

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA
MESTRADO EM PSICOLOGIA

MARINA BATISTA DE SOUZA

AYAHUASCA PROFESSORA:
cartografia dos processos de subjetivação dos ayahuasqueiros

São Luís - MA

2023

MARINA BATISTA DE SOUZA

AYAHUASCA PROFESSORA:

cartografia dos processos de subjetivação dos ayahuasqueiros

Dissertação apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Maranhão, como requisito para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Marcio José de Araújo Costa

São Luís - MA

2023

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Batista de Souza, Marina.

Ayahuasca Professora: : cartografia dos processos de subjetivação dos ayahuasqueiros / Marina Batista de Souza.

- 2023.

132 f.

Orientador(a): Marcio José de Araújo Costa. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Psicologia/cch, Universidade Federal do Maranhão, SãoLuís, 2023.

1. Ayahuasca. 2. Perspectivismo Ameríndio. 3. Psicanálise. 4. Sujeito. I. de Araújo Costa, Marcio José. II. Título.

MARINA BATISTA DE SOUZA

AYAHUASCA PROFESSORA:

cartografia dos processos de subjetivação dos ayahuasqueiros

Dissertação apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Maranhão, como requisito para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Aprovada em: 17 /03/ 2023

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcio José de Araújo Costa (Orientador)
Universidade Federal do Maranhão

Prof. Dr. João Perci Schiavon
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Profa. Dra. Dayse Marinho Martins
Universidade Federal do Maranhão

À Marilene, pela vida, duas vezes e por tanto, sempre.

AGRADECIMENTOS

À Hoasca, mulher misteriosa de muitos nomes e infinitos saberes, sem ela esse trabalho não seria possível;

Ao mestre Gabriel, por ensinar que “com a Constância se chega na Vitória” e por tantos outros ensinios;

Ao mestre Irineu, por desvendar o “sonho da Virgem Maria” e pelo ritmo que anima tantas vidas;

À minha mãe, Marilene, por ser a primeira incentivadora desse trabalho e pelo amor, zelo e confiança de sempre;

Aos meus amigos e amigas, amores verdadeiros que encontrei nessa vida: Wallyson, Lívia, Joceline e Karen, por serem apoio constante, leveza, carinho e por mostrarem o valor de um amigo verdadeiro, sempre.

Ao meu orientador, Marcio por apostar comigo no desenvolvimento da pesquisa, por indicar as pistas para que eu pudesse desbravar esse território cheio de multiplicidades. Por apontar, de forma sincera e delicada os caminhos teóricos e metodológicos, me apoiando nos momentos de incerteza;

Aos membros da banca, Lígia, Perci e Deyse por aceitarem o convite e pelas contribuições valiosas e precisas, que fizeram com que o trabalho tomasse um rumo mais bonito;

Aos que aceitaram o convite para serem entrevistados por mim e contaram suas histórias, de maneira simples e refinada;

Aos amigos da turma de mestrado pela companhia, mesmo “remota”;

Aos meus amigos “ayahuasqueiros”, daimistas e “udvistas” que tanto inspiraram a escrita destas páginas;

Aos que lutaram e lutam pelo uso da Ayahuasca.

Eu sempre vivi paralelamente duas vidas, – uma, a da personagem que as combinações dos elementos hereditários fizeram com que eu me revestisse, num lugar do espaço e numa hora do tempo, – a outra, a do Ser sem rosto, sem nome, sem lugar, sem século, que é a própria substância e o sopro de cada vida. Mas destas duas consciências, distintas e conjugadas, – uma epidérmica e fugaz, – a outra, durável e profunda, – a primeira, como é natural, recobriu a segunda, durante a maior parte de minha infância, de minha juventude e, até mesmo, de minha vida ativa e passional. É apenas através de repentinas explosões que a consciência subterrânea, conseguindo perfurar a crosta dos dias, jorra como um jato ardente de poço artesianos – só por alguns segundos – para novamente desaparecer e ser sugada pelos lábios da terra.

Romain Rolland

RESUMO

Ayahuasca é uma bebida psicoativa originalmente utilizada pelos indígenas da região amazônica. Tornou-se conhecida pelo uso não-indígena realizado por três grupos religiosos: Santo Daime, União do Vegetal e Barquinha, é também por grupos espiritualistas chamados de neo-ayahuasqueiros ou neoxamânicos. O hibridismo ayahuasqueiro revela uma série de fluxos históricos em torno da bebida, que enceta desde processos de transformação pessoal até novas maneiras de compreender a natureza e tudo o que nela habita. O presente trabalho teve como objetivo analisar os processos de subjetivação a partir do uso da bebida nos diferentes contextos religiosos e espiritualistas. Para tanto, primeiramente empreendeu-se uma pesquisa teórica a respeito do tema, investigando os fenômenos a partir das contribuições psicanalíticas, tomando como ponto de partida a constituição psíquica e seu caráter imanente, além de elencar aspectos do fenômeno religioso. Levando em consideração os aspectos somáticos e psíquicos inerentes ao uso da ayahuasca, buscou-se em Henri Bergson uma concepção do tempo que desse conta da experiência ayahuasqueira. Além da pesquisa bibliográfica, para cartografar as características da ayahuasca foram realizadas 06 entrevistas com usuários da bebida, tendo como proposta mapear sua metodologia, seu caráter subjetivo e os ensinamentos engendrados por ela. Durante toda a pesquisa, o método cartográfico foi norte nos territórios escritos e afetivos. Partimos da compreensão do indígena da América do Sul, onde a ayahuasca é compreendida como uma planta mestra ou professora, conforme demonstrado pelos estudos de Eduardo Viveiros de Castro. Pontua-se que, o caráter originário e indígena da ayahuasca se hibridiza ao contexto cristão e urbano das religiões ayahuasqueiras, criando um fluxo entre sujeito e instituição. Nesse fluxo, o fundo antropofágico da ayahuasca permite a partir da experiência visionária, contato com o saber do inconsciente, tal como presente na experiência onírica, estudada pela psicanálise. Como professora, engendra saberes ignorados pelo modelo de ciência moderno, em uma virada ontológica, que dá voz ao caráter talvez universal de uma experiência de despertar, dando acesso singular ao inconsciente e seu saber, que desperta o sujeito de seu sono consciente, egóico e imaginário, e dos nomes e lugares dados pelo Outro sócio-simbólico, convocando o sujeito a responsabilizar-se com o que lhe acontece, através do fluxo estabelecido entre a bebida e quem faz uso dela – responsabilizar-se pelo Real.

Palavras chaves: Ayahuasca, Psicanálise, Sujeito, Perspectivismo ameríndio.

ABSTRACT

The Ayahuasca is a psychoactive brew originally used by the indigenous populations of the Amazon region. It became known for its non-indigenous use by three religious groups: Santo Daime, União do Vegetal and Barquinha, and also by neo-ayahuasca or neoxamanic spiritualist groups. Ayahuasca hybridity reveals a series of historical fluxes around the brew, which range from processes of personal transformation to new ways of understanding nature and all that inhabits it. The present study aimed at analyzing the processes of subjectivation based on the use of this brew in different religious and spiritualist contexts. For this, we first undertook a theoretical research on the theme, investigating the phenomena based on psychoanalytic contributions, taking as a premise the psychic constitution and its immanent character, besides listing aspects of the religious phenomenon. Considering the somatic and psychic aspects inherent in the use of ayahuasca, we sought in Henri Bergson a conception of time that could explain the ayahuasca experience. Besides the bibliographical research, in order to map the characteristics of ayahuasca, 6 interviews were conducted with users of the brew, with the purpose of mapping its methodology, its subjective character, and the knowledge that it engenders. Throughout the research the cartographic method was the north of the territories of writing and affective, understanding Ayahuasca as a master plant or teacher, like the indigenous people in South America, as demonstrated by Eduardo Viveiro de Castro. It is pointed out that the original and indigenous character of Ayahuasca hybridizes with the Christian and urban context of the Ayahuasca religions, creating a flux between subject and institution. In this process, the anthropophagic background of ayahuasca allows, through the visionary experience, contact with the knowledge of the unconscious, as present in the oneiric experience, studied by psychoanalysis. As a teacher, it engenders knowledge ignored by the modern model of science, in an ontological perspective, which gives voice to the perhaps universal character of an awakening experience, giving singular access to the unconscious and its knowledge, which awakens the subject from his conscious, egocentric, and imaginary sleep, and from the names and places given by the social-symbolic Other, summoning the subject to take responsibility for what happens to him, through the flow established between the brew and those who make use of it - to take responsibility for the Real.

Keywords: Ayahuasca, Psychoanalysis, Subject, Amerindian perspectivism.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CEBUDV – Centro Espírita Beneficente União do Vegetal

CEFLURIS – Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra

CONAD – Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas

DMT – Dimetiltriptamina

EAC – Estado Alterado de Consciência

ICEFLU – Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal Patrono Sebastião Mota de Melo

LSD – Dietilamida do Ácido Lisérgico

OMS – Organização Mundial da Saúde

SISNAD – Sistema Nacional de Políticas Públicas sobre Drogas

UDV – União do Vegetal

CEP – Comitê de Ética e Pesquisa

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	11
2. CONCEPÇÕES PSICANALÍTICAS SOBRE O FENÔMENO RELIGIOSO: sujeito, ciência e religião	15
2.1 Formulações freudianas sobre o fenômeno religioso: o modelo da neurose e o modelo do sonho	22
2.2 Formulações lacanianas: o sujeito, seu mito individual e o triunfo da religião ..	33
2.3 Sobre a pulsão, sua consistência ética e seu pragmatismo	37
2.4 Mística, real e “dessubjetivação”	41
3. OUTROS PONTOS DE VISTA: do tempo duração ao perspectivismo ameríndio	44
3.1 O dualismo bergsoniano: matéria e espírito	48
3.2 A vida interior: o espírito e os planos de consciência	52
3.3 Subjetividade e cosmologia ameríndia	56
3.4 A virada ontológica e o Perspectivismo ameríndio.....	57
3.5 “Estou fazendo meu filho”: o corpo fabricado do ameríndio.....	60
3.6 Xamanismo na América indígena: o primeiro tempo e os Xapiri.....	64
3.7 O xamã e o uso das plantas de poder	69
3.8 A ayahuasca.....	71
4. OS PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO A PARTIR DA AYAHUASCA: a professora e seus saberes.....	74
4.1 Análise de implicação: de ayahuasqueira a pesquisadora “da” ayahuasca	76
4.2 As “Escolas”: linhas ayahuasqueiras	79
4.3 Desbravando o território da professora: as entrevistas	85
4.3.1 Os entrevistados e a ayahuasca: primeiros contatos	88
4.4 A transmissão de conhecimento: a metodologia da ayahuasca e sua multiplicidade	91
4.4.1 Analisador Limpeza.....	91
4.4.2 Analisador Dieta	93
4.4.3 Analisador Ayahuasca	96
4.4.4 Analisador Sonho	101
4.4.5 Analisador Consciência	103

4.4.6 Analisador Tempo	104
4.4.7 Analisador Força.....	105
4.4.8 Analisador Ordem.....	109
4.5 Saberes da Ayahuasca	112
4.5.1 Analisador Cura.....	113
4.5.2 Analisador Drogas	116
4.5.3 Analisador Morte	118
4.5.4 Analisador Relações	119
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	122
REFERÊNCIAS.....	125

1. INTRODUÇÃO

Aqui tem muita ciência que é preciso se estudar

Raimundo Irineu Serra

Ayahuasca¹, também chamada de *Yagé*, *Vegetal*, *Hoasca*, *Daime*, *kamarapi*, *nixi pae*, *caapi*, é uma bebida com propriedades psicoativas que tem seu uso originário entre os povos indígenas das regiões baixas da América do Sul. Assim como a bebida, o cipó utilizado para decocção tem nomes diversos, na União do Vegetal, é chamado de *Mariri*, no Santo Daime e nas correntes inspiradas ou dissidentes desta, recebe o nome de *Jagube*. Com a folha não é diferente, seus nomes mais conhecidos são: *Chacrona* e *Rainha*. No Brasil, há consenso a respeito de sua fórmula básica: água, cipó *Banisteriopsis Caapi* e folhas do arbusto *Psychotrya Viridis*. Seu uso começou a se popularizar no contexto urbano através do contato entre os ameríndios e a população advinda de longe, no processo de modernização da Amazônia, em um fluxo que incluía extração de madeira, missões religiosas, garimpo e exploração da borracha (COSTA, 2015).

Foi durante o ciclo da borracha que os nordestinos Raimundo Irineu Serra, Daniel Pereira de Matos e José Gabriel da Costa saíram de suas cidades em busca de melhores condições de vida e trabalho. Nos seringais, como “soldados da borracha” tiveram contato com ayahuasca através dos chamados vegetalistas, curandeiros mestiços que utilizavam a ayahuasca com objetivos de cura. Desse encontro, nasceram as Religiões Ayahuasqueiras, que tem como elemento fundamental de seus rituais a decocção sagrada. Raimundo Irineu, posteriormente chamado de mestre foi o primeiro a fundar um rito com a bebida, o Daime (Santo Daime), em 1930. Daniel Pereira de Matos, conheceu a bebida através de Irineu e fundou, em 1945, a Barquinha (Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz), no Acre.

Em 1961, José Gabriel da Costa, o mestre Gabriel fundou o Centro Espirita Beneficente União do Vegetal (CEBUDV), em Porto Velho. Além dessas instituições, são inúmeros os grupos que fazem uso ritualístico do chá, sejam dissidentes dessas três, ou

¹ Do quéchua “cipó dos espíritos” (MACRAE 1992)

praticantes das diversas formas de neo-xamanismo urbano². Em 2004 o CONAD³, órgão normativo do Sistema Nacional de Políticas Públicas sobre Drogas – SISNAD, legitima o uso religioso da ayahuasca através de um Grupo de Trabalho Multidisciplinar que desenvolveu pesquisas de diferentes linhas nos espaços ayahuasqueiros que utilizam o chá, mas proíbe sua comercialização.

Nos espaços em que é utilizada, a ayahuasca é compreendida enquanto um “Ser Divino transformado em líquido”⁴, que engendra diversos saberes. A compreensão do espaço religioso como educativo ou de circulação de saberes ainda é escassa, Albuquerque (2011) ressalta a articulação entre o uso das plantas professoras e a dimensão ensinadora das mesmas, uma vez que, o uso de psicoativos em contextos religiosos se dá pela compreensão dos mesmos como potencializadores de experiências místicas e espirituais. Segundo a autora, há uma singularidade dos processos de aprendizagem mediados pela ayahuasca que consiste em apontar que, os saberes não são transmitidos pelos humanos, mas pelas plantas e, só são compreendidos a partir da relação entre eles.

Esse trabalho nasce da minha inserção no campo ayahuasqueiro, primeiro no neoxamanismo, passando pelo Santo Daime, chegando à UDV. Mesmo após minha saída enquanto fardada do Daime ou sócia da UDV, continuava a frequentar as instituições pelo interesse na ayahuasca e nos ritos híbridos que surgiram dela. A partir desse novo olhar, enquanto psicóloga comecei a pensar em uma pergunta básica: se a ayahuasca é uma professora, como ela ensina? E o que pode ensinar? Essa pergunta surgiu não só de minha própria experiência, mas de inúmeros relatos de transformação pessoal que ouvi durante esse percurso.

Outras perguntas vieram se somaram à essas: a experiência vivenciada sob o efeito da ayahuasca proporciona ao sujeito contato com aspectos subjetivos por ele ignorados ou não percebidos fora do contexto ritualístico? É possível aprender algo sobre si mesmo durante o efeito do chá ayahuasca? Qual a relevância do grupo na vida e na prática dos

² Um dos principais processos de ruptura ocorreu no interior do Alto Santo com o falecimento de Mestre Irineu, em 1971, que levou à criação do Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra, (CEFLURIS/ICEFLU), em 1974 (GOULARD,2004). Labate (2004) postulou a categoria neoayahuasqueiros, para indicar sujeitos cujas práticas se caracterizam por novas modalidades de consumo da Ayahuasca nos centros urbanos. O surgimento dos neoayahuasqueiros seria um desmembramento, consequência do processo de expansão das religiões ayahuasqueiras nas grandes metrópoles do Brasil. Observa-se uma plasticidade no neoxamanismo o que impede qualquer tipo de padronização, onde os ritos e aspectos cosmológicos acabam por obedecer à idiossincrasia.

³ CONAD regulamenta o uso religioso da ayahuasca por meio da Resolução nº 1 de 25/01/2010.

⁴ Hino “Ser Divino” Odemir Raulino – 45

adeptos? Conforme aponta Melo (2011), a ingestão da bebida e a vivência orientada de seu efeito, norteadas pelas instituições, compõem o *locus* privilegiado de comunicação do sujeito com o poder que habita o chá, fonte de reflexão e aprendizado, capaz segundo os frequentadores, de criar um novo modo de visualizar o meio em que estão inseridos, integrando-se à comunidade e repensando valores.

Compreende-se a espiritualidade no contexto ayahuasqueiro como um fenômeno social, um sistema de práticas e representações que nasce do trânsito entre indígenas e não indígenas, entre a floresta e o urbano e se caracteriza na contemporaneidade como uma “Nova Consciência Religiosa” (SOARES, 1994, p. 10), mesmo nos usos tradicionalistas da bebida no âmbito das religiões, estando fortemente ligado com o contexto social atual, interferindo na maneira dos adeptos enxergarem o mundo interno e externo. A partir disso, a pesquisa buscou cartografar os processos de subjetivação dos ayahuasqueiros.

Cartografia é um modo de pesquisa inspirado na geografia humanista de Deleuze e Guattari (1980). Não se trata de termos metas e objetivos bem definidos, mas disposição para conhecer, desvendar o território, criando mapas afetivos. Revela-se o campo em seu caráter geográfico e transversal, não histórico e longitudinal, ratificando sua pertinência para acompanhar a processualidade das subjetivações, que ocorrem a partir de uma configuração de forças, elementos e linhas que atuam simultaneamente. Simonini aponta que:

Praticar uma cartografia no processo de pesquisar paisagens sociais não consiste na tarefa de a re-apresentar a realidade, uma vez que o próprio conceito de realidade – enquanto dimensão independente do pesquisador – é questionado. Ao contrário da tarefa de representação, a proposta de uma cartografia é a de seguir linhas que, em seu tramar, compõem mundos imanentes ao próprio viver. Então, no movimento de cartografar realidades temos que o que está em jogo é algo muito mais complexo do que reduzir a dinâmica cartográfica a um método de pesquisa. Isso porque no processo da cartografia não basta ao pesquisador se munir de instrumental metodológico; a principal atitude que o mesmo deve assumir é tanto epistemológica quanto existencial, ao considerar que não existe um mundo independente das tramas que o tecem (SIMONINI, 2019, p. 14).

Desse modo, cartografar é uma postura frente ao processo de pesquisa, sendo necessário atentar-se as relações de conexão, forças, formas e redes, entendendo a verdade como produção. É por conta dessa postura aberta que a cartografia se torna capaz de abarcar diversas ferramentas de pesquisa que dialoguem com o campo e com os processos pesquisados. Essa cartografia é dividida em três capítulos: o Capítulo 1 busca cartografar o território psicanalítico, vertente que primeiro inspirou esse trabalho. Através de Freud e Lacan, penso a concepção científica do século XIX, suas consequências no pensamento freudiano, inclusive nas teses sobre o fenômeno religioso e as construções lacanianas da

clínica do Real, além do simbólico e imaginário⁵ mais próximas ao gozo⁶ para a partir delas pensar a pulsão, a constituição psíquica e a clínica psicanalítica “enquanto pensamento prático e clínico, como conquista da imanência” (SCHIAVON, 2018, p. 1).

No Capítulo 2 tenho como objetivo analisar os aspectos subjetivos e filosóficos do uso do chá da ayahuasca além do cientificismo proposto pela Ciência Moderna, e suas ramificações na compreensão da subjetividade, para tanto, utilizo como norte Henri Bergson, uma vez que pensamento bergsoniano se contrapõe a ideia do intelecto como via única para o conhecimento, buscando compreender, a partir de uma nova concepção do tempo, que ele chamou de *Duração*, ou seja, os diferentes *planos de* consciência que apresentam os diferentes tons de vida mental, que podem se manifestar em “alturas diferentes, ora mais perto, ora mais distante da ação, conforme o grau de nossa *atenção à vida*” (BERGSON, 2010, p. 7). Tendo em vista a multiplicidade da ayahuasca, utilizei os estudos a respeito do perspectivismo ameríndio, proposto principalmente por Eduardo Viveiros de Castro (1979; 1992; 2004; 2018), que tratam da origem e caráter antropofágico da bebida, latente nas cosmologias de diversos povos indígenas em um fluxo constante entre humanos, animais e plantas, presas e predadores.

O Capítulo 3 apresenta as entrevistas realizadas com usuários da ayahuasca de diferentes contextos religiosos/espiritualistas, destacando a partir de suas narrativas e processos de subjetivação, a metodologia e os saberes da professora ayahuasca. A partir disso, o trabalho buscou compreender a experiência da ayahuasca também como uma experiência do e com o inconsciente que, por seu caráter ético e originário, dissolve as dicotomias positivistas propostas pela ciência moderna como via única de conhecimento, gerando efeitos subjetivos, e, por isso, invertendo a lógica da epistemologia ocidental que tende a dessubjetivar o mundo para melhor objetiva-lo e controla-lo tecnicamente.

⁵ Em 1953, em uma conferência intitulada *O simbólico, o imaginário, o real*, Lacan introduz o ternário no campo da psicanálise, que o acompanhará durante suas formulações. O imaginário toma lugar principalmente nas primeiras formulações do autor, caracterizando o lugar do Eu, produzido a partir da imagem do Outro, processo que ele nomeia de “estádio do espelho”. O segundo momento é permeado pelas teorizações a respeito do simbólico, que se inspira na antropologia de Levi-Strauss e que toma grande parte das construções lacanianas. No último momento de seu ensino Lacan enfatizará o corpo, não como campo biológico, mas corpo de gozo.

⁶ Como intensidade primeira, o que Freud (1915) chama de pulsão. Essa formulação

2. CONCEPÇÕES PSICANALÍTICAS SOBRE O FENÔMENO RELIGIOSO: sujeito, ciência e religião

Misticismo é a obscura autopercepção do domínio fora do Eu, do Id.

Sigmund Freud

A transição do século XIX para XX foi marcada por um modo de fazer ciência pautada na racionalidade e fundamentada na defesa da natureza inata das ideias. Este pensamento não nasceu durante a transição, é fruto de transformações ocorridas ao longo dos séculos. Um marco na maneira de compreensão dos fenômenos são as ideias de René Descartes, o filósofo além de criticar a concepção vigente criou um novo modo de fazer filosofia para então explicar as ciências, utilizando para tanto um método imediato e direto, que tem como instrumento fundamental a dúvida.

Se na Idade Média, a verdade era revelada através da fé, na modernidade a razão era a segurança da construção de um saber verdadeiro, capaz de interpretar as leis da natureza e da vida humana, tendo assim mais utilidade no cotidiano. Descartes, em seu ensino dá ênfase ao Eu, formulando a máxima “eu sou, eu existo”, concebendo a capacidade de reflexão sobre si mesmo. No pensamento cartesiano, o espírito é capaz de obter o conhecimento de si por sua própria conta, já que o Eu é uma substância que tem como essência o pensar e lhe fornece capacidade de raciocínio intelectual.

Desse modo, o filósofo inverte a lógica do ser para o conhecer, buscando recuperar uma ontologia que servisse de alicerce para as demais ciências. Tratava-se de pensar o conhecimento científico buscando explicações no Eu, não mais no Cosmos, como na Grécia, nem em Deus, como na idade média, deduzindo assim, as primeiras causas, os princípios para obtenção do conhecimento:

Gostaria de começar pelas coisas mais vulgares, por exemplo, que esta palavra Filosofia significa o estudo da sabedoria, e por sabedoria não se deve entender apenas a prudência nos negócios mas um conhecimento perfeito de todas as coisas que o homem pode saber, tanto para a conduta da sua vida como para a conservação da saúde e invenção de todas as artes. E para que este conhecimento assim possa ser, é necessário deduzi-lo das primeiras causas, tal modo que, para se conseguir obtê-lo – e a isto se chama filosofar – há que começar pela investigação dessas primeiras causas, ou seja, dos princípios (DESCARTES, 2003, p. 15)

Estes princípios devem obedecer a duas condições: 1) ser tão claros e evidentes a ponto de não gerarem dúvidas, desde que se apliquem os princípios com atenção; 2) os outros conhecimentos só podem ser conhecidos através desse conhecimento primeiro, e não o inverso. Após aplicados os princípios, se pode deduzir todos os outros conhecimentos que dependem deles, até que, não haja mais nada a ser conhecido. Esse modo de conhecimento matemático apresentado por Descartes pensa o conhecimento a partir da imagem de uma árvore, com raízes, troncos e ramos:

Assim, a Filosofia é como uma árvore, cujas raízes são a Metafísica, o tronco a Física, e os ramos que saem do tronco são todas as outras ciências, que se reduzem a três principais: a Medicina, a Mecânica e a Moral, entendendo por Moral a mais elevada e mais perfeita, porque pressupõe um conhecimento integral das outras ciências, e é o último grau da sabedoria” (DESCARTES, 2003, p. 15)

Esse modo hierárquico e transcendente de fazer ciência gira em torno de um questionamento principal: como obter a certeza? Para responder à questão Descartes utiliza a dúvida metódica. De acordo com esse princípio é preciso questionar tudo, inclusive a existência. Para ele, a dúvida é a única coisa da qual não se pode duvidar, uma vez que ela é pensamento e não se pode pensar sem existir.

Além de duvidar é necessário seguir as regras do método⁷, que são quatro: 1. Regra da evidência; 2. Divisão; 3. Condução em ordem dos pensamentos do simples ao complexo; 4) Fazer as enumerações complexas e revisões. Jamais se deve acolher como verdadeiro alguma coisa sem evidência, depois deve-se dividir cada uma das dificuldades para compreendê-las em parte. É preciso conduzir por ordem os pensamentos, dos mais simples aos mais complexos, fazendo em toda parte enumerações completas e revisões tão gerais que chegaríamos à certeza de nada esconder.

O sujeito moderno recobre uma condição ontológica não alcançada pela filosofia anteriormente, e pode ser considerado como sinônimo de Espírito, consciência ou Eu. O que Descartes propõe é colocar o “*ego cogito*”⁸ como representação de uma subjetividade racional, capaz de ser mensurada. A subjetividade racional que eleva Descartes a um patamar revolucionário é a mesma que o coloca frente às críticas.

⁷ O modo de bem conduzir a razão “Quanto ao método, entendo por isso regras certas e fáceis cuja exata observação fará que qualquer um nunca tome nada de falso por verdadeiro, e que, sem despendar inutilmente nenhum esforço de inteligência, alcance, com um crescimento gradual e contínuo de ciência, o verdadeiro conhecimento de tudo quanto for capaz de conhecer (DESCARTES, 1999, p.20).

⁸ Versão latina para “*je pense, donc je suis*” em português, penso portanto existo.

Essas críticas comparecem principalmente no final do século XIX, marcado por um dualismo epistemológico e metodológico entre as ciências naturais e as ciências do espírito⁹, também chamadas de ciências humanas. Prevaleceu então a filosofia da ciência que provinha do positivismo lógico, causando um atrito entre as ciências que possuíam e as que não possuíam encaixe no seu modelo epistemológico. Apesar de existente, a crítica filosófica a esse modelo não amparou um questionamento que pudesse dividir radicalmente o pensamento entre modelos naturais e das humanidades. A psicanálise, nascida nessa época a partir da medicina, acaba por adentrar problemáticas que antes pertenciam ao campo das humanidades, englobando a análise de fenômenos tais como a religião, a arte e a filosofia, apesar das tentativas de Freud em fazer da psicanálise uma ciência natural.

Em sua formação de médico e pesquisador, Freud esteve bem próximo dos métodos científicos do século XIX, já que estudou no Laboratório de Fisiologia da Faculdade de Viena, onde desenvolveu pesquisas experimentais. Ao longo de sua elaboração psicanalítica, ele foi enfático em dizer que a psicanálise estava ao lado das ciências naturais e não das ciências do espírito, conceitualizando a mesma como:

um procedimento para a investigação de processos mentais que são quase inacessíveis por qualquer outro modo, 2) um método (baseado nessa investigação) para o tratamento de distúrbios neuróticos e 3) uma coleção de informações psicológicas obtidas ao longo dessas linhas, e que gradualmente se acumula numa nova disciplina científica (FREUD, 1923, p. 2)

Desse modo a psicanálise não diz respeito apenas a um processo terapêutico, ela é tornada aos poucos em ciência por Freud e outros psicanalistas. Uma ciência do psiquismo, que tem como objeto os processos inconscientes e como estes se apresentam não apenas nos indivíduos, mas também nos grupos, estabelecendo um sentido, uma interpretação e não especificamente uma cura dos sintomas. De seu intuito científico Freud dá vida à sua metapsicologia, ou seja, as bases teóricas de uma ciência do inconsciente que, como diz o nome, vai além da psicologia então vigente, centrado no eu e nos processos conscientes. Em um de seus textos metapsicológicos “A pulsão e suas vicissitudes”, Freud afirma:

O verdadeiro início da atividade científica consiste muito mais na descrição de fenômenos que são em seguida agrupados, ordenados e correlacionados entre si. Além disso, é inevitável que, já ao descrever o material, apliquemos sobre ele algumas ideias abstratas obtidas não só a partir das novas experiências, mas também oriundas de outras fontes. Tais ideias iniciais — os futuros conceitos básicos da ciência — se tornam ainda mais indispensáveis quando mais tarde se trabalha sobre os dados observados (FREUD, 1915, p. 39).

⁹ Trataremos de forma mais detalhada esse tema no segundo capítulo desse trabalho.

Freud inicia o texto em que trata da pulsão, conceito fundamental, como aponta Lacan, relatando o início da atividade científica e como ela se dá no campo psicanalítico. Esse ponto é importante pois demonstra que no campo psicanalítico, a ciência do inconsciente está intimamente ligada à pulsão, este “conceito limite entre o somático e o psíquico” (FREUD, 1915, p. 17) que nos serve de guia para entendermos de que ciência se trata quando falamos o ponto de vista da psicanálise. Na tentativa de aproximar a psicanálise do discurso científico, de modo a validar sua prática como uma nova disciplina científica, Freud nos aponta o caráter de hipótese. Desse modo, ao descrever o fenômeno aplica-se ideias prévias que não nascem necessariamente do objeto que está sendo observado, uma vez que a investigação científica não nasce do nada, mas está inserida em uma tradição de pensamento. A hipótese científica passa por uma indefinição, a partir da qual se produzirá suas formulações básicas, em referência ao fenômeno observado.

Em uma de suas conferências finais, denominadas: “Novas conferências introdutórias à psicanálise” (1932), Freud dá ênfase ao caráter científico da psicanálise e tem como objetivo atualizar o público a respeito dos avanços realizados na teoria psicanalítica desde a publicação das “5 lições de psicanálise”. A conferência intitulada “Sobre uma visão de mundo” é a última do capítulo das novas conferências onde Freud trabalha a questão de ser a psicanálise uma visão de mundo (*Weltanschauung*) ou não. *Weltanschauung* é um termo alemão de difícil tradução que diz respeito a

Uma construção intelectual que, a partir de uma hipótese geral soluciona de forma igualitária todos os problemas de nossa existência na qual, portanto, nenhuma questão fica aberta, e tudo que nos concerne tem seu lugar definido (...) Acreditando numa visão de mundo, podemos nos sentir seguros na vida, saber a que devemos aspirar e como alocar da maneira mais apropriada nossos afetos e interesses (FREUD, 1932, p. 322).

Para Freud, a psicanálise compreende o campo da psicologia profunda, portanto compartilha a visão de mundo da ciência. De que ciência se trata? Uma ciência além de sua época, pois Freud buscava nas palavras de seus pacientes uma narrativa marcada pela sexualidade e pelo inconsciente, mensagens cifradas que demandam escuta e interpretação. Tudo começa na histeria, através do sofrimento histérico se pode observar que o corpo transmite uma mensagem, a mensagem do psíquico, que também pode ser escutada de outras formas, tais como os sonhos, os lapsos e os atos falhos.

Ao observar os fenômenos psíquicos da neurose, Freud é levado a sugerir a existência de representações do inconsciente que estão na origem da mesma. Não encontrando no campo científico teorias que pudessem elucidar sua descoberta, Freud criou uma

metapsicologia para descrever o psiquismo e seus mecanismos. Esta, diz respeito a parte teórico-especulativa da psicanálise, portanto seus conceitos e pressupostos. Freud assim, dá origem a uma prática clínica e a uma teoria que partilha da visão de mundo da ciência. E ainda, engloba a história das civilizações e das religiões, a mitologia e a literatura, obedecendo um protocolo próprio e independente.

Com isto, vemos que o estatuto psicanalítico foi definido por Freud por meio de uma dualidade, um paradoxo. Apesar da tentativa de aproximação à visão de mundo da ciência, o psicanalista, a partir de sua prática, introduz um objeto capaz de questionar a racionalidade científica, a realidade psíquica do sujeito, que mesmo não sendo um conceito freudiano, ganhou estatuto importante, principalmente a partir de Lacan.

O sujeito atravessa toda a teoria lacaniana, onde é possível propor uma equação do sujeito, que se opera entre a ciência moderna e a psicanálise, uma vez que é o advento da ciência moderna que proporciona o surgimento da psicanálise e do sujeito por ela proposto.

Para Lacan:

A psicanálise não é uma *Weltanschauung* nem uma filosofia que pretende dar a chave do universo. Ela é comandada por uma visada que é historicamente definida pela elaboração da *noção de sujeito*. Ela coloca esta noção de maneira nova, reconduzindo o sujeito à sua dependência significante (LACAN, 1964/1988, p. 78).

O sujeito – por seu advento no *cogito* cartesiano – é que sustenta a relação entre psicanálise e ciência, operando encontros e desencontros, que são observáveis a partir daquilo que foi chamado por Milner (1980) de equação do sujeito.

Godoi (2019) aponta que o diálogo empreendido por Lacan no que se refere à ciência se presentifica desde o início de sua obra. Lacan declara que a concepção de ciência que defende foi amplamente influenciada pelas ideias de Alexandre Koyré, um importante filósofo e historiador francês que dedicou seu trabalho a desvendar a gênese dos princípios da chamada ciência moderna. Koyré acredita que a formação do pensamento científico se dá de forma gradual na história e está atrelado a evolução do pensamento metafísico, filosófico e religioso da época, empreendendo uma unidade do pensamento humano que condensa diversas produções.

Esta concepção de ciência moderna comportaria duas mudanças radicais: a) abandono da concepção clássica e medieval do cosmo b) aplicar aos problemas da natureza métodos matemáticos hipotéticos dedutivos, ocorrendo uma matematização da natureza e da ciência. Essa nova forma de lidar com a ciência que opera uma diferenciação entre o antigo

e o moderno traz consequências para o campo da subjetivação e também para a concepção de Deus, o que Lacan irá demarcar (GODOI, 2019).

Em “A ciência e a verdade”, uma estenografia da aula de abertura do seminário realizado no ano de 1965-66 na *École Normale Supérieure*, sobre “O objeto da Psicanálise”, Lacan aborda a questão da psicanálise entre as ciências humanas, o texto versa também a respeito da questão do sujeito em psicanálise. Para empreender sua construção teórica, Lacan propõe Koyré como guia e afirma que se deve a Descartes a construção do novo paradigma de pensamento do qual a ciência se utiliza.

É a partir dessa hiância entre o antigo e o moderno que surge a psicanálise, pois ela opera sobre o sujeito da ciência e inaugura no campo deste uma divisão entre saber e verdade. Com essa formulação, Lacan participa do debate que ocorria na época tendo como fundamento o estruturalismo e a linguística. A concepção de ciência que Lacan busca demarcar se expressa por dois pontos principais: a) A concepção de Koyré, de que há estabelecido um corte epistemológico que introduz uma nova ideia científica de base matemática b) A concepção de Kojève de que há entre o mundo da antiguidade e o mundo moderno um corte operado pelo cristianismo.

Alexandre Kojève (2000) pesquisador que se debruçou a compreender as origens cristãs da ciência moderna aponta para a dificuldade do novo modo científico surgir em terras pagãs, pois desse ponto de vista (pagão clássico) não se pode encontrar leis matemáticas, relações proporcionais eternas e precisas. Segundo ele os promotores da ciência moderna não eram nem pagãos, nem ateus e nem mesmo anti-católicos, mas combatiam a escolástica, incompatível com a teologia cristã vista e demonstrada pelos percursos da filosofia da modernidade. Segundo ele é preciso admitir:

(...) que a ciência moderna nasce de uma oposição consciente e voluntária à ciência pagã, e constatando que tal oposição não aparece senão no mundo cristão (embora muito tardiamente e restrita a alguns meios sociais), pode-se perguntar qual dogma particular da teologia cristã seria, em última análise, o responsável pelo (relativo) domínio que os povos cristãos (e somente eles) hoje exercem sobre a energia atômica (KOJÈVE, 2000, p. 84)

Para destrinchar a questão basta examinar os grandes dogmas do cristianismo que se referem a unicidade de Deus, da criação *ex nihilo*, o dogma da Trindade e da Encarnação. No que se refere ao monoteísmo e o dogma da Trindade, eles podem ser vistos em outras cosmovisões, mas o dogma da encarnação é:

(...) especificamente cristão, ou seja, próprio do pensamento cristão e somente a ele. Se então o cristianismo é responsável pela ciência moderna, é exclusivamente pelo dogma da Encarnação (KOJÈVE, 2000, p. 85).

É pela possibilidade de Deus, o eterno, estar presente entre nós sem perder sua perfeição, que podemos supor ser o mundo também perfeito em alguma medida, sendo os humanos também construções dessa perfeição. Essa construção tem como consequência uma certa matematização representada pelas relações entre em cima/embaixo (céu-terra). Para ele, o cristianismo se alicerçou no enunciado: “O verbo se fez carne”, portanto seu discurso nasce a partir do verbo divino, Deus é verbo, portanto, palavra, um significante que se revela e isso muito interessa a Lacan.

Apesar de Lacan enfatizar a Encarnação como dogma apenas cristão, é possível observar em outras correntes essa crença, tal como na experiência Hare Krishna onde o foco é na experiência espiritual, onde o início e o fim, a realidade verdadeira é o Deus supremo Krishna, de onde vem os princípios eternos e verdadeiros. A cosmologia Vaishnava está calcada sobre uma tríade. Deus se manifesta na forma de Brahma, quando cria o mundo; Vishnu, que preserva a vida e Shiva que simboliza a morte, completando o ciclo de nascimento, vida e morte. Para os Hare Krishna, Deus veio à terra muitas vezes, em várias encarnações, em avatares de acordo com a Trindade. Como encarnações ou avatares de Vishnu podemos citar Krishna e Ganeshna como avatar de Shiva (MITTELSTADT, 2012).

Veremos que do ponto de vista dos indígenas da América do Sul a divindade aparece imersa em um jogo onde há predadores e presas. Sendo no princípio todos humanos, mudando apenas sua forma corporal. Nessa concepção, os espíritos podem tomar várias formas, inclusive humanas. Essas formas de visualizar o mundo, ou os mundos interfere na forma de visualizar a subjetividade, diferente da proposta da ciência moderna.

Em “A ciência e a verdade” (1965), Lacan retoma o tema que trabalhou em seu seminário passado, em que fundou o estatuto do sujeito na psicanálise. Para tanto, estabeleceu uma estrutura que dá conta da divisão a qual o sujeito está submetido. Esta estrutura a qual Lacan se refere é a linguagem, já que, para ele o sujeito nasce a partir dos significantes do campo do Outro: “É por isso mesmo que o inconsciente (..) o verdadeiro é estruturado como uma linguagem.” (LACAN, 1965, p. 882). O sujeito que fala revela-se nos lapsos, esquecimentos e sonhos.

O sujeito da psicanálise lacaniana é aquele veiculado pelo significante em sua relação com outro significante, sendo assim, severamente distinto do indivíduo biológico e do proposto pela psicologia. O sujeito da psicanálise é o mesmo da ciência pois nasce a partir

da perda dos fundamentos da antiguidade, nasce a partir do corte epistemológico operado pela ciência moderna. É neste corte que Freud opera o surgimento da psicanálise, pois a partir do desenvolvimento científico, além do advento do capitalismo e suas nuances que o mal-estar começa a se colocar e frente a ele diversos saberes que buscam dar contornos aos limites impostos pelas relações sociais.

Milner (1980) aponta que, ao propor que o sujeito sobre o qual a psicanálise opera só pode ser o sujeito da ciência, Lacan elabora uma equação dos sujeitos que se enuncia em três operações: 1) A psicanálise opera sobre um sujeito, não sobre o eu; 2) Que há um sujeito da ciência; 3) Que esses dois sujeitos constituem apenas um. A correlação lacaniana a respeito do sujeito decorre de uma zona de compatibilidade entre a ciência moderna e a psicanálise, refere-se não a uma linearidade cronológica.

O sujeito do inconsciente para Lacan é uma consequência dos jogos entre significante e significado, desse modo, o psicanalista promove a emergência de um sujeito sem qualidades, caro a Freud e distinto das teorias psicológicas. Sendo a natureza do significante nada significar, ao posicionarmos o sujeito entre os significantes, veremos que não há significante que dê conta de promover a ascensão do sujeito, que se compõe sem responder a tentativa de o substancializar. Desde Freud, sabemos que o inconsciente se constitui a partir dessa relação entre o dentro e o fora, que funda o sujeito. É assim na neurose, origem do sentimento religioso.

2.1 Formulações freudianas sobre o fenômeno religioso: o modelo da neurose e o modelo do sonho

De acordo com Santos (2018) a interpretação freudiana do fenômeno religioso perpassa por dois modelos hermenêuticos, subtraídos da clínica: a neurose e o sonho, todos relacionados à figura paterna. Nos textos deste capítulo podemos observar o primeiro modelo, onde a religião é tida como uma neurose universal que relaciona-se com a culpa nascida do assassinato do pai da horda. Dessa forma, a religião se apresenta como uma tentativa de resolver o sentimento de culpa e a ambivalência afetiva relacionada ao pai. Como o sonho, a religião é definida como uma ilusão que se relaciona com um certo pesar com o pai protetor, tema que será trabalhado no capítulo seguinte.

Em seu texto “Atos obsessivos e práticas religiosas” (1907) Freud busca estabelecer uma semelhança entre os atos obsessivos e os ritos religiosos. Segundo o autor, os praticantes

de ritos ou cerimoniais pertencem a mesma classe das pessoas que sofrem de pensamentos, ideias ou impulsos obsessivos. Estes atos se caracterizam por alterações em certos hábitos diários, acréscimos, restrições ou arranjos que necessitam ser realizados dentro de uma ordem única ou com variações regulares. Caso não realize tais ritos, o sujeito sente-se ansioso, tornando necessária a retificação do ato.

Para Freud (1907) a semelhança entre a neurose obsessiva e as práticas religiosas reside nas inquietações geradas no sujeito quando os ritos são negligenciados e na extrema necessidade de execução minuciosa dos mesmos. O autor também pontuou as diferenças entre os fenômenos, na neurose obsessiva os atos são de natureza individual, sendo compreendidos como algo tolo e absurdo. Já no caso dos cerimoniais religiosos, atos são revestidos de sentido simbólico e de caráter público.

É possível dizer que aqueles que sofrem de compulsões ou proibições agem como se assim o fizessem pela existência de uma culpa inconsciente, que nasce em eventos passados, e que são com muita frequência revividas pelo sujeito causando uma ansiedade, uma espera de que algum tipo de mal possa recair sobre ele. Ao realizar seu rito, o sujeito obsessivo acredita que está realizando o ato para que não sofra mal algum contudo, de forma geral, a natureza do mal ainda é conhecida na consciência. Dessa forma, “o rito surge como tentativa de proteção, uma *medida de segurança* (FREUD, 1907).

