

Ayahuasca, corpo e auto-transcendência perspectivas xamânicas de cura e dissolução do eu

Ana Gretel Echazú Böschemeier
Departamento de Antropologia
Universidade de Brasília

“As feministas não precisam de uma doutrina da objetividade que prometa transcendência, uma história que perca o traço das suas mediações onde alguém possa ser considerado responsável por algo, nem um poder instrumental ilimitado. Não queremos uma teoria de poderes inocentes para representar o mundo, na qual a linguagem e os corpos vivam a êxtase da simbiose orgânica”

Donna Haraway, *Ciência, cyborgs y mujeres*.

Dissoluções e alternativas epistemológicas

A relação diádica entre mente e corpo, sujeito e objeto, realidade e representação, eu e o outro vem sendo fortemente discutidas por diversas linhas teóricas dentro do campo da antropologia, do feminismo e da filosofia da ciência (Haraway, 1995; Butler, 2003; Descola, 2005; Rabinow, 1986; Strathern, 2004; Latour, 1991). Mas também as próprias *hard sciences* têm elementos fundamentais para complementar a discussão que coloca em questão a separação racional entre esses elementos. Haraway (1995), a partir da sua experiência pessoal com microbiologia em laboratórios, comenta ironicamente as *“fusões ilícitas do eu e o mundo [que podem ser enxergadas] através de um microscópio eletrônico”* (p. 184). Essa acotação tem todo um pano de fundo epistemológico. O físico Fritjof Capra (1989) ilustra a passagem, na física moderna, de uma concepção newtoniana do universo para uma concepção baseada nas teorias relativista e quântica. No universo newtoniano, o espaço aparece sempre em repouso, inalterável e absoluto; os corpos que ocupam parte dele aparecem definidos, conformados por partículas sólidas elementares; os fenômenos físicos que envolvem corpos e espaço podem ser definidos segundo sua natureza estritamente causal, e, com base nisso, é possível uma

descrição objetiva da natureza. Para Capra, isso está fundado no paradigma epistemológico racionalista que desde Descartes preconiza a divisão entre eu e o mundo compreendida como um fato da natureza. Isso acontece quando, nas palavras de Rabinow, “*o conhecimento se torna interno, representacional e avaliativo (...) e a ciência representa esse conhecimento como realidade universal*” (1989: 235; minha tradução). Por sua vez, continua Capra (op. cit.), os conceitos de espaço vazio e corpos feitos de matéria sólida “*estão profundamente emaranhados nos nossos hábitos de pensamento e, portanto, é extremamente difícil para nós imaginar uma realidade física onde eles não se apliquem*” (p. 58). Mas é interessante observar que no nível subatômico as confianças na estabilidade da forma começam a se dissolver: ali, a matéria não existe com certeza em lugares exatos, mas antes mostra “*sinais de existir*” (p. 61). De fato, os objetos materiais sólidos da física clássica “*tornam-se modelos-onda de probabilidades e estes não representam, por fim, probabilidades de coisas, mas antes probabilidades de interconexões*” (p. 61). De um mundo da certeza para um mundo da probabilidade, de um mundo onde a apreensão do real é possível para um mundo onde há várias potenciais aproximações ao “real”, baseadas numa ampliação da percepção dos efeitos das ações, na agência, na experiência inter-subjetiva.

Cientistas como Dona Haraway (1995) têm tentado estabelecer um diálogo entre essas descobertas do mundo “muito micro e muito macro” das *hard sciences* com formas de conhecimento político do nível dos corpos, como o conhecimento antropológico e feminista; outras como Els Lagrou (2007) pesquisaram em sabedorias nativas formas de compreensão dessa mesma percepção do mundo feito a partir de formas fluidas, e finalmente a antropóloga feminista Marilyn Strathern (2004) pergunta-se sobre a natureza de um conhecimento que assuma a compreensão das interconexões, e não dos objetos, como seu objetivo maior. “*Somente as perspectivas parciais prometem visões objetivas*” (Strathern, 2004) sugere a autora. E é com esse intuito que mergulharei no campo da produção de saberes e experiências sobre a ayahuasca no mundo contemporâneo: dialogarei com conhecimentos da biociência, da psicologia e também xamânicos, tanto em sua versão indígena quanto, sobretudo, sua versão mestiça.

Tomarei como laboratório de pensares e sentires sobre a ayahuasca no mundo contemporâneo a minha experiência de campo exploratória no centro Takiwasi, comunidade terapêutica centrada na recuperação de dependentes químicos situada na cidade de Tarapoto, na Amazônia peruana. Meu campo foi realizado em janeiro do ano 2012, e meu interesse principal foi compreender como é que a ayahuasca e outras

plantas da medicina amazônica em uso ritual e terapêutico podem contribuir a pensar noções de *cura* física, psicológica e espiritual que desafiam a visão racionalista sobre a qual está constituída a medicina moderna – constituída também pela separação entre eu e o mundo; pela pretensão de objetividade e pela tendência a compreender os processos de forma unicausal.

Deslocando a dicotomia eu/o mundo: conexões parciais e auto-transcendência

“É um exercício, uma experimentação inevitável, já