Ainda buscando elucidar o mecanismo da neurose obsessiva, Freud nos diz que nesses casos sempre há a renúncia e repressão de uma pulsão sexual, e no percurso desta repressão, cria-se uma consciência especial que se direciona contra os objetivos da pulsão, chamada de formação reativa. Essa formação reativa sente-se frágil por conta da pulsão reprimida que ainda subsiste no inconsciente. A influência da pulsão reprimida é sentida pelo sujeito como uma tentação, que por sua vez gera uma grande angústia. A partir dessa elaboração, é possível captar que tanto os atos cerimoniais obsessivos quanto a consciência religiosa surgem como uma proteção à tentação e ao mal que é esperado. Algo da pulsão sobrevive no insciente, devido ao seu caráter originário.

Sobre esse aspecto, Freud publica “*Totem e Tabu*”, onde buscou pela primeira vez aplicar perspectivas e resultados da Psicanálise aos problemas relacionados à assim chamada “Psicologia dos povos”, de onde surgiram diversos debates e questões ainda não solucionadas na época. Com este texto, Freud busca descobrir a origem do totemismo a partir de sua semelhança com traços infantis.

Os selvagens e semisselvagens eram tidos, segundo uma antropologia evolucionista oriunda do século XIX, que Freud conhecia, como seres de um estágio anterior, mas bem conservado de nossa evolução. É importante ressaltar que a antropologia posterior verá nos povos da selva, os “selvagens” – tal como os indígenas – apenas cosmologias diferentes, nem mais ou menos “evoluídos” do que os ditos civilizados, os moradores das cidades. O ponto de partida de Freud, que o interessa no estudo dos selvagens, é o horror ao incesto presente nessas tribos, mais especificamente nos aborígenes da Austrália, que desconheciam leis ou chefes, e dividiam-se em clãs, nomeados conforme seus totens. O totem é um animal comestível, inofensivo ou perigoso, mas sempre temido. Em casos raros o totem pode ser uma planta ou apenas uma força da natureza que estabelece uma relação privilegiada com seu clã. Os membros são proibidos de destruir o totem, que é celebrado em festas específicas.

A transmissão do totem é hereditária, pela via materna ou paterna, e é importante que os membros do mesmo totem não se relacionem sexualmente entre si. Dessa forma, cria-se uma proibição e o horror ao incesto nos povos selvagens. É a partir dessa proibição que se estabelece uma série de restrições às quais todos os membros do clã estão submetidos. Segundo Freud (1913), tabu é uma palavra cujo o conceito se divide em duas direções opostas, paradoxais: de um lado é santo e consagrado, e do outro, é impuro e maldito. As proibições estabelecidas pela via do tabu têm importância por si mesmas, pois estão intimamente ligadas a um poder mágico, que pode ser transmitido aos humanos através de objetos inanimados, causando assim um temor à ação dos poderes espirituais.

Todo este mecanismo gera uma situação não resolvida, uma fixação no psiquismo e uma atitude ambivalente em relação ao objeto, que se revela na neurose obsessiva com o par amor-ódio. A ambivalência também aparece no tabu, onde há a proibição externa e também o desejo de transgredir o proibido. São duas as mais antigas e importantes proibições citadas por Freud (1913): não matar o animal totêmico e evitar relações sexuais com os membros do mesmo clã. Na neurose, ao transgredir o rito, o mal se abateria sobre outro, normalmente não especificado, e no tabu a pena recairia sob o sujeito transgressor.

No quarto ensaio do texto, Freud (1913) afirma que, assim como a psicanálise revelou as origens do fenômeno psíquico, revelará igualmente uma única origem para o fenômeno religioso. Para tanto, se refere à Darwin ao revelar o projeto de um tipo de organização social que surge a partir da chamada horda primeva. Nesta organização, o macho mais velho e possivelmente mais forte tem para si todas as mulheres, o que revelaria a violência do pai primevo que, para não se sentir ameaçado, expulsava os filhos quando estes chegavam a

idade de se relacionar sexualmente. Neste escrito, Freud relata o referido mito, onde irmãos expulsos se juntaram, abateram e devoraram o pai, dando fim a esta organização. Diz o autor:

No ato de devorá-lo eles realizavam a identificação com ele, e cada um apropriava-se de parte de sua força. A refeição totêmica, talvez a primeira festa da humanidade, seria a repetição e a celebração desse ato memorável e criminoso, com o qual teve início tanta coisa: as organizações sociais, as restrições morais, a religião (FREUD, 1912/2013, p. 217).

Freud acreditava que esse mito possibilitaria encontrar semelhanças entre a ambivalência experimentada pelos filhos do pai primevo e a ambivalência vivenciada pelas crianças no complexo paterno. Os mesmos odiavam o pai por este impor uma proibição, mas ao mesmo tempo o admiravam. Matá-lo proporcionou a eles vivenciar a identificação com o mesmo e os afetos que antes eram escamoteados surgem. O pai, agora morto, ganha ainda mais força e cria-se entre os filhos, a partir do sentimento de culpa.

Para Freud (1913), o sistema totêmico foi uma espécie de contrato com o pai, onde os filhos, em troca de proteção e cuidado, não o matariam simbolicamente, honrando sua vida na figura do totem. Todos os outros tipos de religião nascem com o mesmo objetivo, variando de acordo com o contexto social em que estão inseridos, nos fazendo reexperimentar o assassinato do pai primevo, conciliando a ambivalência dos afetos relacionados aos nossos pais que, por um lado consiste em uma reparação da promessa feita ao pai, por outro faz experimentar o sentimento de culpa pela morte do pai, sentimento que converte a culpa em moralidade (FREUD, 1913/2012).

A religiosidade é a atualização das relações mais originárias estabelecidas com as figuras parentais. O sentimento religioso nasce da dependência do bebê a outro humano. Quando adulto, todavia, ainda se sente desprotegido diante da vida e como forma de negação de seu desamparo, desenvolve o sentimento religioso. A religião busca resolver o complexo paterno,¹⁰ do qual depende o sentimento de culpa, enquanto o incrédulo necessita resolver sozinho essa questão.

No que se refere ao desamparo, este é um ponto levantado por Freud desde o início de seu trabalho, o termo desamparo (*Hilflosigkeit*), aparece em Freud em seu texto “Projeto para uma Psicologia científica” (1985), aqui ele expõe seu pensamento a partir de uma concepção econômica. Segundo ele, o aparelho psíquico é regido pelo princípio do prazer, o que significa dizer que este tenderia à descarga de tensões desprazerosas, buscando

¹⁰ “Expressão usada por Freud para designar uma das principais dimensões do complexo de Édipo: a relação ambivalente com o pai” (LAPLACHE; PONTALIS, 2000 p. 59).

satisfação, que só é possível com uma alteração no mundo externo, que funciona como uma *ação específica*, que só pode ser executada por um outro próximo¹¹.

O organismo humano é, a princípio, incapaz de promover essa ação específica. Ela se efetua por *ajuda alheia* quando a atenção de uma pessoa experiente é voltada para um estado infantil por descarga através da via de alteração interna [grito da criança]. Essa via de descarga adquire assim a importantíssima função secundária da *comunicação* e o desamparo inicial dos seres humanos é a *fonte primordial* de todos os *motivos morais*. (Freud, 1985, p. 370).

Em trabalhos posteriores Freud irá elucidar a relação entre o desamparo infantil e o nascimento das ideias religiosas. Para ele, o bebê humano em um primeiro momento tem na figura materna o objeto de amor capaz de satisfazer suas necessidades, emprestando-lhe o corpo. Em outro momento há a substituição do corpo materno pela figura paterna, que opera uma separação entre a mãe e a criança, sendo assim odiado pela criança. Porém, ao mesmo tempo o pai exerce a função de proteção, causando assim uma relação marcada pela ambivalência. É com esta mesma ambivalência que, na idade adulta, o homem investirá a imagem de deus, como uma forma de lidar com seu desamparo inicial que persiste durante a vida. Escrevo como inicial e não originário, pois como irá demonstrar Schiavon (2019), inspirado nos estudos de Lacan, é a pulsão quem é “originária, feita de uma peça única” (SCHIAVON, 2019, p. 11)¹², portanto o desamparo é vivenciado a partir do Eu.

A noção de Eu, estudada por Freud desde o texto “O projeto para uma psicologia científica” (1985). A partir da segunda tópica, que complementa a primeira¹³, o Eu é reconhecido como uma instância psíquica, sendo assim um conceito mais complexo do que o apresentado anteriormente. Neste momento ele é entendido como “parte do Id modificada pela influência direta do mundo externo (...). Ele também se esforça para fazer valer a influência do mundo externo sobre o Id e os seus propósitos, empenha-se em colocar o

¹¹ Um exemplo dessa ação específica pode ser visualizado durante o choro do bebê, em que, diante do grito, um adulto que realiza seus cuidados pode atender suas necessidades.

¹² Schiavon (2010) coloca que, há “uma tendência atual a condenar a clínica psicanalítica devido ao micro-poder implicado nos dispositivos clínicos em geral, com suas modalidades de subjetivação e sujeição, desconhece o poder peculiar da análise de restaurar as vias singulares, existenciais – isto é, pulsionais – pelas quais os modelos de subjetividade são subvertidos e superados. Ora, essas vias se inscrevem num plano ético, relativo, em última instância, à vida e à morte. O clínico e o ético pertencem, assim, ao mesmo plano.” (SCHIAVON, 2010, p. 8)

¹³ A Primeira Tópica freudiana apresenta três instâncias psíquicas: 1. o inconsciente; 2. o pré-consciente; e 3. o consciente. O primeiro é constituído pelos conteúdos que não são acessados pelas instâncias pré-consciente e consciente. O pré-consciente é a instância na qual os conteúdos podem ou não estar acessíveis à consciência. Já o consciente é a instância que recebe informações tanto do exterior quanto do interior. Na Segunda Tópica há uma nova formulação: 1. Id; 2. Eu e 3. Supereu. O id é regido pelo princípio do prazer, onde se encontra a primeira expressão psíquica, transformando-se com a influência do mundo exterior.

princípio da realidade no lugar do princípio do prazer, que vigora irrestritamente no Id (FREUD, 1923, p. 31), representando razão e precaução, em oposição ao Id.

É também em 1923, em “O Eu e o Id”, que Freud fala a respeito da noção de Super Eu, uma gradação, uma diferenciação no interior do Eu. Esta instância, também chamada de Ideal do Eu surge como “herdeiro do complexo de Édipo” (FREUD, 1923, p. 45). Na primeira infância, há tanto a admiração quanto o temor em relação às figuras paterna e materna, depois os mesmos são acolhidos dentro de nós, é o Ideal do Eu, que incorpora a lei, identificando-se com o caráter das figuras parentais, tomando este modelo para si e realizando a observação, julgamento e punição do próprio Eu, comparando o Eu com seu ideal de forma crítica.

Dialogando com a questão da religião, Freud (1923) afirma que o ideal do Eu:

Como formação substitutiva do anseio pelo pai, contém o germen a partir do qual se formaram todas as religiões. O juízo acerca da própria insuficiência, ao comparar o Eu com seu ideal, produz o sentimento religioso de humildade que o crente invoca ansiosamente. (p 46).

No desenvolvimento do sujeito outras figuras de autoridade representam o lugar do pai, com suas proibições, que continuam no ideal do eu exercendo uma censura moral como *consciência moral*. Dessa forma, cria-se uma tensão entre as expectativas da consciência moral, marcada pelo ideal do eu inconsciente, e o eu, sendo esta tensão percebida como *sentimento de culpa*.

Diz-nos ainda Freud que religião, moral e sentimento social, reconhecidos por ele como o que há de mais elevado no ser humano, foram a princípio a mesma coisa, ideia essa corroborada pela tese de “Totem e tabu”. A religião e a limitação ética são oriundas do Complexo de Édipo e os sentimentos sociais se originam da necessidade de superar a rivalidade com os irmãos. Convém salientar, contudo, que os sentimentos de ordem social também se baseiam no ideal do Eu.

Continuando suas contribuições a respeito do fenômeno religioso, em “O mal-estar na Civilização” (1930) Freud, retomando ideias já propostas por ele em textos anteriores, aborda as questões referentes à cultura, que nesse ponto de vista não se distingue de civilização. A partir de uma comunicação estabelecida com um amigo, Romain Rolland, o autor passa a analisar um sentimento denominado de “sentimento oceânico”, que se caracterizaria por uma sensação de eternidade, sentimento de algo ilimitado e com base nele os sujeitos poderiam considerar-se religiosos, mesmo sem professar uma fé. Freud se indaga se de fato este “sentimento oceânico” pode ser considerado a fonte de todas as necessidades

religiosas. Para ele, o sentimento oceânico se vinculou à religião posteriormente, uma vez que, este ser-um com o universo se apresenta como uma tentativa de consolação religiosa frente aos perigos que o Eu percebe ameaça-lo no mundo exterior.

É o princípio do prazer que rege a vida psíquica do sujeito que busca a felicidade plena. Segundo Freud (1930) o que conhecemos como felicidade é na verdade a satisfação repentina de necessidades reprimidas, que são possíveis apenas como um fenômeno episódico. Dessa forma, as possibilidades de ser feliz estão restritas por nossa forma de constituição e o sofrer, impossível de ser excluído nos ameaça a partir de três pontos: do próprio corpo, do mundo externo e pelas relações que estabelecemos com outros humanos. No que se refere ao corpo este é fadado ao fim e não pode impedir as dores e as doenças. Já o mundo externo nos impõe forças poderosas com as quais não podemos lutar.

No que se refere ao sofrimento advindo das relações humanas, este parece ser o mais doloroso, uma vez que “nunca estamos mais desprotegidos ante o sofrimento do que quando amamos, nunca mais desamparadamente infelizes do que quando perdemos o objeto amado ou seu valor” (FREUD, 1930, p. 39). O sujeito busca a felicidade através de algumas fontes, adaptando-se, fazendo escolhas e encontrando por si mesmo sua forma de ser feliz. Em relação à religião, esta:

Estorva esse jogo de escolha e adaptação, ao impor igualmente a todos o seu caminho para conseguir felicidade e guardar-se do sofrimento. Sua técnica consiste em rebaixar o valor da vida e deformar delirantemente a imagem do mundo real, o que tem por pressuposto a intimidação da inteligência a este preço, pela veemente fixação de um infantilismo psíquico e inserção num delírio de massa, a religião consegue poupar a muitos homens a neurose individual (FREUD, 1930, p. 42).

O homem torna-se neurótico por não dar conta das exigências que a sociedade o impõe, bem como das privações que vem da mesma, pois a civilização serve para dois fins: proteção do homem contra a natureza e regulamentação dos laços humanos. Ainda nessa obra Freud coloca que uma das formas de satisfação vinculada à religião é a negligência em relação a distinção entre o Eu e os objetos. Essa forma é representada por uma perspectiva ética que tem como ponto de partida o amor universal aos homens e ao mundo.

A essa ética religiosa Freud apresenta duas objeções: a primeira se refere à impossibilidade de escolha do objeto amoroso, que acarreta na perda de seu valor, uma vez que todos necessitam ser amados por todos de maneira igual; segundo, a objeção diz respeito ao amor de onde se origina a família que continua vivo na civilização. Nos dois casos a função da religião, que é unir o maior número de pessoas possível, se realiza. O sentido da

evolução cultural, de acordo com o texto freudiano, é apresentar a dualidade entre a pulsão de vida e a pulsão de morte. No caminho de suas elaborações, em que Freud se questiona sobre a origem do sentimento de culpa, o mesmo irá inferir que o mal não se apresenta como algo ruim para o Eu e sim como algo desejável e prazeroso; desta forma, a culpa mostra a influência alheia que determina o que será compreendido como mau ou bom.

Para Freud (1930) o motivo de estar à mercê dos olhos alheios é o desamparo e a dependência do sujeito ao outro, o medo da perda do amor. Perder o amor do outro significa estar desprotegido, portanto, em perigo. Um ponto importante é que não importa se o sujeito já realizou ou irá realizar algo ruim, o perigo só surge quando o mal é descoberto por uma autoridade. O destino é visualizado como substituto da instância paterna. Desse modo, caso algum perigo ocorra ao sujeito, significa que este não é mais amado por essa autoridade. Diante dessa situação, a ameaça da perda do amor inclina o sujeito novamente a representação dos pais no Supereu, que enquanto estava em momento de equilíbrio, negligenciou. Corroborando sua argumentação, Freud diz que há duas origens para o sentimento de culpa: o medo da autoridade e o medo perante o Supereu.

O autor estabelece mais uma vez uma analogia entre o processo individual neurótico e os processos culturais. O Supereu da cultura, formado em uma época, origina-se de forma semelhante ao Supereu do indivíduo, se baseia em grandes líderes, em suas personalidades, fortes, puras e frequentemente maltratadas e eliminadas pelas outras, como o pai primevo e Jesus Cristo. Assim como o Supereu individual, o cultural impõe diversas exigências aos sujeitos, que quando não cumpridas trazem punições.

Neste momento a culpa é destacada como ponto importante no desenvolvimento do sentimento religioso, é a partir desse sentimento, oriundo da morte do pai primevo, que nasce a civilização e a religião. Além disso, para o autor, ainda destacando a analogia entre os processos individuais e sociais, o desamparo infantil vivenciado nos primórdios da vida do bebê ficaria conservado no aparelho psíquico, fazendo com que o sentimento religioso se apresente como uma consolação frente aos perigos do mundo externo vivenciados pelo Eu que, marcado por um desamparo primeiro, sente-se, ainda que na vida adulta, profundamente desamparado.

Tendo em vista os textos freudianos citados, chegamos à conclusão de que para Freud Deus seria uma atualização da figura paterna como no mito descrito em Totem e Tabu, vimos que o assassinato do pai da horda possibilitou o surgimento da civilização, da moral e do sentimento de culpa. Essa construção teórica nos aponta o horizonte do conflito proposto por

Freud, presente tanto em sua construção a respeito do aparelho psíquico, quanto na crença religiosa. É por isso que Freud busca demonstrar que o mecanismo religioso responde ao que se passa nas massas.

Em “Psicologia das massas e análise do Eu” (1921), Freud irá debruçar-se sob o fenômeno das massas, a partir da ideia de massa proposta por Le Bon, que apontou a existência de uma alma coletiva, uma espécie de identidade coletiva que surge temporariamente entre os membros de grupo. Neste texto Freud continua a estabelecer uma relação íntima entre os processos individuais e sociais, pois segundo ele, a psicologia individual é desde o início uma psicologia social. As massas, se caracterizam por um grande número de pessoas, que mesmo estranhas umas às outras estão ligadas libidinalmente pelo amor ao líder e aos demais membros formadores do grupo.

A estas características unem-se duas outras: o aumento da afetividade e diminuição da intelectualidade, o que causa um certo nivelamento entre os indivíduos do grupo. Freud (1921) ressalta que é o amor, ou os laços de sentimento a essência da alma coletiva, sendo possível, a partir disso formular que: 1. a massa se une graças a algum poder; 2. os indivíduos participantes aceitam a sugestibilidade em razão do amor pelo grupo e pelo líder e 3. a massa se mostra impulsiva, volúvel e excitável e impulsos emotivos considerados mais simples e grosseiros tem maior capacidade de alastrar-se entre os membros. O autor estabelece uma diferença entre as massas com líder e sem líder e aponta que as massas que possuem um líder são as mais primordiais e completas. Ao encontrar-se inserido no grupo, o sujeito passa a atender às demandas do mesmo.

Quanto a natureza, as massas podem ser classificadas como naturais ou artificiais, Freud (1921) aponta que “Igreja e Exército são massas artificiais, isto é, uma certa coação externa é empregada para evitar sua dissolução e impedir mudanças na sua estrutura” (FREUD, 1921, p. 35). Tanto na igreja, quanto no exército há uma pressão para que os membros continuem unidos, fazendo a massa funcionar. No que se refere ao cristianismo, temos a imagem do Cristo, que seria o próprio Deus encarnado, sendo ele a atualização do Pai totêmico, que é admirado por sua força extra terrena.

Jesus é aquele que ama a todos igualmente “Porque, para Deus, não há acepção de pessoas” (BÍBLIA, Rm 2:11) e é também “o caminho, a verdade e a vida” (BÍBLIA, Jo 14:6), portanto, modelo a ser seguido pelo grupo. Caso um deles busque se desligar, é severamente punido podendo vivenciar um fenômeno denominado por Freud de pânico. Uma vez que não tem mais o líder para ensinar-lhe o caminho, as ligações libidinais mutuas

se desfazem e as ordens do líder não são mais ouvidas, causando uma grande angústia, que denuncia o encontro do sujeito com o desamparo.

Ao elucidar o mecanismo das massas, Freud (1921) retoma o conceito de identificação, que é a mais antiga forma de ligação afetiva a uma outra pessoa. Durante o complexo de Édipo o garoto deseja crescer como o pai, ou seja, toma-o como ideal, um modelo sem defeitos, que dá origem ao ideal do eu, mais tarde nomeado por Freud de *Supereu*. A identificação com a figura paterna gera uma identificação aos traços que o sujeito compreende como tendo em comum com o pai concreto. Dessa forma, a identificação com a figura do mestre religioso ou de outro tipo tem caráter regressivo, ou seja, uma vez o que o sujeito introjetou no Eu traços do outro o que acredita ser seu, pode identificar-se a uma outra figura com os mesmos traços ou a um ideal, uma ideia, como as ideias religiosas.

Em 1927 em seu ensaio “O futuro de uma ilusão” Freud continua sua elaboração a respeito da civilização, para ele, a cultura baseia-se na coação e na renúncia pulsional, onde a maioria dos indivíduos tende a se dispor para executar o trabalho de renúncia, obtendo novos bens. A partir da proibição libidinal estabelecida, a cultura pôde desprender-se de um estado originário como forma de evolução, porém, a psicanálise demonstrou que este estado originário ainda vigora e forma o núcleo da hostilidade à cultura.

É nesse ensaio que Freud busca evidenciar o valor especial das ideias religiosas a partir do ponto de vista psicológico. Ele ressalta que com o advento da civilização pensava-se ser possível um reordenamento das relações humanas que removeriam as fontes de insatisfação advindos da repressão da pulsão. Porém, há elementos que escapam ao controle humano, à exemplo dos fenômenos naturais e a morte, que atualizam no homem uma sensação de desamparo, sensação esta que o acompanha desde os primórdios da constituição psíquica. Somado a isso há anseio pelo pai e pelos deuses que traz neste o desejo de exorcizar os terrores da natureza, reconciliar-se com a crueldade do destino e compensa-lo pelos sofrimentos e privações que a civilização lhe impôs.

Aqui Freud retoma a questão do desamparo ao dizer novamente que é por se sentir desamparado que o homem busca as ideias religiosas, portanto a religião segue um modelo infantil, sendo apenas uma continuação da realidade vivida na infância. Ao pregar que a humanidade serve a um propósito que “não é desse mundo”, a religião propõe um aperfeiçoamento humano onde há a elevação da alma, separando-a gradualmente do corpo, centro pulsional, que venceria inclusive a morte através da crença.

Ainda nesse mesmo texto, Freud enfatiza que a natureza das crenças religiosas é uma ilusão pois, por um lado, servem aos interesses da cultura e, por outro, realizam os desejos humanos. Cabe aqui pontuar que ilusão se diferencia de erro, pois o caráter da ilusão, segundo Freud diz respeito ao fato desta derivar da prevalência da realização de desejo inconsciente. Segundo Freud: “Chamamos uma crença de ilusão quando em sua motivação prevalece a realização de desejo, e nisso não consideramos seus laços com a realidade, assim como a própria ilusão dispensa a comprovação.” (FREUD, 1927, p. 268). Como realização de desejo, a crença se aproxima do fenômeno do sonho.

Conforme aponta Morano (2014) a relação entre sonho e religião na obra freudiana não aparece explícita como a relação existente entre neurose e o fenômeno religioso, presente nas primeiras formulações. Esta vinculação só aparece tempos depois, quando a visão da realidade em Freud foi ganhando traços mais dramáticos e mesmo assim, não de forma explícita, uma vez que os sonhos surgem muito mais relacionados com os mitos e lendas, o sonho coletivo dos povos. A publicação da “Interpretação dos sonhos” (1907) é um marco na história da psicanálise, uma vez que Freud começa a abandonar os problemas de cunho neurológico, presentes no Projeto e volta-se para as questões de base clínica, para ele:

Nada senão o desejo pode colocar nosso aparelho anímico em ação. Os sonhos, que realizam seus desejos pela via curta da regressão simplesmente preservaram para nós, nesse aspecto, uma amostra do método primário de funcionamento psíquico, método esse que foi abandonado por ser ineficaz. (...) *O sonho é um ressurgimento da vida anímica infantil já suplantada* (FREUD, 1907, p. 596).

Uma vez que apenas o desejo pode colocar o aparelho psíquico em ação é possível aproximar o discurso da religião ao do sonho, nomeada por Freud de ilusão. A ilusão, assim como o sonho é o ressurgimento de um modelo infantil que outrora, em um estado originário, foram sobrepostos. As ilusões são bem vindas por evitar o desprazer e gozar de satisfações, porém, em certos momentos é inevitável a ilusão colidir com a realidade, despedaçando-se. Em “O futuro de uma ilusão” (1927) apesar do tom crítico, Freud aponta para a religião como a criação do desejo, aproximando-se do sonho e do delírio, um Deus justo, superior e benevolente é capaz de, em troca de nossas renúncias pulsionais, eliminar nossas angústias.

Porém, a partir das próprias formulações freudianas somos levados a considerar o sonho, bem como outras formações do inconsciente, como lapsos, atos falhos e chistes dizem respeito à atividade psíquica por excelência. Sonho, relato e interpretação são estágios de

uma mesma dobra pulsional, como veremos, sendo a pulsão vetor imanente¹⁴, em uma perspectiva onde o inconsciente é um estado de variação contínua, poder de escolha e seus graus de efetivação, levando em consideração o virtual-real (SCHIAVON, 2019).

Após essa aproximação teórica, fica uma pergunta, podemos compreender as Religiões Ayahuasqueiras somente a partir das considerações freudianas? Para responder à pergunta, recorro a característica híbrida dessas religiões, que além de fazerem uso de uma bebida amazônica que acreditam engendrar saberes, nascem na própria fronteira da Amazônia através das mãos de homens nordestinos. Estes, após a experiência com ayahuasca criam religiões, unidos com seus seguidores, que contém elementos que vão desde o catolicismo popular às religiões de matriz africana. É por essas características e tantas outras, que iremos avançar, primeiro ao que se refere à Lacan, depois às contribuições de outros psicanalistas, buscando melhor elucidar o fenômeno religioso ayahuasqueiro.

2.2 Formulações lacanianas: o sujeito, seu mito individual e o triunfo da religião

Jacques-Marie Émile Lacan nasceu em uma família da média burguesia parisiense católica-romana, sua mãe era bastante devota, o pai, apenas mais um cristão comum. Durante o período da adolescência Lacan abandonou as crenças religiosas iniciando seu interesse pelo campo intelectual moderno. Seu interesse era tornar-se médico, desejo que realizou, mesmo contrariando as aspirações do pai. Além disso, o afastamento da crença cristã não impediu que Lacan realizasse seu casamento e batizasse seus filhos na igreja católica (ROUDINESCO, 1986). Diferente de Freud, Lacan não busca explicar a religião, mas concentra-se nos aspectos religiosos que se ligam à história de vida dos sujeitos, articulando o tema da religião ao da ciência moderna e a conceitos importantes em seu ensino, tais como sujeito e o Real.

Lacan empreendeu um longo retorno à Freud para circunscrever seu ensino. Se para Freud, a religião seria um estágio a ser vencido pela ciência, para Lacan, a religião triunfará frente à ciência, uma vez que a constituição da religião atende à própria estruturação do

¹⁴ “A imanência absoluta existe em si-mesma: ela não existe em algo, ela não é imanência a algo, ela não depende de um objeto e não pertence um sujeito. Pode-se dizer da pura imanência que ela é UMA VIDA, e nada diferente disso. Ela não é imanência à vida, mas o imanente que não existe em nada também é uma vida. Uma vida é a imanência da imanência, a imanência absoluta: ela é potência completa, beatitude completa” (DELEUZE, 2002, p. 11).

sujeito, dividido entre a linguagem e o real¹⁵, do qual o sujeito não pode escapar. Porém, é possível examinarmos o sujeito por um outro ponto de vista, ainda a partir das contribuições de Lacan, principalmente ao que se refere ao seu “último ensino”. Barroso & Ferrari (2014) chamam atenção para os três momentos do ensino lacaniano, onde ele traça um caminho que parte do enfoque na linguagem, chegando à constatação de que o real é condição ineliminável, que subjaz à cadeia significante. Dessa forma, a clivagem subjetiva não corresponde à complexidade do inconsciente. Nessa direção, Schiavon (2012) aponta:

Além do mais, nem tudo é parcialidade, clivagem subjetiva e pluralidade de pontos de vista “sem coerência interna”. Não desconhecendo o caráter de complexidade do psiquismo humano e não reduzindo-o, portanto, a qualquer denominador comum, deve-se ter em conta que *uma vida* não é intercambiável, transferível, eludível – será sempre *uma vida*. Seja como sujeito deste ou daquele estrato, daquele campo ou “andaime”, irei responder de um modo ou de outro pelo que fiz e pelo que deixei de fazer (p.19).

Falando ainda do sujeito, Lacan (1953), aponta para a presença de um mito individual, que diz respeito a uma estrutura subjetiva básica que confere ao sujeito uma matriz para tentar explicar o que ele é. Essa noção de mito individual surge a princípio nos trabalhos de Levi Strauss (1955)¹⁶. O mito tem uma estrutura dual, é tanto diacrônica quanto sincrônica, se relaciona, portanto, com o passado, sem esquecer-se do presente, alçando o futuro. É esta matriz explicativa que retorna em todas as produções do sujeito levando-o a implicar-se em seu desejo e descolar-se do desejo do outro.

Se nos fiarmos na definição do mito como certa representação objetivada de um *epos* ou de uma gesta que exprime de maneira imaginária as relações fundamentais características de certo modo de ser humano numa determinada época, se o entendermos como a manifestação social latente ou patente, virtual ou realizada, plena ou esvaziada de seu sentido, desse modo do ser, então é certo que poderemos encontrar sua função na vivência mesma de um neurótico (LACAN, 1956, p. 10)

Com isso, Lacan demonstra a característica historicizável, onde a partir do tempo a narrativa se constitui. Mostra que a experiência analítica, a partir do discurso do analisante, se apresenta como uma retomada interpretativa do mito edipiano, estudado por Freud, como

¹⁵ O sujeito do inconsciente/Dividido sustentado pela vertente simbólica, põe em evidência a importância da noção de estrutura no ensino de Lacan. Este é segundo em relação ao significante, que o antecede no campo do Outro. Este sujeito não pode ser representado, a não ser que haja uma perda, um resto, que sobra da operação de sua constituição, seguindo dividido entre linguagem e pulsão, entre o representável e o que escapa à representação. Porém, como veremos, Lacan avança nessa proposição.

¹⁶ “É melhor reconhecermos que o estudo dos mitos nos leva a constatações contraditórias. Tudo pode acontecer num mito. A sucessão dos eventos não parece estar aí submetida a nenhuma regra de lógica ou de continuidade, qualquer sujeito pode possuir qualquer predicado, qualquer relação concebível é possível. Contudo, os mitos, aparentemente arbitrários, se reproduzem com as mesmas características e, muitas vezes, os mesmos detalhes, em diversas regiões do mundo” (LEVI STRAUSS, 1955, p. 223).

romance familiar. Dessa forma, o conflito da sociedade ocidental civilizada precisa ser tomado do ponto de vista particular de cada sujeito, fornecendo uma expressão imaginada encontrada no vivido do sujeito. “Cada vez que o neurótico consegue ou tende a conseguir assumir seu próprio papel, cada vez que se torna de certo modo idêntico a si próprio e se certifica da pertinência de sua própria manifestação em seu contexto social específico” (LACAN, 1956, p. 17).

Um mito, seja ele folclórico ou religioso, apresenta-se como uma narrativa, sendo distinta desta, demonstrando uma face não submetida à invenção subjetiva, trata-se de inventar o que é possível. Sobre a religião, em entrevista concedida em 1974, chamada “Triunfo da religião”, Lacan é questionado sobre a posição insustentável do analista. Ele demarca que antes dele, Freud bem observara que os ofícios “impossíveis” eram aqueles que se exerciam com o engajamento da palavra que tem a difícil tarefa de responder ao chamado, à invocação do real, que se apresenta como um contínuo que “o que não cessa de não se escrever” (LACAN, [1972-1973] 1975, p. 86). É como um rio em fluxo contínuo, que escoar sem parar entre pedras e montanhas. Diz respeito ao campo originário, da pulsão, que nem a ciência moderna não pode representar.

A ciência revela uma lacuna e faz com que o homem lide com ela de algum modo. Essa lacuna é justamente o real, que revela o que não funciona do ponto de vista simbólico ou imaginário. Em oposição à ciência, a religião precisa dar sentido a todas as reviravoltas empreendidas por ela, pois a religião ocupa-se em dar sentido a todas as coisas, para que os homens não percebam o que não pode ser representado, pois precisa ser exercido. Diz Lacan (1974):

São capazes de dar um sentido realmente a qualquer coisa. Um sentido à vida humana, por exemplo. São formados nisso desde o começo, tudo o que é religião consiste em dar um sentido às coisas que outrora eram as coisas naturais. Não é porque as coisas vão se tornar menos naturais, graças ao real, que vai parar de se secretar o sentido. E a religião vai dar um sentido às experiências mais curiosas, aquelas pelas quais os próprios cientistas começam a sentir uma ponta de angústia (LACAN, 1974, p. 65-66).

Diante do fracasso da ciência frente ao real, a religião triunfará, pois é impossível imaginar o poder da religião, que diante das coisas perturbadoras reveladas pela ciência “terá ainda mais razões para apaziguar os corações” (p.65). Lacan (1974) parte da epístola de São Paulo aos romanos a respeito do tema da lei que constitui o pecado, a articulação dessa lei com o pecado é a base do conflito entre o desejo e a lei. Lacan (1974) descreve a religião católica romana como verdadeira, por dois pontos fundamentais: a) a religião católica

romana diz respeito à própria formação de Lacan, que apesar de ter sido abandonada faz parte de sua causação enquanto sujeito; b) Deus a partir da nova concepção de ciência estabelecida por Descartes e, conforme o catolicismo romano é verbo:

Lacan une essas duas proposições ao considerar que a ciência moderna se constitui pelo que há de judaico no cristianismo, na medida onde em que é nisso que ele se distingue do mundo antigo. A ciência moderna seria inconcebível sem o Deus dos Judeus. O monoteísmo instaura um mundo ordenado em torno de um centro que abre o caminho para a concepção unitária de universo que a ciência promove. O mito bíblico da criação ex-nihilo põe em funcionamento o poder criador do significante, que mobiliza a ciência. Enfim, a mensagem do Deus de Moisés instaura uma nova relação entre verdade e saber, que condiciona esse regime do saber próprio à ciência moderna (GAULT, 2015, p. 3).

Além disso, o Deus é uma trindade, ou seja, apresenta uma característica estrutural. Sendo simbólico, por sua voz e palavra, é também imaginário, enraizado no corpo e o real que não é o “nada”, é um saber que está além do proposto pela ciência moderna, pelo qual o corpo é afetado. O verbo assemelha-se ao que compreendemos enquanto significante, que compõe o ritmo por onde o sujeito vem se constituindo. Este só nasce por ação da linguagem.

A experiência psicanalítica descobriu no homem o imperativo do verbo e da lei que o formou a sua imagem. Ela maneja a função poética da linguagem para dar ao desejo dele sua mediação simbólica. Que ela os faça compreender, enfim, que é no dom da fala que reside toda realidade de seus efeitos; pois foi através desse dom que toda realidade chegou ao homem, e é por seu ato contínuo que ele a mantém (LACAN, 1953, p. 323).

Apesar da centralidade dada à instância simbólica no ensino de Lacan, o que se tornou conhecido entre os pós lacanianos como sendo sua grande contribuição à psicanálise, a constatação do real enquanto o que resiste fez com que o psicanalista alterasse alguns de seus conceitos, chegando a criar novos, estabelecendo assim, a existência de uma Outra escrita que ultrapassa a produção de sentido simbólico ou imaginário e a necessidade de comunicação. Nessa esfera, o que está em jogo é a escrita do gozo¹⁷ no corpo, não o endereçamento ao Outro.

Com o advento do nó borromeano, Lacan examina a importância dos três registros – Real (R), Simbólico (S) e Imaginário (I) –, ao mesmo tempo em que os distingue e eleva o

¹⁷ Lacan (2008/1959-1960), funda o gozo a partir de uma referência à Coisa freudiana, o objeto “perdido”, ou melhor nunca perdido na experiência de satisfação, anterior ao significante. Esse “conceito” passou por muitas reformulações, mantendo seu caráter de importância na psicanálise lacaniana. “Muitas são as modalidades de gozo, o originário, porém, é o do saber. E é este gozo-saber que orienta a trama analítica, é ele que garante o acesso ao inconsciente, como uma espécie de fruto do desejo, uma vez que aceder ao inconsciente é aceder ao saber da pulsão. Neste caso, não há distinção entre o movimento do desejo e o caminhado saber” (SCHIAVON, 2012, p. 13)

Real, por sua ligação com o corpo a uma categoria importante. Cada um desses registros se relaciona com os outros dois em um modo de alteridade em que nenhum deles se liga somente ao outro, sempre havendo um terceiro, responsável pela mediação. Portanto, para consistência do nó borromeano faz-se necessário o mínimo, os três registros. Veremos como os “novos” estudos lacanianos inspiram, mesmo após tantos anos estudando a pulsão, uma retomada de suas questões.

2.3 Sobre a pulsão, sua consistência ética e seu pragmatismo

Falamos no início desse trabalho da pulsão e seu caráter fundamental na metapsicologia freudiana, presente desde seus primeiros estudos, como demonstra “O projeto para uma psicologia científica” (1895) onde Freud expõe seu pensamento a partir de uma concepção econômica, ou seja, há uma característica quantitativa que rege o aparelho psíquico, este por sua vez seria regido pelo princípio do prazer e tenderia a descarga de tensões desprazerosas. Essa concepção econômica será constantemente lembrada e revisada por Freud, que da experiência com as mulheres chamadas de histéricas desenvolve uma teoria dos afetos em sua metapsicologia. Em uma primeira perspectiva, o afeto é definido como um representante da pulsão¹⁸.

Em 1915 no texto “A pulsão e seus destinos” (1915), que talvez seja o mais lido e buscado para compreender o conceito de pulsão, Freud a caracteriza assim: “A pulsão nos aparece como o conceito limite entre o somático e o psíquico (...) como uma medida do trabalho imposto à psique por sua ligação com o corpo” (FREUD, 1915, p. 57) e propõe dois dualismos pulsionais: 1) Entre pulsões de autoconservação (do Eu) e as pulsões sexuais e o segundo dualismo, que Freud evidenciou até o fim de seu ensino entre: 1) Pulsão de vida, composta pelas pulsões de autoconservação e sexuais; 2) Pulsão de morte. (JORGE, 2005). Em 1920 no texto “Além do princípio do prazer”, a partir de observações clínicas, Freud postula que o princípio do prazer deriva do princípio da constância e que há uma tendência a estabilidade no campo psíquico, mas que também há uma compulsão a repetição que se

¹⁸Podemos dizer a partir de Freud que a pulsão tem sua origem no corpo e se liga ao psiquismo através de seus representantes: o afeto e a representação. Desse ponto de vista, afeto é uma energia, enquanto que a representação é uma ideia. “Afeto (Affekt) — é o outro registro em que se faz a representação psíquica. Ele é a expressão qualitativa da quantidade de energia pulsional. O afeto e o representante ideativo são independentes. Pulsão e Representação 117 Os destinos do afeto são diferentes dos destinos do representante ideativo. Não se pode, a rigor, falar em “afeto inconsciente”; a nível inconsciente o afeto tem de se ligar a uma ideia (representante ideativo)” (GARCIA-ROZA, 2009, p. 117).

sobrepõe ao princípio do prazer, demarcado por Freud nas neuroses traumáticas da guerra e nos impulsos que levam as crianças a brincar e nos sintomas neuróticos.

No seminário 11 “Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise” (1964) Lacan, mantendo a característica de retorno, defende que a pulsão obedece um circuito, e é satisfeita apenas parcialmente pois tem em seu alvo não a satisfação biológica, mas alcança satisfação nas infinitas voltas em torno de seu objeto sempre inalcançável, que ele nomeou objeto *a*. Há um movimento circular do impulso que parte de uma borda erógena (objeto oral, anal, fálico e introduzidos por Lacan, olhar e voz) retornando à mesma como sendo seu alvo, apenas contornando o objeto *a*. Lacan dá fundamental importância ao corpo no enlace pulsional, que está no começo ao fim do circuito.

Mas, além da pulsão enquanto conceito limite ou enquanto parcial sempre dando voltas em torno do objeto privilegiado, o que é possível dizer dela e em que esse dizer nos auxilia a pensar as experiências ayahuasqueiras? Do mesmo modo podemos nos questionar a respeito da experiência analítica, como ela, em suas características pode nos oferecer pistas dos processos de subjetivação permeados pela ayahuasca? Para melhor entendimento, convém pensar não apenas a pulsão, mas o campo analítico enquanto um campo de imanência, a ser conquistado:

No regime da imanência, porém, o ser se diz da mesma maneira de cada ente, e cada qual se esforça por efetuar sua potência: toda hierarquia só se erige secundariamente, o que faz a questão do ser e da potência, de início ontológica, refluir para uma ética da existência. A filosofia se torna prática. O bem e o mal cedem lugar às apreciações reais acerca do bom e do mau, do que favorece a vida, ou seja, do que é favorável à efetuação da potência em tais circunstâncias, aumenta a capacidade de agir e dá lugar a alegrias ativas, e o que a envenena e paralisa, promovendo as paixões tristes. O conhecimento, que nos faz experimentar alegrias ativas, é assim diretamente ético. O ponto de partida da análise, sua neutralidade, sua ausência de preconceitos e de juízos sobre a existência, torna-a exemplar como prática da imanência (SCHIAVON, 2012, p. 16/17)

Para adentrar no campo imanente da prática analítica precisamos nos firmar no território da pulsão, “de seu ponto de vista – porque ela é um ponto de vista” (SCHIAVON, 2018, p. 4). É ela quem mobiliza o psiquismo, colocando limites ao determinado e concluído, em busca de uma ordenação nos processos humanos, que se relaciona com outra altura do tempo, que se define segundo seus próprios critérios. Trata-se da descoberta freudiana que podemos chamar de uma língua, a língua indígena de cada um¹⁹. Esse modo de visualizar a

¹⁹ “Não há mistério nisto: o exercício da pulsão e a prática da *alíngua*, da pequena língua indígena de cada um, são a mesma coisa. O que dizemos de novo é que este exercício, esta prática, é a pulsão em seu destino originário – o pressuposto, portanto, de todas as formações do inconsciente” (SCHIAVON, 2012, p. 67).

experiência subjetiva faz com que o inconsciente seja um estado de variação contínua, um poder imanente de escolha, que apresenta diferentes graus de efetivação, virtual-real²⁰, e é, portanto, um campo distinto da representação, o campo do vivo (SCHIAVON, 2012)

Ficará mais claro esse ponto de vista se reconhecermos que há na pulsão um caráter de sentido e que ela é um dizer, pois em cada produção do inconsciente seja ele, sonho, lapso, chiste ou sintoma, o inconsciente se autoriza em uma vida um tanto quanto desconhecida, mas originária. Assim ela se afasta da representação e se aproxima da prática, pois não é imagem nem objeto, em sua origem ela é diferença. Pertencente ao real, visa o gozo do saber, aquele que não reconhece nenhuma instância fora de si, inventando modos de vida singulares, que implicam escolhas. Deste modo, o domínio da pulsão, aqui de vida é a alteridade e sua característica é um poder de avaliação: estimar e avaliar enquanto procedimentos originários, que se referem aos investimentos afetivos e às graduações da verdade (SCHIAVON, 2012).

À medida que a pulsão é entendida, ela passa a ser exercida em diferentes graus ou alturas do entendimento, em sua vertente ativa e viva, se apresentando como uma potência de avaliação. Sem esquecermos Freud se trata de uma força constante a ser exercida, eticamente em seu *alto tempo*. A partir de Lacan inicialmente no seminário 7 “A ética da psicanálise” é possível elencar 4 versões do estatuto ético do inconsciente: a primeira delas e talvez a “imagem” mais conhecida diz respeito à Antígona, e o *não abrir mão do desejo*, na segunda versão trata-se da *ética do bem dizer*. Essa versão se esclarece com o que dissemos, que a pulsão é sempre um dizer. Já a terceira versão, mais alinhada a segunda clínica ou ao último ensino de Lacan diz respeito ao sujeito *se responsabilizar pelas formações do inconsciente*, ou pelo real.

Pensamos assim em uma *ciência da vida* para além da biologia, numa *bio-lógica*, de maneira a envolver com esse termo a noção freudiana de metapsicologia. Para exprimi-lo em poucas palavras, o que não é biológico e nem psíquico, e nem imediatamente ontológico, é ético. Que a pulsão seja de consistência ética (e não apenas um problema ético), é coisa que precisa ser ainda estabelecida (SCHIAVON, 2012, p. 16, *grifo nosso*).

Vejamos o que diz respeito à primeira versão: após a morte de Édipo, Antígona retornou com Ismene, sua irmã a Tebas, onde seus irmãos Etéocles e Polinices disputavam a sucessão do pai no trono da cidade. Os dois chegaram a um acordo segundo o qual se

²⁰ As “novas” contribuições teóricas no campo psicanalítico remetem à autores do campo da Filosofia, tais como Deleuze, Guattari, Spinoza e Bergson. Veremos como a compreensão do tempo proposta por Bergson se assemelha a este tempo, um tempo durável e não contável. É Bergson (1913) quem irá pensar a consciência enquanto a própria vida, em diferentes graus de exercício.

revezariam por períodos de um ano, a começar por Etéocles, que ao terminar seu mandato não cedeu o lugar ao irmão. Passado algum tempo, os irmãos mataram-se mutuamente e Creonte, irmão de Jocasta e tio de Antígona, assumiu então o poder. Seu primeiro ato após assumir o trono foi proibir o sepultamento de Polinices, sob pena de morte para quem o tentasse, enquanto ordenava funerais de herói para Etéocles, morto em defesa da cidade. A decisão de Antígona de conceder as honras fúnebres a Polinices apesar da proibição de Creonte, movida pela convicção de que seu direito era mais válido, é o eixo em torno do qual gira a maior parte da peça (KURY, 2017).

Lacan (1960) pontua que Antígona é uma figura ilustrativa para a psicanálise, no sentido de que ela não cede de seu desejo. Com este apontamento, mostra-nos uma ética que se situa além da concepção de bem se diferenciando de um sistema regulatório universal, além e anterior à lei, originária. O ponto fundamental da tragédia é a divergência entre a ordem além mundo, defendida por Antígona e as leis humanas, fundamentadas na racionalidade presente em Creonte. Lacan (1960) pontua:

Antígona nos faz, com efeito, ver o ponto de vista que define o desejo. Pois bem, sabemos que para além dos diálogos, para além da família e da pátria, para além dos desenvolvimentos moralizadores é ele que nos fascina, em seu brilho insuportável, naquilo que ele tem que nos retém e, ao mesmo tempo, nos interdita, no sentido em que nos intimida, no que ela tem de desnordeante (LACAN, 1960, p.294).

Lacan (1960) acredita que é justamente do lado dessa atração que se deve buscar o sentido da tragédia, no sentido da comoção realizada por ela do lado das paixões singulares: temor e piedade. Antígona retira seu brilho do desejo e se faz a verdadeira heroína, pois não se deixa tocar pelo temor ao tirano ou pela piedade, estando decidida a agir, a partir de sua convicção e de seu desejo.

Antígona fala em nome de leis eternas, que nunca foram escritas. É o domínio dos afetos originários. Se eles não perecem, não se deterioram, é porque são, como aquelas leis, indestrutíveis. O desenvolvimento da tragédia apenas atesta esta verdade, descrevendo a série de malefícios que advém do fato de se perder a noção desses afetos, de não serem mais experimentados e de ficarem esquecidos. Contudo, mesmo ignorados, eles presidem ao surgimento de todos os outros, medindo-os e esclarecendo-os (SCHIAVON, 2012, p.53, grifo nosso).

O território dos afetos originários compreende o ignorado e também os afetos secundários, tal como demonstra Antígona, são anteriores a qualquer julgamento e, portanto, não comportam a moralidade. Há outros sentidos, porém, vamos nos deter nesses que, de certo modo se ligam à questão da mística por seu caráter real, como veremos a seguir.

2.4 Mística, real e “dessa subjetivação”

No que se refere a mística, do ponto de vista do senso comum ou até mesmo do discurso científico tradicional e positivista, é compreendida como uma inclinação para acreditar em seres ou forças espirituais, um campo de credence e superstição. Em sua origem a palavra mística, do grego *mustikós*, significa literalmente esconder, referindo-se aos rituais secretos ocorridos no mundo helenístico. Diversas tentativas são realizadas com intuito de conceitualizar a mística e Terêncio (2011) aponta que:

A mística comporta sempre uma vivência muito particular, intitulada *experiência mística*: o sentimento de transcender os limites do *Self* (Eu) e estabelecer uma espécie de fusão com a divindade, com o universo, com o mundo natural ou simplesmente com algo mais vasto que o próprio sujeito (p.22).

Destacamos a conceitualização que compreende a mística como um tipo de experiência além do Eu, relatada geralmente pelos que vivenciam como indefinível e intraduzível, comportando sentimentos como gozo, consolo e a sensação de se encontrar com um mistério insondável. Freud atendendo ao discurso do século XIX buscou afastar-se dos estudos a respeito da mística, compreendendo-a por uma via pejorativa. Em 1933 nas “Novas Conferências introdutórias à psicanálise”, especificamente em “sonhos e ocultismo” o autor apresenta seu pensamento a respeito da mística, nomeando-a de misticismo e a colocando ao lado do ocultismo.

Para ele, as definições desse domínio são mal delineadas e expressam uma espécie de “além do mundo claro, governado por *leis inexoráveis*, para nós edificadas pela ciência” (p. 158, *grifo nosso*). Já em 1939 em um de seus últimos escritos, Freud escreve: “Misticismo é a obscura autopercepção do domínio fora do Eu, do Id” (FREUD, 1939, p. 308), o que demonstra um outro tratamento, ou ao menos uma outra perspectiva a respeito da experiência mística, uma autopercepção que não diz respeito ao campo do Eu (Imaginário), mas ao Id (Inconsciente).

No “Seminário 20: mais, ainda” (1970 – 1971) Lacan aborda a mística a partir do que denominou de Gozo Místico, convocando para o estudo da experiência mística a partir do campo feminino, que pertence ao real. Nesse momento de seu ensino, a demarcação lógica do gozo vai além do gozo fálico, outra modalidade de gozo com uma lógica que se define pelo não-todo. Com isso, o campo do gozo é repartido em dois modos distintos, no que ele nomeou de Tábua de Sexuação, artifício lacaniano para escrever a relação de cada sexo, no sentido de posição falante com seu gozo.

Este modo específico de gozo relativo ao feminino, se caracteriza por um além da possibilidade de simbolização, se constituindo como da ordem do ilimitado que não encontra sustentação em um órgão determinado no corpo. É importante ressaltar que os posicionamentos no campo masculino e feminino dizem respeito às modalidades de gozo, não ao campo biológico portanto, dependem do campo discursivo, pois representam posições de gozo enquanto lugares ocupados pelos seres falantes (ZUMMA,2019).

No lado feminino (..) não existe a exceção; sendo assim, aquilo que, no lado masculino, serve como modelo e que, como exceção, funda a regra, no lado feminino é um vazio de representação que sirva de parâmetro e diga o que é ser mulher. Por só haver no inconsciente um significante que aponte para a sexuação – o falo – o Outro sexo não existe (ZUMA, 2019, p. 92).

Ainda no Seminário XX: “Mais, ainda” Lacan estabelece que todas as formas de gozo que estão fora da possibilidade de representação simbólica são consideradas como gozo do Outro. O gozo do Outro é o gozo do próprio corpo, não o Outro como tesouro dos significantes, este abrange uma alteridade radical do corpo real. O gozo místico é também relativo ao não-todo feminino, pois não passa pela cadeia significante, sentido no corpo.

A mística, não é de modo algum tudo aquilo que não é a política. É algo muito sério sobre o qual nos informam algumas pessoas e mais frequentemente mulheres, ou gente bem dotada como São João da Cruz - porque não se é forçado quando se é macho, de se colocar do lado fálico. Pode-se também colocar-se do lado do não-todo. Há homens que lá estão tanto quanto mulheres. Isso acontece. E que, ao mesmo tempo, se sentem lá muito bem. (...) Eles entreveem, eles experimentam a ideia de que deve haver um gozo que esteja mais além. É isso que chamamos de místicos (LACAN, 1972/1973, p.102).

Nesta citação, Lacan localiza os místicos a partir de seu posicionamento no lado feminino das fórmulas da sexuação, de onde se experimenta a ideia de um gozo mais além do falo, abertura ao gozo propriamente feminino, ou seja, os místicos, tal como as mulheres, nada sabem de seu gozo, a não ser que o experimentam, subvertendo a lógica da religião tradicional e sua representação de Deus como um pai superestimado.

O Deus dos místicos tem outra consistência que aquela do Deus da tradição (ou da religião), porque revela um laço com o gozo, tanto das palavras como do corpo. O *élan* místico é indizível porque nasce da união a um Deus cujo Nome pretende escapar às regras da linguagem. Isto é, o significante divino é suposto ser uma exceção à regra de que uma palavra nunca pode se definir por si mesma, apenas na relação com outras (TERÊNCIO, 2011, p. 147).

Maurano e Albuquerque (2019) apontam que Lacan se refere à experiência com Deus não mais predominantemente no registro do Simbólico, no discurso, mas no registro do Real, referenciando-o assim ao campo do feminino, como acontecimento no corpo. A experiência

mística se dá fora do campo da representação, onde o sujeito pode apenas pressenti-la como um acontecimento, e não como um ato de vontade.

Dessa forma, Deus é o nome de empréstimo da ausência do Nome, pois não há uma palavra que possa dizer tudo, fazendo com que os místicos se apeguem ao Nome de Deus que supostamente é capaz de responder ao vazio da significação. Assim, para os místicos, Deus é a face do Outro da linguagem, como aponta Lacan “E por que não interpretar uma face do Outro, a face de Deus como suportada pelo gozo feminino?” (LACAN, 1972/1973, p. 103). O gozo místico, surge quando a alma se posiciona em um lugar de plenitude onde o Outro divino goza e encarna a última significação das palavras, uma vez que nada significa (TERÊNCIO, 2011).

Santa Teresa D’Ávila descreve sua relação com Deus a partir da construção de um vínculo amoroso entre ambos que tem como consequências um noivado e por fim um casamento. Para relatar sua experiência ela utiliza uma analogia com um castelo que possui sete moradas ou aposentos, montando assim uma topologia mística, onde há um avanço para dentro de si, percorrendo morada por morada até chegar a última, onde ocorre sua união com Deus, o “casamento espiritual”. Ao explicitar essa experiência mística, por falta de palavras, a Santa utiliza algumas metáforas, se referindo à união final enquanto uma síntese absoluta entre a água que cai da chuva e a água de um rio, que se misturam sendo impossível discernir uma da outra (XAVIER, 2015).

Desse modo é possível observar que a experiência mística incide no corpo como uma entrega ao não saber, escapa a significação, abrindo-se a plenitude da união com o Divino insondável e misterioso. Para Maurano e Albuquerque (2019) O gozo Outro vivenciado na experiência mística, a comunhão com o infinito e ilimitado implica um preço a ser pago, a ausência de delimitação com todos os riscos e todo júbilo que isso comporta, bem como vemos nos relatos de Santa Tereza D’Ávila e outros místicos, tais como São João da Cruz, Ramakrishna

Maurano e Albuquerque (2019), à luz de Lacan chamam atenção para aproximação entre as narrativas místicas e os efeitos subjetivantes que podem advir delas, não mais ligados ao discurso de um Outro, mas como uma escolha que tem como consequência uma entrega ao que diz respeito ao mais originário do sujeito, a pulsão. A escolha das místicas em viver com Deus e para Deus em um casamento, incluem exercício, aproximando-se assim de uma ética. O feminino é não-todo fálico, pois coloca em evidência a limitação do universo fálico da representação, no qual o sentido nunca é suficiente para dar conta da vida. Esse

feminino guarda uma relação com a mística, pois o Outro, a alteridade que é traumática, não se encontra aí recalcado, mas acolhido em seu mistério.

Desde Freud a psicanálise aponta para a constituição da cultura a partir do campo fálico, que tudo busca representar, estruturar e universalizar. É nesse ponto de vista que a religião encontra abrigo com sua estrutura e moralidade. Por outra via, temos a mística, que a partir de Lacan sinaliza uma orientação ética que se dirige para o que se encontra mais-além desse registro. Esse processo articula uma dimensão fálica à certa experiência de dessubjetivação, ou a construção de novas subjetividades, do ponto de vista do próprio real que é a própria condição de escolha, que orienta as formações do inconsciente e que possibilita a partir dele mesmo novos dizeres.

De acordo com nossa trilha até aqui podemos apontar que o que se refere à pulsão, ao inconsciente, ao real se distingue do campo da ciência moderna e suas elaborações, aproximando-se à diferença, o Um de cada Um. Sendo o campo ayahuasqueiro permeado por múltiplas formas e dizeres, que como já apareceu nesse trabalho, engloba criações e dizeres desde o pensamento ameríndio até o catolicismo popular nos exige um exame, se não aprofundado, devido aos limites desse trabalho, ao menos atento. No próximo capítulo, buscaremos cartografar a partir da filosofia de Bergson e do Perspectivismo Ameríndio estudado por Tania Stolzer Lima, com grandes contribuições de Eduardo Viveiros de Castro, de que forma a ayahuasca traça seus caminhos no âmbito das experiências subjetivas, fincadas em outros modos de fazer ciência e de se relacionar com a humanidade, a natureza e a cultura.

3. OUTROS PONTOS DE VISTA: do tempo duração ao perspectivismo ameríndio

Os brancos se dizem inteligentes. Não o somos menos. Nossos pensamentos se expandem em todas as direções e nossas palavras são antigas e muitas. Elas vêm de nossos antepassados

Davi Kopenawa

Henri Bergson, filósofo francês do século XIX, se contrapõe a ideia do intelecto como via única para o conhecimento, suas ideias sobre o tempo duração, a consciência e os graus de entendimento da mesma influenciaram um grande número de pesquisadores, inclusive Giles Deleuze e Felix Guattari, que por sua vez influenciaram Eduardo Viveiros de Castro, como veremos a seguir. Bergson (1913) critica o cientificismo da época, que

buscava respostas a partir do modelo de Descartes e propõe duas formas de conhecer o objeto, que se afastam desse modelo:

Duas maneiras profundamente diferentes de conhecer uma coisa. A primeira implica que rodeemos a coisa; a segunda, que entremos nela. A primeira depende do ponto de vista em que nos colocamos e dos símbolos pelos quais nos exprimimos. A segunda não se prende a nenhum ponto de vista e não se apoia em nenhum símbolo (BERGSON, 1913, p. 133).

As duas são formas de conhecimento válidos, rodear o objeto significa analisar cientificamente, tendo como objeto a matéria, utilizando a inteligência²¹, reduzindo os objetos estudados e cristalizando a realidade movente em símbolos, para extrair dela as representações e interpretações que supostamente auxiliarão na compreensão ampla da realidade. Mas, como pontua Bergson (1913) esta não é a única forma de conhecimento válida, há ainda a intuição, que para ele é melhor forma de conhecimento válida. A esse respeito ele diz: “Gradualmente, fizeram-nos erigir a intuição em método filosófico. Intuição é, aliás, uma palavra frente à qual hesitamos longamente. De todos os termos que designam um *modo de conhecimento*, ainda é o mais apropriado; no entanto, presta-se a confusão.” (BERGSON, 1913, p. 27, grifo nosso).

Deleuze (2004) ao comentar a respeito, afirma: “A intuição não é um sentimento nem uma inspiração, uma simpatia confusa, mas um método elaborado, e mesmo um dos mais elaborados métodos da filosofia. Ele tem suas regras estritas, que constituem o que Bergson chama de “precisão” em filosofia” (p. 7). Com Deleuze (2004) fica explícito que a intuição não é apenas um conceito possível de representação, mas um conceito que não existe separado do método e é com o auxílio desse método que Bergson realiza suas pesquisas.

O ideal de precisão em filosofia dá ênfase ao vivido ao invés da atenção às coisas. Dessa forma, os conceitos não se sobrepõem à experiência, assim acontece com o tempo, importante nos estudos de Bergson, este não pode ser separado dos acontecimentos objetivos e subjetivos, pois o tempo real escapa a matematização, uma vez que é mobilidade. A este tempo intensivo Bergson dá o nome de duração, propondo uma distinção entre este e o tempo homogêneo medido, do campo da representação.

Não se trata de estudar o espaço e transpor os dados encontrados para o tempo duração, pois o espaço é o lugar da repetição e das formas, contrário ao tempo criador e

²¹ Inteligência e Intuição são conceitos que permeiam toda obra de Bergson, ele pretende enfatizar este dualismo presente entre os modos de conhecimento existentes. Em “O Pensamento e o Movente” Bergson diz: “A inteligência parte ordinariamente do imóvel e reconstrói como pode o movimento com imobilidades justapostas. A intuição parte do movimento, poe-no, ou antes, percebe-o como a própria realidade e não vê na imobilidade mais que um momento abstrato, instantâneo que nosso espírito tomou de uma mobilidade” (p. 32)

fluido. Aqui temos um dos primeiros dualismos bergsonianos: um repetitivo, captado pelo esforço científico, próprio à inteligência e outro sempre em vias de renovar-se porque é criativo, ou seja, temporal, revelado intuitivamente.

Comumente, quando falamos do tempo, pensamos na medida da duração, e não na própria duração. Mas essa duração, que a ciência elimina, que é difícil de ser concebida e expressa, sentimos-la e vivemos-la. E se investigássemos o que ela é? Como apareceria ela para uma consciência que quisesse apenas vê-la, sem medi-la, que a apreenderia então sem detê-la, que por fim se tomaria a si mesma como objeto e que, espectadora e atriz, espontânea e refletida, reaproximasse, até fazer com que coincidam, a atenção que se fixa e o tempo que foge? (BERGSON, 2006, p. 6).

O tempo poderia sofrer transformações, porém para os estudiosos da física ou da matemática essas mudanças não seriam consideradas, devido ao tempo cravado no relógio e portanto, nada mudaria. Para consciência funciona de outra maneira, não se trata de esperar horas ou minutos o tempo passar em sucessão como se este já estivesse dado em repetição, mas de conhecer a vida interior, não é calculável. Dessa forma, impossível de conhecer por métodos matemáticos assim, faz-se necessário o método intuitivo que, de acordo com Deleuze é permeado por regras:

Bergson distingue essencialmente três espécies de fatos, os quais determinam regras do método: a primeira espécie concerne à posição e à criação de problemas; a segunda, à descoberta de verdadeiras diferenças de natureza; a terceira, à apreensão do tempo real. É mostrando como se passa de um sentido a outro, e qual é "o sentido fundamental", que se deve reencontrar a simplicidade da intuição como ato vivido, podendo-se assim responder à questão metodológica (DELEUZE, 1999, p. 8).

Estas três regras tornam o método problematizante (no encontro e criação de problemas), diferenciante (nos cortes e intersecções que propõe) e temporalizante (pensar em termos de duração e não do espaço) (DELEUZE, 1999, p.26). Para Bergson é importante perceber diferentes grupos de fatos em diferentes pontos da experiência que, sem dar o conhecimento, apontam pistas, para encontra-lo. Este movimento Bergson denominou *linhas de fato*:

Cada uma (dessas linhas), tomada isoladamente, nos conduzirá a uma conclusão simplesmente provável; mas todas juntas, por sua convergência, vão colocando-nos diante de uma tal acumulação de probabilidades que nos sentiremos, assim espero, no caminho da certeza (BERGSON, 1911, p.04).

Recolocar os problemas significa reconhecer que o recorte realizado na realidade de maneira indevida traz como consequência a criação de problemas filosóficos desnecessários e inúteis, os falsos problemas, que são aqueles colocados em termos apenas quantitativos, sem admitir respostas gradativas, criando assim, mistos mal elaborados. Trata-se de

diferenciar teoricamente o que aparece misturado na realidade. Espaço e duração são exemplos de mistos mal analisados pela ciência, pois são concebidos enquanto tendo diferenças de grau entre eles, enquanto, na verdade, há uma diferença de natureza. Nesse ponto, Bergson evoca um novo dualismo que se caracteriza enquanto diferença de quantidade e qualidade. Isso implica dizer que, decompondo o misto se revelam dois tipos de multiplicidade

Uma delas é representada pelo espaço (ou melhor, se levarmos em conta todas as nuances, pela mistura impura do tempo homogêneo): é uma multiplicidade de exterioridade, de simultaneidade, de justaposição, de ordem, de diferenciação quantitativa, de diferença de grau, uma multiplicidade numérica, descontínua e atual. A outra se apresenta na duração pura: é uma multiplicidade interna, de sucessão, de fusão, de organização, de heterogeneidade, de discriminação qualitativa ou de diferença de natureza, uma multiplicidade virtual e contínua, irreduzível ao número (DELEUZE, 2004, p. 28).

Os problemas colocados com perguntas ruins encontram respostas ruins, desse modo, não sendo possível entender as articulações do real, essas articulações só podem ser compreendidas a partir do reconhecimento da diferença de natureza entre os termos. Trata-se aqui da segunda espécie de fato que dá vida segunda regra do método bergsoniano: “lutar contra a ilusão, reencontrar as verdadeiras diferenças de natureza ou as articulações do real” (DELEUZE, 2004, p.14), que

Opera sempre sobre dois planos, metodológico e ontológico. De um lado, trata-se de determinar as diferenças de natureza entre as coisas: é somente assim que se poderá "retornar" às próprias coisas, dar conta delas sem reduzi-las a outra coisa, apreendê-las em seu ser. Mas, por outro lado, se o ser das coisas está de um certo modo em suas diferenças de natureza, podemos esperar que a própria diferença seja alguma coisa, que ela tenha uma natureza, que ela nos confiará enfim o Ser. Esses dois problemas, metodológico e ontológico, remetem-se perpetuamente reciprocamente: o problema das diferenças de natureza e o da natureza da diferença (DELEUZE, 2004, p. 95).

De um lado, o objetivo, que não muda de natureza porque se divide a partir de uma diferença de grau e:

se caracteriza pela adequação recíproca do dividido e das divisões do número e da unidade. É essa constituição que torna o objeto uma multiplicidade numérica, pois sendo o número o modelo do que se divide sem mudar, disto resulta que ele só tem diferenças de grau e suas diferenças são sempre atuais nele (ZAMARA, 2008, p. 08).

O objetivo é o que não tem virtualidade A multiplicidade qualitativa se refere ao sujeito e é própria da duração, a vida interior. Esta se caracteriza por uma natureza temporal, em termos bergsonianos. Assim são os estados psíquicos, de multiplicidade qualitativa, estão constantemente em fluxo, modificando-se.

A terceira e última regra propõe “Colocar os problemas e resolvê-los mais em função do tempo do que do espaço” (DELEUZE, 2004, p. 22). Deleuze se refere a um tempo puro, duração pura. A intuição é capaz de capturar além do tempo cronológico, onde o passado não foi substituído pelo presente, pois no presente o passado está contido. A partir de seu método, Bergson (1913) se propõe a analisar, os mistos mal elaborados pela ciência em sua época, denunciando os falsos problemas para então reencontrar as diferenças de natureza, respondendo às perguntas em termos de duração. Em sua obra é possível observar seu gosto pelos dualismos, um deles, importante para o nosso trabalho é entre matéria e espírito, já que para eles o absoluto tem dois lados: o espírito, penetrado pela metafísica; e a matéria, conhecida pela ciência moderna.

3.1 O dualismo bergsoniano: matéria e espírito

Bergson (1911) propõe o movimento evolutivo da vida como um impulso que se divide, dissociando-se em fragmentos, que se dividem em outros fragmentos e assim sucessivamente. Na origem, a vida era uma multiplicidade com um equilíbrio estável de tendências que se dissociaram originando as formas singulares. A evolução diz respeito aos caminhos que a vida tomou em seu encontro com a matéria. Considerando o método intuitivo, Bergson (1913) aponta uma diferença de natureza entre matéria e espírito ou entre consciência e materialidade. Porém, mesmo se opondo, se reconciliam, uma vez que a vida é a própria liberdade, se inserindo na necessidade e afrouxando seu rigor.

Em sua teoria Bergson busca realizar uma crítica ao dualismo da época, abolindo as diferenças existentes e promovendo uma aproximação entre matéria e espírito. Para ele, o conflito existente é visualizado entre os modos de conhecimento realista e idealista²². Mas, as duas concepções também se assemelham no papel que o cérebro desempenha nas representações: se para os primeiros, o cérebro percebe as coisas fora dele, para os segundos o órgão fabrica e projeta as ideias. Estas ideias conflitantes reduzem a realidade, ou da matéria ao espírito, ou vice-versa. O dualismo renovado entre corpo/espírito tem lugar especial na filosofia de Bergson, pois para ele se trata de afirmar a realidade da matéria, a

²² De modo geral estas concepções se diferem a partir da concepção do objeto do conhecimento. O realismo pressupõe a existência do mundo, dando ênfase ao objeto, sendo este conhecido de modo imediato e as coisas conhecidas como são. Já o idealismo prioriza o sujeito e se questiona a respeito da existência do mundo. Neste sentido, as ideias ou representações são o objeto imediato do conhecimento.

realidade do espírito e apontar a relação entre ambas a partir da memória. Em “Matéria e Memória” Bergson aponta:

O objeto de nosso primeiro capítulo é mostrar que idealismo e realismo são duas teses igualmente excessivas, que é falso reduzir a matéria à representação que temos dela, falso também fazer da matéria algo que produziria em nós representações, mas que seria de uma natureza diferente delas. A matéria, para nós, é um conjunto de "imagens". E por "imagem" entendemos uma certa existência que é mais que aquilo que o idealista chama uma representação, porém menos do que aquilo que o realista chama uma coisa - uma existência situada a meio caminho entre a "coisa" e a "representação" (BERGSON, 2010, p. 2).

A matéria para Bergson é um agregado de imagens que está no presente admitindo os traços do passado para a consciência que os percebe e interpreta. Não é a matéria que recorda e sim a consciência, que retém o passado, preparando-a para o futuro. Um objeto físico não existe somente na mente, mas também não é a coisa independente de nossas representações. Bergson repensa a percepção da matéria, deixando em evidência o papel do corpo em sua articulação.

É fato que cada um de nós tem um corpo, submetido às mesmas leis que outras partes da matéria, mas além desses movimentos involuntários e mecânicos é possível afirmar que tudo inicia no corpo de forma pragmática, pois é ele quem recebe as imagens do exterior, respondendo-as enquanto movimento. Para isso utiliza nervos, glândulas e músculos. Quanto mais complexo o organismo, mais possibilidade de agir. No caso dos organismos humanos temos o cérebro capaz de realizar diversas conexões entre si e com outras partes do corpo.

Porém, "[...] a atividade cerebral [por estar confinada] corresponde apenas a uma ínfima parte da atividade mental" (BERGSON, 2009, p. 57). Deste modo, Bergson se opõe ao paralelismo psicofísico, onde estados mentais e estados corporais são dois modos distintos de um mesmo processo. O cérebro favorece a ação no mundo, é ele quem nos mantém atentos à vida, há apenas solidariedade e não equivalência entre cérebro e consciência, diferente do que propõe o paralelismo idealista e realista.

Indo contra a tese de que o cérebro produz representações, Bergson o coloca enquanto centro de ação. Ao contrário da concepção materialista dominante que privilegia a constituição e localização cerebral, o autor privilegia a função do órgão mais que sua estrutura, uma vez que a estrutura é relevante enquanto cumpre uma função, agir. Para ele, os movimentos cerebrais não são responsáveis diretos pela produção de representações, mas como já foi dito, responsável pelos movimentos dirigidos à ação, destinando-se, portanto, a iniciar reações corporais a partir de estímulos exteriores (COELHO, 2010).

Em outras palavras, o cérebro nos parece um instrumento de análise com relação ao movimento recolhido e um instrumento de seleção com relação ao movimento executado. Mas, num caso como no outro, seu papel limita-se a transmitir e a repartir movimento. E, tanto nos centros superiores do córtex quanto na medula, os elementos nervosos não trabalham com vistas ao conhecimento: apenas esboçam de repente uma pluralidade de ações possíveis, ou organizam uma delas. Equivale a dizer que o sistema nervoso nada tem de um aparelho que serviria para fabricar ou mesmo preparar representações. Ele tem por função receber excitações, montar aparelhos motores e apresentar o maior número possível desses aparelhos a uma excitação dada (BERGSON, 2010, p. 27).

O cérebro é importante para a assimilação da matéria, mas o corpo vivo não se reduz às partes que o compõem, ele é considerado receptor da percepção, intervindo nas ações do mundo externo e também da memória, o campo espiritual, que é o Eu responsável por outros movimentos que provém do interior e que se diferem dos primeiros, corporais e automáticos. Em “A alma e o corpo” (1911) Bergson afirma:

Ao lado do corpo que está confinado ao momento presente no tempo e limitado ao lugar que ocupa no espaço, que se conduz como autômato e reage mecanicamente às exigências exteriores, apreendemos algo que se estende muito mais longe que o corpo no espaço e que dura através do tempo, algo que solicita ou impõe ao corpo movimentos não mais automáticos e previstos, mas imprevisíveis e livres: isto, que ultrapassa o corpo por todos os lados e que cria atos ao se criar continuamente a si mesmo, é o "eu", é a "alma", é o espírito (BERGSON, 1912, p.31)

Vejamos o que diz respeito à matéria: em cada ponto do plano da matéria existe uma zona de indeterminação, tal como um desvio entre os movimentos recebidos e os executados que define as imagens e matérias vivas. A diferenciação entre imagens vivas e não vivas se dá a partir desse intervalo indeterminado. Desse modo, se colocam duas espécies de imagens através da percepção, dois sistemas de referência de imagens: 1) no início há um sistema onde cada imagem varia em si mesma e as imagens agem e reagem em função umas das outras no mesmo plano de variação. 2) No outro, um sistema onde todas as imagens em relação à uma só. A coisa e a percepção da coisa são uma única e mesma imagem, reportada a um ou ao outro dos dois sistemas de referência (MELO; TEBET, 2019).

Para Bergson no plano da ação estão presentes os hábitos motores, associações praticadas ou vividas mais que representações, neste campo semelhança e contiguidade se fundem, uma vez que situações semelhantes anteriores semelhantes ao se repetirem ligam movimentos do corpo entre si, tendo como consequência a mesma reação de modo automático. Mas, à medida que o movimento se torna complexo, passando de imagens pobres à imagens mais ricas, semelhança e contiguidade se dissociam, se opondo em outro

plano extremo, onde nenhuma ação adere à imagem. Há a escolha de uma semelhança entre muitas, não operando aí o acaso e sim o grau de tensão variável da memória²³.

Melo e Tebet (2019) apontam que a coisa, tal como é em si, se reporta a outras imagens das quais sofre ações e reage imediatamente. Já a percepção da coisa, mesmo sendo a mesma imagem é reportada a uma imagem especial que a enquadra e retém dela uma ação parcial, a qual reage mediatamente. Para Bergson,

há para as imagens uma simples diferença de grau, e não de natureza, entre ser e ser conscientemente percebidas. A realidade da matéria consiste na totalidade de seus elementos e de suas ações de todo tipo. Nossa representação da matéria é a medida de nossa ação possível sobre os corpos” (BERGSON, 2010, p. 35).

A percepção, tal como a entendemos, mede nossa ação possível sobre as coisas e por isso, inversamente, a ação possível das coisas sobre nós. Quanto maior a capacidade de agir do corpo (simbolizada por uma complicação superior do sistema nervoso), mais vasto o campo que a percepção abrange (BERGSON, 2010, p. 58).

Para além da percepção temos a lembrança, esta conserva os atos motores que desempenham no presente o passado, retomando atitudes ou repetindo fenômenos cerebrais que prolongam antigas percepções. Já a memória, tem como primeira função evocar percepções passadas semelhantes à presente para que possamos tomar decisões mais úteis. É importante ressaltar que, essa explicação não traduz a memória no estudo de Bergson, tendo em vista que ela se diferencia da percepção. É a memória que capta, através da intuição múltiplos momentos de duração, nos liberando do ritmo da necessidade.

A memória, praticamente inseparável da percepção, intercala o passado no presente, condensa também, numa intuição única, momentos múltiplos da duração, e assim, por sua dupla operação, faz com que de fato percebamos a matéria em nós, enquanto de direito a percebemos nela (BERGSON, 2010, p. 77).

A memória é o que conserva o passado, que nos encontra no presente e pode se tornar ação do espírito na matéria. Nessa empreitada, o autor nos aponta a mistura entre conceitos realizada pelo dualismo passado/presente e para responder à questão utiliza um novo dualismo: entre percepção e memória, onde os polos se relacionam de maneira gradual, entre o passado do sujeito e atenção dada ao presente.

Há portanto, enfim, tons diferentes de vida mental, e nossa vida psicológica pode se manifestar em alturas diferentes, ora mais perto, ora mais distante da ação, conforme o grau de nossa *atenção à vida*. Esta é uma das ideias diretrizes da presente obra, a própria ideia que serviu de ponto de partida ao nosso trabalho (BERGSON, 2010, p. 7).

²³ Bergson (2010) define dois planos da memória: entre o plano da ação (memória hábito, contraída em atos motores) e o plano da memória pura (campo em que o espírito conserva os detalhes da vida).

3.2 A vida interior: o espírito e os planos de consciência

A vida interior tem natureza temporal, os estados psíquicos são formados por uma multiplicidade qualitativa, que está o tempo inteiro em constante mudança. A “revolução” proposta por Bergson a partir da duração se apresenta principalmente a partir de sua concepção de consciência e seus diferentes planos, principalmente no que se refere ao próprio Eu. Ao nos depararmos com nossa multiplicidade de sensações e afecções, refletindo sobre nossa própria pessoa torna-se fácil descobrir a persistência do passado e observamos igualmente esse fenômeno com o universo material. De qualquer forma não é possível afirmar um presente puro e simples mas sim “que o passado *insiste no presente* e também podemos afirmar que o presente *existe no passado*” (MONEGALHA, 2017, p. 199).

A vida aparece o movimento imprevisível e livre. O ser vivo escolhe ou tende a escolher. Seu papel é criar. Num mundo onde todo restante é determinado, tem a seu redor uma zona de indeterminação. Como, para criar o futuro, é preciso preparar algo dele no presente, como a preparação do que será só pode ser feita utilizando o que foi, a vida empenha-se desde o início em conservar o passado e preservar o futuro numa duração em que passado, presente e futuro se escavalam e formam uma continuidade indivisa: essa memória e essa antecipação são, como já vimos a própria consciência. E é por isso que, de direito, se não de fato, a consciência é coextensiva à vida (BERGSON, 1911, p. 12).

Bergson (1911) afirma que consciência é equivalente a espírito,

Esse algo que transborda do corpo por todos os lados e que recriando a si mesmo cria atos é o “eu”, a “alma”²⁴, é o espírito - sendo o espírito precisamente uma força que pode extrair de si mesma mais do que contém, devolver mais do que recebe, dar mais do que tem. (BERGSON, 1912, p. 31).

O autor chama atenção para o contato imediato do espírito consigo mesmo, de modo anterior às mediações realizadas pela linguagem.

O espírito sendo de natureza diferente da matéria necessita de outro método de conhecimento, o intuitivo pois, se a matéria está no presente, a realidade do espírito se prolonga do passado ao presente. O que está em jogo é o papel da memória em seu aspecto vital ainda que em contato direto com o corpo pode trazer à tona fenômenos do espírito que podem interessar à múltiplos e diferentes planos de consciência²⁵. A memória em seu aspecto

²⁴ Nas conferências reunidas em "A energia espiritual" Bergson utiliza os termos "eu", "alma", "consciência", "psíquico", "espírito" e "mente" como sinônimos.

²⁵ Em "Matéria e Memória" Bergson afirma que entre o plano da ação, em que o corpo contrai seu passado em hábitos motores e o plano da memória pura em que o espírito conserva nossa vida passada acredita-se perceber “milhares e milhares de planos de consciência diferentes, milhares de repetições integrais e, no entanto, diversas da totalidade de nossa experiência vivida.” (p.282).

de contemplar uma lembrança em detalhes pessoais não consiste em colocar mecanicamente lembranças a esta lembrança, mas se a se transportar a um plano de consciência mais extenso, afastando-se da ação na direção do sonho, desse modo descrever, por uma expansão crescente da memória em sua integralidade, um círculo amplo para que o detalhe do passado apareça. (BERGSON, 2010).

Mas qual a função da consciência? Para responder à essa questão o filósofo é levado a questionar quem seriam os seres conscientes, pergunta complexa pois segundo ele só seria possível saber se um ser é consciente penetrando nele. Pensar por analogia, tal como propõe o paralelismo mente-corpo, traria apenas probabilidades. Deste modo a consciência não está condicionada ao cérebro, mas vai além dele:

Acabamos de ver que no cérebro produzem-se incessantemente mudanças ou, para falar mais precisamente, deslocamentos e agrupamentos novos de moléculas e de átomos. Há os que se traduzem pelo que denominamos sensações, outros, por lembranças; há, sem dúvida alguma, os que correspondem a todos os fatos intelectuais, sensíveis e voluntários: a consciência a eles se acrescenta como uma fosforescência; ela se assemelha ao traço luminoso que segue e desenha o movimento de um fósforo que riscamos numa parede, na obscuridade (BERGSON, 1911, p.33).

A consciência é imanente a tudo que vive, diminui onde não há movimento e aumenta quando a vida mantém seu fluxo. É possível apontar graus de consciência crescentes de profundidade e intensidade, proporcionais ao seu grau de liberdade e escolha. Para Bergson, a consciência é definida por uma ação sobre a matéria e não uma atitude contemplativa pois, no tempo bergsoniano ser consciente é discernir a partir das exigências do corpo vivo no tempo da duração.

Ainda em “A Alma e o Corpo” (1911), Bergson se questiona a respeito da consciência em seres não cerebrais. O fato para Bergson é que “a consciência é coextensiva à vida” (p. 07) e vive a duração que é o próprio intervalo, que mesmo não interessando ao conhecimento científico, é fundamental para o conhecimento da psique. A consciência não percebe o tempo como uma soma de unidades que podem ser medidas, ela retém o passado e antecipa o futuro como forma de escolher, pensar no que se pode fazer a partir das experiências vividas, prevendo consequências em suas vantagens e desvantagens.

O cérebro humano tem enquanto função escolher. Descendo ao longo da série animal encontramos cérebro e medula cada vez menos separados, a função cerebral de escolha se estende para a medula. De alto a baixo na vida animal é possível observar a faculdade de escolha, respondendo com movimentos mais ou menos previstos. Esta consciência, imanente a tudo que vive atenua-se onde não há movimento espontâneo e exalta-se quando a vida

mantém seu fluxo. A consciência é importante para a matéria, uma vez que é ele quem a impulsiona para o movimento e ação, com seus graus de intensidade e profundidade²⁶.

A consciência enquanto dinâmica permite a Bergson demonstrar que a escolha, apesar de se fundamentar em uma série de movimentos vividos não implica uma cadeia causal, ou seja a escolha implica graus de liberdade, criando possibilidades, podendo inclusive criar algo novo, demonstrando a totalidade do espírito. Cabe a memória articular as relações existentes entre passado e presente, no sentido da preservação do primeiro e vinculação com o segundo. Esta indissociabilidade entre passado e presente é a própria duração da consciência, que retém o passado para então antecipar o futuro, em constante movimento.

Nesse sentido, a consciência se liga à memória. Bergson aponta que uma lesão cerebral onde o sujeito não consegue lembrar de uma palavra específica, consegue lembrar em outras circunstâncias, pois o que a lesão cerebral prejudica é o mecanismo que reage sobre a escuta da definição, os mecanismos motores que estão no corpo, enquanto a memória da palavra continua viva.

Para que uma lembrança reapareça à consciência, é preciso com efeito que ela desça das alturas da memória pura até o ponto preciso onde se realiza a ação. Em outras palavras, é do presente que parte o apelo ao qual a lembrança responde, e é dos elementos sensório-motores da ação presente que a lembrança retira o calor que lhe confere vida (BERGSON, 2010, p. 179)

Aqui é possível afirmar que a vida do espírito não pode ser um efeito da vida do corpo, e que a questão se passa inversamente, o corpo é utilizado pelo espírito, não tendo motivos para supor que espírito e corpo estejam inseparavelmente ligados. Deste modo, o mesmo fenômeno do espírito pode interessar a diferentes e múltiplos *planos de consciência*, que marcam graus intermediários entre a ação e o sonho.

Entre o plano da ação - o plano em que nosso corpo contraiu seu passado em hábitos motores - e o plano da memória pura, em que nosso espírito conserva em todos os seus detalhes o quadro de nossa vida transcorrida, acreditamos perceber, ao contrário, milhares e milhares de planos de consciência diferentes, milhares de repetições integrais e, no entanto, diversas da totalidade de nossa experiência vivida. Completar uma lembrança com detalhes mais pessoais não consiste, de modo algum, em justapor mecanicamente lembranças a esta lembrança, mas em transportar-se a um plano de consciência mais extenso, em afastar-se da ação na direção do sonho (BERGSON, 2010, p. 282).

²⁶ A intensidade, como Bergson apresenta é correlata a qualidade dos estados de consciência. Em “O pensamento e o movente” Bergson propõe: “Sem dúvida, a intuição comporta muitos graus de intensidade, e a filosofia muitos graus de profundidade; mas o espírito que tivermos reconduzido para a duração real já viverá a vida intuitiva, e seu conhecimento das coisas já será filosofia. Ao invés de uma descontinuidade de momentos que se substituiriam em um tempo infinitamente dividido, ele percebera a fluidez continua do tempo real que flui indivisível!” (p.116).

No plano da ação o passado se contrai no presente, já no plano do sonho o passado se desdobra, indivisível e indestrutível. Bergson (2010) teve como tarefa apontar o caráter temporal da consciência que admite diferentes graus de fechamento e abertura. A partir da ideia de diferentes *planos de consciência* ou *graus da duração* é possível indicar que na compreensão de Bergson há a existência de um passado ontológico que garante a existência de diversos passados concretos e também a percepção do presente.

Trata-se de recuperar, uma lembrança, de evocar um período de nossa história? Temos consciência de um ato *sui generis* pelo qual deixamos o presente para nos recolocar primeiramente no passado em geral, e depois numa certa região do passado: trabalho de tentativa, semelhante à busca do foco de uma máquina fotográfica. Mas nossa lembrança permanece ainda em estado virtual; dispomos simplesmente a recebê-la, adotando a atitude apropriada (BERGSON, 2010, p. 156).

O passado está em constante fluxo de retenção e contração é a própria personalidade. A rememoração do passado faz com que o mesmo passe do virtual ao atual e esta é a base da teoria do conhecimento de Bergson. É partindo de uma teoria da percepção que o autor estabelece sua teoria do conhecimento, fundamentada em um dualismo ontológico crítico da tradição moderna. Como vimos, a reconstrução da metafísica proposta pelo autor exige uma re colocação dos principais problemas filosóficos pela via da duração, deixando a mostra as diferenças de natureza entre os elementos.

A obra de Bergson nos convida para uma reflexão sobre a subjetividade fora dos parâmetros da modernidade, em que o sujeito era pensado enquanto uma matriz substancial contida na mente ou no espírito, se opondo à extensão que constitui a realidade material. Com Bergson compreendemos que a natureza dos modernos é fundamentada no campo da representação, mas que há outros modos de conhecimento da subjetividade e do mundo para além do positivismo. Veremos no próximo tópico que no pensamento ameríndio a multiplicidade é preponderante para pensar a subjetividade e o mundo.

3.3 Subjetividade e cosmologia ameríndia

As populações indígenas do baixo amazonas consideram o universo em sua totalidade, inserindo o ser humano em uma complexa rede de relações que envolvem seres humanos e não humanos, plantas, animais e espíritos. Os modos de conhecimento não se limitam a lógica materialista e mercadológica, com a qual estamos habituados desde a modernidade. Sendo assim, é preciso repensar as relações, possibilitando novos registros e

problematizando o conceito/problema dos corpos e suas respectivas perspectivas, deste modo, se realiza uma torção na ideia de subjetividade. Mas antes do perspectivismo ameríndio e sua noção de humano, proposto por Viveiros de Castro e Tânia Stolzer, Marcel Mauss se dedicou a estudar a noção de pessoa no âmbito da Antropologia.

Em seu texto “Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de “eu”” (2003), Mauss apontou para o fato de que a noção de pessoa e de “Eu” como uma categoria do Espírito humano apesar de estudadas enquanto inatas, adquirem sentidos distintos a partir do ponto de vista histórico e antropológico. Seu objetivo é traçar uma visão mais precisa dos termos a partir de uma trajetória histórica e particular da constituição da noção de pessoa no Ocidente.

O princípio da pesquisa empreendida baseia-se na busca por encontrar uma natureza fluida das categorias que eram imutáveis desde Aristóteles, apontando para o que há de pré-lógico nas populações estudadas etnograficamente. Mauss busca responder: “De que maneira ao longo dos séculos através de numerosas sociedades se elaborou lentamente não o senso de “Eu”, mas a noção, o conceito que os homens das diversas épocas criaram ao seu respeito?” (MAUSS, 2003, p. 371), buscando assim demonstrar variadas formas que o conceito assumiu na vida dos homens e das sociedades com base em seus direitos, religiões, costumes e mentalidades.

A argumentação de Marcel Mauss parte de etnografias não-ocidentais e chega até a categoria histórica mais próxima de nós, a persona latina. Não se trata de pontuar uma evolução do conceito e sim captar mudanças, articulando-as aos processos históricos e sociais. Em sua pesquisa o autor trata dos índios Pueblos, onde a noção de pessoa se dá a partir da relação constituída entre o papel exercido pelo indivíduo em uma certa totalidade da qual o clã é dotado, criando um personagem, que é o lugar da pessoa.

No noroeste americano, também citado por ele, os Kwakiutl instalaram um sistema social que operava uma intensa troca, desde de direitos a privilégios de posições, trata-se aqui de pessoas e grupos sociais simultaneamente satisfeitos. Articulando o religioso, o cósmico, mitológico, social e o pessoal, até aqui:

Observa-se evidentemente que um imenso conjunto de sociedades chegou à noção de personagem, de papel cumprido pelo indivíduo em dramas sagrados, assim como ele desempenha um papel na vida familiar. A função criou a fórmula e isso desde sociedades muito primitivas até as nossas (MAUSS, 2003, p. 377).

Disso decorre que a noção de pessoa, tal como entendido na contemporaneidade é fruto de uma construção histórica, que permitiu um sistema de ordenamento da noção do eu

e sua forma de compor o mundo, deste modo, tal como propõe Mauss esta é uma noção contextual e adquire diferentes sentidos de acordo com a sociedade. Vemos que na contemporaneidade novos modos de compreender o pensamento ameríndio surgiram, como é o caso da chamada virada ontológica, que se relacionam por meio de forças que se encontram no mundo e exercem certa tensão no campo social da linguagem.

3.4 A virada ontológica²⁷ e o Perspectivismo ameríndio

Há no contexto ameríndio um universo simbólico permeado por seres humanos e não humanos, plantas, animais e espíritos que se relacionam entre si e criam conexões. Em alguns desses contextos, o uso da ayahuasca encontra-se imerso em concepções anímicas que repercutem na forma como estes povos se relacionam e compreendem a Natureza e Cultura, além de permear aspectos como vida/morte, saúde/doença, corpo, sonho e relações entre iguais e não iguais. Para compreender o uso da ayahuasca no campo urbano como sacramento religioso, faremos uma torção necessária, nos utilizando da Antropologia em busca de chaves de compreensão para o fato de, no contexto religioso atual uma bebida ser elemento fundamental para os adeptos.

Partimos aqui do debate engendrado principalmente na chamada Virada Ontológica²⁸. Eduardo Mariutti (2021) lembra que a ruptura de Descartes com a escolástica eliminou a reflexão do ponto de vista ontológico, já que são as ciências duras responsáveis por desvendar um único mundo natural, regido por leis pré-determinadas e exteriores ao homem. Essa ruptura causou uma complexidade no que se refere ao campo epistemológico. Estas são entendidas como representações do mundo exterior e uniforme da natureza dos homens. “Deste ponto de vista há apenas um mundo – uma ontologia – que, no entanto, é representado de diversas formas. Uma natureza, múltiplas culturas” (MARIUTTI, 2021, p. 5), eis a fórmula do multiculturalismo.

²⁷ “A inflexão particular que o perspectivismo imprime ao animismo ameríndio tem uma implicação que deve ser sublinhada. Não existem nesse mundo categorias ontológicas fixas, à parte aquela de “sujeito de cultura”. O que aparece como uma queixa para tal tipo de sujeito, aparece como um humano para outra classe de sujeitos; o que é jaguar para uns, é animal de caça para outros; e assim por diante” (TAYLOR; VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p.13)

²⁸ Os autores inseridos nesse movimento teórico propõem ir além do território etnográfico, apontando para um debate da Antropologia enquanto ciência. Introduzem assim uma discussão epistemológica e ontológica nesse campo. São incluídos nesse movimento os teóricos: Bruno Latour, Phillippe Descola e Eduardo Viveiros de Castro. Mauro Almeida aponta que, “a virada ontológica volta a fazer o sujeito girar em torno do mundo” (ALMEIDA, 2021, p. 142). Nessa virada é possível questionar, de que sujeito se trata? E também, de que mundo? Ou mundos?

Por outro lado, para levarmos a sério as relações de alteridade contidas no pensamento ameríndio, é preciso não reduzir suas articulações a “perspectivas culturais” ou “crenças”, mas valida-las enquanto argumentações a respeito de mundos ou naturezas diferentes. A partir do material etnográfico de Eduardo Viveiros de Castro e Tania Stolzer Lima começa a definir-se o complexo conceitual do perspectivismo ameríndio, que opera nesse debate entre Natureza e Cultura:

O tema mítico da separação entre humanos e não-humanos, isto é, entre "cultura" e "natureza", para usarmos o jargão consagrado, não significava, no caso indígena, a mesma coisa que em nossa mitologia evolucionista. *A proposição presente nos mitos indígenas é: os animais eram humanos e deixaram de sê-lo, a humanidade é o fundo comum da humanidade e da animalidade.* Em nossa mitologia é o contrário: os humanos éramos animais e "deixamos" de sê-lo, com a emergência da cultura etc. Para nós, a condição genérica é a animalidade: "todo mundo" é animal, só que alguns (seres, espécies) são mais animais que os outros: nós, os humanos, certamente somos os menos animais de todos; e "esse é o ponto" (...) Nas mitologias indígenas, muito ao contrário, todo mundo é humano, apenas alguns desses humanos são menos humanos que os outros (VIVEIROS DE CASTRO, 1999, p. 33).

O que está presente no pensamento ameríndio se contrapõe ao multiculturalismo moderno, que opera principalmente por dois pontos: 1. a unicidade da natureza, garantida pela universalidade objetiva dos corpos e das substâncias; 2. multiplicidade de culturas, gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e do significado. Esse discurso diz respeito ao pensamento ocidental, que tem seu fundamento ontológico na separação dos domínios objetivos/subjetivos. Para Viveiros de Castro (2004) o que caracteriza o pensamento amazônico é o *multinaturalismo*. Essa concepção suporia uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A cultura ou o sujeito tendo uma forma universal e a natureza ou objeto, uma forma particular.

Nessa equação os não-humanos são os ex-humanos e não os humanos ex-animais. Contrariando o pensamento ocidental os ameríndios concluíram que, sendo uma vez humanos, os animais e outros seres continuam sendo, mesmo que de forma menos evidente para nós. Quando nos vemos enquanto humanos vemos os outros seres enquanto presa ou predador. Cria-se um duplo entre o *se ver/ser visto*. O que se afirma não é um fundo ou uma essência humana nos animais e outros seres, e sim que como os humanos tem um outro lado, são diferentes de *si mesmos*. Sendo humanos para si, deixam de ser humanos para os outros.

Tipicamente, os humanos, em condições normais, veem os humanos como humanos e os animais como animais; quanto aos espíritos, ver estes seres usualmente invisíveis é um signo seguro de que as ‘condições’ não são normais. Os animais predadores e os espíritos, entretanto, veem os humanos como animais

de presa, ao passo que os animais de presa veem os humanos como espíritos ou como animais predadores (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 350).

O autor aponta para a manifestação de uma economia geral da alteridade, marcando a presença do outro enquanto condição geral para atualização dos estados de coisas e corpos que povoam o mundo. Toda posição de realidade diz respeito a um ponto de vista que especifica um sujeito.

O perspectivismo implica, portanto, a alteridade: a diferença como ponto de vista, o ponto de vista como diferença (...) é a condição imanente de categorização da experiência real, e, ao mesmo tempo, um vínculo necessário que *dá corpo* aos termos que efetua, pondo-os no mundo e assim pondo o mundo (VIVEIROS DE CASTRO, 2001, p. 9, grifo do autor).

Essa economia da alteridade predatória é o que constitui a sociabilidade amazônica, é a ideia de uma certa interioridade do corpo social enquanto constituído por recursos externos. Entre o ser é ser visto está à produção de características humanas, tanto no sentido natural quanto metafísico. O corpo enquanto forma não está pronto, é necessário produzir nele as características humanas, de modo que cada animal ou humano possa produzir as características que mais lhe agrade. Nas terras baixas da América do Sul é difícil referir-se propriamente à ideia de subjetividade sem se deter minimamente na noção de corpo e de pessoa.

“A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p.355, grifo do autor), não se trata do homem enquanto espécie, mas da humanidade enquanto potencial. O pensamento ameríndio ancora-se em um modo distinto de subjetividade, a partir de uma relação vivenciada dentro de um esquema geral que abrange três elementos: predador, presa e congêneres²⁹. Assim, se um ser é suscetível a ser comido por outro, torna-se presa, se a situação for contrária, se torna predador. Como consequência o humano se dá através da semelhança entre os pares, para quem não são presas nem predadores, em uma relação de aparentamento ou filiação que se constitui através da fabricação do corpo.

²⁹ “Humanidade e vitalidade são aqui sinônimos, e Vida é igual a vida subjetiva. Uma criança em seu autoerotismo já é uma pessoa no sentido indígena, já preenche um ponto de vista, já interage com seus irmãos – as plantas, os animais, os outros seres humanos, os espíritos – em uma humanidade que se insinua por toda a natureza” (SCHIAVON, 2012, p.131).

3.5 “Estou fazendo meu filho”: o corpo fabricado do ameríndio

Tânia Lima (2002) chama atenção para três pontos cruciais a respeito da noção de corpo na sociedade ocidental. A primeira característica fala do caráter fixo do corpo, independente das relações que estabelece, tem uma existência própria e objetiva. Assim, dizer pessoa é o mesmo que dizer humanidade, portanto só humanos são pessoas e o corpo é tanto princípio de subjetivação e individualização. Nas sociedades amazônicas trata-se de um dispositivo de fabricação do corpo, sendo este constituído a partir dos tratamentos aos quais este é submetido: rituais, ciclo de vida e gênero.

A noção de pessoa nas sociedades indígenas envolve uma relação entre corporeidade e sociedade onde o corpo não é um suporte para identidades, mas um modo, uma maneira fabricada a partir de uma perspectiva, que está constantemente se constituindo em processos ligados ao sangue, sêmen, reprodução física e aspectos externos como nome, papéis públicos e cerimoniais. Desse modo, o corpo físico visível não é capaz de abarcar a noção de corpo e de pessoa ameríndia, pois a oposição não se dá ao modo Natureza/Cultura e nem como se houvesse a necessidade de negação de um dos polos em detrimento de outro, mas sim ao modo Individual/Coletivo onde o corpo ocupa lugar privilegiado na convergência dessa oposição.

A fabricação, decoração, transformação e destruição dos corpos são temas em torno dos quais giram as mitologias, a vida cerimonial e a organização social. Uma fisiológica dos fluídos corporais – sangue, sêmen – e dos processos de comunicação do corpo com o mundo (alimentação, sexualidade, fala e demais sentidos) parece subjazer às variações consideráveis que existem entre as sociedades sul-americanas sob outros aspectos. (SEGGER; DA MATA; DE CASTRO, 1979, p. 7).

O conjunto de parentes é definido pelo compartilhamento de substâncias corporais, sendo o grupo privilegiado aquele com o qual se compartilha uma identidade corporal, o corpo não acaba na fronteira colocada pelo limite da pele, mas se prolonga fazendo parte de um corpo supraindividual. Esse jogo de relações tem como consequências um campo de comunicação onde o que acontece ao corpo de uma pessoa, repercute no corpo de outras, a quem ela está ligada, como um corpo coletivo (SEGGER; DA MATA; DE CASTRO, 1979).

A ideia central é a de que o corpo precisa ser submetido a processos intencionais e periódicos de fabricação, que se iniciam nas relações sexuais dos genitores e formam um conjunto sistemático de intervenções sobre substâncias que emitem a comunicação entre o corpo e o mundo: fluidos, elementos, alimentos e substâncias psicoativas. Entre os Yawalapíti é utilizada a expressão “Estou fazendo meu filho” para dar nome a essa

fabricação. Esse processo se estende por toda vida desde o momento em que o homem constrói o corpo do filho através das repetidas relações sexuais que tem com a mãe da criança (SEGGER; DA MATA; DE CASTRO, 1979).

Um segundo momento de fabricação do corpo é durante a reclusão pubertária, quando os pais devem se abster de sexo, além de ministrar substâncias ao recluso e observar suas necessidades. Após a morte, a relação do sujeito com seus pais é descrita durante a cerimônia, como forma de condução do corpo. A expressão “fazer” é utilizada também pelo xamã, ao iniciar um jovem na tradição xamânica. Esses momentos não são vistos como naturais, mas dependentes da intervenção humana de forma coletiva (VIVEIROS DE CASTRO, 1979).

Essa intervenção também se dá através das substâncias que devem ou não entrar/sair do corpo, colaborando para seu fortalecimento e crescimento na reclusão pubertária: sêmen, sangue, alimentos e tabaco. Dessa forma, a personificação do homem depende do cumprimento das regras impostas ao corpo, aqueles que não seguirem as regras alimentares e sexuais tornam-se imprestáveis, podendo ser acusados de feitiçaria além de vivenciarem consequências físicas: a barriga inchada por acúmulo de sangue ou como resultado de incontinência alimentar ou sexual; pequena estatura, consequência da incontinência sexual; além de outras consequências tais como feiura e avareza.

De acordo com Viveiros de Castro (1979) é essa lógica de incorporação/excorporação que constitui o corpo xingano. Um exemplo são os momentos de reclusão, em que o corpo é manipulado, tornando o que se passa dentro dele interesse social. Este interesse não se limita a inscrições corporais, a manipulação das entradas e saídas define também os domínios da casa, da periferia, do privado e do secreto. O processo de fabricação se opõe a exibição e decoração corporal, uma vez que os homens reclusos estão nus, marcando a vida xingana com uma oposição, incorporação/excorporação, necessária e complementar que revela o modo de emergência de subjetividade na aldeia. Dito isso, em meio ao contexto ameríndio, o que podemos chamar de corpo? Diz Viveiros de Castro:

O que estamos chamando de "corpo", portanto, não é uma fisiologia distintiva ou uma anatomia característica; é um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*, um *ethos*, um *etograma*. Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há esse plano central que é o corpo como feixe de afetos e capacidades, e que é a origem das perspectivas. Longe do essencialismo espiritual do relativismo, o perspectivismo é um *maneirismo corporal* (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 66).

Ao afirmar que o perspectivismo é um maneirismo corporal Viveiros de Castro retoma o debate em que distancia o perspectivismo ameríndio do campo da representação, uma vez que o ponto de vista está no corpo. Os não-humanos são sujeitos na medida em que tem ou são um espírito, a diferença não está na alma e sim na especificidade dos corpos e como estes recebem os afetos, as afecções que os atravessam. Os sujeitos (humanos e não-humanos) enxergam o mundo de maneira diferente porque possuem corpos diferentes que são afetados de maneiras diferentes.

A humanidade é uma categoria que se expande no contexto ameríndio e se relaciona intimamente com a maneira corporal de ser dos sujeitos, fazendo com que um corpo nunca baste a si mesmo. A forma do corpo é dada a partir da relação que se estabelece com o outro, necessita então de um testemunho que se encontra no olhar do outro, sendo assim, nem o humano, nem o corpo ocupam um lugar estático e único no esquema universal. A aparência manifestada pelos seres é uma questão de perspectiva, fazendo com que o corpo só possa ser considerado dentro de uma relação com um observador, o fato é que a natureza do corpo varia.

Se a humanidade se prolonga, o que significa ser humano no contexto ameríndio? Taylor e Viveiros de Castro (2019) propõem “dizer de uma entidade que ela é uma pessoa significa, antes de tudo, atribuir a ela uma qualidade de membro de uma comunidade: o “humano” só pode ser algo coletivo, e a “pessoa” representa um pedaço de sociedade antes de ser um indivíduo com destino e caráter individuais.” (TAYLOR; VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p. 774). Quem se parece se junta, os membros de uma mesma sociedade possuem disposições para se engajar com seus iguais, além de se assemelharem corporalmente. Os de corpos e maneiras diferentes entram na relação presa/predador.

No esquema de predação, quanto mais se ama os semelhantes participando de seu crescimento, maior é a “raiva” que se experimenta contra os predadores e a fome pelos que servem de alimento. O conjunto de disposições que constitui a subjetividade é feito não só das ferramentas de comunicação entre os semelhantes, mas também de outras faculdades, tais como pintar, ornamentar o corpo e a valorização dos saberes esotéricos, não visíveis a todos. As pinturas são livres a todos que podem “fazer sujeito”, humanos e não humanos. Esta prática é uma forma de fazer ver ao outro o corpo de espécie³⁰. Desse modo, o que é

³⁰ “A configuração relacional que constitui o humano é única, os corpos suscetíveis de ocupar a posição de humano são múltiplos. Os ameríndios dispõem como horizonte de pensamento um tempo e um lugar em que todos os sujeitos tinham acesso a toda a gama de recursos corporais, em que cada um dispunha de um corpo “totipotente” e conseqüentemente de uma mesma Natureza. Veio a especiação, e cada classe de seres herdou

visto pelo humano como mancha no corpo da onça por exemplo, aos congêneres da mesma é vista como pintura corporal (TAYLOR; VIVEIROS DE CASTRO, 2019).

A pintura corporal constitui juntamente com os adornos, a pele visível de um sujeito enquanto membro de um coletivo ou de uma espécie determinada. Todos os seres animados, potencialmente sujeitos, lembremo-nos, pertencem presumivelmente a um coletivo, a uma “espécie” necessariamente singular, dotada de uma “cultura-etograma” ela também singular; a pintura, e, de modo mais geral, a ornamentação corporal, é o condensado visual dessa cultura própria à espécie (TAYLOR; VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p. 24).

Já as máscaras tem a função de representar os não humanos, espíritos. Estes seres são sempre vistos como predadores de humanos, devido a sua posição superior do ponto de vista da intencionalidade predadora. Taylor e Viveiros de Castro (2019) apontam que as máscaras não reproduzem o corpo dos espíritos e sim suas roupas, sendo como máscaras de máscaras. É importante ressaltar que ocupar o lugar de presa para os espíritos não faz com que os ameríndios não desenvolvam boas relações com os mesmos, pelo contrário, é possível falar de grandes populações de espíritos que coabitam de forma saudável com os viventes.

A posição de presa está ligada aos processos de doença e morte, resultado de uma ação iniciada por um outro, de forma direta por um inimigo ou de forma indireta, por espíritos que agem através do xamã inimigo ou de um não-humano, dono de um animal de caça³¹. Nos rituais xamânicos, metamorfose entre predador/presa é buscada e assumida pelo sujeito durante estados de consciência ampliada, tal como veremos no próximo tópico.

3.6 Xamanismo na América indígena: o primeiro tempo e os Xapiri

O Xamanismo é um tema de múltiplas compreensões, se tornando um desafio para os estudiosos do tema. Apesar de ser um termo genérico é utilizado de forma geral para dar nome ao sistema ritual dos povos que estão presentes desde a Ásia até as Américas. Em “A queda do céu: palavras de um xamã Yanomani” (2015), Davi Kopenawa relata com belas palavras sua iniciação enquanto xamã à Bruce Albert. Ele conta que no primeiro tempo o dia não acabava, até que o pássaro da noite foi flechado. Os ancestrais se transformavam em

um fragmento apenas desse corpo primordial todo-poderoso, fragmento condensado em um corpo de espécie particular” (TAYLOR; VIVEIROS DE CASTRO, p. 12)

³¹ O perspectivismo se relaciona à valorização simbólica da caça, mesmo em sociedades onde esta não possui maior valor ecológico, assim como ao xamanismo. Este se origina entre grupos de caçadores, onde a interação entre presa e predador é vista como uma relação ideal que propicia o intercâmbio de pontos de vista (VIVEIROS DE CASTRO, 2002)

caça diversas vezes, até virarem animais. Após a queda do céu, *Omama*³² criou a terra e a florestas, o vento e o rio.

Foi *Omana* quem criou os Yanomami e lhes deu a vida. No princípio ele vivia sozinho com seu irmão *Yoasi*, até *Omana* pescar *Thuëyoma*, um peixe que se deixou capturar na forma de uma mulher, a primeira mulher, comparada por Davi a nossa imagem de sereia. *Yoasi* era mal e introduziu o mal e a morte entre os Yanomami, foi ele quem fez surgir na floresta os seres maléficis das doenças e também as epidemias. Quando *Omama* ia criar os humanos, *Yoasi* mudou o material, por isso eles são mortais, e não imortais como *Omama* desejava. (KOPENAWA; ALBERT, 2015)

Foi *Omana* quem criou os *Xapiri*, eles são as imagens dos ancestrais animais que se transformaram no primeiro tempo, eles vieram quando a floresta ainda era jovem, se parecem com humanos, mas tem pênis minúsculos e apenas alguns dedos nas mãos, nossa noite é o seu dia e se deslocam voando pela floresta com valentia e agilidade. Poucos deles podem se mostrar fracos e covardes, demonstram medo, podem ficar agressivos e matar os humanos, caso esses se comportem mal. Esses espíritos³³ se deslocam pela floresta por caminhos resplandecentes de luz e cobertos de penugem branca. Veremos que para os Yanomami espírito que dizer *xapiri*, mas em diversas modulações.

Todo ente possui uma “imagem” (*utupë a*, pl. *utupa pë*) do tempo das origens, que os xamãs podem “chamar”, “fazer descer” e “fazer dançar” “enquanto espírito auxiliar” (*xapiri a*). Esses seres-imagens (“espíritos”) primordiais são descritos como humanoides minúsculos paramentados com ornamentos e pinturas corporais extremamente luminosos e coloridos (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 610).

Para os Yanomami, praticar o xamanismo é *xapirimuu*, “agir em espírito” e tornar-se xamã é *xapiripruu* “tornar-se espírito”, o transe mostra a identificação do xamã com seus espíritos auxiliares. Viveiros de Castro (2006) diz que o conceito de *xapiripe* designa uma região ou um momento de indiscernibilidade entre o humano e o não-humano, que traduz uma humanidade molecular de fundo, oculta por formas molares não humanas³⁴. Assim, o conceito de *xapiri* que agrupa multiplicidades, marca uma relação entre identidade e diferença entre os termos humanidade e animalidade, que compartilham a realidade do

³² Demiurgo da mitologia Yanomami (KOPENAWA; ALBERT, 2015)

³³ Em entrevista, Davi Kopenawa explicou o uso do termo “Espírito” dizendo que “O espírito não é uma palavra da minha língua. É uma palavra que aprendi e que utilizo na língua misturada que inventei (para falar dessas coisas aos brancos)” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 620)

³⁴ Molar e Molecular são termos que Viveiros de Castro toma emprestado de Deleuze e Guattari, que por sua vez o encontram na química, reterritorializando-os na filosofia. O molar diz respeito a forma e enquadramento, o que ocorre é quantificar a multiplicidade a partir de uma unidade. Já o molecular, diz respeito a própria multiplicidade inerente aos processos de subjetivação, um fluxo contínuo que não pode ser barrado.

espírito, que no contexto indígena se refere a uma “*multiplicidade virtual intensiva*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 321)

Um espírito, na Amazônia indígena não é o contrário de um corpo, ele é ao mesmo tempo menos: “seus pênis são muito pequenos e suas mãos são minúsculas” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 111) e mais que um corpo “seus braços são enfeitados com muitos penachos de penas de papagaio e caudais de arara” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 112). Os *xapiri* também são inúmeros “são muitos mesmo, pois não morrem nunca” (p.111) e intensos “seus cantos são magníficos e potentes”, “brincam e dançam na floresta” (p.111). Assim, o espírito se dá enquanto experiência, uma humanidade cósmica de fundo que se mostra no xamanismo, no sonho e na alucinação, momento em que visível/invisível, humano e não humano trocam de lugar.

Enquanto espaço de relações o xamanismo ameríndio apresenta uma multiplicidade aberta, característica própria do rizoma, um espaço com diversos viventes e diferentes dimensões da natureza, formando trânsitos entre diferentes esferas do Cosmo. Viveiros de Castro (2004) recorda que o xamanismo na Amazônia de modo geral se divide em dois: o horizontal e o vertical. O primeiro diz respeito aos xamãs carismáticos que voltam sua atenção para o campo social, e não estão livres de agressividade e ambiguidade moral. Já o segundo grupo, é formado por xamãs mestres, cantores e especialistas em cerimoniais, dotados de conhecimentos esotéricos.

Este xamanismo, bem como o perspectivismo ameríndio que tudo anima na ontologia indígena, é uma prática da imanência, pois não há uma hierarquia fixa entre os pontos de vista, eles se cruzam em diferentes fluxos. A partir disso, o autor propõe chamar o xamanismo horizontal de transversal, onde as operações xamânicas exemplificam um modo de relação que se fundamenta na comunicação entre termos heterogêneos que constituem multiplicidades rizomáticas.

O xamanismo ameríndio pode ser definido como a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais entre as espécies e adotar a perspectiva de subjetividades “estrangeiras”, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 49).

Esse que consegue transitar é o xamã, desempenhando papel de diplomata entre mundos (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 171). O processo de tornar-se xamã é complexo, gradual e se dá em todos os aspectos do candidato. Esse processo se dá no corpo, que sofre interferências diretas e indiretas que deixam marcas de sua iniciação, como em

outros momentos da existência ameríndia, o corpo precisar ser fabricado por um outro, ou por outros. Ao iniciar um jovem xamã, o mais velho passa a ser chamado de “fazedor”.

A iniciação xamânica de Davi Kopenawa tem início na infância, principalmente através dos sonhos. Quando pequeno falava e chorava durante a noite, pois visualizava os seres maléficos enquanto estava dormindo. Não estava claro o que lhe perturbava o sono, mas com o passar do tempo Davi percebeu que eram os *xapiris* que vinham devagar até as crianças, causando medo “Era bonito, mas assustador pois eu jamais tinha visto espíritos até então” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 89). Os sonhos com *xapiri* aconteceram durante toda infância do menino sem que ele pudesse compreender naquele momento do que se tratava.

“Os *xapiri* fixam seu olhar nas crianças só porque elas bebem mel” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 89). Nesses momentos Davi era cuidado pela mãe e pelo padrasto, um grande xamã que lhe dizia para que não tivesse medo pois eram os ancestrais animais que ele estava vendo. Foi ele quem disse à Davi que quando este crescesse poderia beber o pó de *yakoana*³⁵ e fazer os espíritos dançarem e construírem uma casa junto ao xamã. Nos sonhos, Kopenawa sobrevoava a floresta, contemplando a paisagem, mas após tamanha beleza sempre acordava chorando assustado.

Adulto ele passava o dia caçando e os *xapiri* continuavam a aparecer em seus sonhos, como ainda não bebia o pó da *yakoana* não conhecia os *xapiri* de verdade, tinha o peito oco. Durante sua narrativa, Davi dá ênfase a importância ao sonho em seu processo de iniciação, tal como ele descreve “Não parei de virar quando dormia e os *xapiri* sempre visitavam meu sonho” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.133). Em outro momento, o contato com os espíritos é explicado como um tempo do sonhar: só assim, com o olhar fixo dos espíritos da floresta é possível sonhar como se fosse um espírito, tornar-se xamã. Na narrativa de Kopenawa ele busca dar nome a experiência com outros mundos: “Virar outro”, “Estado de fantasma” e “Tempo do sonho”.

A ideia de tornar-se outro é fundamental para Kopenawa, tanto enquanto transformação desejada, quanto algo que traz apreensão e medo. O tempo da transformação começou desde cedo, com os sonhos em que os *xapiri* apareciam e fixavam seu olhar no garoto, o levando aos mundos da floresta, do céu e da água. São inúmeras as transformações narradas pelo xamã, fazendo com que o “tornar-se outro” seja uma constante, principalmente

³⁵ O pó *yakoana* faz parte do ritual de iniciação e das ações na vida de um xamã, é produzido com a resina da parte interna da casca de uma árvore que contém um alcaloide alucinógeno dimetilriptamina (DMT).

ao tomar *yakoana* para se transformar em espírito e pensar como eles, assim como é possível transformar-se em branco, vestindo suas roupas e imitando seus modos.

O estado de fantasma diz respeito a expressão *nē porepë*: “valor “forma” de fantasma”, que aparece também como equivalente a *utupë* uma imagem-essência corpórea que os xamãs fazem descer como *xapiri*, o “espírito auxiliar”. De acordo com Viveiros de Castro (2006) quando se está tratando dos “olhos de fantasma” faz-se alusão ao espectro dos mortos. Os espíritos vêm os não humanos sob a forma de espectros, da mesma forma que os humanos compreendem os espíritos enquanto espectros, invisíveis.

Na iniciação do xamã utiliza-se o morrer para falar do efeito da *yakoana*. Morrendo durante o efeito do pó é possível identificar-se às imagens-espírito *xapiri*, incorporando seus olhares e deixando de ser completamente humano, vendo os espíritos *como* os espíritos se olham. Ao falar dos *xapiri* o xamã descreve seus belos cantos, que não estão escritos “preferimos guardar a voz dos espíritos em nosso pensamento” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 115). O próprio Davi foi capaz de ouvir, em estado de fantasma os cantos de uma multidão de *xapiris* se aproximando das árvores. Porém para tornar-se xamã e conhecer o mundo dos espíritos, não basta conhecer sua voz e vez seus brilhos, é necessário adentrar o tempo do sonho. Diz Kopenawa:

Quero mandar minhas palavras para longe. Elas vêm dos espíritos que me acompanham, não são imitações de pele de imagem³⁶ que olhei. Estão bem fundo em mim. Faz muito tempo que *Omama* e nossos ancestrais depositaram em nosso pensamento e desde então nós as temos guardado. Elas não podem acabar. Se as escutarem com atenção, talvez os brancos parem de nos achar estúpidos. (...) No silêncio da floresta, nós xamãs, bebemos o pó das árvores *yakoana hi*, que é o alimento dos *xapiri*. Então eles levam nossa imagem para o tempo do sonho. Por isso somos capazes de ouvir seus cantos e contemplar suas danças de apresentação enquanto dormimos. Essa é a nossa escola, onde aprendemos as coisas de verdade (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 77).

Faço uma pausa na história da iniciação de Davi Kopenawa para falar do sonho de modo geral entre os Yanomami. Quando um yanomami sonha, o corpo permanece deitado enquanto a imagem vital se desprende e pode viajar por locais conhecidos e desconhecidos pelo sonhador. Durante o momento do sonho a pessoa pode encontrar parentes próximos, distantes ou mortos e antes que a pessoa desperte a imagem volta ao corpo. Tudo que se passa no sonho é considerado como algo que aconteceu ou poderá acontecer, além de poder afetar a vida de quem sonhou ou mesmo da comunidade (LIMULJA, 2022).

³⁶ Imagem (*utupe*) diz respeito ao interior, sede da energia e identidade corporal; já pele (*siki*) é o involucre corporal.

Vimos pela história de Davi que a comunicação dos com ele se dava através dos sonhos, mas sua iniciação xamânica se deu com o uso da *yakoana*. Essa substância alucinógena (DMT) desencadeia efeitos semelhantes ao da ayahuasca e é inalada através de um tubo de aproximadamente 60 cm confeccionado com caule oco. O mundo da *yakoana* é permeado por imagens, e o pó inalado durante o dia propicia as mesmas imagens que o sonho durante a noite. “Tanto um como o outro dão acesso a imagens que estão o tempo todo no mundo de fora, mas que só podem ser acessados por meio da imagem que está do lado de dentro do corpo, o *utupë* (a imagem) do xamã” (LIMULJA, 2022, p. 160).

Yanoanari é o nome do pai de *yakoana* e sua imagem continua morando com *Omama*, que a deu de beber pela primeira vez ao seu filho, o primeiro xamã. Kopenawa conta que seu poder é tão grande que faz explodir na pessoa uma luz deslumbrante e quem não a conhece corre o risco de ser derrubada com muita força, ficando no chão durante muito tempo. Com o tempo é possível acostumar com ela, virar xapiri de verdade, dançando e cantando sem trégua com auxílio dos espíritos da *yakoana*. Para Davi Kopenawa eles

Ficam ao nosso lado. Ajudam-nos a pensar direito e nossas palavras não param de aumentar e esticar graças a eles. É a *yakoana* que nos permite, guiados pelos xamãs mais experientes ver os caminhos dos espíritos e os dos seres maléficos. Sem ela, seríamos ignorantes (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 137).

A iniciação de Davi se deu através de seu sogro, que era um grande xamã. Por continuar dormindo mal durante a idade adulta, perguntou ao sogro o motivo das noites inquietas, decidindo tomar *yakoana* para conhecer os *xapiris*. Começou a usar a *yakoana* em um dia de seca, continuou a inalar e durante o tempo do uso da *yakoana* ficava deitado em uma rede, no completo silêncio e distante de todos, inclusive da esposa. Deveria deixar de comer caça, chegando a um estado extremo de fome e sede em um primeiro momento, e então, entrando em contato com os *xapiris*.

Os espíritos tinham me posto à prova antes mesmo de eu conhece-los de verdade. Porém, apesar dos ferimentos dolorosos que me haviam infligido, eu continuava vivo. (...) A tropa dos *xapiri* recém-chegados permanecia junto a mim, todos imóveis no brilho de seus adornos magníficos. Tinham concluído sua dança de apresentação. Agora estavam ansiosos para construir uma casa nova na qual pudessem se instalar (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 155).

A casa dos espíritos também precisa ser fabricada, mesmo que no princípio todos pensassem que os *xapiri* moravam no peito dos xamãs, seus pais, ela se localiza no peito do céu de onde eles podem contemplar a floresta. Kopenawa explica que são as imagens do *xapiri* que ali habitam. A boca e garganta são a porta principal, que conduz à casa e os joelhos e cotovelos o lugar onde os espíritos param antes de entrar, mostrando a ligação estreita entre

o corpo do xamã, *xapiris* e seu mundo. Na casa dos espíritos de um grande xamã, há habitações para os espíritos maléficos, para além das costas do céu e para os bons, na parte de baixo, no peito da casa.

O bem estar da comunidade está relacionado a boa relação entre o xamã e os *xapiris*. Quando a riqueza da floresta se afasta das casas o xamã tem que se esforçar muito para trazer sua imagem de volta, podem chamar os espíritos para trazer a caça e espantar as doenças, gerando o equilíbrio necessário, evitando a queda do céu. Esse evento ocorreu no primeiro tempo, quando a terra era nova e frágil e se transformou na floresta tal qual conhecemos hoje. A existência dos *xapiris* e, portanto, da floresta viva é necessário para a existência da comunidade

Sem o trabalho dos xamãs, (a floresta) voltaria ao caos depressa. A chuva e a escuridão, a raiva dos trovões. Dos raios e do vendaval não cessaria nunca. Só os *xapiri* podem protege-la e fortalece-la. Por isso seguimos a pegada dos nossos ancestrais, virando espíritos com a *yakoana* (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.201).

A habilidade xamânica, implica em um modo de conhecimento, que busca tomar o ponto de vista daquele que deve ser conhecido, vendo cada evento como ação de um agente, ou seja, onde os objetos apontam para sujeitos. Um modo de entrar no tempo do sonho é através das plantas professoras, constantemente utilizadas nos rituais xamânicos, como veremos no próximo tópico.

3.7 O xamã e o uso das plantas de poder

Como vimos, o contexto ameríndio é povoado por diversos mundos, habitados por diferentes seres e apenas feiticeiros e xamãs estão preparados para circular entre os mundos visíveis e invisíveis, assumindo múltiplas perspectivas, isso acontece por terem corpos preparados e permitirem serem afetados por realidades não ordinárias, mantendo sua posição subjetiva. O xamã é um diplomata, um negociador em nome de sua comunidade, trabalhando através dos vínculos que estabelece. Para sustentar esses vínculos é necessário ter força física e coesão psíquica para realizar as viagens entre mundos, realizadas tanto sem fins específicos, como com objetivos bem delimitados: cura de enfermidades, busca de objeto perdido, mudança de condições meteorológicas (LUNA, 2002)

Os mundos acessados são estranhos aqueles que não os conhecem, porém através do uso de substâncias chamadas plantas de poder é possível experimentar outro aspecto da

realidade, que a sustenta, “inclusive como a verdadeira realidade” (LUNA, 2002, p. 78). O autor observa, a partir de Langdon (1979) que o estado de consciência xamânico seria tido como irreal do ponto de vista do estado de consciência ordinário, bem como ao contrário, o estado ordinário seria irreal do ponto de vista xamânico. Passando pelos dois momentos, não é impossível que os xamãs possam experimentar as duas realidades ao mesmo tempo.

As plantas mestras/professoras ou de Poder³⁷, têm sido usadas pela humanidade desde os tempos imemoriais com diversos propósitos, como: promoção de sentimento de coesão, feitiçaria, conexão com o Cosmos, produção artísticas. O tema dessas plantas está conectado a uma série de campos de conhecimento: estudos químicos, farmacológicos, botânicos, psicológicos, históricos, antropológicos, constituindo “um campo original de conhecimento” (CARNEIRO, 2005, p. 8). Todo esse complexo de conhecimento se liga a uma diversidade cultural onde as plantas estão inseridas.

Maria Betânia Albuquerque (2012) aponta para a diversidade no campo de estudos dessas plantas, iniciando pela natureza das mesmas e as diferentes terminologias utilizadas para denomina-las: alucinógenas, psicoativas, psicodélicas e enteógenas. O termo alucinógeno designa um conjunto de diferentes drogas e se agrupa em dois grupos: as psicodélicas, como o LSD e outras moléculas de recente fabricação sintética.

Psicoativo, de modo geral também são chamadas de drogas psicotrópicas e se caracterizam substâncias naturais ou sintéticas que ao entrarem em contato com o organismo, através das vias de administração são absorvidas e atuam no sistema nervoso central, resultando em mudanças fisiológicas e alterações de comportamento, humor e cognição (OMS, 2006). Ao tratar de contextos ritualísticos MacRae propõe não utilizar o termo alucinógeno pelo forte juízo de valor a respeito dos efeitos produzidos pela substância “alucinar significa errar, enganar-se, privar da razão, do entendimento, desvairar, aloucar (MACRAE, 1992, p. 13).

Prefiro enteógeno, derivada de *entheos*, palavra do grego antigo que significa literalmente "deus dentro" e era utilizada para descrever o estado em que alguém se encontra quando inspirado ou possuído por um deus que entrou em seu corpo. Era aplicada aos transe proféticos, a paixão erótica e a criação artística, assim como aos ritos religiosos onde estados místicos eram experienciados através da ingestão de substâncias que partilhavam da essência divina (MACRAE, 1992, p. 13).

³⁷ São plantas e substâncias derivadas que em algumas culturas são consideradas mestres em forma vegetal, neste âmbito, as plantas tem o poder de ensinar ao homem o caminho de contato com o divino, além de apresentarem aos usuários conhecimentos que moram além da realidade visível, além de se necessário for, trazer a cura de diversos males físicos, mentais e espirituais (LABATE; GOULARD, 2005).

A ingestão de substâncias psicoativas engendra uma série de efeitos variáveis, de acordo com a substância, o usuário e o meio social em que ele está inserido, sendo necessário levar em conta três fatores principais: A substância e sua atuação fisiológica, o *Set*, estado psicológico do indivíduo no momento da utilização da substância e o *setting*³⁸, meio físico, social e cultural onde ocorre o uso, que tem como ponto em comum, buscam e compartilham conhecimentos (MACRAE, 1992).

Sob certas condições algumas plantas ou “vegetais” possuidoras de sábios espíritos, teriam a faculdade de “ensinar” às pessoas que os procuram. A ayahuasca (...) seria uma dessas plantas mestras, porta de entrada que permitiria um conhecimento cada vez maior do mundo natural, em especial do reino vegetal, e que por sua vez indicaria a presença e uso de outras plantas de poder” (LUNA, 2002, p. 181).

O uso de psicoativos nas Américas está ligado principalmente ao contexto ritual, onde o uso é raramente nocivo aos que participam. Nessa região, as plantas mestras são consideradas muitas vezes como habitadas por um espírito, por uma mãe ou pai, dotados de inteligência e personalidade, motivos pelos quais é possível estabelecer relações de afetividade com elas. Dentre essas plantas, a ayahuasca é considerada uma das mais especiais, sendo considerada por alguns como uma “planta doutora” (ALBUQUERQUE, 2012).

3.8 A ayahuasca

A ayahuasca³⁹ é uma bebida de origem indígena utilizada milenarmente pelos povos originários da Pan Amazônia, feita a partir da decoção de duas plantas: as folhas de um arbusto, *Psychotria Viridis* e as cascas de um cipó, *Banisteriopsis Caapi* (uso convencionalizado nas religiões ayahuasqueiras). Maia (2020) aponta que a bebida pode ser preparada com outras plantas, tais como *Diplopterys cabrerana* (também conhecida como chagropanga, chaliponga e outros nomes) e *banisteriopsis caapi*, a forma mais conhecida do yagé. O termo ayahuasca em sua origem referia-se ao cipó, chegando inclusive a ser preparada apenas com ele (MAIA, 2020). Neste trabalho utilizaremos o termo ayahuasca pelo seu caráter

³⁸ O tema *set* e *setting* será melhor trabalhando no capítulo III.

³⁹ *Aya* quer dizer "pessoa morta, alma espírito" e *waska* significa "corda, liana, cipó ou vinho". Assim a tradução, para o português, seria algo como "corda dos mortos" ou "vinho dos mortos". Tem diferentes nomes de acordo com o contexto ritualístico onde está incluída: Daime, Vegetal, Hoasca. Desse modo, evidencia-se o caráter unitário da ciência no pensamento cartesiano Yagé, Nixi Pae, entre outros. (LABATE; ARAÚJO, 2002).

generalista, reconhecido por adeptos e pesquisadores. Além disso, quando falarmos sobre os efeitos consideraremos a primeira fórmula.

As práticas de uso da bebida foram estabelecidas no período pré-colombiano e conhecida posteriormente pelos habitantes da região, há registros de pinturas iconográficas em cerâmicas e outros artefatos que apontam que, a prática ayahuasqueira já existia por volta de 2.000 A.C. Entre os povos originários das Américas podemos elencar o uso místico da ayahuasca por indígenas de diversas famílias linguísticas: Pano, Aruák, Tukano, Culina, para citar algumas presentes no território brasileiro. Enquanto classificação farmacológica é considerada um psicoativo e sua atividade psicotrópica depende de uma interação sinérgica entre a molécula N-dimetiltriptamina (DMT) contida nas folhas e os alcaloides β -carbonílicos presentes no cipó, sua extração se realiza por um processo de decocção que dura horas e dá origem a bebida, também chamada de chá (MAIA, 2020).

Seus efeitos se iniciam por volta de 40 minutos após a ingestão e começam a se desfazer em aproximadamente 4 horas, eles têm sido atribuídos ao DMT, contido nas folhas. Mas, conforme Maia (2020) existem evidências de que as *b-carbolinas*, contidas para além de seus efeitos de inibição da MAO, também exercem efeitos sobre o sistema nervoso central. A DMT tem estrutura química muito semelhante à da serotonina (5-hidroxitriptamina), uma vez que ambas as moléculas são derivadas do aminoácido essencial triptofano.

A versatilidade dos efeitos subjetivos produzidos pela ayahuasca pode ser explicada, em parte, pela interação entre esses fatores em adição à própria complexidade farmacológica da bebida, haja visto que é formada por múltiplos compostos psicoativos. Ademais, o contexto ritual ou cerimonial no qual estão inseridas a maior parte das experiências com ayahuasca desempenha um papel fundamental aos efeitos subjetivos observados pelos participantes (MAIA, 2020, p. 29).

Mesmo assim é possível identificar efeitos nos domínios físico, psíquico e espiritual. Do ponto de vista físico pode causar relaxamento ou desconforto, tais como náuseas, vômitos e dores de barriga. No que diz respeito aos efeitos no SNC pode gerar visões, como formas geométricas luminosas e coloridas. É comum também entrar em contato com uma realidade distinta, diferente da cotidiana, geralmente associada ao campo espiritual. Estas visões iniciais podem dar lugar ao aparecimento de cenas complexas, que se prestam à atribuição de diferentes significados (ROCHA, 2018).

Relatos de experiências introspectivas e autobiográficas também são comuns, assim como reações afetivas, alterações de humor, aumento da sensibilidade a estímulos sensoriais, além desses efeitos gerais, Rocha (2018) afirma que:

A variedade de relatos de aumento de autoconsciência propósito de vida, introspeção, espiritualidade e uma visão global mais saudável, sugere que a ayahuasca desencadeia uma série complexa de processos psicológicos e sociais que devem ser considerados independentemente da sua farmacologia (p. 7).

No campo espiritual as experiências com ayahuasca também são diversas, sejam elas de caráter religioso ou místico, tida como sacramento é capaz de proporcionar a comunicação com o “reino espiritual”. Nesse sentido, o uso da ayahuasca frequentemente se relaciona com a espiritualidade de religiões institucionalizadas, mas seu uso é amplo, inclusive no contexto terapêutico.

Na década de 80 o uso ritual da ayahuasca começa a se expandir pelo Brasil, pressionando o campo político, onde a bebida é compreendida principalmente pela via jurídica, sendo os componentes da ayahuasca entendidos como drogas que precisam ser regularizadas pois seu uso pode ser “danoso aos sujeitos”. A partir desse debate os grupos começam a se unir criando um discurso comum que chama atenção de estudiosos das Ciências Sociais, que passam a colocar o campo ayahuasqueiro no discurso cultural, religiões que preservam a tradição amazônica, puramente brasileiras (ASSIS; RODRIGUES, 2017).

Em 2004 o CONAD, órgão normativo do Sistema Nacional de Políticas Públicas sobre Drogas – SISNAD, legitimou o uso religioso da ayahuasca através de um Grupo de Trabalho Multidisciplinar que desenvolveu pesquisas de diferentes linhas nos espaços ayahuasqueiros. O que chama atenção no caso desses grupos é a imagem que eles têm construído perante a sociedade e o estado brasileiro, se afastando do discurso sobre drogas e se liga ao ponto de vista cultural-religioso, sendo legalizada para uso religioso através da Resolução CONAD nº 1 de 25/01/2010.

Buscando sair do discurso da droga, a ayahuasca foi proposta enquanto patrimônio cultural em 2008, por seu uso em toda a Amazônia Legal construindo religiões genuinamente brasileiras, criando uma nova política e um novo tipo de relação com o Estado brasileiro, agora pela via cultural. Este pedido ainda não foi aprovado, mas é nítido o esforço principalmente por parte dos grupos tradicionalistas de evitar o discurso das drogas no âmbito ayahuasqueiro (ASSIS; RODRIGUES, 2017).

Vimos nesse pequeno percurso histórico que definir a ayahuasca, devido ao seu caráter múltiplo, que engendra saberes sobre drogas, crença e espiritualidade, esta compreendida como um fenômeno social, um sistema de práticas e representações que nasce do trânsito entre indígenas e não indígenas, entre a floresta e o urbano e se caracteriza na

contemporaneidade como uma “Nova Consciência Religiosa” (SOARES, 1994, p. 10). A respeito da relação entre espiritualidade e contexto social, Castro (2014), nos diz:

As instituições produzidas regulam o comportamento humano, fazendo com que o mundo socialmente construído se legitime a si mesmo em virtude da sua facticidade objetiva. Mesmo que a área de legitimação seja maior que a religião, é inegável a importância da religião neste processo, já que ela legitima as instituições, garantindo-lhes um caráter cósmico sagrado, realizando a integração de um nomos compreensivo precisamente daquelas situações marginais em que a realidade da vida cotidiana é posta em dúvida (CASTRO, 2014, p. 18).

Compreendemos que o fenômeno religioso ayahuasqueiro está fortemente ligado com o contexto social atual, interferindo na maneira dos adeptos enxergarem o mundo interno e externo. Desse modo, no próximo capítulo iremos cartografar os processos de subjetivação a partir da ayahuasca, utilizando para isso o discurso dos adeptos.

4. OS PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO A PARTIR DA AYAHUASCA: a professora e seus saberes

A pergunta que me move é como cada um inventa uma vida. Como cada um cria sentido para os dias, quase nu e com tão pouco. Como cada um se arranca do silêncio para virar narrativa. Como cada um habita-se.

Eliane Brum

*Chamo o tempo, chamo o tempo
Para ele vir me ensinar*

Raimundo Irineu Serra

A Cartografia como modo de pesquisa reverte o sentido tradicional do método, trata-se mais de observar o percurso, do que estabelecer as regras para o funcionamento da mesma. Isso não significa que a cartografia seja uma ação sem direção, mas a direção que seguimos são os afetos, as linhas, os fluxos e as forças que envolvem o pesquisador, o campo e os sujeitos da pesquisa, em uma relação inseparável entre teoria e prática, entre conhecer, pesquisar e intervir. O cartógrafo mergulha na experiência da pesquisa no mesmo plano de seu “objeto”, é o que Passos e Barros (2012) designam de plano da experiência, esse termo designa o fluxo entre pesquisador e pesquisado.

Essa posição cartográfica impede que seja possível falarmos em neutralidade do pesquisador e a suposição de um objeto de pesquisa prévio, no plano da implicação os termos envolvidos na pesquisa se criam no próprio pesquisar, indo além da mera representação do

objeto, tal como pensa a ciência do século XIX. Assim, o ato de cartografar opera na transformação da realidade desde o campo clínico ao político, nos fazendo forçar os limites de nossos procedimentos metodológicos. Nesta perspectiva, mais importante que achar a verdade é seguir o rizoma, as conexões que ele cria, para então entender que verdades foram criadas nas relações construídas.

Os capítulos anteriores tiveram como principal objetivo cartografar as linhas teóricas que de algum modo conversam com o fenômeno ayahuasqueiro, seja pela via da psicanálise, da antropologia ou da filosofia. O objetivo desse capítulo é dar voz aos sujeitos ayahuasqueiros e suas experiências com ayahuasca, dentro e fora do contexto religioso. Talvez a pergunta do capítulo se desdobre de tal maneira: como a experiência ayahuasqueira atravessa o contexto em que está inserida e ganha campos diversos na vida dos adeptos, provocando os mais variados processos de subjetivação? Como a ayahuasca é percebida por quem a bebe, como ela transmite seus saberes? Quais saberes são esses?

Nos relatos dos entrevistados veremos que a ayahuasca operacionaliza um método de transmissão de conhecimento que se distancia da ciência moderna e positivista e se aproxima cada vez mais do que Bergson (1913) denominou de método intuitivo. As entrevistas de modo geral nos conduziram à uma multiplicidade de saberes proporcionados pela ayahuasca, marcados pela relação entre a bebida, o sujeito e a instituição.

Deleuze (2004) no prefácio de “Psicanálise e Transversalidade” aponta que podem conviver em uma mesma pessoa o militante, o psicanalista e o político, sendo possível em vez de permanecerem estagnados em compartimentos como estruturas, se misturarem, interferindo um no outro, comunicando-se entre si, em constante conexão. Realizando uma mudança nos termos, é possível dizer que venho me sentindo múltipla ao realizar esta pesquisa, a ayahuasqueira, que chegou primeiro se mistura e se conecta constantemente à pesquisadora, que chegou anos depois. Em alguns momentos essa conexão é mais leve, em outros exige uma verdadeira elaboração, devido a rapidez com que tudo se processa.

4.1 Análise de implicação: de ayahuasqueira a pesquisadora “da” ayahuasca

Minha pesquisa com ayahuasca começa antes mesmo do mestrado em Psicologia, em 2008 em um Instituto Xamânico (Neoxamanismo). Naquela época o grupo eram apenas alguns amigos que começaram um novo trabalho neoxamânico na cidade de São Luís – Maranhão. Não recorro ao certo quanto tempo permaneci nessa instituição, mas acredito

que um pouco mais de um ano e meio. Após esse primeiro momento a instituição se desfez e todos os membros que ainda desejavam fazer uso do chá precisaram encontrar um novo local. O escolhido por mim foi o Santo Daime⁴⁰, que fez meus olhos brilharem, principalmente por seu caráter musical.

Ainda me recordo da primeira experiência com ayahuasca e da sensação clara de estar sonhando. No Santo Daime, foi possível pensar novamente *na* experiência do sonho, a partir de pequena estrofe de um hino⁴¹ “O sonhar é uma verdade, igualmente a luz do dia”.⁴² Raimundo Irineu nos convoca à reparar nesse mundo o sonho da Virgem Maria, a própria doutrina do Santo Daime iniciada por ele. Nesse campo, o sonho é verdade, é potência que convoca sua própria realização. Após algum tempo decidi me desligar do Santo Daime e conhecer outras instituições ayahuasqueiras.

Nessa época eu estava com 18 anos e no primeiro ano de Psicologia, foi quando conheci e me associei à União do Vegetal. Aqui, não eram os hinos, mas a palavra tida como instrumento importante de exercício para evolução espiritual, os graus, e o trabalho. Durante o tempo que estive sócia da UDV cursava psicologia e foi no segundo ano que conheci a psicanálise. Na aula, a professora falava de como o bebê se tornava sujeito, lembro que pra mim tinha alguma relação com um círculo que parecia dar voltas em torno do seio, indo além, uma zona erógena e indo além, até descobrir a voz como objeto privilegiado do desejo. Com o tempo, fui percebendo que o que me convocava era o ritmo: o ritmo dos hinos do Santo Daime, o ritmo das perguntas e respostas na União do Vegetal, o ritmo para se tornar sujeito nas interações com o pequeno bebê, os ritmos dos processos de subjetivação.

Com a graduação em Psicologia e o início do trabalho em outra cidade, decidi me afastar da UDV, foram alguns meses sem contato com a bebida. Esse momento coincidiu com a possibilidade de prestar a prova de mestrado, pois desde o início da graduação me interessei pelos caminhos acadêmicos. Durante os primeiros meses distante das instituições comecei a pensar nas variadas experiências e a maioria delas me levava para a rigidez

⁴⁰ Falarei brevemente a respeito do Santo Daime no próximo tópico, porém ressalto que esta doutrina ao longo do tempo se ramificou, sendo representada de forma geral por dois grupos ou Linhas: a Linha do Mestre (Raimundo Irineu Serra) e a Linha de Sebastião Mota de Melo (CEFLURIS, hoje chamada de ICEFLU). A igreja que fiz parte – Centro de Iluminação Cristã Raimundo Irineu Serra (CICEBRIS) é uma instituição independente, mas realiza a maioria de seus trabalhos ao modo do primeiro grupo.

⁴¹ Os rituais do Santo Daime são realizados a partir do canto de um ou mais hinários (conjunto de hinos cantado nessas ocasiões) pode ser interpretado como a biografia de seu dono, seja ele um líder ou um seguidor da religião (REHEN,2016).

⁴² Hino 57 do Hinário “O Cruzeiro” de Raimundo Irineu Serra (Mestre Irineu), cantado nas Igrejas do Santo Daime.

institucional, achava o campo ayahuasqueiro, apesar da proposta, muito cheio de imposições e regras, que possibilitava por outro lado, uma experiência muito íntima e sempre nova.

Ouvi muitas histórias que tinham uma linha muito parecida: indicavam o Daime ou Vegetal como responsável pela mudança na forma de condução da vida. Em alguns momentos diziam que a experiência ayahuasqueira se assemelhava à um processo de análise ou terapia, onde “O daime é o professor dos professores”⁴³ ou “Um ser divino, transformado em líquido”⁴⁴, não era alguém específico, mas ela, a própria bebida quem ensinava. Comecei a me perguntar: como pode uma planta ensinar?

Dessa primeira pergunta e da interação com as pessoas, outras perguntas vinham e ressoavam, como em um movimento cartográfico onde é possível seguir os trajetos onde as linhas⁴⁵ se articulam. A experiência vivenciada sob o efeito da ayahuasca proporciona ao sujeito contato com aspectos subjetivos por ele ignorados ou não percebidos fora do contexto ritualístico? É possível aprender algo sobre si mesmo durante o efeito do chá ayahuasca? Qual a relevância do grupo na vida e na prática dos adeptos? De que modo o inconsciente se movimenta durante a experiência ayahuasqueira?

Ao ingressar no mestrado a pretensão era realizar uma espécie de comparação no que se refere ao uso do chá (sua metodologia) entre Santo Daime e União do Vegetal, o que não foi possível. Devido ao período de pandemia, toda a Universidade (o mundo) precisou se reorganizar e os prazos ainda estavam incertos. A igreja do Santo Daime onde a pesquisa seria realizada aceitou a solicitação, mas a União do Vegetal avaliou o projeto e solicitou a alteração do mesmo, principalmente pelas referências bibliográficas utilizadas. Decidi não realizar as alterações, uma vez que as referências faziam parte de minha caminhada enquanto pesquisadora, e sim, traçar novos passos para a pesquisa.

O caminho da pesquisa cartográfica é constituído de passos que se sucedem sem se separar. Como o próprio ato de caminhar, onde um passo segue o outro num movimento contínuo, cada momento da pesquisa traz consigo o anterior e se prolonga nos momentos seguintes. O objeto-processo requer uma pesquisa igualmente processual e a processualidade está presente em todos os momentos - na coleta, na análise, na discussão dos dados e na escrita dos textos (BARROS; KASTRUP, 2012, p. 57)

⁴³ Hino 84 do hinário “O Cruzeirozinho” de Alfredo Gregório de Melo

⁴⁴ Hino 45 do hinário “Daime sorrindo” de Odemir Raulino

⁴⁵ O termo *linha* para tratar das religiões ayahuasqueiras foi proposto por Sandra Goulard em sua Tese de Doutorado, a denominação diz respeito às “diferentes linhas de uma mesma tradição religiosa, que agrupamos sob o nome geral de tradição religiosa ayahuasqueira ou ainda religiões da ayahuasca” (GOULARD, 2004, p.8). Deleuze também propõem compreender os processos de subjetivação a partir de linhas “há toda uma geografia nas pessoas, com linhas duras, linhas flexíveis, linhas de fuga, etc. (Deleuze e Parnet (1977/2004, p. 21), ou ainda linhas do saber, poder e subjetividade (DELEUZE, 1995).

Decidi realizar as entrevistas com sujeitos de diferentes contextos religiosos, incluindo pessoas de grupos “Neoxamânicos”, dando ênfase aos processos com ayahuasca, mais que aos processos institucionais. Veremos que a experiência ayahuasqueira em si é constantemente atravessada pela experiência institucional devido ao caráter religioso/espiritualista da bebida. Porém, ao longo da imersão na pesquisa meu olhar foi se distanciando das instituições e chegando cada vez mais próximo da professora ayahuasca e seus saberes, que ao que me parecia no início, atravessavam o campo institucional como flechas.

Durante as entrevistas vivenciei diversos conflitos, desde a escolha dos entrevistados, até o momento da escrita da dissertação. Por algum motivo, as primeiras pessoas que decidi entrevistar eram dirigentes de seus espaços, esse lugar demarcado no campo institucional compareceu em suas narrativas, com um tom *doutrinador*⁴⁶. A primeira entrevistada durante sua narrativa (sem saber minha história anterior ao trabalho acadêmico), me convidava para participar do trabalho com o chá, com a justificativa de que era preciso “sentir” para aprender sobre a ayahuasca⁴⁷, além disso fez diversos comentários em que comparava o processo terapêutico com a experiência ayahuasqueira, na tentativa de colocar a psicologia em uma posição de subalternidade em relação à experiência ayahuasqueira, o que me incomodou bastante.

As entrevistas me faziam repensar constantemente, mudando a linguagem de acordo com o entrevistado, além de sempre buscar cartografar as narrativas que tratassem de experiências com ayahuasca, assunto que escorregava e caía em um lugar institucional e generalista, em palavras como “a gente”, “a organização que fazemos parte”, que indicava em alguns momentos uma certa resistência em falar desse ponto em específico. Realizar a escolha dos analisadores me demandou muito trabalho psíquico, pois na maioria do tempo eu olhava para eles e não via “nada de novo”, talvez pela minha imersão nesses campos durante muito tempo. Esse trabalho se ligava à minha tentativa de aliar as narrativas ao trabalho dos autores escolhidos para compor essa cartografia. Cito ainda o fator tempo, que apesar do prazo estendido foi ficando cada vez mais curto, devido à minha rotina de trabalho.

⁴⁶ Utilizo essa palavra principalmente a partir de minha experiência enquanto ayahuasqueira, a “doutrina” é o momento em que os ensinamentos são transmitidos de maneira mais “dura”, de forma a chamar atenção do sujeito para suas condutas contrárias ao campo institucional, ou às “regras divinas”, de modo a conduzi-lo à correção.

⁴⁷ De certo modo, concordo com a afirmação, porém, a pressão para visitas se torna desconfortável, sem cuidado com a história de cada um.

Tive medo de me perder no caminho, como me perdi no caminho para realizar as entrevistas e privilegiar alguma narrativa institucional, quando na verdade meu desejo era e ainda é conhecer *a professora e seus ensinamentos*, que rompe com os ditos institucionais. Pensei diversas vezes sobre o que a banca pensaria, ou os próprios entrevistados e toda a comunidade ayahuasqueira. Buscando sair dessas narrativas hierarquizadas, decidi entrevistar pessoas que não ocupassem locais de destaque em suas instituições e assim, de certa forma me senti mais confortável. De uma forma ou de outra, para apreender os saberes da ayahuasca, de modo legal⁴⁸ é necessário adentrar o contexto religioso, seja no Santo Daime, na União do Vegetal, na Barquinha ou nos diversos contextos espiritualistas, por isso, farei uma breve apresentação, tal como um pequeno mapa do contexto ayahuasqueiro no Brasil, para então apresentar meu campo, as entrevistas.

4.2 As “Escolas”: linhas ayahuasqueiras

Goulard (2004) aponta que os grupos ayahuasqueiros aceitam a denominação de “linhas da ayahuasca”, muitos deles reservam para si o privilégio de serem a linha “autêntica” em detrimento das demais, consideradas menos legítimas ou “verdadeiras” (p. 9). A denominação linha⁴⁹ se diferencia a partir do uso realizado pelas próprias religiões/doutrinas. Linha, enquanto conceito analítico destaca a unidade de cada uma das tradições, enquanto o uso da palavra no âmbito das instituições privilegia as diferenças entre elas. Ressalta-se ainda que, a “unidade”, ou a tentativa de apontar semelhanças é realizada de forma genérica, tomando como ponto transversal a ayahuasca, tendo em vista as inúmeras diferenças entre essas religiões.

Santo Daime, Barquinha e UDV abarcam unidades que se distinguem e que funcionam autonomamente. Mas, simultaneamente, os grupos que se autodefinem como “linhas” (no sentido êmico) podem ser reunidos (analiticamente) em uma só linha, na medida em que reivindicam uma origem comum e um mesmo conjunto de mitos e ritos. Por outro lado, embora realmente a extensão das diferenças e fissões no interior de uma linha principal (como emprego aqui, designando uma das três grandes religiões da ayahuasca) seja grande, com grupos determinados podendo distinguir-se uns aos outros como “linhas” diferentes no interior da linha principal, eles nunca se afirmarão como membros de uma outra linha principal, nem de uma linha menor contida em outra linha principal (GOULARD, 2004, p. 10).

⁴⁸ CONAD regulamenta o uso religioso da ayahuasca por meio da Resolução n° 1 de 25/01/2010

⁴⁹ Termo utilizado pela primeira vez por Clodomir Monteiro da Silva em 1983, na Tese de Doutorado: O palácio de Juramidan: Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição, UFPE.

O ponto principal de reflexão será a ayahuasca e seu processo metodológico, independente da linha onde ela se encontra. O território onde a pesquisa cartográfica se presentifica é composto por linhas, como aparece em Bergson⁵⁰, como vimos no capítulo 2, ou na geografia humanista de Deleuze e Guattari (1998), que inspira esse trabalho:

Indivíduos ou grupos, somos atravessados por linhas, meridianos, geodésias, trópicos, fusos, que não seguem o mesmo ritmo e não tem a mesma natureza. São linhas que nos compõem, diríamos três espécies de linhas. Ou antes, conjuntos de linhas, pois cada espécie é múltipla. Podemos nos interessar por uma dessas linhas mais do que por outras, e talvez, com efeito, haja uma que seja, não determinante, mas que importe mais do que as outras...se estiver presente. Pois, de todas essas linhas, algumas nos são impostas de fora, pelo menos em parte. Outras nascem um pouco por acaso, de um nada, nunca se saberá por quê. Outras devem ser inventadas, traçadas, sem nenhum modelo nem acaso: devemos inventar nossas linhas de fuga se somos capazes disso, e só podemos inventá-las traçando-as efetivamente, na vida (DELEUZE; GUATTARI, 1998, p. 13).

As linhas, também chamadas “Religiões Ayahuasqueiras”⁵¹ nasceram no coração da floresta amazônica, entre as fronteiras do Brasil, pelas mãos de migrantes nordestinos que buscavam condições de vida melhores através do ciclo da borracha que aconteceu no Brasil no fim do século XIX e início do século XX.

Raimundo Irineu Serra, fundador do Santo Daime⁵², saiu de São Vicente Ferrer, no Maranhão, cruzou o mar, foi jardineiro e chegou ao Acre. Lá, na companhia dos irmãos Costa na fronteira com o Peru conheceu a ayahuasca pelas mãos de um Xamã peruano, o caboclo Pizango. Após sua primeira experiência, Irineu, sob o efeito do chá, viu em uma noite de luar repousando sob a lua uma linda senhora, a Rainha Universal, que se identificou como Clara, posteriormente chamada de Nossa Senhora da Conceição e Rainha da Floresta. Foi essa senhora quem entregou ao Mestre Irineu, como ficou conhecido, a doutrina do Santo Daime e toda sua composição (MOREIRA; MACRAE, 2011).

A partir do encontro de Irineu com a Rainha da Floresta o Santo Daime foi se estruturando, ayahuasca passou a chamar-se Daime, como um rogativo: “Daime força, Daime Luz” e foi através dela que os hinos⁵³ chegaram. Em 1930 o Mestre e alguns de seus

⁵⁰ As linhas de fato que aparecem no campo da ciência e devem ser investigados pelo método intuitivo, chegando à “precisão em Filosofia” (BERGSON, 1914)

⁵¹ “A expressão religiões da ayahuasca ou ayahuasqueiras foi inspirada em definições e categorias dos próprios adeptos dos grupos pesquisados. Afinal, independentemente da linha ou da divisão à qual pertencem, todas estas religiões se definem a partir do uso da ayahuasca, ou seja, é assim que elas se auto-identificam, como também identificam umas às outras” (GOULARD, 2004, p. 8)

⁵² O Santo Daime é uma doutrina de caráter híbrido, fortemente influenciada pelo catolicismo, mas também pela cultura maranhense. (LABATE; PACHECO, 2009)

⁵³ O Santo Daime é conhecido como uma “Doutrina Musical”. Maria Betânia Albuquerque aponta que “A educação no Santo Daime se estrutura tendo a música como um dos mediadores essenciais. Sob uma configuração marcadamente estética os saberes corporificam-se nos hinos cantados pelos participantes e

seguidores lavraram o estatuto da primeira religião ayahuasqueira, Daime, posteriormente chamada de Santo Daime (Centro de Iluminação Cristã Luz Universal - Alto Santo - CICLU). Com o passar do tempo aquele rito híbrido, com fortes inspirações católicas foi ficando conhecido em Basileia, aquela pequena cidade do Acre. Começaram os relatos de curas e o negro maranhense se tornou mestre (MOREIRA; MACRAE, 2011).

Em determinado momento a história de Irineu cruzou-se com a de um outro negro maranhense, Daniel Pereira de Matos, um homem de diversas habilidades: marinheiro, músico, barbeiro, entre outros ofícios. Daniel era conhecido por ser um grande boêmio e por conta do uso abusivo de álcool acabou tendo problemas no fígado, o que lhe fez buscar o tão falado Irineu Serra em busca de saúde. Ao chegar no Alto Santo, tomou o daime e recuperou-se, tornando a beber e voltar para um novo tratamento, recomendado por Irineu.

No período de seu tratamento, Daniel teve uma visão onde as portas do céu se abriam e dois homens desciam com um livro azul nas mãos, contendo uma missão: fundar uma doutrina cristã fundamentada na caridade. Com isto, instalou-se em uma casa simples onde deu início aos seus trabalhos, as “Obras de Caridade”. Em 1945, Frei Daniel⁵⁴ como ficou conhecido fundou A Barquinha⁵⁵, um rito com fortes inclinações de matriz africana, mas que também bebia da fonte do catolicismo e tinha, tal como o Santo Daime, a ayahuasca como sacramento.

A Barquinha é caracterizada por um movimento tímido de expansão, atualmente existem seis centros-matrizes que pertencem a esse sistema religioso, todos no estado do Acre. O primeiro, o Centro Espírita e Casa de Oração Jesus Fonte de Luz, foi criado por Daniel Pereira de Mattos), em 1945.⁵⁶ Outro encontro marcante ainda antes da década de 50

acompanhados por uma diversidade de instrumentos musicais, com destaque para o maracá de origem cultural indígena. O canto, embora uma tarefa de todos os membros da religião é, fundamentalmente, uma atribuição das mulheres, sobretudo das chamadas “puxadoras”, mulheres responsáveis por “puxar” os hinos na sessão os quais, a depender da harmonia da voz e da música dão rumo à experiência mística dos sujeitos” (ALBUQUERQUE, 2011, p. 161)

⁵⁴ Mestre Daniel tinha, uma relação muito próxima com o mar. Grande parte dos salmos do hinário da casa referem-se ao mar e aos seres aquáticos. A Barquinha também tem o aspecto musical afluído. Os membros também utilizam a farda, branca com símbolos que remetem ao mar (MERCANTE, 2012).

⁵⁵ Um culto que tem como fundamento o catolicismo popular, mas com fortes identificações às religiões de matriz africana. Seus rituais tem presente as músicas, chamadas de salmos, que conduzem o transe. Há também um calendário que segue os ritos da igreja católica (MERCANTE, 2012).

⁵⁶ Esta matriz possui filiais em Rondônia e no Rio de Janeiro. O segundo, fundado em 1962 por Maria Baiana e Mestre Juarez, ex-membros da Casa de Oração, foi o Centro Espírita Fé, Luz, Amor e Caridade. Em 1980, Antônio Geraldo Silva deixou o centro original e fundou o Centro Espírita Daniel Pereira de Francisca Campos do Nascimento (Madrinha Chica/ Francisca Gabriel) funda o Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte que possui uma filial no Rio de Janeiro. Temos ainda o Centro Espírita Santo Inácio de Loyola, fundado em 1994, por Antônio Inácio da Conceição, além do Centro Espírita de Obras de Caridade Raios de

é o encontro de Mestre Irineu com um médium franzino amazonense, Sebastião Mota de Melo. Este era um exímio caçador, mateiro e pescador, além de trabalhar com a espiritualidade, realizando diversos trabalhos espirituais (MERCANTE, 2012).

Assim como Daniel, Sebastião foi acometido por uma grave enfermidade no fígado, o que o levou a buscar o auxílio de Irineu Serra. Segundo ele, recebeu uma cura ao beber o daime através de uma cirurgia espiritual realizada sob efeito da bebida. Com o passar do tempo, o jovem foi ganhando a confiança do mestre, que o autorizou a levar um pouco do daime para casa, uma vez que o mesmo percorria quilômetros para chegar ao Alto Santo. Em 1971 Raimundo Irineu Serra faleceu, inaugurando uma nova fase no Alto Santo marcada por fortes competições e conflitos pelo comando do centro. Antes de seu falecimento, tanto o estatuto como o calendário ritual⁵⁷ estavam prontos. Leôncio Gomes, que era parente do mestre foi indicado para a presidência, mas não tinha carisma suficiente. (MOREIRA; MACRAE, 2011).

A disputa pelo lugar de poder deu-se entre Leôncio e Sebastião Mota de Melo, Padrinho Sebastião⁵⁸, pois ele vinha se inserindo cada vez mais na Doutrina com seu jeito carismático. Mesmo assim, não foi aceito como líder pelos parentes do mestre e nem pelos fardados⁵⁹ mais antigos (que também ocupam lugar de destaque na hierarquia), retirando-se da igreja em 1974, com sua família e alguns membros que se afeiçãoaram a ele, tornando-se seus primeiros seguidores⁶⁰.

Luz Nossa Senhora Aparecida. Todos os centros têm em comum várias características, e certamente perfazem o mesmo sistema religioso⁵⁶, ainda que sejam ritualisticamente independentes (MERCANTE, 2012)

⁵⁷ Os trabalhos na Doutrina do Santo Daime são realizados de acordo com um calendário oficial, é ele quem define os festejos e dias santos do ano daimista. Os trabalhos de concentração acontecem nos dias 15 e 30 de cada mês, já os bailados são realizados em dias festivos, tais como dias marcados no calendário católico: Dia de Reis (06 de janeiro), Dia de São João (24 de junho), Dia de Nossa Senhora da Conceição (08 de dezembro), entre outros. Os dois citados por último fazem parte do que é chamado pelos fardados (praticantes do Santo Daime) de festival daimista. O calendário abrange ainda: missas (1º segunda-feira do mês) e Trabalhos de Cura (Após a fundação do CEFLURIS, denominação que ainda será citada)

⁵⁸ Lígia Platero (2018) aponta que as relações de parentesco simbólico são marcantes no Santo Daime, sendo assim, o líder carismático é considerado um pai espiritual ou padrinho. Apesar desse fato os laços sanguíneos também tem bastante importância, sendo considerados hierarquicamente mais importantes.

⁵⁹ Os membros do Santo Daime são denominados fardados por conta da vestimenta que utilizam. São dois modelos de farda utilizados, a Farda Azul para os trabalhos de concentração, missa e cura e a Farda Branca para os hinários, dias festivos.

⁶⁰ Ainda no Alto Santo padrinho Sebastião recebeu o hino 89 de seu primeiro hinário “O Justiceiro”, o hino chama-se “Levanto esta bandeira”: “Levanto esta bandeira porque meu Pai mandou todos que olharem pra Ela, têm o mesmo valor”. Conta-se que após receber e contar o hino a Leôncio, Sebastião teria sido aconselhado a “levantar a bandeira” em sua casa. A bandeira seria a Santa Maria, também chamada “pito” (MORTIMER, 2000)

Fundou uma comunidade, a Colônia 5.000 e o Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS)⁶¹. O CEFLURIS foi o responsável pela expansão do Santo Daime para o Brasil e para o mundo, muito devido ao estilo agregador de Sebastião, que na década de 80 recebia diversos viajantes, os chamados mochileiros.

Padrinho Sebastião ganhou fama por fundar uma nova linha, incluindo a Cannabis Sativa em seus rituais. Conta-se que o padrinho já conhecia a planta pelo nome de Marijuana e também pelo que corria pela boca do povo, de que ela seria uma droga perigosa. Na década de 70 chega a Colônia 5.000 um hippie e ex seminarista, Lúcio Mortimer que estava buscando Sebastião para ser seu guia espiritual. Em um trabalho com daime, Lucio revelou ao padrinho que continuava a usar a tal planta e que inclusive havia plantado na comunidade.

Nessa ocasião, ao ver a planta Sebastião lembrou-se de um sonho em que uma entidade montada em um cavalo branco se aproximava dele e avisava que ele mudaria de linha espiritual. Ao perguntar qual linha seria, o cavaleiro lhe respondeu que ele mesmo iria saber. No sonho, ele segue por um caminho e chega em um roçado com arbusto, onde encontra outra entidade, da qual ele se aproxima, esta pega um ramo e entrega para Sebastião dizendo: “Esta é para curar” (MORTIMER, 2020). Com isso, a Santa Maria, como foi batizada a cannabis passou a fazer parte do contexto ritual do CEFLURIS (MORTIMER, 2000; ALVERGA, 1992; JUNIOR, 2018).

Esse pequeno relato mostra as origens do daime no Brasil, suas ramificações a partir de um jovem maranhense que conheceu a “Rainha da Floresta” e deu vida à uma Doutrina musical híbrida, que desde sua criação vem trazendo encontros, desencontros, conflitos, união e desavenças. Se buscarmos cartografar os caminhos da ayahuasca a partir de saída da floresta e chegada aos centros urbanos, veremos que essa trilha é um campo aberto e múltiplo que está constantemente criando conexões e se ramificando. O Santo Daime, principalmente após a fundação do CEFLURIS se apresenta como uma instituição de forma geral agregadora, aliando-se à Umbanda e às práticas de neoxamanismo urbano. Com relação à UDV, veremos que a história se difere, pois esta instituição, apesar de expansionista se apresenta com organização centralizada e dissidências não reconhecidas como parte da “mesma linha” da União do Vegetal.

⁶¹ Recentemente, sob comando de Alfredo Gregório de Melo, filho de Sebastião o CEFLURIS passou a chamar-se Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal Patrono Sebastião Mota de Melo (ICEFLU). Irei manter aqui CEFLURIS devido a familiaridade do termo, além de representar o nome que a instituição portava na época de sua fundação.

O Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (CEBUDV), ou apenas União do Vegetal (UDV) nasceu na fronteira do Brasil com a Bolívia pelas mãos de José Gabriel da Costa, diferente das outras linhas, não nasce da ramificação de uma linha anterior. José Gabriel nasceu em Coração de Maria na Bahia, teve pouco estudo, mas tinha muitas habilidades, era capoeirista, poeta e também trabalhou como enfermeiro. Alistou-se como soldado da borracha e foi do Sertão à Floresta. Conheceu a umbanda e realizou curas durante sua permanência na religião. Constituiu família e disse à sua companheira que estava em busca de um tesouro, tesouro este que encontrou ao beber o chá. Do encontro de Gabriel com a ayahuasca, chamada por ele de Vegetal, nasceu a União do Vegetal.

Após sua primeira experiência com o chá, o Mestre Gabriel⁶², como é conhecido entre os discípulos passou a realizar sessões nos seringais, preparar o chá e criar intimidade com o mesmo. Em 1961 funda o Centro Espírita Beneficente União do Vegetal⁶³, que de lá se expandiu para o Brasil e o mundo. Se caracteriza como uma religião cristã reencarnacionista, e destaca-se entre as demais religiões ayahuasqueiras por sua natureza organizacional altamente hierarquizada e administrativamente estruturada⁶⁴. As sessões, como são chamados os rituais espirituais da UDV podem ser divididos em alguns tipos, mas seguem uma metodologia que permite aos presentes⁶⁵ fazerem perguntas, às quais o mestre dirigente responde de acordo com os ensinamentos da UDV. Além das perguntas e respostas, podem ser feitas diversas chamadas (cantos próprios da religião) durante as sessões, além da execução de músicas, através de um aparelho de som (GREGANICH 2009).

As três religiões ayahuasqueiras podem ser consideradas fenômenos modernos como um subproduto do colonialismo, combinando elementos de xamanismo indígena da Amazônia com catolicismo popular e outras tradições religiosas. A década de 80 foi importante para expansão dos rituais ayahuasqueiros, nessa época Santo Daime e UDV

⁶² Sexto princípio originado da UDV “O Centro tem sua principal referência no Mestre Gabriel, Mestre da União do Vegetal, que sempre demonstrou compromisso com a verdade, com a palavra assumida e a coerência entre o que ensinou e praticou. Por amor à humanidade, criou a UDV com o pensamento de construir uma Paz no mundo” (Os 13 Princípios Originais da União do Vegetal, 2023).

⁶³ Os rituais da UDV são chamados de sessões, realizados periodicamente nas instalações de cada Núcleo. Durante as sessões são feitas as chamadas (cânticos) e os presentes podem realizar perguntas ao mestre dirigente da sessão, que responde de acordo com o conjunto doutrinário próprio da União do Vegetal (LABATE; PACHECO, 2009)

⁶⁴ O Centro Espírita tem uma Direção Geral com sede em Brasília, os Núcleos, locais onde o Vegetal é distribuído são organizados em regiões.

⁶⁵ Os membros da UDV são os “sócios” da instituição. Utilizam um uniforme em suas sessões: camisa verde para homens e mulheres (com exceção do mestre representante, autoridade espiritual do núcleo que utiliza uma camisa azul); calça amarela para as mulheres e calça branca para os homens. Os sócios dividem-se em graus hierárquicos, identificados pelas letras bordadas no bolso: Quadro de Sócios, Corpo do Conselho e Quadro de Mestres.

iniciaram um processo de expansão que alcançou todas as regiões do país. Nessa época também começam a se espalhar pelos centros urbanos, grupos de neo-xamanismo que fazem parte do circuito da “nova consciência religiosa” e também ao movimento denominado de “Nova Era”. A Nova Era estaria fortemente ligada a modernidade, com uma religiosidade voltada para a subjetividade, e não mais para as marcas tradicionais de repressão aos impulsos e sim marcada por uma experiência de conexão com os semelhantes e com um “Todo Cósmico”. Conforme aponta Labate (2004):

A Nova Era apresentaria um movimento ambíguo: enquanto se expande junto a este Todo onde ideias opostas se encontram lado a lado, ela também promoveria um auto-centramento na imagem de um indivíduo que migra pelo interior desse Todo. Um dos motes deste movimento é o auto-conhecimento, aliado ao auto aperfeiçoamento, gerando uma tendência para o desenvolvimento de uma espiritualidade terapêutica (LABATE, 2004, p. 44).

No campo religioso brasileiro da época dois grandes impulsos faziam-se presentes: um voltava-se à individualidade, com uma busca pela espiritualidade, o outro, unido ao primeiro, demonstrava uma fixação identitária, que tem como centro a comunhão coletiva, o que denota uma busca por pertencimento (SOARES, 1994). Veremos ao examinar as entrevistas que sentimento de pertencimento circula entre os ayahuasqueiros, ao se referirem a “irmandade” como elemento importante no processo de transformação dos sujeitos, em suas variações.

4.3 Desbravando o território da professora: as entrevistas

As entrevistas foram realizadas entre os meses de maio e junho de 2022 após a aprovação do Comitê de Ética em Pesquisa (CEP)⁶⁶. Ao todo foram realizadas 7 entrevistas, dessas 6 foram utilizadas. O processo de cartografar todos os passos é importante, fazendo com que, aspectos da pesquisa que aparentemente não estabelecem relações, apareçam conectadas e possam propiciar questionamentos que diminuem as fronteiras entre pesquisador e campo de pesquisa. Na construção desse mapa fui ao campo buscando manter uma atenção flutuante, ao modo freudiano: "ao efetuar a seleção e seguir suas expectativas, estará arriscado a nunca descobrir nada além do que já sabe; e, se seguir as inclinações, certamente falsificará o que possa perceber" (FREUD, 1912, p. 150).

⁶⁶ CAAE: 54747221.6.0000.5086

Minha atenção flutuou bastante, primeiro com os autores, depois com os entrevistados. Se, no começo de minha imersão em campo toda essa multiplicidade parecia desconexa, durante a caminhada as trilhas foram criando conexões, assim como as histórias que me foram contadas. O primeiro passo após aprovação do projeto pelo CEP foi entrar em contato com os entrevistados. Todos aceitaram participar da pesquisa, as entrevistas, apesar de semi-estruturadas foram realizadas em forma de conversa, como a associação livre: “Comporte-se como faria, por exemplo, um passageiro sentado no trem ao lado da janela que descreve para seu vizinho de passeio como cambia a paisagem em sua vista” (FREUD, 1913, p. 136). Após ligar o gravador eu explicava minha intenção com este trabalho de mestrado, além de sempre recordar o título, por vezes contava um pouco sobre meu “problema” de pesquisa também. De forma geral, dizia aos entrevistados que estava interessada em sua “história com a ayahuasca”.

Todos os participantes (3 homens e 3 mulheres) que entrevistei fazem uso da ayahuasca há mais de 10 anos, fazendo uso regular da ayahuasca (2 ou mais vezes por mês). 1 pessoa entrevistada participou assiduamente de trabalhos em mais de uma linha⁶⁷, as outras só fizeram parte de uma linha e 3 fizeram parte durante toda sua caminhada com ayahuasca da mesma instituição religiosa/espiritualista. As entrevistas foram realizadas ou na casa dos participantes, ou no local ayahuasqueiro ao qual pertencem.

A atenção na cartografia abrange não só os aspectos práticos, cognitivos e intelectuais, mas os afetos. Para a primeira entrevista eu tinha 4 grandes temas, ou “categorias” que fui compondo a partir do meu contato com os autores: 1) relato de vida antes da ayahuasca, 2) corpo/psiquismo, 3) experiência com ayahuasca, 4) saberes aprendidos. Durante as duas primeiras entrevistas, a experiência coletiva apareceu e resolvi acrescentar às próximas, incluindo mais uma categoria, 5) grupo. Os encontros tiveram duração mínima de 1 hora e 30 minutos, algumas duraram 2 horas ou mais.

A terceira parte do trabalho de campo tratou de acompanhar os processos de subjetivação, o movimento do inconsciente que a experiência engendra. Para isso utilizei a transcrição, escuta e análise das entrevistas. Para análise do material indiquei analisadores. Tanto a análise de implicação⁶⁸ quanto o analisador são termos nascidos na Análise

⁶⁷ Considerando as novas formas de uso da ayahuasca no contexto urbano, tais como o Neoamanismo Urbano enquanto Linha ou Linhas que em alguns momentos se identificam com as linhas tradicionais, principalmente com o Santo Daime ao modo CEFLURIS e no reconhecimento do Mestre Irineu como patrono do Daime, enquanto de outro ponto de vista, se distanciam da perspectiva da religião, se lançando ao espiritualismo.

⁶⁸ Implicações afetivas, ideológicas, políticas ou como estamos todos envolvidos na realidade institucional.

Institucional⁶⁹A partir das ferramentas utilizadas é possível ir se apropriando do jogo institucional⁷⁰, entre o instituído (formas) e o instituinte (processo).

Trata-se de analisar as situações de institucionalização atenta às práticas instituintes que engendram instituições e atravessam os mais diversos locais ou situações. Os socioanalistas como ficaram conhecidos Lourau e Lapassade, tomavam o grupo como produção de uma sociedade instituinte. O analisador é um acontecimento que põem em análise a realidade institucional. Ele é, aquele ou aquilo que provoca análise, quebra, separação, explicitação dos elementos de dada realidade institucional, podendo ser tomado como um evento que denuncia ou portador da potência da mudança (ROSSI; PASSOS, 2014).

Qualquer materialidade pode ser suporte de um analisador, ou seja, um analisador não é necessariamente um discurso, mas pode ser um monumento, a forma como está elaborada a planta arquitetônica da organização, pode ser uma característica dos modos de relação que não está formalizada nem anunciada em parte alguma, ou seja, pode ser um costume e não uma norma, nem uma lei; pode ser um arquivo, isto é, a maneira como está organizada a memória de uma organização; pode ser uma distribuição do tempo ou do espaço na organização. E é claro que podem ser também formas escritas ou faladas do discurso organizacional. Por exemplo, os estatutos, os regulamentos, a carta de princípios, o organograma, o fluxograma etc. E podem ser os relatos ou as mensagens verbalmente proferidas pelos integrantes nas entrevistas, nos questionários ou em qualquer forma de comunicação intersubjetiva. Os mitos, os rituais, o uso do dinheiro, do lazer, da sexualidade, do domínio e o cuidado de si, etc. Então, a materialidade expressiva de um analisador é totalmente heterogênea (BAREMBLITT, 1996, p. 55).

Essa perspectiva analítica rompe com as perspectivas epistemológicas tradicionais, no sentido em que reconhece a produção do conhecimento a partir da relação entre os envolvidos, nesse caso, eu e os entrevistados. Cada um deles é parte da construção desse mapa, quando em seus relatos revelam quais saberes a ayahuasca transmite e como transmite. Ao iniciar as entrevistas, era explicada a necessidade de assinar o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) para que eu pudesse utilizar os dados colhidos e que os participantes não seriam identificados. Percebi que esse movimento já se tornava um exercício de memória, principalmente sob forma de imagens-lembranças, mas também como

⁶⁹ “Em um primeiro ponto de vista, a Análise Institucional pretende trabalhar a contradição, seguir uma lógica dialética em oposição à lógica identitária característica das demais ciências - à exceção da Psicanálise. Tenta analisar, em permanência, as suas próprias contradições, visto que só funciona dentro dessas (exatamente como qualquer ciência)” (LOURAU, 1993, p. 7)

⁷⁰ “Para nós, todavia, da Análise Institucional, instituição não é uma coisa observável, mas uma dinâmica contraditória construindo-se na (e em) história, ou tempo. Tempo pode ser, por exemplo, dez anos para a institucionalização de crianças deficientes ou dois mil anos para a institucionalização da Igreja Católica. O tempo, o social-histórico, é sempre primordial, pois tomamos instituição como dinamismo, movimento; jamais como imobilidade” (LOURAU, 1993, p. 8).

um acontecimento da vida de cada um, que não se repete⁷¹ sobre a ayahuasca⁷². Nessa pesquisa não me detive aos marcadores que dizem respeito à classe, raça e gênero, que não foram analisados de forma pormenorizada, devido aos objetivos dessa pesquisa.

4.3.1 Os entrevistados e a ayahuasca: primeiros contatos

Débora⁷³ é casada e tem dois filhos adultos, conheceu o chá há aproximadamente 25 anos (não soube precisar), através de amigos e até tomar conhecimento da bebida visitava os Centros Espíritas⁷⁴ da cidade, se identificava com a metodologia adotada, apesar da origem familiar católica. Nesse momento estava com 22 anos e era recém casada, com problemas em seu relacionamento. Sobre o contato ela diz:

Tem pessoas que quando conhecem a ayahuasca, né? Ayahuasca, elas... Eu já vi alguns depoimentos que as pessoas mudam rapidamente, radicalmente mudam, a transformação, né? Assim, comigo não foi assim, né? Comigo foi devagar (...) Eu ia mais pra aquela confraternização, né? De estar junto, e quando eu queria. Eu tinha uma rejeição, que era a coisa do vômito, e isso me provocava muita rejeição. Sempre tive alguns problemas pra fazer isso, pra vomitar. E... uma outra coisa também que eu não gostava, era das regras, né? (DÉBORA)

Ingrid faz uso da ayahuasca há 20 anos, já foi casada e tem um filho, também nasceu em uma família católica e diz “*eu fui criada no catolicismo e meu castigo era ir à missa*”, por isso visitou outras “*escolas iniciáticas*” antes de conhecer a bebida: Teosofia, Eubiose, Rosa Cruz, Budismo, Gnose, Taoísmo, Gnose, Seicho-No-Ei e Espiritismo. Sobre seu encontro com ayahuasca, que lhe surgiu através do conhecimento buscado sobre Xamanismo, após conhecer outras medicinas da floresta⁷⁵ ela diz:

O encontro foi muito forte, porque eu já entrei na ayahuasca acredito que de forma divina. Quando eu digo divina, não quero dizer superior, digo que estava no meu destino, que já era um traçado divino que eu tinha me proposto. Daí quando veio

⁷¹ Destas duas memórias, a primeira é verdadeiramente orientada no sentido da natureza; a segunda, entregue a si mesma, iria antes em sentido contrário. A primeira, conquistada através do esforço, continua sob a dependência da nossa vontade; a segunda, toda espontânea, é tão caprichosa em reproduzir quanto fiel em se conservar. (BERGSON, 2010, p. 94)

⁷² Nos relatos das entrevistas preservei o nome que cada entrevistado utiliza para se referir à ayahuasca, portanto, quando falarmos Vegetal ou Daime estaremos nos referindo a bebida composta por Banisteriopsis Caapi e Psychotrya Viridis.

⁷³ Os nomes utilizados são fictícios.

⁷⁴ O Espiritismo se caracteriza como uma Doutrina científica, filosófica e religiosa que tem como base a reencarnação e a comunicação com os espíritos desencarnados. O conhecimento espírita está presente principalmente nos 5 livros codificados pelo fundador, Alan Kardec, esse conhecimento seria transmitido pelos espíritos através dos médiuns.

⁷⁵ “Estas seriam as substâncias utilizadas pelas etnias do tronco pano que acabaram se popularizando entre os daimistas e xamanistas: ayahuasca, rapés, sananga e kambô. A ayahuasca é a principal” (FERNANDES, 2018, p. 301)

a força⁷⁶, um frio, eu achei que eu fosse enlouquecer, tanto que eu falei, eu vou desmaiar do frio. Parei o mental na força, porque a gente já tem que ter domínio, parei o mental, meu pai, eu só lembrei assim, grande espírito, estou em suas mãos. Tipo, entrega e confia, porque não tinha outra coisa para fazer, ou entrava em desespero, ou ia no outro lado espiritual da coisa, confia, confia (INGRID).

Já **Guilherme** conheceu a ayahuasca durante a adolescência, aos 16 anos, conta que aos 14 começou a fazer uso de drogas ilícitas e buscou ayahuasca como mais uma forma de conseguir efeitos psicodélicos. Aos 16, apesar de ter entrado em contato com a bebida não permaneceu, por ser necessária a autorização dos pais. Faz uso regular do chá há 31 anos, é casado e pai de três filhos adultos. Sua família é católica, mas Guilherme nunca participou dos ritos, nem católicos, nem de outra instituição religiosa.

Tem um camarada distribuindo um chá aí, né? Só que aí a gente foi com o pensamento de que é um chá, né? Com esse pensamento, né? Mas quando chegou lá que a gente bebeu, a gente viu que o sentido era outro, né? Não era assim, né? Um chá...Era um chá diferente dos outros, né? Eu não sentia força. Bebia um copo duplo, repetia, bebia de novo, só sentia assim aquela sombra, né? (GUILHERME)

Henrique faz uso da ayahuasca há 14 anos, seu início no caminho ayahuasqueiro se deu através de amigos em comum que já faziam uso do chá. No momento passava por um momento delicado em seu casamento. Hoje ainda permanece casado e tem um filho, na ocasião foi convidado por amigos que já faziam parte e ficou curioso para saber os efeitos do chá, assim, também levou a companheira. De origem católica, nunca fez parte efetivamente dos ritos.

Eu tinha uma visão muito preconceituosa da Ayahuasca, assim, né? Era o charme. Então, assim, era aquela coisa misteriosa e tudo. Mas eu não tinha tanto preconceito por conta de fazer parte do meio artístico. E tinha um pessoal com a gente que tomava, mas não de forma ritualística. Mas era meio um pouco de viagem, assim, né? Mas eu respeitava. Quando chegou lá, eu tomei a ayahuasca. Rapaz, foi maravilhoso aquilo ali. Foi muito massa. E assim, foi uma sensação muito boa, de liberdade, né? E o ambiente era lindo, né? (HENRIQUE)

Francisco ouviu falar da ayahuasca na universidade, logo se interessou pelo estudo das plantas e depois pelos efeitos da ayahuasca, por isso resolveu conhecer a bebida. De lá pra cá se passaram 21 anos. Hoje é casado e pai de duas filhas.

Foi pela academia que eu fui chegando aí eu cheguei e esse meu amigo, a gente conversando lá em casa, na casa da minha mãe, ainda falou rapaz eu sei onde é que tem, eu já tomei uma vez e tal vou te levar lá, na próxima sessão eu te levo lá, me levou. Eu me lembro bem disso, foi uma sessão super especial, mas muito forte que era todo mundo conhecendo também, né? (FRANCISCO)

⁷⁶ Posteriormente o analisador força será analisado. Na maioria dos relatos força aparece como o efeito místico do chá. Outros nomes utilizados: Burracheira (UDV) e Fluido (Santo Daimé – Linha do Mestre Irineu). Outro nome que aparecerá: Sombra, é conhecido como os primeiros efeitos da bebida no corpo.

Ruth muito cedo começou sua história com ayahuasca pois sua família já fazia parte, lá se vão 50 anos de uso regular da ayahuasca, por isso não conhece outros tipos de formação religiosa, é mãe de 3 filhos.

Desde pequeninha, desde sempre, e aí tinha um redário e as mães colocavam as crianças lá no redário e uma mãe tomava de conta de todas as crianças ali, existia essa, a cada trabalho que ficavam olhando as crianças lá na rede. Então, como eu sempre tomei, então, eu sempre acreditei nisso, né, nesse poder superior, na força dessa bebida, é uma bebida divina, né, que realmente mostra (RUTH).

Em relação aos entrevistados a maioria também levou a família para conhecer o chá, Guilherme e Ruth tem todos os membros (companheiro/a e filhos) nas instituições que fazem parte, Ingrid e Henrique já levaram a família, porém estes não fazem parte continuamente. Ingrid e Guilherme foram os primeiros entrevistados. Ingrid eu não conhecia pessoalmente, nosso primeiro contato foi para marcar a entrevista. No dia marcado estava chovendo, era por volta de 14:30h e eu não conhecia o local. Ao chegar fui recebida por um rapaz, provavelmente um caseiro que estava com um guarda-chuvas e me levou até Ingrid, que estava me aguardando no salão onde os trabalhos são realizados com uma caixa de som que embalou toda nossa conversa com “músicas de meditação”.

Ela me disse que não teria tanto tempo disponível pois tinha outra atividade agendada com os “irmãos”. Me senti estrangeira e ainda preocupada com o tempo e com o desenrolar da entrevista. Resolvi que só escreveria algo ao chegar em casa. A respeito disso Barros e Kastrup (2012, p. 61) apontam: “Como cartógrafos, nos aproximamos do campo como estrangeiros visitantes de um território que não habitamos. O território vai sendo explorado por olhares, escutas, pela sensibilidade aos odores, gostos e ritmos”. Desde o princípio nosso primeiro analisador estava presente, a própria ayahuasca.

Já Guilherme pediu para que a entrevista fosse em sua casa, a noite após chegar do trabalho, assim como Henrique e Débora, que eu já conhecia pessoalmente. Ao chegar os mesmos já tinham organizado um espaço reservado para que pudéssemos conversar, os dois demonstraram certa preocupação sobre o que poderiam falar ou não ao serem gravados, coisas como: nome da instituição e nomes específicos utilizadas pelos membros. Respondi que o nome da instituição seria preservado, mas o relato seria escrito conforme a gravação, para que fosse mantido o discurso de cada um, dessa forma aceitaram realizar a entrevista gravada.

Ruth e Francisco, tiveram as entrevistas realizadas em seus espaços religiosos. Ao chegar encontrei atividades sendo realizadas, um lanche coletivo ou uma roda de cantos.

Tive que esperar o término dessas atividades e ao ser convidada para participar, aceitei o convite, momento em que as pessoas perguntavam sobre a minha pesquisa e eu respondia todas as perguntas. Foi interessante pois pude compartilhar minhas “teses” fora do meio acadêmico após tanto tempo pensando nelas quase sozinha. Os analisadores a seguir surgiram desses encontros. Devido a riqueza das narrativas e a multiplicidade da ayahuasca, outros analisadores poderiam surgir, mas diante dos objetivos desse trabalho priorizei os relatos que tinham como ponto principal a experiência com ayahuasca⁷⁷, seja ela no contexto ritual ou fora dele, seus desdobramentos. O primeiro grupo de analisadores, fala a respeito da ayahuasca e sua metodologia, já o segundo, dos saberes.

4.4 A transmissão⁷⁸ de conhecimento: a metodologia da ayahuasca e sua multiplicidade

4.4.1 Analisador Limpeza

A limpeza surgiu logo nos primeiros relatos sobre a experiência com ayahuasca, veremos que, nos contextos em que adentramos, a limpeza é parte do processo de transformação pessoal. Guilherme, Ingrid e Henrique dão ênfase ao caráter de limpeza realizado pela bebida. Nesses relatos, é possível identificar a bebida como um Outro que faz exigências para realizar seu trabalho. Esse trabalho pode estar ligado ao ponto de vista terapêutico, conforme aponta Ingrid, físico ou espiritual. É fato que em alguns momentos estes pontos de vista se cruzam, se encontram e se desencontram, extrapolando as dicotomias.

Para os entrevistados, nas primeiras experiências, a ayahuasca foi vista como um agente de limpeza, ao modo de uma limpeza moral ou uma desintoxicação, que extrapola o nível físico e segue uma graduação, tanto durante o ritual, quanto na preparação para o mesmo:

Ela só não pode fazer o trabalho de luz num ambiente sujo. É como se fosse uma vasilha, com lama. Não adianta você botar água limpa, você tem que esvaziar, tirar aquela lama pra botar outra água fria. Então a ayahuasca, primeiramente ele não

⁷⁷ Quando digo experiência com ayahuasca me refiro à dois pontos principais: 1. o efeito somático/psíquico do chá; 2. Os efeitos desse momento privilegiado no cotidiano dos entrevistados.

⁷⁸ Uso transmissão em um sentido psicanalítico, em que execução, pesquisa e tratamento coincidem e que, um saber do inconsciente não pode ser ensinado, como no estudo de um caso clínico, onde devemos agir como que sem propósito, surpreendendo-nos a cada virada, sem especular e cogitar (FREUD, 1911). Também diz respeito ao modo de formação do analista, que incluindo supervisão e estudo teórico, aprende sobre psicanálise em sua própria análise, sempre se deparando com o inesperado.

age em você enquanto não te limpa. Primeiro vem a limpeza no nível físico. Quando você vê isso físico e aprende que você vem toda vez vomita, tá vendo? Porra, eu tenho que fazer aquela dieta que ela falou comigo de três dias, senão eu vou continuar. Aí ele aprende o que tem que comer, aí ele come direitinho chega não vomita, ele passa dessa fase. Aí ela vai atacar o emocional, aí vai puxar suas emoções. Da onde ficam as feridinhas. Vai lá na sua infância, ayahuasca adora infância, porque ela é a criatividade. E a criatividade tá na infância da gente, na criança interior. Aí ela vai lá na criança, vai puxando as coisas da criança, pra que a gente possa se apoiar dela. Mas compreender tudo como adulto. Não como a criancinha que eu era, mas compreender na minha consciência de adulto. Sabe? Resignificar aquilo e libertar. Aí ela vem e passa de fase, mostra outra coisa. E aí quando você passa um tempo desse emocional, ela vai pro mental. E ela começa a se arrepender. E quando você passa um tempo desse emocional, ela vai pro mental. E ela começa a te mostrar a força do seu pensamento. Que você pode ser uma cocriadora, que você pode criar com a força do seu pensamento. Porque a ayahuasca, ela nos deixa num estado que a gente chama, os católicos chamam de estado de graça (INGRID)

Porque na época a gente, quando eu já tinha 14 anos, eu já estava assim, no ritmo de uso de drogas muito forte. Com 16 anos, então, já estava assim, eu bebi o vegetal e não sentia burracheira. Eu não sentia força. Não, porque acho que *estava muito intoxicado*, né? (GUILHERME)

Chegava lá assim, com o peso do mundo. Chegava lá. Aí, tomava ayahuasca e eu falei, meu Deus, o que eu estou fazendo aqui? Chegava a vontade e de ir para casa assim. Aí, vinha a força. Aí, era bem sistemático. Vinha a força. Aí, vem aquele embrulho do meu estômago. Aí, eu ia fazer limpeza. Marina, eu adoro fazer limpeza. Tem uma coisa que eu gosto de fazer é limpeza. Eu não me sinto bem se eu não fizer limpeza. Porque a limpeza ali, quando eu vomito, e olha que eu faço uma limpeza assim, boa. Quando eu vomito, é o único momento que eu estou falando assim. Não sei com quem eu estou falando, mas eu sei que eu estou falando. E eu sei que eu estou botando para fora ali. Aquilo é muito simbólico para mim. Eu estou botando para fora uma série de coisas. E eu estou estimulando meus órgãos internos assim. É o único momento que eu escuto eles assim. Eu sei que eles estão falando comigo, pipocando, massageando. Então, eu saio dali assim. Aí, volto para o salão, me arrumo lá, aperto a gravata e tal. *Eu sou outro. É metamorfose. Aí, eu estou bem* (HENRIQUE)

O corpo aparece como elemento privilegiado nas narrativas, para Ingrid, ele é o primeiro elemento a ser limpo, pronto para esperar as demais limpezas. Tanto no primeiro relato, quanto no segundo, de Guilherme, a ayahuasca aparece como um ser relacional: seu efeito físico e psíquico depende do estado daquele que a consome. Nas narrativas de Ingrid, a bebida surge com capacidades terapêuticas que para se realizarem, necessitam de um esforço: a dieta, que é própria preparação do corpo para o encontro com a bebida, como encontramos em Davi Kopernawa. A intoxicação do corpo foi o ponto principal para o não surgimento do efeito somático e psíquico da bebida.

Já Henrique descreve momentos durante a experiência com o chá em que a limpeza aparece como um momento sistemático, repetitivo e esperado, aqui já não há uma graduação ou intoxicação, mas, a possibilidade de comunicação e, a partir dessa experiência corporal de vômito, a metamorfose. Nesse momento, Henrique relatava situações difíceis da vida

cotidiana e o quanto a ayahuasca e a limpeza que ela proporciona, operacionalizavam uma torção no modo de sentir. As narrativas sobre limpeza continuam quando o assunto é a dieta. A partir dos trabalhos de Antony Seeger, Roberto da Mata e Eduardo Viveiros de Castro (1979) vimos que a construção da pessoa humana não é um processo natural, mas que envolve uma série de processos em que o corpo adequado é desenvolvido via rituais, comportamentos e alimentação adequada.

No contexto urbano as dietas alimentares realizadas pelos consumidores de ayahuasca aparecem em alguns contextos como uma reinvenção e em outros como um afastamento do que é proposto pelas ontologias indígenas⁷⁹. Em alguns modelos de reinvenção, tal como vimos na narrativa de Ingrid, o discurso psicológico e energético é privilegiado, buscando uma “receita” para evitar momentos difíceis durante a experiência com ayahuasca. Além disso, a bebida se comporta de modo a buscar na memória do sujeito sua história de vida, para que seja por ele ressignificada. A experiência da limpeza e da preparação do corpo falam do originário da bebida, seu contexto ameríndio. Essas concepções se ligam ao próximo analisador, a dieta, esses relatos estão fortemente marcados pelo contexto institucional do qual derivam.

4.4.2 Analisador Dieta

O que a gente evita assim, né? O que também é um trabalho espiritual é evitar problema, né? É evitar atrito com as pessoas, evitar discussão, evitar algum tipo de desentendimento, né? Coisas assim, né? Que abalam a estrutura emocional, né? (GUILHERME)

Então vem aquelas coisas que não são boas, que a pessoa já chegou com *a mente* carregada, então essa pessoa pode não ficar muito bem, nesse sentido. *Alimentação também*, se a pessoa vem com o estômago cheio de uma feijoada, não, tem que evitar um pouco pra estar justamente cuidando da sua casinha, né, da sua matéria ali, tem que ir *o mais limpo possível*. Sem o uso de drogas, sem o sexo, pra pessoa fazer aquela dieta assim, o ideal seria pelo menos uns três dias, mas uns dois dias, a pessoa no dia, ela procurar vir mais leve, mais leve possível, pra trabalhar, não pra dar trabalho (RUTH).

O corpo são, que às vezes as pessoas estão assim, o corpo não está bom, não está bem, então não tem resistência para suportar a burracheira. A burracheira exige do corpo, do corpo físico, que ele esteja saudável, que esteja bem. Às vezes a pessoa está fragilizada por alguma coisa, às vezes a pessoa come alguma coisa, né? Que era justamente para dar uma resistência para o corpo. Mas aí, por conta

⁷⁹ (GROISMAN, 1991); (LA ROQUE, 1989), onde o Santo Daime/Daime é compreendido como uma forma de xamanismo urbano, com elementos da práxis xamânica. Os ritos neoxamânicos também apresentam essa característica, já no que se refere à UDV, esta se apresenta distante dessas práticas ou ao menos, buscam criar, dentro de seu contexto ritual formas de culto próprias, sem alinharem-se aos cultos originários da ayahuasca. Essa compreensão está presente em seus mitos e suas histórias.

do exagero, do excesso, a pessoa se fragiliza. Aí vai beber o vegetal, está fragilizado, não tem resistência no corpo para poder suportar. Então o corpo tem que estar são, tem que estar bem, tem que estar, vamos dizer assim, forte, né?” (GUILHERME)

Se não faz dieta, ele dá uma travada, você não sobe tanto assim. Eu já experimentei de tudo. Fazendo, não fazendo. Pra ver como é que é mesmo. E realmente dá até confusão mental. É seriíssimo (FRANCISCO).

A pessoa que vem mais espiritualizada, que ela está bem, ela está equilibrada, ela se prepara, faz uma dieta, no mínimo de três dias, e isenta de pensamentos, de briga, de confusão, e começa o ato religioso com a alma dela, o encontro com a alma dela, porque mesmo uma cerimônia de ayahuasca é um encontro com a sua própria alma. É uma festa que a gente tem que se preparar para ela, porque se a gente quer o sagrado e o divino e a verdade, que é igual à cura, nós temos que nos preparar para receber ela emocionalmente, fisicamente, psicologicamente, mentalmente. Não é isso? Para que o espiritual aconteça aqui de forma divina (INGRID).

Há no ambiente ayahuasqueiro, pelo menos em um grande número deles, conforme apontam os relatos de Ruth, Francisco, Guilherme e Ingrid a constituição de um *corpo ayahuasqueiro*. Quando digo corpo ayahuasqueiro me refiro a um corpo, mais próximo do sentido proposto por Viveiros de Castro (2015)⁸⁰. Especificamente no contexto ayahuasqueiro esse conceito se desdobra criando contornos de condutas morais em alguns contextos, de forma a conduzir um modelo comum a todos. Esse corpo constituído é atravessado pelos afetos, um corpo vivo que não é imediatamente dado e precisa ser constantemente conquistado, mas que já existe enquanto potência originária, que pode ser exercida ou não, conforme vimos.

No Santo Daime tanto na linha do mestre Irineu, quanto na linha do padrinho Sebastião, chegando inclusive às chamadas igrejas independentes, a dieta se direciona para quatro níveis principais: 1. Alimentação: não comer alimentos “pesados” tais como carne vermelha; 2. Sexo: não manter relações sexuais; 3. Manter uma mente sã; 4. Não utilizar drogas. Esses princípios devem ser seguidos durante os três dias que antecedem os trabalhos e nos três seguintes⁸¹. Essa forma de preparação do corpo foi incorporada pela maioria dos ritos neoxamânicos ou neoayahuasqueiros.

No que se refere à União do Vegetal não há especificação de dietas alimentares ou sexuais para participar das sessões, porém em todas as linhas é comum a narrativa dos

⁸⁰ “Um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*, um *ethos*, um *etograma*. Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há esse plano central que é o corpo como feixe de afetos e capacidades, e que é a origem das perspectivas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 66).

⁸¹ É comum ao serem questionados os daimistas utilizarem um Hino do Mestre fundador para justificar a dieta, este é o Hino 104 do Hinário “O Cruzeiro”: “A Sexta-feira Santa, guardemos com obediência, três antes e três depois, para afastar toda doença”.

cuidados psicológicos, emocionais, espirituais e físicos, mesmo que seja para ter resistência ao beber ayahuasca. Ruth destaca o caráter coletivo da dieta quando diz “*pra trabalhar, não pra dar trabalho.*” O caráter coletivo das escolhas individuais é colocado em pauta, uma vez que é a partir de cada um que a corrente se estabiliza. Podemos dizer, conforme aponta Bergson (2010) que estes ritos, apesar de originariamente fazerem parte de cosmologias que abraçam a multiplicidade em suas reinvenções, eles também têm a função de manter a vida social, a coletividade em harmonia e para isso, em alguns momentos sufocam o que é único em cada sujeito.

Mesmo em meio às demandas institucionais surgem relatos fora da curva, onde cada membro cria, a partir de sua própria experiência seu *corpo ayahuasqueiro*. As dietas, no caso das sexuais influenciam não só na vida do membro, mas de seu companheiro ou companheira, fazendo com que a vida sexual se ajuste a partir da vida religiosa:

Uma vez, no trabalho do Daime, eu senti uma energia que assim. Eu tava bem, bem legal, assim, nos trabalhos, assim, bons. Eu senti uma energia e eu vi que...Percebi, né? Que era uma energia viva. Eu só chamo de Kundalini. Que era uma energia viva e que ela se mobiliza dentro do teu corpo e que tu tem como mobilizar ela. Eu vi isso acontecendo. Nesse dia, apresentou uma cobra enorme debaixo da mesa, uma cobra espiritual, uma serpente enorme, brilhosa, linda, linda, mirava ela de olho aberto. E nesse dia eu fui entendendo essas coisas da energia. Da energia sexual, da energia do alimento, da energia do pensamento. *E isso tudo tem que estar bem alinhado pra quando você vai tomar o Daime, pra poder você ter a experiência espiritual.* Você tem acesso mais facilitado àquilo que você tá precisando naquele momento. Aquela informação, aquele saber, aquela coisa que tá engatada ali, tuf! (FRANCISCO)

No Daime urbano a galera não acredita que faça três todos os trabalhos, logo é um monte de trabalho. As pessoas são casadas. Eu já vi vários relatos sobre isso, né? Descasados assim mesmo. Por Descasados assim mesmo. Por isso que uma igreja só de casados é legal também. Porque você controla mais essa energia, essa energia sexual. *Não tem muita gente de todo jeito assim, mistura muito.* Tá sujeito a misturar, né? Ninguém sabe por onde é que as pessoas andam, né? Ninguém nem quer saber também. Nem pode ficar perguntando. Nem pode ficar perguntando um negócio desse. Mas sente-se, né? Sente-se com certeza. Isso é real. Aí essa preparação da dieta é fundamental. (FRANCISCO)

Mais uma vez o individual interfere no coletivo e a sexualidade surge como algo a ser controlado, alinhado e não misturado. Trata-se de alinhar a matéria para perceber o espírito. Mais uma vez a ayahuasca comparece como um potencial corretor no que se refere aos “desvios morais”, realizando a dieta necessária e estabelecendo compromissos para que isso seja possível. Francisco ainda observa a necessidade de uma coesão grupal, quando demarca a diferença entre casados e descasados e suas consequências, a mistura de energias, o que seria danoso para a experiência de todos, nos apontando a criação de um corpo coletivo que se apresenta na experiência.

Nos rituais ligados ao Daime/Santo Daime a corrente deve buscar harmonia em conjunto, dentro e fora dos rituais, com as atividades coletivas na igreja. Na UDV, o primeiro *grau* na hierarquia é o Corpo Instrutivo, momento em que o discípulo passa a participar mais ativamente das atividades nos núcleos, aprendendo os ensinamentos e sendo responsável pelo bom desenvolvimento das atividades. Por outro lado, há na própria preparação do corpo ayahuasqueiro algo que se difere dos ditos coletivos, o um de cada um:

Agora sim, eu penso também que cada um aparelho vai entendendo a sua própria dieta. Cada um aparelho entende a sua própria dieta. Tem gente que vive super bem na castidade. Tem gente que não consegue. E qual é o equilíbrio, o ponto de equilíbrio ali de cada um? Não existe uma coisa que passa na régua pra todo mundo. As tradições vêm pra normatizar isso, né? As tradições. As tradições são invenções” (FRANCISCO)

Comia coisa leve, né? Mas hoje eu até como mais tarde um pouquinho. Às vezes eu tomo uma sopa, mas eu prefiro não encher muito o estômago pra ir pra sessão. Por causa...prevendo não vomitar. Que é uma coisa que me incomoda bastante. (...) E aí foi uma coisa que eu criei. Eu evitava já comer arroz, essas coisas. Mais um lanche mais leve pra evitar ficar com essa sensação e vomitar muito (DÉBORA).

Eu tenho que estar bem alimentado. Não, eu não tenho isso, não. Eu sei que tem pessoas que têm, né? Eu não tenho, não. Eu como tudo. Eu gosto de me sentir bem alimentado. Eu como carne, como feijoada, como... Não tem conversa, não (GUILHERME).

Antes eu comia muito pouco. Eu tinha até um horário. Uma sessão começa às 8h e eu comia até 5h da tarde. 5h30, estourando. E não comia (DÉBORA).

Mesmo em meio às convenções institucionais, seja incentivando as dietas, ou se abstendo dela a preparação continuou sendo tema das narrativas, aparecendo inclusive com uma fluidez, que vai se transformando ao longo do tempo de experiência com a bebida. Tempo que não se resume aos anos com a bebida, mas um tempo durável, impossível de ser contabilizado e nomeado, é apenas vivido em suas intensidades afetivas e variações. Se por um lado, as instituições que tem suas origens marcadas pelo uso ameríndio da ayahuasca, são espaços privilegiados para observação de um ritmo próprio, que se afasta do contexto institucional, essa preparação está mais orientada pela relação estabelecida com os efeitos da bebida. Essa relação foi marcada nas falas em que os entrevistados falavam especificamente da ayahuasca.

4.4.3 Analisador Ayahuasca

Então assim, o Daime ele tipo assim, ele te conecta com uma fonte ali. Se tu tiver propício, né? Não é tipo assim, ela não...O que ela vai ensinar pra gente vai depender do número de bloqueios que a gente tem pra bloquear aquele

ensinamento. Acho que a gente fica só bloqueando. Então se a gente vai abrindo, se a gente conseguir abrir, abrir, então assim, os ensinamentos vem, assim. Então nesse sentido eu acho que ela é assim, uma planta mestra, é uma planta professora Não é uma planta, não, uma bebida, né? Uma bebida, né? Porque assim, aí teria que ver a função da chacrona e do jagube, né? (FRANCISCO)

O professor ensinando, o professor é um vegetal, é um produto de dois vegetais, isso é fino demais pra mim, é fino demais. Não é o dirigente, não é o pastor, não é o padre, não, é a bebida, todos são estudantes dessa bebida. Isso eu acho fantástico, em todas as doutrinas ayahuasqueiras, todas as linhas ayahuasqueiras. E como eu falo mais do Daime por estar dentro, eu vejo que isso pra mim é um dos pontos mais especiais, a gente aprender das plantas. (FRANCISCO)

Então, eu acredito que a ayahuasca ela não tem como resolver, né? Tipo assim, você chegar e esperar que a ayahuasca, tomar ayahuasca e a ayahuasca vá resolver. Não, acho que a ayahuasca, ela é, por si só ela resolve muita coisa, né Então, a Ayahuasca veio e disse assim, ó, a situação é essa, tá? Tu resolve assim. E resolveu, resolveu mesmo, assim, sabe? Resolveu. Então, eu fico muito atento a essas coisas, porque assim, o meu propósito no Daime não é outro senão mudar. Senão mudar mesmo (HENRIQUE).

Mas, em alguns setores, tem gente que diz assim, não, tome a Ayahuasca. Tipo, a Ayahuasca cura, a Ayahuasca muda. Aí cria tipo dogma, sabe? Tipo assim, de você tomar Ayahuasca, aí você vai mudar, aí você muda. E tem muitas pessoas que estão ali, não sei quanto tempo, e não tem mudança, né? Pra você ver assim que não tem mudança no relacionamento, não tem mudança no pessoal, né? Talvez as pessoas não queiram mesmo mudar. Elas são obrigadas a mudar? Não são. Talvez elas não queiram, né? (HENRIQUE).

Escreva lá, a ayahuasca é, na minha opinião, amor, luz e verdade. É a trindade, sabe? É a trindade sagrada da ayahuasca. Porque ela age em todos os sentidos, não importa de que religião a pessoa vem, a que ela pensa, o que ela acha, o que ela sofreu, não importa. Ela vai agir conforme a *necessidade daquela pessoa* (INGRID).

Vir uma inspiração, de vir uma intuição, como se Deus estivesse falando pra gente, dentro da gente, com uma voz que a gente ouve, uma voz, vamos dizer assim, uma voz espiritual, né? Que fala dentro da nossa memória, dentro da nossa cabeça. Então muitas vezes a gente escuta uma voz trazendo uma orientação pra gente, dizendo uma coisa pra gente, e a gente dentro de um bom senso, a gente avalia e vê quando... Presta atenção, a gente segue aquela orientação e dá certo, né? Então o vegetal é misterioso, ele fala com a gente de diversas formas (GUILHERME).

O Daime me abriu mais ainda, isso eu reconheço hoje, *que já está em nós*, essas aberturas, mas as vezes falta alguma coisa ali pra poder dar o começo da coisa então eu percebo isso muito claramente também e me deu isso, me trouxe essas *transformações físicas e psíquicas, espirituais* assim, hoje em dia eu já lido melhor com determinadas coisas que eu não ligava antigamente por exemplo, maledicências, pessoas que falam, hoje eu já consigo ficar numa boa com esses tipos de pessoas assim porque eu vejo o universo como é enorme, eu vejo a terra como é pequena, e eu vejo a gente menor ainda, ai eu não quero gastar energia com pequenas coisas ai o Daime já me economiza isso, já me ensinou, entendeu? (FRANCISCO).

Por um determinado momento, por eu fazer eu ser muito travado, assim, mudei muito. Na época era bem mais. *Travado mesmo de não conseguir sentir as sensações, percepções e tudo. E a ayahuasca, inclusive, me ajudou muito nesse processo de destravamento.* Essa questão do perdão, ela traz insights assim porque eu tenho, eu tinha situações assim de conflitos com minha família e com amigos. Que eu tomava Ayahuasca e quando vinha a força da Ayahuasca, vinha um insight mesmo e dizia assim, liga e diz isso. Então aquilo pra mim naquele momento era muito forte, era muito forte assim. E eu tinha que aproveitar aquilo ali, porque aquilo ali às vezes se dissipava (HENRIQUE).

As narrativas revelam pelo menos três tipos de relações estabelecidas pela ayahuasca, para Francisco trata-se de começar levando em consideração as características das plantas de forma separada, para que seja possível falar de forma ampla do conhecimento transmitido pelos dois, ele ainda destaca o caráter de potência da ayahuasca. Henrique e Ingrid destacam a relação entre a ayahuasca e o sujeito e Guilherme ressalta a relação estabelecida pela ayahuasca e o “mundo espiritual”. Outro ponto comum são experiências em locais nunca visitados e momentos de sua história de vida:

No daime, a gente tem situações, momentos, bem assim, digamos, que a gente chama de força, né, aqui a gente chama de força, mas lá, na origem, lá, é o fluido, chama-se o fluido do daime onde você tem assim umas coisas que é como se te aperta, né, te imprensa, te mostra mesmo coisas assim que tu não gostaria de ver, que é teu. A gente tem as informações que vem nos trabalhos, né, vamos por aqui, vamos por ali, sempre tem algo que protege, né, tem alguém que dá uma instrução divina mesmo como proceder, porque não é fácil lidar com várias pessoas, cada uma, cabeça é um mundo, cada uma pessoa é muito diferente, né, e você ter que lidar com essa diversidade toda não é fácil, mas é possível, né, a gente consegue” (RUTH).

E aí quando eu dei por mim, eu estava no meio de uma paisagem bem pitoresca, bem pitoresca também, existe um pintor que ele pinta muito essas imagens de sonhos da Ayahuasca. Na hora eu falei assim, cara eu estou naquela figura que eu vi daquele cara, eu estou dentro dessa figura, porque era igualzinho, os cipós se transformavam em neon, as folhas tinham olho, as folhas das árvores vinha assim, e começaram a me trançar os cipós, começaram a me trançar todinha. Aí veio uma arvorezinha assim, e aí eu falo onde eu estou, onde é que eu estou, que lugar é esse. E aí eu cabreríssima, tudo brilhava, tudo brilhava, muito olho, eu lembro de muito olho. Aí a voz dizia assim, a voz falou assim, confia (INGRID).

Eu lembro uma coisa assim, que acontecia muito, eu não estava nem pensando em nada, assim, naquele assunto, em determinadas pessoas, como os meus pais. Aí eu estava lá, bebi o vegetal, ficava lá, quando vinha assim, tipo uma luz na minha cabeça, me mostrando. Aí, assim, dá atenção pros teus pais. Eu até me emociono. E isso eu acho incrível, isso aí, essa percepção. Pra mim, dá atenção pros meus pais. Eu tinha um irmão que já faleceu também, e eu também precisava dar atenção pra ele. Essas mensagens eu recebia. Essas sensações, pra mim, são muito boas (DÉBORA).

Eu já tive uma experiência de me olhar em determinado espaço. Num espaço antigo. Como se eu tivesse andando ali. Mas pelo fato que eu tenho medo de perder esse controle. Do controle do domínio do meu corpo. Eu busco sair logo daquela sensação. Eu abro os olhos. É tipo assim, como se eu me puxasse pra cá. Pra terra, pra esse lugar que eu tô, que eu tá sentada, né? É uma coisa que eu tenho que trabalhar esse medo. Já tô melhorando, né? Mas assim, geralmente eu tenho um certo bloqueio quanto a isso. De me deixar relaxar totalmente e tipo viajar mesmo, né? Mas assim, a questão das mensagens vem assim mesmo também quando eu tô concentrada, né? (DÉBORA).

Os três primeiros analisadores nos trazem notícias da forma que a ayahuasca transmite seus saberes, sua metodologia. Ingrid e Débora apontam para o desconhecido revelado pela ayahuasca, mundos que não podem ser observados nos estados ordinários de

consciência. É nessa experiência intensiva e não atual que a ayahuasca transmite seus saberes, se apresentando como:

(...) uma multiplicidade indistinta e mesmo indivisa, puramente intensiva ou qualitativa, que, embora permanecendo tal qual é, compreenderia um número indefinidamente crescente de elementos, à medida que aparecessem no mundo novos pontos de vista a partir dos quais se pudesse considerá-la (BERGSON, 2006, p. 22).

As experiências visionárias com a ayahuasca rompem com a lógica de regular que tem como objetivo harmonizar os fluxos intensivos de acordo com regras, interesses e hierárquias. Na narrativa de Débora vemos o contato com o inesperado e desconhecido proporcionado pela ayahuasca, bem como o medo vivenciado ao se deparar com esse desconhecido, que do ponto de vista intensivo, para o sujeito foi apenas esquecido como em um sonho entorpecido do qual ele desperta ao vivenciar a experiência ayahuasqueira.

Esses relatos demonstram que, no contexto urbano a ayahuasca revela sua origem enquanto espírito, tal como propõe a metafísica da predação ameríndia, que além de sua dimensão material (cipó, folha e água) apresenta uma lógica feminina, de abertura, seja ela mesma uma mulher, como Hoasca no mito da UDV, no mito Huni Kuin ou como Clara, na origem do Santo Daime.

Essa lógica se deve a abertura não mediada pelas instituições causada pela mesma, que, como vemos, se aproxima da mística no ensino de Lacan (1974). Se para os místicos, o que está em jogo é uma experiência que se localiza a partir de seu posicionamento no lado feminino das fórmulas da sexuação, na ayahuasca, de outro modo, também se experimenta a ideia de um gozo mais além do falo, abertura ao gozo propriamente feminino, fora dos ditos simbólicos e imaginários de identificação e da moral. Dessa forma, nesse contexto são privilegiadas as experiências com o real, que conduzem ao anterior à lei das escrituras, em uma perspectiva ética, antes de tudo.

Aí, aí essa sensação eu acho ela muito interessante, porque quando eu vou com trabalho de daime, é um momento que eu consigo me desconectar, assim, de tudo, de tudo. Pra mim é isso que faz, *não é o que faz sentido, mas é algo que faz muito sentido*. É como se eu entrasse em um portal onde ali eu me desconecto (HENRIQUE, grifo meu).

Vem dentro dessa intuição, né? Que é Deus falando com a gente, né? Trazendo pra nós uma orientação. Porque o vegetal ele é superior, né? Ele tem uma ligação assim, é um veículo que faz uma *ligação direta de nós com Deus*, né? Ele faz uma ligação direta, é um instrumento de Deus pra poder trazer assim uma luz direta, né? É como se fosse assim o sol, né? E os rádios do sol chegando em cada um de nós, assim, trazendo uma orientação pra nossa vida. Um mistério mais alto assim da gente ver, né? (GUILHERME).

Então assim, é um momento de libertação, assim, é como se todas as conexões, com tempo, com preocupação, com tudo, elas não existem, elas não fazem sentido. Tipo assim, eu acho que quando, tipo assim, a mudança de plano, né? (HENRIQUE, grifo meu).

É, o vegetal, ele tem alguns mistérios com ele, né? O vegetal, né? O chá da Hoasca, né? Ele, como em alguns lugares também conhecem como a Hoasca, né? E ele é misterioso, né? Ele é um chá misterioso, né? E nesses mistérios, ele vem, vamos dizer assim, ele é um veículo de *transmissão da voz de Deus* pra nós, né? Então quando a gente bebe o vegetal, a gente fica ligado no que que essa força, no que que esses fluidos que a gente sente, né? (GUILHERME).

É importante ressaltar que são diversos os mitos que retratam o surgimento da ayahuasca, porém chamo atenção para dois, a origem do Nixi Pae (ayahuasca) entre o povo Huni Kuin⁸² e a origem do Vegetal no contexto da União do Vegetal⁸³. Trata-se tanto nas narrativas quanto nos mitos, de uma realidade mística permeada por encantos e transformações de plantas em pessoas, animais ou vice-versa. Histórias de seres que se mostram por sua intensidade, mais que por sua materialidade, dessa forma, não estão submetidos às leis ou necessitando de mediações, apresentando comunicação direta, mesmo que “não faça sentido” no campo da inteligência, pode ser intuído.

A ayahuasca mesmo no contexto urbano preserva sua característica originária, apresentando uma alteridade onde, em meio às diferenças surge a condição de humanidade do Outro, portanto, é também sujeito. Vimos no capítulo anterior, que os estudos de Viveiros de Castro e Tania Stolzer demonstraram que a cosmologias amazônicas se sustentam na afirmação de que só existe mundo para alguém, ou seja, pelo ponto de vista que se efetiva na construção dos corpos. No contexto dessa metafísica da predação, não são designadas províncias ontológicas, mas perspectivas móveis. Desse modo, a ayahuasca é compreendida

82 Kaxinawá, um dos significados possíveis é gente verdadeira. O ensinamento de como preparar o nixi pae veio do fundo do lago pelas mãos do povo jiboia e de uma mulher-jiboia Yube dotada de encantos, que levou um caçador, Dua Buse pra viver com ela no reino das águas, lá através de seu sogro, Dua Buse bebeu o nixi pae e teve contato com a Jiboia. Ao retornar de sua viagem, decidiu voltar à terra, para sua esposa e filhos, mas a Jibóia não ficou contente com essa decisão e então decidiu junto com os filhos devora-lo durante uma caçada. Dua Buse pediu aos seus parentes que quando morresse e se passassem 6 meses poderiam procura-lo em sua sepultura pois na parte direita ele iria virar cipó e na parte esquerda rainha, e assim aconteceu, tiravam o cipó, as folhas e prepararam juntos “Fez o nixi pae, tomou e veio a miração. Teve muita explicação. Mostrando *o futuro, presente e passado e a verdade. Assim nasceu o nixi pae e essa é a nossa história*” (ITAÚ CULTURAL, 2017, p. 33).

83 Na União do Vegetal, Hoasca era a Conselheira do rei, uma mulher misteriosa que adivinhava o futuro, seus conselhos faziam com que o reinado fosse próspero. Um dia Hoasca morreu, o rei ficou muito triste pois ainda queria conhecer seus segredos e mistérios, o rei então mandou sepulta-la. Passado algum tempo nasceu na sepultura de Hoasca uma árvore, a qual o rei deu o nome de Hoasca, já que estava em sua sepultura, essa árvore foi posteriormente identificada como chacrona. O rei ainda com esperança de se comunicar com sua conselheira resolveu fazer um chá com as folhas da nova árvore e dar de beber ao seu marechal, Tiucaco. O marechal bebeu e não resistiu a força, acabou morrendo. Em sua sepultura nasceu um cipó, identificado como mariri. Nessa perspectiva, a união dos dois vegetais só aconteceu posteriormente. O importante é que esse mito retrata Hoasca (ayahuasca) como uma mulher misteriosa e dotada de inteligência.

não apenas como a junção de duas plantas, mas é um espírito, como Davi Kopenawa retrata a Yakoana, com múltiplas apresentações que nos convocam aos aspectos intensivos, tais como a voz dos espíritos e seu brilho. Sendo assim, a experiência subjetiva com o espírito da ayahuasca se apresenta em um tempo distinto do tempo ordinário, o tempo do sonho.

4.4.4 Analisador Sonho

Vimos que a experiência física e psíquica com ayahuasca se passa no campo de uma multiplicidade virtual, os efeitos envolvem as experiências subjetivas das pessoas em estados não ordinários da consciência, que não são agrupados nos processos de vigília. Ao consagrar a bebida podem se apresentar efeitos que diferem quanto à intensidade da percepção e extensão temporal, visões que consistem em conteúdos subjetivos de curta duração e poucos elementos, bem como cenários ricos em elementos. De toda forma, sob o efeito da bebida experimenta-se um estado psíquico diferenciado, fenômeno que pode ser analisado a partir da compreensão psicanalítica do sonho⁸⁴. Vejamos como o sonho aparece na narrativa dos entrevistados:

A borracheira é como se fosse um sonho mais intenso, né? Quando a gente bebe vegetal assim, a gente sente assim, como se a gente tivesse tendo um sonho mais forte, né? Mas um sonho também é uma vivência espiritual, né? Então tem uma ligação total porque a borracheira é uma força espiritual. Que ela revela para nós dentro dos encantos, dentro desses mistérios. Ela mostra para nós de uma forma consciente, porque quando a gente bebe vegetal a gente fica dentro de uma consciência. E essa consciência ela clareia e a gente vê por dentro dos mistérios, a gente compreende as coisas por dentro dos mistérios. E quando a gente sonha, é também uma experiência espiritual também que tem muitos sonhos que são sonhos de anunciação. São sonhos que vem revelando as coisas para nós, né? Então tem uma ligação muito forte dentro da espiritualidade, né? A borracheira com o sonho (GUILHERME).

E todo dia a gente dorme, a gente repousa e todo dia a gente se desprende da matéria que é um espírito sonhando. E aí ele encontra também algumas coisas que podem trazer para nós nesse sentido também de trazer uma transformação. Tem muitos casos de pessoas que têm sonhos que traz orientação para as pessoas e por conta de sonhos as pessoas mudam as suas práticas. Mas a ligação é o espírito, o espírito de cada um. Tem gente que só tem pesadelo também, aí é de acordo com a prática da vida dele, sonho dele é pesadelo (GUILHERME).

A questão que eu assim, às vezes, fico com muito pesar, porque eu levei 50 anos pra compreender a minha missão aqui, que era de ser um agente transformador de consciência, de expansão dessa consciência pra verdadeira verdade, em que as pessoas despertassem desse sonho, desse sonho do dormido (INGRID).

E aí chegou, eu vim pra casa dormir e durante o sono eu tive um sonho assim, que chegou uma orientação. No outro dia eu corri pra empresa já querendo acordar e vim cedo pra ir pra empresa, cheguei na empresa, fiz o que eu recebi de orientação

⁸⁴ “O sonho é um ressurgimento da vida anímica infantil já suplantada” (FREUD, 1907, p 596).

e aí deu certo, resolveu o problema. Então isso tudo vem dentro de uma inspiração, dentro dessa ligação, não foi assim eu bebi o vegetal pra isso, mas o treino de beber o vegetal e sempre buscar uma orientação, condiciona a gente a sempre estar nesse contato com Deus, né? (GUILHERME)

Nas primeiras narrativas de Guilherme ele faz uma comparação entre o sonhar e a burracheira, efeito do chá. É através dessa entrada no tempo do sonho que torna possível a experiência espiritual, dos encantos e mistérios⁸⁵, compreendendo ao modo do espírito, intuitivamente. Assim como o sonho, a experiência onírica com ayahuasca foi um processo permeado de sentido e passível de ser inserido nas experiências psíquicas de Guilherme. Para ele, o que se passa durante a burracheira é possível de ser replicado nas experiências do cotidiano de forma a estar em contato com Deus, ou até como uma prova de, após o treino conseguir obter respostas espirituais mesmo fora do contexto ritualístico.

Nas visões⁸⁶ da ayahuasca, como vimos nos relatos de Débora e Ingrid os elementos mais frequentes tratam de imagens desconhecidas pelo sujeito, mas os elementos do cotidiano também podem aparecer, como forma de alerta ou instrução. A ligação do espírito ao campo espiritual também é explicitado por Ingrid, que compreende sua história de vida como um sono do qual era necessário acordar, proeza realizada pela ayahuasca. Vimos que entre os Yanomami os sonhos desempenham importante papel social e que os sonhos da noite são experiências enviadas pelos *xapiri pe*, que auxiliam o sonhador a navegar pelo movimento onírico. Além disso, ao tomar o pó da *yakoana*, Davi Kopenawa adentra o mundo dos sonhos, onde habitam os espíritos.

O mundo espiritual é descrito como encantado e misterioso, além do contato ser intenso e intensivo, o que está em jogo nas viagens proporcionadas pela ayahuasca são as imagens e as sensações que ela transmite. Pesquisas com neuroimagens comparam o sonho a experiência com a ayahuasca, uma vez que as áreas do cérebro ativadas são semelhantes, ligadas à memória e a visão, já também a intensidade de ativação na área visual, equivalente a estar com os olhos abertos (ARAÚJO, 2012). Freud destacou a dinâmica desse processo vigília/sono, apontando essa como a mesma dinâmica de todo funcionamento da vida onírica/inconsciente.

Os sonhos se apresentam predominantemente por meio de imagens visuais, mas podem utilizar também de imagens auditivas e de impressões que pertencem aos outros sentidos. Isso significa dizer que os sonhos se assemelham mais às percepções que às

⁸⁵ Os mistérios são compreendidos como próprios da dimensão espiritual, e o objetivo de beber o chá é poder adentrar esta dimensão sagrada, o encanto.

⁸⁶ Também chamadas de mirações, no Santo Daime, Barquinha e alguns espaços de Neoxamanismo Urbano.

representações mnêmicas⁸⁷, fazendo com que Freud proponha que os sonhos alucinam, substituindo os pensamentos por alucinações, sem distinção entre representações visuais e acústicas. Sonhar na ayahuasca é sonhar longe, ir além dos pensamentos conhecidos, experimentar outros e novos mundos e também sonhar o futuro, o próprio, dos semelhantes e até o futuro da floresta, uma vez que a origem da ayahuasca é essa.

As visões biográficas, como as relatadas por Débora⁸⁸ são dinâmicas e podem ser percebidas como um reviver tal momento, não apenas uma lembrança, mas a carga afetiva que se forma ao relembrar o conteúdo das visões. Isso revela a moção pulsional constante, que não cessa de querer surgir em meio aos processos de repressão realizados pelo Eu. Essa autopercepção outra vez ignorada retorna no âmbito da ayahuasca pelo rebaixamento das repressões impostas pela repressão do Eu⁸⁹. É nessa direção que se aproxima a mística do processo analítico no sentido de proporcionar o acesso à uma dimensão que escapa aos processos ordinários e bem delimitados da experiência.

A vivência na ayahuasca se expande para o cotidiano a partir do encontro com a dimensão espiritual. Observa-se que o tema do sonho se mistura ao tema da *consciência* para os entrevistados. Guilherme argumenta que nessa dimensão espiritual é possível “ficar dentro da consciência” e é essa consciência que proporciona a entrada nos mundos místicos da ayahuasca. É comum ouvirmos que a ayahuasca é proporciona um Estado Alterado de Consciência (EAC)⁹⁰, mas ao que parece a consciência que Guilherme e Ingrid se referem à uma consciência que extrapola os estados cerebrais, uma consciência espiritual⁹¹, que em Bergson (2010) comparece também como memória⁹².

4.4.5 Analisador Consciência

Guilherme aponta a ligação entre Consciência e Memória:

⁸⁷ A representação no vocabulário da Filosofia o conteúdo concreto de um ato do pensamento. Freud retoma esse termo, modificando o sentido por sua hipótese do inconsciente.

⁸⁸ No analisador “ayahuasca”.

⁸⁹ Sua essência consiste apenas em rejeitar e manter algo afastado da consciência (FREUD, 1915, p. 63).

⁹⁰ Charles Tart (1972) citado por Almeida; Neto, (2020) definiu Estados Alterados de Consciência como “uma alteração qualitativa no padrão global de funcionamento mental que o indivíduo sente ser radicalmente diferente do seu modo usual de funcionamento” (ALMEIDA; NETO, 2020, p. 02). Podem ocorrer alterações da percepção, cognição e afetividade. Além de estímulos visuais, auditivos e olfativos.

⁹¹ “Ora, consciência significa antes de tudo memória” (BERGSON, 1914, p. 4)

⁹² Em *Matéria e Memória* (2010) Bergson diferencia dois tipos de memória, a do corpo que se apresenta nos mecanismos motores e a memória espiritual, que existe sob a forma de lembranças independentes.

(O Vegetal) veio fazendo uma limpeza na memória, na consciência, que foi fazendo com que a compreensão, ela fosse ampliando e a gente compreendendo melhor qual que é o sentido de beber vegetal, né? (GUILHERME).

Como se Deus estivesse falando pra gente, dentro da gente, com uma voz que a gente ouve, uma voz, vamos dizer assim, uma voz espiritual, né? Que fala *dentro da nossa memória*, dentro da nossa cabeça. Então muitas vezes a gente escuta uma voz trazendo uma orientação pra gente, dizendo uma coisa pra gente, e a gente dentro de um bom senso, a gente avalia e vê quando... Presta atenção, a gente segue aquela orientação e dá certo, né? (GUILHERME).

Para Guilherme consciência e memória se equivalem, são importantes e merecem destaques pois nesse caso é a memória ou por outra, a consciência que precisa de limpeza e ampliação, é a memória que recebe a voz de Deus em seu interior, ampliando-se a partir desse encontro com o inefável. A memória aparece também como importante na avaliação da prática, seguindo a linha da experiência: fazer algo uma vez intuído que “dá certo” aumenta então as chances de realizar tal ação, sendo este um movimento da consciência⁹³, nos diferentes tons de nossa vida psíquica, podendo a vida psicológica se manifestar em alturas diferentes, ora mais perto, ora mais longe da ação, conforme nosso grau de *atenção à vida*.

Nas primeiras narrativas de Ingrid e Guilherme vimos que em primeiro lugar seria necessária uma limpeza realizada pela ayahuasca, dessa forma a bebida incide nesse passado que é tridimensional, onde estão as lembranças de toda nossa vida e o passado se desenrola nesse plano da ação, onde as imagens se interpenetram. Assim como na psicanálise, o passado se atualiza constantemente, constituindo-se como uma memória viva e ativa, como aponta Schiavon (2019):

“A infância não é apenas o lugar de uma inibição e o objeto de uma nostalgia, ou ainda a fixação de uma pretensão primitiva, irrealista; ela é uma alegria e um futuro, um devir” (SCHIAVON, 2019, p. 254)

Desse modo, vemos que na experiência ayahuasqueira trata-se de um tempo outro, não atual, mas virtual. Ingrid e Henrique apontam que o tempo da ayahuasca não é o *tempo* do relógio.

4.4.6 Analisador Tempo

Voltei em mim, quando eu voltei em mim tava todo mundo em cima de mim, lembra que eu tava lá no alto do monte, quando eu voltei quatro horas depois, pra

⁹³ “A consciência, ela sim, retém o passado, enrolado sobre si própria na medida em que o tempo passa e prepara com ele um futuro que ela contribuirá para criar” (BERGSON, 1914, p. 1)

mim foram minutos, foi só isso, já tinham se passado quatro horas, e quem disse que eu tinha lembrança do resto do tempo, então a *Ayahuasca é atemporal, ela não obedece ao nosso tempo, a nossa linha de tempo, né?* (INGRID)

Tanto é que eu não vejo o relógio. Não vejo. Você olha aqui e fala, não, não quero nem saber que horas são. Ah, tem que ir pra casa 4, então, não, o tempo desliga. Então assim, isso pra mim também é muito interessante, *é essa a experiência.* Então e então eu faço, eu faço do meu ritual, esse ritual do daime pra mim, ele também tem essa importância, né? *É essa minha desconexão com o tempo e com o espaço, né?* Essa libertação mental, né? É uma coisa que faz muito sentido pra mim, desde o daime (HENRIQUE).

Ingrid faz um paralelo entre a nossa linha do tempo e o tempo da ayahuasca, outro. É nesse tempo que se torna possível sonhar outros mundos⁹⁴, criando uma experiência de liberdade, como aponta Henrique, “é essa a experiência” que, assim como o sonho dos Yanomami é operacionalizado por um Outro, a ayahuasca. Desse Outro, o humano é sempre presa, nunca predador. Nesse outro tempo, onde predomina o mundo da ayahuasca ela preserva sua alteridade radical⁹⁵, onde o Eu é um caso particular do Outro. Se é um outro se trata não apenas de um Outro acolhedor, como já vimos nos relatos de Ingrid e Guilherme no início de suas jornadas ayahuasqueiras, é um Outro predador, pois caso não cumpra suas exigências, estão sujeitos à consequências negativas, como as chamadas peias.

Se o corpo e por outra, a humanidade indígena se constitui a partir de seus semelhantes, onde incorpora-se o Outro para comunicar-se com ele e com sua própria potência, em psicanálise o processo de constituição psíquica nos mostra algo semelhante. É nessa alteridade, a diferença radical apresentada pelo Outro⁹⁶, posição necessária para o advento do sujeito que se torna possível encontrarmos com o estranho⁹⁷ que nos constitui. No processo antropofágico da ayahuasca, o sujeito habita o Outro e seus mundos, enquanto

⁹⁴ “Os brancos não sonham tão longe como nós. Dormem muito, mas só sonham com eles mesmos” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 390)

⁹⁵ Ao tratar do medo nas sociedades amazônicas, propondo que há um gosto pelo perigo e que o medo dos ameríndios se estende pelo mundo animal e espiritual: segundo ele: “A alteridade é objeto de um desejo igualmente radical por parte do Eu. Esta é uma forma de medo que, muito longe de exigir a exclusão ou a desaparecimento do outro para que se recobre a paz da autoidentidade, implica necessariamente a inclusão ou a incorporação, do outro ou pelo outro (pelo também no sentido de “por intermédio do”), como forma de perpetuação do devir-outro que é o processo do desejo nas socialidades amazônicas. Sem o influxo perigoso das forças e das formas que povoam o exterior do socius, este fatalmente falece, por carência de diferença” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 889)

⁹⁶ “O Outro é o lugar em que se situa a cadeia do significante que comanda *tudo* que vai poder presentificar-se do sujeito, é o campo desse vivo onde o sujeito tem que aparecer.” (LACAN, 1985, p. 193-194). O Outro não é uma totalidade e sim um lugar vazio, que exerce uma função. Vemos que em alguns casos, tais como o autismo, o Outro pode se tornar invasivo, quase predador justamente por esse desencontro na relação primordial, que depende de uma relação entre as ferramentas do pequeno bebê e do Outro, e tem seu fundamento no circuito pulsional.

⁹⁷ “O estranho é aquela categoria do assustador que remete ao que é conhecido, de velho, e há muito familiar” (FREUD, 1919, p. 139)

também é habitado por ele a partir de sua ingestão, processo que pode gerar conflitos que comparecem principalmente nos relatos que se referem à peia e à *força*, como veremos.

4.4.7 Analisador Força

Como já comentamos nesse trabalho força é o nome que o efeito psíquico e somático do chá recebe pelos usuários, mesmo tendo denominações diferentes esse nome se apresenta na maioria dos espaços ayahuasqueiros como sinônimo desses efeitos. Mesmo nome, pontos de vista diferentes:

A minha experiência mais importante com o vegetal foi essa, de que eu senti assim uma força. Quando eu bebi o vegetal nesse dia, né? Que eu fui nessa sessão, eu senti uma força naquele dia que eu não... Digamos assim, de lá pra cá eu fui só uma continuidade. Mas naquele dia foi o dia que eu senti uma força tão grande dentro de mim assim, que me deu um poder de tomar uma decisão e uma firmeza de seguir em frente com essa decisão (GUILHERME).

Então assim, é muito do costume, né? Vai se acostumando com a força, né? Vai aprendendo a lidar com a força, né? Nem quando ela vem daquele jeitão destruindo tudo. A gente pode estar tudo acabando, mas nós estamos aqui assim, quietinho. Tá tudo acontecendo, é outro aprendizado, lidar com a força. Lidar com a força bruta mesmo, que vem do Daime, que a gente às vezes não aguenta (FRANCISCO).

Aí, a partir dali que eu comecei a entrar também na força, né. Que é esse estado de êxtase e tudo (HENRIQUE).

Eu lembro, assim, as sensações...eu sempre fiquei muito nervosa quando vinha, quando vem. Hoje eu estou bem melhor, bem controlada, mas até pouco tempo eu ainda estava muito...eu sempre fico um pouco nervosa quando vem chegando a burracheira, né? Eu fico com medo de perder o controle de mim. De desmaiar, essas coisas, né? Mas, fora isso, tenho a sensação boa, né? (DÉBORA)

Mas realmente a pessoa se transforma assim, porque nunca mais a pessoa é a mesma, ela morre e renasce, é pra ficar melhor, se não fica, porque não é pra ser melhor nessa vida. No daime, a gente tem situações, momentos, bem assim, digamos, que a gente chama de força, né, aqui a gente chama de força, mas lá, na origem, lá, é o fluido, chama-se o fluido do daime. Onde você tem assim umas coisas que é como se te aperta, né, te imprensa, te mostra mesmo coisas assim que tu não gostaria de ver, que é teu. Então são momentos assim bem difíceis, coisas que, por exemplo, eu vou dar um exemplo não meu, mas assim de uma pessoa que faz coisas erradas, no sentido de, por exemplo, pegar coisa alheia, pegar uma coisa do outro. Então pode acontecer, né, quando amplia aquilo ali, a pessoa depois pode pegar e depois de tudo ela pode sentir lá na força, no fluido, que aquilo não estava de acordo e depois ela pode ir lá devolver aquilo, porque não é correto, não era dela. Então as coisas acontecem, né, ela soma, depois ela aparece, porque não pertencia a pessoa, por exemplo, então ele cobra mesmo a consciência assim, como eu já falei anteriormente, que não existe juiz maior do que a nossa própria consciência. Então o Daime aflora, ele deixa tu ficar mais sensível, ele amplia tudo isso, né, e tem muita coisa que a gente faz sabendo que a estrada é por aqui, mas a gente às vezes quer encurtar o caminho, vou por aqui e às vezes a gente pode se perder nesse caminho (RUTH).

Quero destacar primeiro as narrativas de Ruth e Débora pois elas apresentam certa similaridade, o conflito⁹⁸. Débora elenca o medo sentido no momento em que a força chega e Ruth compara a sensação a um aperto por se encontrar com coisas que não gostaria. No relato de Guilherme a força comparece como potência de agir, pois é a partir dela que surgem mudanças significativas para ele. Por vezes, essa força pode vir destruindo tudo, como aponta Francisco, porém se tudo vai bem, é possível manter-se quieto. Há deste modo um movimento duplo, a potência da ayahuasca, pensada enquanto sujeito em relação com a potência (capacidade de agir) de quem a utiliza. Parece ser inerente ao processo com ayahuasca os momentos difíceis com a força, além dos momentos de êxtase. Podemos nos questionar, que potência é essa que surge a partir da força da ayahuasca?

Se entendermos potência como uma força, não é sem razão que podemos supor que a força durante a experiência ayahuasqueira se comporta tal como uma força constante⁹⁹, que busca se apresentar em suas variações: vai chegando e crescendo até atingir seu ápice e descer novamente. O ápice da força¹⁰⁰ é compreendido como o momento privilegiado, pois é nele que as imagens visuais comparecem, tanto da vida dos sujeitos, quanto dos mundos da ayahuasca. É principalmente pelo que se vê e pelo que se passa no corpo que acontecem os processos de mudança fora do contexto ritual.

Se pensarmos os processos de subjetivação a partir dos encontros e de afetos que atravessam os corpos, a força da ayahuasca, a partir da alteração da sensibilidade, possibilita a recomposição ou a composição de territórios existenciais, em uma atividade imanente, pois, é exercida a cada vez, em “uma continuidade”, um constante “lidar com a força bruta” a cada vez. Não percorre o caminho do previsível, nem da repetição do mesmo, mas da repetição da diferença, vindo por outro ponto de vista em “A ayahuasca e seus usos” (2002) Mauro de Almeida propõe chama-la de “operador perspectivante”, dotado de subjetividade.

A força é um lugar que se desdobra constantemente, não é só o campo dos encantos, das mirações e do êxtase, mas também lugar de angústia, medo, sempre privilegiado por seu

⁹⁸ A noção de conflito psíquico surgiu para Freud no início de seus estudos, esse posicionamento teórico e clínico nunca foi abandonada por ele e designa o choque entre as diferentes forças opostas do psiquismo. O conflito comparece entre as instâncias psíquicas, entre o desejo e a interdição ou o conflito edípico.

⁹⁹ “Natureza essencial dos instintos, considerando em primeiro lugar suas principais características - sua origem em fontes de estimulação dentro do organismo e seu aparecimento como uma força constante” (FREUD, 1915, p.79).

¹⁰⁰ Como compreendido na UDV: ao ingerir o chá seus primeiros efeitos são chamados de “Sombra”, quando a borracheira vem se apresentando, podemos elencar um outro grau da experiência “O Alto Tempo da Burracheira” quando os efeitos são sentidos com maior intensidade, nesse momento é possível conhecer a natureza divina para alguns dos adeptos.

caráter de potência. Todos os relatos dessa pesquisa de certo modo, tocam no tema da força, em seus desdobramentos, seu sentido mais simples, efeito do chá e também mais refinado, sua constância e poder de avaliação afetiva. Independente do território institucional em que está inserida a ayahuasca se apresenta como uma força que só pode ser compreendida no um a um. Se Freud aponta que a pulsão é afeto e ideia, Schiavon (2019) aponta que o afeto “é um grau de avaliação das condições subjetivas, é uma apreciação, envolve uma medida, uma mensuração de valor e intensidade. É um grau de avaliação e uma avaliação de graus” (Schiavon, 2019, p. 266). Essa ideia remaneja a noção de saber inconsciente, assimilando-o a um exercício ético, a uma prova do desejo. Esse saber se efetiva em um proceder, um caminhar, uma convicção.

É nesse momento da Força e do encontro com a Luz da ayahuasca que se torna possível avaliar, sendo a pulsão (força) seu próprio critério de verdade. A questão ética se refere a um desejo distinto de qualquer propósito ou projeto, um desejo, portanto, à altura do inconsciente, ético. No campo ayahuasqueiro, a hibridização¹⁰¹ torna possível o surgimento de concepções sobre a ayahuasca que preservam sua origem, o pensamento ameríndio, bem como os processos de subjetivação que se visualizam ao longo dos sucessivos processos de avaliação vivenciados na “força” e na “luz” da ayahuasca, que vão se graduando e variando, entre momentos de mistério e momentos de angústia, também chamado de *peia*:

A *peia*, que é, vamos dizer assim, um chicotinho da ayahuasca, costuma ser feio. Abaixar logo aquela guarda e dizer, poxa, na sua alma você não controla. Desliga a mente, bota o eguinho aqui do lado, desliga o mental, abre o coração, sabe? Olha para dentro, fecha aqui o campo de visão e receba com amor, aquilo que a Sagrada Professora tem para ensinar. Então ela só ensina se o aluno estiver receptivo para aprender. Aquele que vem por curiosidade, ou aquele que vai ao trabalho de daime para trocar droga pela ayahuasca atrás de visões, alucinações, de fluir, sabe, de fuga, o caminho é pra baixo (INGRID).

É apanhar mesmo, né? *Peia* é apanhar. Você está precisando passar por aquilo ali para se limpar, para fazer uma limpeza, para enxergar de uma forma diferente as coisas. Eu não sei se sempre é assim, não. Tem amigas mesmo que dizem, isso é *peia*, isso não é junção de medicação com comida e vegetal. Pode ser uma comida, a parte física, a parte orgânica. Eu ainda acho, ainda não cheguei a essa compressão, que é só a parte espiritual, não. Eu ainda acho que tem essa junção física, sim. Sabe? Eu acho. Eu não tenho essa compressão que é só espiritual (DÉBORA).

Peia é uma expressão utilizada para caracterizar as sensações de mal estar físico e psíquico vivenciados durante a experiência com a bebida, ela abarca a maioria das

¹⁰¹ Termo utilizado por Santos (2018) em sua dissertação: “O uso da ayahuasca, como apresentado, é uma prática complexa e formada ao longo de anos de ressignificações, que culminaram não só na reinterpretação de diversas práticas religiosas, como na formulação de novas constituições, sendo as religiões ayahuasqueiras o maior exemplo disso” (SANTOS, 2018, p. 127).

instituições ayahuasqueiras¹⁰². Vemos que ela reúne características já tratadas nesse trabalho, tais como limpeza e purificação. Ingrid já aponta outra perspectiva, não tão distante da primeira, que diz respeito a junção matéria e espírito provocada pela ayahuasca. A peia é vista enquanto uma consequência de uma passividade (um não exercício) frente aos ensinamentos da bebida, bem como a incapacidade de percepção da sacralidade da mesma. De todo modo, a peia, quando acontece se liga a prática cotidiana do sujeito ou da harmonia entre os adeptos, de qualquer forma é durante a força que ela comparece.

A partir do que trilhamos nas narrativas podemos pensar em duas formas de transmissão de saberes a partir da ayahuasca: 1. as sensações agradáveis: êxtase, sensação de integração e visões psicodélicas relacionadas à natureza e o belo; 2. sensações desagradáveis: peias, limpezas e visões desconfortáveis que para eles exercem um papel importante em seus processos de mudança e fazem parte do caminhar ayahuasqueiro. Os significados narrados pelos entrevistados são revestidos pelo campo institucional. A forma de compreensão no Santo Daime está ligada às experiências de Mestre Irineu, assim como na Barquinha ao Frei Daniel e na UDV ao Mestre Gabriel, buscando assim uma ordem, uma coesão grupal.

4.4.8 Analisador Ordem

Os elementos institucionais, seus mitos e ritos tem a função de manter a Ordem e o bom andamento dos trabalhos, tal como vimos nas narrativas de Ruth, Henrique, Francisco e Guilherme. Importante ressaltar que esses elementos aparecem como parte de uma tradição que deve ser perpetuada. São estes discursos que atravessam a experiência, criando um limiar entre o coletivo e o individual incidindo nos processos de subjetivação:

Então, às vezes eram meio difíceis os trabalhos mas eram bons no final das contas foi difícil sim, porque hoje eu vendo como a ordem num trabalho é fundamental o daime, a união do vegetal, esses ritos, são ritos da ordem, né? Uma ordem bem estabelecida, tem um começo meio difícil, e isso me dá segurança, me liguei no daime por isso, pela presença da disciplina, da pedagogia do daime, da escola, da configuração da escola (FRANCISCO).

Só que às vezes a pessoa não tem assim uma clareza ainda por conta da sociedade da qual ela está comungando o vegetal, e aí ela fica fazendo coisas que não deve (GUILHERME).

¹⁰² As “Tradicionais”: Santo Daime; União do Vegetal e Barquinha e o Neoxamanismo Urbano.

No Santo Daime é comum utilizar a expressão “soldado da rainha da floresta” para falar dos fardados, o trabalho pode ser compreendido como uma “batalha espiritual”, onde os espíritos inferiores precisam ser doutrinados através da “energia da corrente”, constituída pela prática de cada um e seu esforço no contexto ritual: cantar os hinários, estar com a farda “arrumada”, tocar o maracá, estar alinhado com o bailado. Há a valorização do Astral (dimensão espiritual) constituído pelos seres espirituais presentes no Santo Daime como a “A Rainha da Floresta” e o “Mestre Juramidam” (nome espiritual de Raimundo Irineu Serra). A concepção de Escola comparece nos hinos, sendo o Professor o próprio Mestre, mas se desdobra para o Daime”:

Professor¹⁰³

Aqui tem um professor
Que vai deixar de ensinar
Que ele ensina e ninguém faz caso
E só leem de diante para trás

Só leem de diante para trás
Mas ele não ensina assim
Ele ensina é direitinho
Mas ninguém não faz assim
Se todos assim fizessem
Estavam um pouco adiantados
Eram servos de Deus
E do povo bem estimado
Eu entrei em conferência
Para deixar de ensinar
A Virgem Mãe me disse
Ninguém não pode obrigar

Se ensina e ninguém faz caso
Ninguém trata de aprender
Depois não se admirem
De tudo que aparecer

Todos mandam em sua casa
Eu também mando na minha
Todos ficam sem aprender
Eu fico com a minha Rainha

Em outro hino, é o Daime quem aparece como professor:

O Daime É O Daime¹⁰⁴

O Daime é o Daime
Eu estou afirmando

¹⁰³ Neste hino Mestre Irineu parece expressar sua frustração perante a falta de atenção que recebiam as suas orientações. Observemos também que Mestre Irineu nesse hino cogita novamente parar os trabalhos de daime, mas, dessa vez isso soa como uma espécie de desabafo. Desse modo, no término do hino ele recebe a instrução que não se pode obrigar ninguém a aprender (MOREIRA & MACRAE, 2012, p. 225)

¹⁰⁴ Hino 84 do Hinário “O Cruzeiroinho” de Alfredo Gregório de Melo

É o Divino Pai Eterno
E a Rainha Soberana

O Daime é o Daime
O professor dos professores
É o Divino Pai Eterno
E seu Filho Redentor
O Daime é o Daime
O Mestre de todos ensinios
É o Divino Pai Eterno
E todos seres divinos
O Daime é o Daime
Eu agradeço com amor
É quem me dá a minha saúde
E revigora o meu amor
Agradeço ao Santo Daime
Agradecendo a todos seres
E quem me manda agradecer
É o meu Pai verdadeiro

Na União do Vegetal a dimensão do “Astral Superior” se evidenciou a partir do contato de Mestre Gabriel com Hoasca , ele é “a luz” condutora dos discípulos nos caminhos da “evolução do espírito”. Os graus espirituais dos discípulos estão intimamente ligados à conduta do mesmo, em “cumprir com os ensinios” e se “dedicar à Obra do Mestre Gabriel”. Quando os sócios da UDV ingerem Hoasca, buscam retidão e convicção. Essa relação entre a forma de compreender os efeitos do chá e o contexto simbólico e social também é apontada por Francisco, em uma relação com a ética:

Aquilo ali (o ritual) já é um...como é que eu posso dizer? É um balizador ético. É teu. Tu não quer fazer o contrário do que está estabelecido. Por ti e pela corrente (FRANCISCO).

Vimos no começo deste trabalho que moral e ética se constituem em campos diferentes, de modo geral é possível, a partir de um ponto de vista psicanalítico, colocar a moral no campo da Lei, do instituído, da unidade, com a ética se passa de forma distinta. A partir da tragédia de Antígona, Lacan (1960) irá demonstrar que a ética não se confunde com a moral e a Ordem proposta pelas instituições, ao modo de uma massa, como descreve Freud em 1924. A ética, campo do inconsciente por excelência, pontua Lacan: “O que quer que seja, é preciso chegar lá - porque, em alguma parte, esse inconsciente se mostra” (LACAN, 1964, p. 37).

O inconsciente se constitui através de suas formações¹⁰⁵, que não cessam e escapam ao campo ordinário, preservando assim sua característica originária, esse fluxo se assemelha

¹⁰⁵ As formações do inconsciente são os sintomas, os sonhos, os chistes, os atos falhos e as lembranças encobridoras.

ao processo operacionalizado pela ayahuasca no contexto urbano, como mostram as imagens visualizadas por Débora (indígenas) que, de certo modo, se desconectavam do contexto ritual ao qual estava inserida, em um processo de trabalho com a memória, em que eventos passados podem ser reavaliados sem cair no campo da repetição, uma vez que o tempo do inconsciente é também um tempo não cronológico, em outra altura do tempo, em fluxos que estão sempre se fazendo e refazendo, a partir de sua constante constituição e prática convicta.

Se Lacan fundamenta a ética da psicanálise numa experiência, é porque ela pertence ao campo da ação, de uma prática e não no campo do pensamento, da representação. É nesse sentido que, tomando a experiência ayahuasqueira como além da Lei da cidade, ou anterior à ela, é possível apontar que a bebida descortina um campo imanente que busca constantemente se presentificar e assim o faz na relação entre os Saberes da ayahuasca e o inconsciente. Esse saber que longe de ser dado, precisa ser conquistado, como uma pesquisa e experimentação, propostos pela ayahuasca. Veremos que esses diferentes saberes se fazem na tensão criada entre esses vários dualismos: corpo/espírito, bem/mal, consciente/inconsciente, moral/ético e sempre articulando coletivo/subjetivo.

4.5 Saberes da Ayahuasca

Começo esse tópico lembrando que essa divisão entre metodologia e saberes é especificamente didática, tendo em vista que os processos de subjetivação acontecem de forma fluida, entre as a forma de transmissão e os saberes incorporados. Principalmente no campo das Ciências Sociais são diversos os trabalhos que tratam dos saberes agenciados pela ayahuasca¹⁰⁶. Estes saberes não se confundem com os saberes eruditos, dizem respeito ao que se aprende no cotidiano, na rua, nos terreiros, nas narrativas míticas e nos incontáveis espaços onde se criam e recriam subjetividades. O saber está associado à experiência prática, sabedoria e habilidade (ALBUQUERQUE, 2016). Levi Strauss aponta que:

O pensamento mágico não é uma estreia, um começo, um esboço, a parte de um todo ainda não realizado; ele forma um sistema bem articulado; independente, nesse ponto, desse outro sistema que constitui a ciência [...]. Portanto, em lugar de opor magia e ciência, seria melhor coloca-las em paralelo, como dois modos de

¹⁰⁶ Os trabalhos de Maria Betânia Albuquerque versam a respeito da Epistemologia e Saberes da Ayahuasca no Santo Daime: Sabenças do Padrinho Sebastião (2021); ABC do Santo Daime (2007); Epistemologia e Saberes da Ayahuasca (2011), entre outros.

conhecimentos desiguais quanto aos resultados teóricos e práticos (LEVI STRAUSS, 1976, p. 11 apud ALBUQUERQUE, p. 237).

Os saberes culturais são outra modalidade de saber que também exigem certa organização e “na operacionalização desse tipo de saber outros fatores concorrem como a visão, o tato, o paladar, ou seja, toda uma sensibilidade corporal que remete à própria etimologia da palavra saberes enquanto *sabor* (ALBUQUERQUE, 2016, p. 238). A “viagem” com ayahuasca proporciona a ida a estes mundos não conscientes, possibilitando a aprendizagem através do agenciamento da planta sobre os diferentes mundos e sobre si mesmo em diferentes perspectivas. No campo das perspectivas cruzadas as fronteiras são dissolvidas,

A experiência da ayahuasca é, assim, uma forma radical de possibilidade de um ensinamento que estilhaça a lógica cartesiana ao estilhaçar, junto com ela, o dualismo homem-animal que preside a ciência moderna, precisamente, quando se considera o tema clássico da transformação do homem em animal (ALBUQUERQUE, 2014, p.19).

Esta perspectiva pode ser vista nas diferentes representações dos povos amazônicos, tais como máscaras, mitos, lendas, narrativas, representações teatrais, entre outros. É nítido o desencontro epistemológico entre a ciência moderna e a ciência ameríndia, naquilo em que ambas definem como conhecimento legítimo e real. Na perspectiva da Ciência Moderna, os saberes indígenas são considerados ilegítimos, sendo desperdiçados ou vistos como inexistentes, trabalhando contra a diversidade epistêmica existente no mundo, enquanto elege uma lógica universal (ALBUQUERQUE, 2014).

Veremos alguns desses saberes, com a indicação de que eles são bem mais do que os elencados aqui. Priorizei aqueles que dizem respeito às “mudanças” observadas pelos entrevistados, que ao saberem o título da pesquisa, colocaram em questão a perspectiva da mudança, olhar por outro *ponto de vista* o que já era conhecido, inclusive fora do contexto ayahuasqueiro. Nessa parte do trabalho, farei breves comentários, deixando que a voz dos entrevistados compareça, a partir do que pra eles “foi aprendido” com ayahuasca.

4.5.1 Analisador Cura

Os ameríndios da América do Sul apresentam teorias complexas sobre pessoa e corporalidade, como vimos, isso tem consequências na compreensão dos processos de saúde, doença e morte. É pelo contato com os diferentes mundos e as relações estabelecidas entre os sujeitos e os mundos, que a cura é vivenciada, a doença e a morte podem chegar por

caminhos diversos: vingança dos inimigos ou dos espíritos, são exemplos. A cura está presente desde a origem das religiões ayahuasqueiras, com pessoas indo em busca de diferentes curas, principalmente físicas. Veremos como a cura aparece para os entrevistados:

E aconteceu alguma coisa comigo eu acho que saiu alguém de dentro de mim sabe assim aí essa cura eu perdi assim 33 quilos em uns meses, 4 meses, eu mudei totalmente aí foi uma *cura espiritual*, eu mudei de opinião, uma chave mexeu na minha cabeça ali assim alguma coisa dali eu passei a ser menos ansioso, passei a me centrar mais nas coisas, foi uma cura especial que eu precisava mesmo se não fosse ayahuasca eu não teria alcançado essa cura aqui nessa passagem então é uma cura especial e outras curas assim que são também da mesma grandeza mas que não são necessariamente físicas né no aspecto físico (FRANCISCO).

Mas o sentido maior do vegetal mesmo quando a gente bebe é a cura espiritual, né? É a gente deixar de ser ignorante, né? Porque aí, vamos dizer assim, a ignorância que faz com que o espírito não evolua, né? E o sentido do vegetal é trazer para a humanidade a cura espiritual, que é trazer conhecimento, conhecimento, esclarecimento do que é o espírito. Esse é o grande sentido, essa é a grande cura que o vegetal traz para nós, é a nossa evolução espiritual. Trazer conhecimento para nós, é para que a gente possa ter uma evolução espiritual. São os conhecimentos da própria natureza de Deus, né? São os conhecimentos que a gente diz assim, que são os conhecimentos superiores, são os conhecimentos universais. Que é tudo que está ligado à caminhada do espírito no seu trabalho de vindas à Terra, de reencarnação, né? Que é um, vamos dizer assim, é um trabalho que faz com que haja a lapidação do espírito para que ele possa evoluir. (GUILHERME)

Do ponto de vista espiritual quando a gente sai de um ponto de ignorância e passa a compreender certas coisas que a gente não compreendeu eu vejo que a cura maior da espiritualidade é isso, é o conhecimento passa a conhecer uma coisa que a gente não conhecia né, aquilo ali você mudou a chave do seu pensamento você se curou de uma coisa que estava ali te obscurecendo e agora você está vendo com clareza (FRANCISCO).

É, eu considero, digamos assim, esses conflitos que eu tive, principalmente com a minha irmã, com a minha família, eu considero uma doença espiritual muito forte. Então eu obtive uma cura muito boa dentro do Daime. Essa mudança comportamental também, onde eu consegui eliminar um grau de machismo, pelo menos que eu acho. Assim, né, tem a melhorar um pouco, eu também considero uma cura obtida dentro do Daime. É...E assim, a própria paz, sabe? Esse universo do Daime, o que ele me propicia (HENRIQUE).

Porque o Daime, quanto mais tempo você toma, menos você toma. Porque é uma coisa que não é viciante. Ele não te vicia. Ele deixou a cada quinze dias. Aí, quanto mais tempo você tem, menos você toma, com relação a quantidade. Então, ele vai te mostrando e você percebe melhor as coisas. Você já conhece as pessoas. De olhar, tu já conhece as pessoas. Pessoas que vão chegando *Tu já percebe. Tu tem uma outra percepção*. Que eu acho que isso é uma ajuda, que é uma cura. Pra tu não entrar numa cilada (RUTH).

Me deu essa visão *de ser* o Daime, assim, de ser, o ser, muito claro isso assim, o ser, o Daime, o Daime deu essa visão de *perceber o ser*, não a pessoa ali assim, sabe, não a Marina, mas a Marina é aquele ser superior, o eu superior, o espírito, né, então isso quando a gente traz pro universo familiar dos nossos filhos é muito fino assim, tá, porque tu te vê em muitas coisas do filho, né, da filha, aí ali já é um espelho, tu já te melhorar em algumas coisas pra tu poder dar uma, dar passagem pra melhoria da pessoa também, daquele ser que também tá no desenvolvimento dela então, como pai é um saber especial assim que o Daime transmite pra gente, da gente ser amoroso, ser assim, ser um protetor, mas assim aquele protetor por ali assim, eu tô aqui, tá, tô aqui a presença, a presença é muito mais importante, a

presença é muito mais importante do que qualquer outra coisa, do que qualquer palavra que você fala (FRANCISCO).

A cura assumiu diferentes conotações, com diferentes aspectos, físicas, psíquicas e espirituais, mas de modo geral o campo espiritual aparece como parte de todas as narrativas. Mercante (2012) aponta que o poder do chá, principalmente no que se refere às mirações, coloca lado a lado diferentes níveis de existência¹⁰⁷, são as imagens da miração que possibilitam os elementos responsáveis e capazes de auxiliar no processo de integração desses diferentes níveis. O exemplo de Francisco reúne esse ponto quando diz que as curas que ocorrem além do corpo são da mesma grandeza da primeira.

A cura é também relacionada à mudança de opinião, como saída da ignorância, ganhando clareza. Interessante essa ligação, pois Davi Kopenawa irá dizer que o mundo dos *xapiri* é dotado de uma intensidade luminosa. A cura também é vista no processo de lapidação do espírito, como se fosse necessário adentrar um campo para receber a evolução espiritual. Desse modo, a cura do corpo está ligada à cura do espírito, assim como vimos sobre a peia. Enquanto processo, as curas, aparecem também nas relações sociais, como mostra Henrique, que considera uma cura espiritual poder reconciliar-se com sua irmã após tanto tempo.

Um ponto interessante elencado por Henrique e Ruth é a percepção sobre as pessoas, a cura como um processo constantemente vivenciado na experiência que traria saberes a respeito do modo de tratamento necessário para uma boa convivência, como o *ver o ser*, o *Eu superior*¹⁰⁸. Nas narrativas, os entrevistados revelam que a ayahuasca mostra o modo necessário de cura para cada um, sempre buscando a evolução espiritual. Por outro lado, como na narrativa de Henrique a cura também está no campo das relações políticas, como a percepção e mudança em relação ao machismo. A relação com ayahuasca, assim como uma análise busca restaurar uma integridade, que só pode ser recuperada no campo do originário.

É a experiência do originário, que pode ser vivenciada na ayahuasca ou em uma análise que pode transformar o destino inibido ou impedido, no sentido de uma iluminação, como no nome da igreja de Raimundo Irineu “Centro de Iluminação Cristã”, ou de uma “Luz

¹⁰⁷ E diferentes níveis de experiência

¹⁰⁸ MacRae (1994) sobre o Santo Daime aponta: O mundo estaria sob a influência constante de espíritos, em diferentes estágios de evolução. Além de seu corpo ou "aparelho", todo ser humano é composto de um Eu Inferior e um Eu Superior. O primeiro seria relacionado a matéria e teria natureza transitória, sendo, porém, importante para o aperfeiçoamento da sua outra metade, seu duplo. O "trabalho no astral" consistiria em boa parte no desvendamento progressivo deste duplo e na descoberta da verdadeira identidade de cada um através das mirações” (MACRAE, 1994, p. 70)

na consciência”, como propõe José Gabriel, que reconstituiu e reconstruiu em uma medida de cura, uma abertura do saber do inconsciente¹⁰⁹ irreduzível a qualquer saber científico. Para algumas das pessoas que entrevistei “livrar-se das drogas” foi vista como uma cura, um benefício, mas esse analisador aparece de modo distinto em outras narrativas.

4.5.2 Analisador Drogas¹¹⁰

“Bom, a primeira coisa que foi assim, acabou a vontade de beber eu fumava quando bebia, também acabou a vontade de fumar comecei a achar tudo meio estranho, né? aí a gente vai vendo, vai lendo, a gente vai vendo, vai vendo, vai aprendendo as coisas do Daime também e aí a vida foi mudando” (FRANCISCO)

“Não, porque toda vez quando a pessoa que estava a frente pelos trabalhos, ele se colocou à disposição assim, que toda vez que eu tivesse a vontade de querer consumir alguma coisa, que eu procurasse pra gente beber o vegetal. Então sempre o vegetal funcionou nesse momento inicial de desapego daquelas substâncias que eu utilizava, o vegetal sempre foi a fortaleza que dava sustentação pra resistir e não voltar a utilizar. E além disso, além do vegetal, uma coisa chave é o convívio com as pessoas. O convívio com aquelas pessoas, a mudança de comunidade.” (GUILHERME)

“Porque nem tudo isso, né, a questão do álcool, assim, não é bom pra saúde, não é saudável, é nesse sentido, não é que a pessoa não possa fazer, não é proibido, todo mundo é até muito aberto, todo mundo pode fazer o que quiser, só que tudo tem uma limitação, pra o corpo, pra saúde, pra mente, né, pra nossa, pro nosso físico mesmo, pra nossa matéria, que a nossa matéria é muito frágil, então não aguenta muita coisa, é nesse sentido” (RUTH)

Nas narrativas de Guilherme e Ruth as drogas de forma geral são não são desvalorizadas e não necessárias para diversão ou para os prazeres do corpo e da psique. No caso de Henrique o papel dos membros da instituição é nítido, para ele o meio contribuiu para o uso de drogas ilícitas, assim como para Ruth, onde mesmo que não sejam proibidas, são limitadas do ponto de vista físico e psíquico. Antes da legalização da ayahuasca para fins religiosos ela estava (de certo modo ainda está) em meio aos debates políticos sobre drogas, apesar das tentativas institucionais que buscavam afastar a ayahuasca desse campo, buscando

¹⁰⁹ “Não se deve esquecer que o saber do inconsciente não se encontra suspenso, à espera, inerte, *ele existe em ato*, é imediatamente um dizer, cujos graus diversos de realização, mas também de iluminação vão do dizer mais obscuro ao mais clarividente” (SCHIAVON, 2012, p. 87)

¹¹⁰ “Em sociedades como a nossa, o que convencionalmente chamamos de drogas corresponde ao que muitos especialistas voltados à temática preferem chamar de substâncias psicoativas. Substâncias, por sua vez, capazes de atuar sobre o sistema nervoso, sobre o que entendemos por psique, sobre a dinâmica neural e, assim, capazes de alterar a consciência humana através da manipulação corporal” (SCHNEIDER, 2010, p. 1)

localiza-la no no discurso religioso ou no campo da cultura, enquanto patrimônio imaterial¹¹¹.

A recusa às drogas aparece como uma incompatibilidade da própria ayahuasca, como se as coisas “do mundo” fossem sendo substituídas pela realidade da mesma. A droga, nesse caso lícitas e ilícitas dificultavam as relações sociais de Guilherme e Francisco, que com o tempo foi se desfazendo da vontade de consumir outros tipos de psicoativos. Por outro ponto de vista, o âmbito ayahuasqueiro, dependendo de seus ritos pode proporcionar aos participantes o contato com diversos psicoativos, que ganham novos contextos e se ancoram no debate das “Medicinas da Floresta”, ou “Plantas de Poder”, causando uma torção no modo de compreender as substâncias, como demonstra Henrique:

E assim, com o álcool, né, tinha a sensação do álcool. Mas, o álcool na noite, ele não me dava tanta liberdade, né? Porque eu tinha aquela sensação assim de culpa e tal, né? Porque...e era noite, então é uma coisa que envolve outros anseios, né? Assim... Que é interessante também, né? É interessante (HENRIQUE).

Deixa eu ver, naquele período eu não usava maconha, né. Não usava. Então, a maconha, ela hoje oferece uma sensação um pouco parecida assim também. Mas, naquela época eu não usava. Então, ela foi tudo novo pra mim nesse sentido, né. Foi tudo novo assim (HENRIQUE).

Tanto é que eu fumava, eu não conseguia entrar na vibe, né? Aí, dentro daime, porque eu tinha muitos amigos daimistas, maconheiros, né? Assim, e foi engraçado que dentro do daime essa questão com a maconha, ela tá aí, é interessante. Porque assim, eu tinha um preconceito muito grande com toda essa questão da marginalização da maconha, eu carregava. Talvez eu ainda carregue pouca coisa, mas sempre carreguei muito, assim, essa coisa mesmo. Não é uma coisa de maconheiro, é marginal e tal, não sei o quê. E dentro daime, não. Dentro daime a maconha é consumida de uma outra forma. Dentro daime. Não é dentro daime. Não são todas as correntes daimistas que usam a maconha, algumas (HENRIQUE).

Então aqueles que querem comungar, é chamada Santa Maria, no caso é chamada Santa Maria, podem comungar. Então assim, e lá esse preconceito diminuiu muito, assim, porque lá a planta, inclusive a chamada de Santa Maria, então há um respeito, né, na hora de consumir. Tipo assim, a postura da de quem usa, né, assim, e do ativismo é essa, de quebrar paradigmas (HENRIQUE).

Indiquei anteriormente a reinvenção realizada por Sebastião Mota em incluir a *Cannabis Sativa* no contexto do CEFLURIS, colocando-a enquanto feminina, ao lado do Daime (criando um dualismo entre masculino e feminino). O contato de Henrique com a maconha se deu antes de seu contato com o CEFLURIS, mas não de modo contínuo, nem

¹¹¹ Sobre esse assunto ver: ASSIS, G.E; RODRIGUES, J. De quem é a ayahuasca? Notas sobre a patrimonialização de uma -bebida sagrada- amazônica. RELIGIÃO E SOCIEDADE, v. 37, p. 46-70, 2017; CARDOSO, S. Patrimonialização da ayahuasca no Brasil: múltiplos aspectos na construção de uma política pública. 2017. 136 f. Dissertação (Mestrado Acadêmico ou Profissional em 2017) - Universidade Estadual do Ceará, 2017

sagrado. Foi apenas a partir da aproximação à Santa Maria¹¹² que suas concepções foram se transformando, aliando a *Cannabis* ao contexto religioso, criando uma diferença entre o uso institucional e o uso fora dele. Esse primeiro está ligado ao ativismo e quebra de paradigmas, como o que ele mesmo aponta como “marginal” diminuindo o preconceito sobre a planta. É possível encontrar mais narrativas como essas, em que os outros psicoativos¹¹³, mesmo nas religiões ayahuasqueiras, que se utilizam de um, são vistos como algo a ser evitados, devendo ser consumida apenas ayahuasca, evitando sofrimentos, doenças e a morte, nosso próximo analisador.

4.5.3 Analisador Morte

Eu destaco assim um ponto importante mesmo, sabe? A gente se deparar com a ideia da morte, e a gente saber que a gente vai morrer, que a gente está se preparando pra morrer. Isso aí é especial, isso é especial no universo ayahuasqueiro. E tem as metodologias, né? A UDV deve ter a sua maneira de perceber a morte, o Daime também tem. Isso é legal também, as outras doutrinas têm dificuldade disso, eles ficam muito aqui assim no contexto material, né? (FRANCISCO)

Então assim, é um momento de libertação, assim, é como se todas as conexões, com tempo, com preocupação, com tudo, elas não existem, elas não fazem sentido. Tipo assim, eu acho que quando, tipo assim, a mudança de plano, né? Hoje eu tenho um sentimento por ti, por minha mulher, por meu filho, por mim mesmo, por meus bichos, por meu trabalho, por dinheiro, porque eu comprei e tal. Eu tenho tudo isso aqui, mas quando tu vai morrendo, é impressionante, isso não tem valor nenhum. Assim, vai tudo, saca, assim, não tem nada, nada. Então assim, aí entra uma sensação de...essa questão, como é que a gente fala, de desapego. Não é bem desapego, é o máximo que eu desapego. Tipo assim, aquilo não tem mais, você entra num estado onde aquilo não tem importância, né? A mente, ela vai dizer, não, não importa mais. O teu filho, a tua mulher, o que tu trabalhou, o que tu construiu, o teu desenho, isso aqui ó. Então, eu tive um pouco dessa sensação. Gente, isso foi maravilhoso, sabe, de tu ter aquilo ali, de tu desapegar assim. Claro que na experiência de quase morte isso foi bem mais forte, mas o Daime, ele traz um pouco também. Porque ele me desconecta do tempo, ele me desconecta da maioria das preocupações (HENRIQUE).

Em meio aos ameríndios ayahuasca é “O Vinho dos Mortos/das Almas” ou por outra,

O cipó dos Mortos¹¹⁴, por sua capacidade de fazer esses mundos visíveis, mostrar a finitude corporal e a infinitude do espírito¹¹⁵. No contexto ameríndio, a

¹¹² Ressalto que a Santa Maria no contexto “daimista mariano” não é tida somente como uso da *Cannabis* no âmbito religioso com um novo nome, Santa Maria é uma “força espiritual”, ao modo de uma entidade que engendra diversos saberes. Esse tema é vasto e reúne diversos pontos, políticos e sociais que extrapolam os objetivos desse trabalho.

¹¹³ Maconha, rapé, sananga, entre outros.

¹¹⁴ A Ayahuasca, do quíchua *aya*, que significa ‘morto, espírito’, e *waska*, que significa ‘cipó’, traduzido como “cipó dos mortos” ou “cipó dos espíritos” (MORI, 2011).

¹¹⁵ Alguns hinos de Mestre Irineu retratam a relação existente entre os planos dos mortos e dos vivos: Hino 74 – Só eu cantei na barra: “A morte é muito simples, assim eu vou te dizer, eu comparo a morte é igualmente ao

morte pode significar a “metamorfose do falecido em animais (ou vegetais) cuja alma – não mais humana, após desencarne – propende-se à humanidade (LIRA, 2019, p. 5).

Nas linhas da ayahuasca a morte ganha um novo relevo, sendo compreendida como parte do processo da existência. Entende-se a morte como apenas do corpo físico, já que o que ocorre é apenas uma passagem para outro plano. Esse plano da morte é também o plano da natureza de Deus e dos seres míticos de cada religião. O morrer é um retorno ao lar do espírito que deve ser constantemente preparado para esse momento através do cumprimento dos ensinamentos. A firmeza é uma virtude a ser alcançada para evolução do espírito e uma boa passagem para o outro plano.

O tema *firmeza* é vasto, de modo geral é utilizado por diferentes linhas para designar uma postura ativa frente às dificuldades encontradas tanto no contexto ritual, quanto fora dele. Com a firmeza, o discípulo vai aprimorando sua evolução espiritual, preparando-se para uma boa “passagem” (do espírito para o outro plano, a morte do corpo físico). Encontramos essa referência no Hino 70 de Mestre Irineu “a quem eu peço firmeza é ao Deus onipotente, a quem eu peço firmeza para ser feliz eternamente”. Ou, no contexto da União do Vegetal, os sócios devem buscar “a Firmeza do Mestre”, a luz do “Firmamento”. A firmeza também inclui a postura durante o ritual e fora dele. É com essa firmeza e convicção que o sujeito pode agir. Desse modo, se deparar com a finitude é um ensinamento da ayahuasca, um saber que ela opera por sua característica onírica.

Durante a entrevista Henrique me contou uma experiência de quase morte vivenciada na adolescência, momento em que ele quase morre afogado. Chegando ao ponto máximo do desapego.

4.5.4 Analisador Relações

Muitos trabalhos¹¹⁶ se preocuparam em elencar, ou tratar dos efeitos do uso da ayahuasca nas relações sociais de quem a consome, seja pelo viés espiritual, seja pelo viés terapêutico, parece não importar o viés, o que está em jogo é uma transformação no que se refere ao modo de se relacionar com o mundo, indo desde o ponto de vista ambiental, até o subjetivo. Albuquerque (2011) propõe uma reflexão sobre a epistemologia e os saberes da

nascer, depois que desencarna, firmeza no coração se Deus te der licença, volta outra encarnação, na terra como no céu é o dizer de todo mundo, se não preparar o terreno, fica espírito vagabundo”.

¹¹⁶ MAIA, 2020; MOURA ET. AL. 2022.

ayahuasca, apostando em uma certa heresia epistemológica operada pelas plantas como sujeitos de saber. Ao posicionar as plantas no lugar de sujeitos surge uma nova epistemologia, não estruturada em posições binárias. A partir dos seringueiros e indígenas é possível elencar nove tipos de saberes engendrados pela ayahuasca, mesmo sendo esta divisão apenas didática, sem objetivo de esgotar os saberes da planta professora:

Cognitivos	Artísticos	Políficos Sociais	Morais	Espirituais	Filosóficos	Divinatórios	Medicinais	Práticos
Conhecer a fauna e a flora	Cantar	Relacionar-se com a sociedade	Conduta reta	Como tratar os espíritos	Saber sobre este mundo e o outro	Descobrir roubo	Prevenir doenças	Melhorar a pontaria na caça
Memorizar	Pintar	Relacionar-se com os ancestrais	Não ingerir álcool	Aprender rezas	Saber sobre a criação e os seres que nela existem	Checar o comportamento moral das pessoas	Conhecer os remédios da mata	Aprender a preparar a ayahuasca
Aprender Línguas	Esculpir	Relacionar-se com as plantas e animais	Não fumar cigarro	Preparar-se para a morte	Conhecer a origem das coisas	Saber das condições do rio	Limpeza do organismo	Facilitar a conversação
		Superar o medo de estranhos	Não se envolver em brigas	Perpetuar a vida ou transcender à morte	Compreender a lógica de funcionamento do mundo	Conhecer lugares novos	Cura	
		Resistência à dominação				Comunicar-se telepaticamente		

Saberes da ayahuasca entre os indígenas e seringueiros amazônicos (ALBUQUERQUE, 2011, p.137)

Podemos visualizar nas narrativas alguns desses saberes, como já citados nesse trabalho e outros que fazem parte do conjunto de discursos sobre a ayahuasca no contexto urbano, e os que se referem às relações comunitárias são as mais comuns:

E aí, naturalmente assim, a minha vida foi, vamos dizer assim, se ordenando novamente, né? Voltou para o centro, né? Que a gente até fala assim, para o centro. Voltou para o centro, aí voltei a estudar novamente. Aí comecei a trabalhar, aí constitui família. Da constituição da família, na sequência, concluí meu curso de faculdade. Eu já estava trabalhando e só dei continuidade até hoje. (GUILHERME).

Então, assim, eu penso que antes era mais difícil, né? Eu não tinha consciência de muitas coisas, que hoje eu já me enxergo, assim, diferente, né? Antes eu era uma pessoa mais irritada, mais...tinha uma coisa que eu tinha muito ciúme, sabe? Na minha relação, e aí eu não tinha compreensão de algumas coisas (DÉBORA).

E eu passei por um período de...Quase desistir de achar algumas coisas, porque vem...A gente vai observando alguns comportamentos, né? De determinadas pessoas. E às vezes a gente...Eu até queria desistir. Mas aí hoje, de um tempo pra cá, eu já observo que eu tenho que separar, né? *Separar as pessoas da ayahuasca do benefício que ela traz pra minha vida, né?* (DÉBORA)

Então, com teu próprio filho, muitas vezes você também cobra dele, fala de um jeito, e aí vem essa consciência assim no daime, olha, não é assim, você fica bem expandido, olha, você falou isso, aí te mostra um significado, né, que você, de respeito, nesse sentido (HENRIQUE).

Isso me fez bem, porque atingiu... Não me atingiu individualmente, *atingiu como casal*. Então, isso foi um ponto muito positivo no Daime. Essa questão é engraçada, agora que eu percebi isso, falando isso pra ti, né? Como casal, não foi uma coisa individual minha, né. Porque assim, as coisas individuais são

complicadas assim, né. Não, eu faço isso. Às vezes você não tem o apoio da companheira. E vice-versa (HENRIQUE).

Então, a gente teve uma série de problemas. Eu penso que hoje, se a gente, quando tivesse casado, a gente tivesse uma religião assim, que abrisse mais a gente, os olhos, a mente, né? Eu acho que a gente não teria passado por uma série de sofrimentos que passamos. Então, *eu acho válido uma religião, um casal, uma família que tem filhos pequenos. Eu acho muito positivo. A experiência foi boa* (DÉBORA).

A família aparece nos relatos como um ponto importante de mudança, de visualizar questões, compreendendo-as por outro ponto de vista, passando primeiro por outra forma de olhar a si. Guilherme utiliza a palavra centro para falar das transformações vivenciadas no campo das relações familiares e de trabalho e coloca a constituição da família em um ponto fundamental do desenvolvimento. É comum a essa narrativa nos espaços ayahuasqueiros, como vimos na narrativa de Francisco anteriormente e nas falas de Débora e Henrique. E se revela também nos discursos institucionais¹¹⁷, portanto o encaminhamento dado pela instituição a respeito do assunto, influencia no modo que os entrevistados apontavam tal mudança como relevante.

Essas posturas revelam as características valorizadas nos espaços de “consagração” da ayahuasca, a origem da família e a forma de mantê-la centralizada, além dos deveres enquanto cidadão. É ressaltado também o papel da maternidade enquanto cuidado e dedicação aos filhos, demarcando lugares a partir do gênero¹¹⁸. Ressalto que as religiões ayahuasqueiras consideradas tradicionais ou originárias (pois iniciam o rito urbano com ayahuasca de forma reconhecida pelo Estado brasileiro) se denominam cristãs, ocupando-se de temas como perdão, fé e caridade. Se na maioria dos relatos até o momento a comunidade ayahuasqueira veio se desenhando como um corpo, que precisa funcionar em harmonia,

¹¹⁷ 6º Princípio da União do Vegetal: “O Trabalho, a Família e a Religião são os três pilares que sustentam a evolução humana. Harmonizados, trazem o equilíbrio e as condições favoráveis ao crescimento espiritual”;

7º princípio da UDV: reconhece a origem divina da família, obra do Criador na Terra, iniciada pelo casal primordial, Adão e Eva. O homem e a mulher se complementam e são o alicerce familiar e os principais responsáveis pela educação dos filhos. (Os 13 Princípios Originais da União do Vegetal)

Aparece também no Decreto de serviço escrito no ano de 1970 e decretado por Raimundo Irineu Serra: “Todo o pai de família deve ser um professor exemplar para os seus filhos, dentro do seu próprio lar; nunca deve pronunciar palavras, que possam prejudicar o conceito da criança; ensinar aos seus filhos, quais são os direitos de um “Cidadão Brasileiro”: tratar bem ao seu próximo, desde o mais graduado, até o mais humilde; ensinar quais são os deveres religiosos; que, se deve respeitar a Deus sobre todas as coisas, rezar todos os dias, para afastar os maus, as doenças e as dificuldades, etc. (...) Para iniciar nossa meditação, depois da distribuição do Daime, todos irão colocando-se em seus respectivos lugares, com exceção das senhoras que têm crianças. As mesmas deverão primeiramente agasalhar os seus filhos” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 348). É recomendada a leitura do Decreto durante os trabalhos de concentração (dias 15 e 30 de cada mês).

¹¹⁸ Sobre esse tema no contexto do Santo Daime ver: BENEDITO, P. “Maria que me ensina a ser mulher”: religião e gênero no Santo Daime. 2019. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2019.

entre si e com ayahuasca, no relato de Débora percebemos que para ela se trata de uma diferença, entre as pessoas da ayahuasca (suas práticas) e a realidade da bebida, que ganha um tom de superioridade, ou uma maestria, em relação ao corpo institucional.

Transformações no cuidado com os filhos e na percepção aflorada em relação aos mesmos também pode ser demarcada nas narrativas, além de relatos que falam de uma abertura, como vimos, um destravamento, físico e psíquico.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse trabalho buscou analisar os processos de subjetivação permeados pela ayahuasca nos contextos em que ela é consumida: as religiões ayahuasqueiras. Tive como norte inicial a compreensão êmica de que a bebida seria uma planta dotada de ensinamentos transmitidos durante sua ingestão, na experiência visionária que incide no corpo dos sujeitos e tem consequências na forma observar e se relacionar de forma individual e coletiva. Essa era ideia inicial do projeto, que levava em consideração o papel fundamental das instituições, da religião e seus ritos, ensinamentos e dogmas. Mas, a pesquisa ao longo do tempo veio se transformando a partir dos meus encontros e desencontros na tentativa de buscar um fim, uma vez que o mestrado teria que acabar.

O campo institucional surgiu em todas as entrevistas, mediando o contato dos sujeitos com a ayahuasca. Por um lado, a instituição media a relação entre o mundo ou os mundos e a bebida, fazendo um consumo sagrado da mesma, legitimando seu uso e distanciando-se do discurso das drogas a partir de estudos científicos, amparados pelo Estado brasileiro, buscando assim, ajustar as relações dos homens entre si a partir de seus rituais e conjuntos, como maneira de controlar a experiência, a natureza, impossível de ser controlada. Esse contorno, faz com que os sujeitos renunciem diversas satisfações como forma de serem recompensados pelos “sacrifícios” que a religião impõe, caracterizando assim, um ideal, a elevação da alma ou do espírito.

A partir das narrativas dos entrevistados foi possível evidenciar como o caráter institucional incide nos processos de subjetivação dos sujeitos. Nossa pequena amostra, nos aponta que, no campo ayahuasqueiro, como em outros grupos, os processos de subjetivação são marcados pelo campo em que estão inseridos: espaços colonizados, permeados pelo discurso do patriarcado e suas nuances, podendo chegar a ter contornos conservadores. Em alguns casos, as narrativas permanecem muito ligadas ao “bem estar coletivo” e a “coesão

grupal”, respondendo ao que podemos chamar em psicanálise ao campo sócio-simbólico e imaginário.

Mas isso não é tudo, a experiência com a ayahuasca se dá em duas vias, como apontamos. Uma, se refere à instituição, o aspecto religioso que aponta uma moral comum a todos, um Saber e uma Verdade que precisa ser alcançada através de ritos e práticas coletivas, a instituição tenta capturar o Si para usar da força dos sujeitos para seus próprios fins; os sujeitos, por sua vez, usam da instituição para se construírem singularmente, para além da Lei que os tornam simples números ou nomes, meros indivíduos exemplares de um rebanho. Ou seja, por outro lado, em contato com uma bebida psicoativa, os adeptos se encontram com um modo distinto de elaborar sua existência, retornando aquilo que é próprio do sujeito, a invenção do um, mesmo que essa construção singular se dê em uma experiência coletiva ritualizada. Como já colocado, o fenômeno ayahuasqueiro nos impõe considerar outros marcadores além do religioso e grupal, devido a multiplicidade contida no uso e nos efeitos somáticos e psíquicos causados pela bebida.

Ayahuasca professora, nos contextos urbanos apresenta uma hibridização: entre urbano e floresta, entre religião e mística, entre o que é coletivo e o que diz respeito à cada um. Isso porque, mesmo fora de seu território de origem mantém seu caráter originário, é, como no contexto ameríndio, um espírito, um Outro, uma potência viva e ativa, pronta para se apresentar e *perspectivar*, possibilitando uma expansão, em outra *altura do tempo*, na experiência da *força* constante. Essa experiência para os sujeitos, é uma prática que precisa ser constantemente exercida, sendo um exercício de firmeza, *dentro e fora* do contexto ritual. No sentido de uma *iluminação*, nos diferentes graus de atenção à vida.

O tempo nesse contexto se desdobra, ganha novos ritmos, é o tempo da força e o tempo de exerce-la, entre o plano de sonho e o plano da ação. Como sonho, assim como na experiência analítica, produz um despertar de fenômenos ignorados pelo sujeito. Marco Antônio Coutinho Jorge (2010) afirma:

A experiência analítica visa, em última instância, ao despertar. Despertar do sono no qual o sujeito se achava mergulhado e que dava algum sentido à sua vida. Com ele, o sentido deverá ser reinventado, e a liberdade que então advém é congruente com uma radical entrega a tudo aquilo que porventura possa vir do real (JORGE, 2010: 223).

Se, conforme vimos nas narrativas, a ayahuasca proporciona um despertar da consciência, é no sentido de uma “iluminação” de caráter talvez universal de uma experiência de despertar, dessa vez feita por intermédio de uma bebida que dá um acesso

singular ao inconsciente e seu saber, que desperta o sujeito de seu sono consciente, egóico e imaginário, e dos nomes e lugares dados pelo Outro sócio-simbólico. De certo modo, a experiência com a ayahuasca convoca o sujeito a responsabilizar-se com o que lhe acontece, através do fluxo estabelecido entre a bebida e quem faz uso dela – responsabilizar-se pelo Real, pulsional, que tem, portanto, uma lógica feminina, no sentido de sua abertura.

Essa experiência que é anterior à lei e portanto ética, precisa ser exercida a cada vez, a cada encontro com a bebida e a cada escolha de exercer ou não. Os processos de constituição do psiquismo ou de subjetivação são imanentes, são indeterminados, como a vida em uma constância, em uma firmeza que se exerce a cada vez, sendo esse exercício a própria cura em relação ao saber do inconsciente. Desse modo, a ayahuasca se apresenta enquanto um sujeito, uma professora que engendra saberes, em uma virada ontológica, que para compreender faz-se que ir além dos saberes tradicionais da ciência, levando em consideração o princípio ayahuasqueiro que podem existir, de forma virtual-atual, mundos, seres e graus de entendimento que só se revelam na experiência da força gerando efeitos subjetivos.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, M. B. **Beberagens indígenas e educação não escolar no Brasil colonial**. Belém: Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves, 2012.
- ALBUQUERQUE, M. B. Epistemologia da Ayahuasca e a Dissolução das Fronteiras Natureza/Cultura da Ciência Moderna. **Fragmentos de cultura**, Goiânia, v. 24, n. 2, p. 179-193, abr./jun. 2014.
- ALBUQUERQUE, M. B. **Epistemologia e Saberes da ayahuasca**. Belém: EDUEPA, 2011.
- ALBUQUERQUE, M. B. Uma heresia epistemológica: as plantas como sujeitos de saber. **Oficina do CES**. Coimbra: n.º 328, set. de 2009.
- ALBUQUERQUE, M. B. B.; BARBOSA, R. G. R. A religião como educação. **Revista de Educação PUC-Campinas**, [S. l.], v. 21, n. 1, p. 127–137, 2016. Disponível em: <https://seer.sis.puc-campinas.edu.br/reeducacao/article/view/2762>. Acesso em: 17 mai. 2022.
- ALMEIDA, M. “A ayahuasca e seus usos”. In: LABATE, B; ARAÚJO, W. (org.) **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas: Mercado das Letras, 2002, p. 15-16.
- ALMEIDA, A. P.; NETO, A. N. (org.) **A pesquisa em psicanálise na universidade: um enfoque no método por meio de exemplos**. São Paulo: EDUC, 2020.
- ALMEIDA, M. **Caipora e outros conflitos ontológicos**. 1ª Ed. São Paulo: UBU, 2021.
- ALVERGA, A.P. **O Guia da Floresta**. Amazonas: Editora Nova Era, 1992.
- ARAÚJO, D. B.; et. al. Seeing with the eyes shut: Neural basis of enhanced imagery following ayahuasca ingestion. **Human Brain Mapping**, v. 33, n. 11, p. 2550- 2560, nov. 2012.
- ASSIS, G; RODRIGUES, J. De quem é a ayahuasca? Notas sobre a patrimonialização de uma “bebida sagrada” amazônica. **Religião & Patrimônio** [online]. V.37, n. 3, dez. 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0100-85872017v37n3cap02>. Acesso em: 03 out. 2022.
- BARROS, L.P.; KASTRUP, V. Cartografar é acompanhar processos. In: PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. (Org.). **Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre: Sulina, p. 52-75, 2012.
- BARROSO, A. F.; FERRARI, I. F. O último ensino de Lacan: há algo para além da linguagem. **Calidoscópio**, v. 12, n. 2, p. 249–254, 2014. Disponível em: <https://revistas.unisinos.br/index.php/calidoscopio/article/view/cld.2014.122.12>. Acesso em: 12 de out. 2022.
- BERGSON, H. A alma e o corpo. In: **A Energia Espiritual**. São Paulo: Martins Fontes,

2009.

BERGSON, H. **Matéria e Memória**: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

BERGSON, H. **O pensamento e o movente**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BÍBLIA. Português. **A Bíblia Sagrada**: antigo e novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.

BRASIL. Conselho Nacional De Políticas Sobre Drogas. **Resolução n. 1**, de 25 de janeiro de 2010 - dispõe sobre a observância, pelos órgãos da Administração Pública, das decisões do Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas (CONAD), sobre normas e procedimentos compatíveis com o uso religioso da Ayahuasca e dos princípios deontológicos que o informam. Disponível em:

http://www.mpggo.mp.br/portal/arquivos/2013/07/30/11_33_03_744_resolucao_n_1__de_25_de_janeiro_de_2012___conad.pdf. Acesso em: 27 nov. 2022.

CARNEIRO, H. S. **Transformações do significado da palavra "droga"**: das especiarias coloniais ao proibicionismo contemporâneo. Álcool e drogas na história do Brasil. São Paulo: Alameda, 2005.

CASTRO, L. **O Santo Daime como catalisador das relações e do estilo de vida dos moradores de uma ecovila de Viçosa- MG**. Dissertação (Mestrado em Economia Doméstica) – Universidade Federal de Viçosa, Viçosa: 2014.

COSTA, J. **A ayahuasca como locus mediterraneus da América do Sul**. 2015. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais - UFRN, 2015.

DELEUZE, G. **Bergsonismo**. Traduzido por Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 1999.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. Introdução Rizoma (1980) In: **Mil Platôs**: capitalismo e esquizofrenia, Vol. 1. Traduzido por: Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

DELEUZE, G. Uma conversa, o que é, para que serve? In: DELEUZE, G.; PARNET, C. **Diálogos**. São Paulo: Escuta, p. 9-28, 1998.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. **O que é a filosofia**. 2ª Ed. São Paulo: 34, 2004.

DESCARTES, R. **Carta-Prefácio dos Princípios da Filosofia** (1644). São Paulo: Martins Fontes. 2003.

FREUD, S. A pulsão e seus destinos (1915). In: **Introdução ao narcisismo**: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

- FREUD, S. A Dinâmica da Transferência (1912). *In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, v. 12. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 107-120.
- FREUD, S. Atos Obsessivos e Prática religiosa (1907) *In: Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. 9. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- FREUD, S. Dois verbetes de enciclopédia. Psicanálise (1922-1923b). *In: Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Volume XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 251-274.
- FREUD, S. Moisés e o monoteísmo (1939) *In: Obras completas, volume 19: Moisés e o monoteísmo, compêndio de psicanálise e outros textos (1937-1939)*. 1ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- FREUD, S. O Eu e o Id. *In: Obras completas, volume 16: O Eu e o Id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925)*. 1ª Ed. São Paulo, Companhia das Letras, 2011.
- FREUD, S. O futuro de uma ilusão (1927). *In: Obras completas, volume 17: Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)*. 1ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- FREUD, S. **O infamiliar / Das Unheimliche, seguido de O Homem da Areia** (1919). Traduzido por Ernani Chaves, Pedro H. Tavares e Romero Freitas. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- FREUD, S. O mal-estar na civilização (1930). *In: Obras completas, volume 18: O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. 1ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- FREUD, S. Projeto para uma Psicologia Científica (1985). *In: Edição standard das psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. I. Rio de Janeiro: Imago, 1990 p. 385-529.
- FREUD, S. Psicologia das massas e análise do Eu (1921). *In: Obras completas, volume 15: Psicologia das massas e análise do Eu e outros textos (1920-1926)*. 1ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- FREUD, S. Sobre uma visão de mundo (1932) *In: Obras completas, volume 18: O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. 1ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- FREUD, S. Totem e Tabu (1913). *In: Obras completas, volume 11: totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914)*. 1ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- GAULT, J. L. O nascimento da ciência moderna. Uma leitura de “A ciência e a verdade. *In: Arquivos Brasileiros de Psicologia*. Rio de Janeiro, v. 67, n. 2, p.156-161, 2015. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=229042579012>. Acesso: 9 nov. 2022.

GODOI, B. **Ciência moderna e o triunfo da religião: análise de um prenúncio de J Lacan em uma coletiva de imprensa em 1974**. 2019. Dissertação (Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), 2019.

GOULARD, S. **Contrastes e Continuidades em uma Tradição Amazônica**: as religiões da ayahuasca. 2004. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Campinas: 2004.

GROISMAN, A. **Eu venho da Floresta**: ecletismo e práxis xamânica daimista no “Céu do Mapiá”. 1991. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina: 1991.

JORGE, M. A. **Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan vol. 2**: a clínica da fantasia. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

JUNIOR, U. F. **Representações sociais da planta cannabis na religião do Santo Daime**: entre a sagrada Santa Maria e a proibida Maconha. Dissertação (de Mestrado) – Instituto de Psicologia, UERJ, 2018.

KOJÈVE, A. A origem cristã da ciência moderna (1984). Traduzido por Tereza Cristina Guedes de Paula Freire e revisado por Antônio Teixeira. **Opção Lacaniana**, n. 28, 2000, p. 82-86.

KOPENAWA, D; ALBERT, B. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KURY, M. **A trilogia tebana**. 15ª reimpressão, v.1, Rio de Janeiro: Jorge Zahar: 2011.
LA TAILLE, Y. de. Moral e ética no mundo contemporâneo. **Revista USP**, [S. l.], n. 110, p. 29-42, 2017. DOI: 10.11606/issn.2316-9036.v0i110p29-42. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/125319>. Acesso em: 23 out. 2023.

LABATE, B. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. Campinas: São Paulo: Mercado de Letras/Fapesp, 2004

LABATE, B. GOULART, S. L. **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas: Mercado das Letras: Fapesp, 2005.

LABATE, B; ARAÚJO, W (Org.). **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas: Mercado das Letras, 2002.

LABATE, B; PACHECO, G. **Música brasileira de Ayahuasca**. Campinas: Editora Mercado das Letras, 2009.

LACAN, J. A ciência e a verdade (1965). *In: Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 869-892.

LACAN, J. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise (1953). *In: Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

- LACAN, J. **O Mito Individual do Neurótico** (1953). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- LACAN, J. **O seminário livro 7: a ética da psicanálise** (1959-1960). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- LACAN, J. **O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais em psicanálise**. (1964-1988). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- LACAN, J. **O Triunfo da Religião: Precedido de Discurso aos Católicos** (1974). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- LEVI STRAUSS, C. A estrutura dos mitos. (1955). *In: Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985. p. 237-265.
- LIMA, T. S. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. *Mana*, Rio de Janeiro, n. 2, v. 2, 1996. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200002>. Acesso em: 17 dez. 2022.
- LIMA, T. S. O que é um corpo? *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, p. 9-19, 2002.
- LIMULJA, H. **O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos yanomami**. 1ª Ed. São Paulo: UBU Editora, 2022.
- LOURAU, R. **Análise Institucional e Práticas de Pesquisa**. Rio de Janeiro: Eduerj, 1993.
- LUNA, L. E. Xamanismo Amazônico, Ayahuasca, Antropomorfismo e mundo natural. *In: LABATE, B.; SENA ARAÚJO, W.(org.). O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: FAPESP, 2002, p. 179-198.
- MACRAE, E. **Guiado pela Lua: Xamanismo e Uso Ritual da Ayahuasca no Culto do Santo Daime**. São Paulo, Brasiliense, 1992.
- MAIA, L. **Uso ritual de ayahuasca durante o tratamento de doenças físicas graves: um estudo qualitativo**. 2020. Tese (Doutorado em Ciências) – Faculdade de Ciências Médicas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas: 2020.
- MARIUTTI, E. Relativismo estrutural, virada ontológica e verdades pragmáticas: uma alternativa à guerra cultural. *In: Texto para Discussão*. Unicamp. IE, Campinas, n. 420, set. 2021.
- MAURANO, D; ALBUQUERQUE, B. Lacan e a experiência mística à luz da psicanálise. *Rev. Latinoam. de Psicopatol. Fundam.*, v. 22, n.3, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1415-4714.2019v22n3p439.3>.
- MAUSS, M. Uma categoria do espírito humano: A noção de pessoa, a de "eu". *In: Sociologia e antropologia*. São Paulo: COSACNAIFY, 2003.

- MELO, D; TEBET, I. Percepção e Vida Psíquica em Bergson: Por uma Psicologia da Experiência do Movente Ayvu. **Revista de Psicologia**, v. 06, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.22409/ayvu.v6i0.2854>. Acesso em: 16 nov. 2022.
- MELO, R. V. “**Beber na Fonte**”: Adesão e Transformação na União do Vegetal. 2011. Tese (Doutorado) – Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, UNB. Brasília: 2011.
- MERCANTE, M. S. **Imagens de Cura**: Ayahuasca, imaginação, saúde e doença na Barquinha. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2012.
- MILNER, J. C. **A obra clara**: Lacan, a ciência, a filosofia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1980.
- MONEGALHA, F. Monismo da duração e ontologização do passado: sobre a leitura deleuzeana de Bergson. **Trans/Form/Ação** [online], v.40, n. 2, p.193–216, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-317320170002000011>. Acesso em: 06 jul. 2022.
- MORANO, C. **Crer depois de Freud**. 3º Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- MOREIRA, P.; MACRAE, E. **Eu venho de longe**: mestre Irineu e seus companheiros. Salvador: EDUFBA, 2011, p. 47-64.
- MORTIMER, L. **Bença, Padrinho**. São Paulo: Céu de Maria. 2000.
- PASSOS, E.; BARROS, R. B. A cartografia como método de pesquisa-intervenção. In: PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. (Org.). **Pistas do método da cartografia**: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2012, p. 17-31.
- PLATERO, L. D. **Reinvenções daimistas**: uma etnografia da aliança entre uma igreja do Santo Daime e o povo indígena Yawanawá (Pano). Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) – UFRJ/IFCS, Rio de Janeiro: 2018.
- PRINCÍPIOS, os 13 princípios da União do Vegetal. **União do Vegetal**, Brasília, 15 de fevereiro de 2022. Disponível em: <https://udv.org.br/principios/#:~:text=A%20UDV%20reconhece%20a%20Natureza.na%20prepara%C3%A7%C3%A3o%20do%20Ch%C3%A1%20Hoasca>. Acesso em 15 de fevereiro de 2022.
- ROCHA, R. **Efeitos terapêuticos da ayahuasca em indivíduos em processo de luto**. 2018. Dissertação. (Mestrado em Psicologia Clínica e da Saúde) – Universidade Católica Portuguesa, Porto: 2018.
- ROSSI, A.; PASSOS, E.. Análise institucional: revisão conceitual e nuances da pesquisa-intervenção no Brasil. **Rev. Epos**. Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 156-181, jun. 2014. Disponível em:

http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2178-700X2014000100009&lng=pt&nrm=iso. Acessos em: 9 fev. 2022.

ROUDINESCO, E. **História da psicanálise na França: A batalha dos cem anos (1925-1985)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

SANTOS, S. A religião como ilusão em Freud. **Analytica**, São João Del-Rei, v.7, n.12, p. 84-99, 2018. Disponível em:
http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2316-51972018000100007&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 10 de dez. 2022.

SCHIAVON, J. P. A imanência analítica. **Ágora**, Rio de Janeiro, v.21 n.1, abr. 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1809-4414201800101>. Acesso em: 03 set. 2022.

SCHIAVON, J. P. **Pragmatismo Pulsional: clínica psicanalítica**. 2012. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) – PUC-SP, São Paulo, 2012.

SCHIAVON, J. P. **Pragmatismo Pulsional: clínica psicanalítica**. N-1 edições, 2019.

SEEGER, A; DA MATA, R; VIVEIROS DE CASTRO, E. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *In: Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia*, n. 32, p. 2-19, 1979.

SOARES, L.E. O Santo Daime no contexto da nova consciência religiosa. *In: O rigor da indisciplina: ensaios de Antropologia interpretativa*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

TAYLOR, A. C.; CASTRO, E. V. de. Um corpo feito de olhares (Amazônia). **Revista de Antropologia**, [S. l.], v. 62, n. 3, p. 769 - 818, 2019. Disponível em:
<https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/165236>. Acesso em: 10 jul. 2022.

VIVEIROS DE CASTRO, E. A fabricação do corpo na sociedade xinguana. *In: Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia*, n. 32, p. 40-49, 1979.

VIVEIROS DE CASTRO, E. A floresta de cristal: nota sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *In: Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 14/15, p. 319-338, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia estrutural**. 1ª Ed. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. **O que nos faz pensar**, [S.l.], v. 14, n. 18, p. 225-254, sep. 2004. ISSN 0104-6675. Disponível em: <http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqfnfp/article/view/197>. Acesso em: 2 fev. 2023.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. *In: A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. p. 345-399, 2002.

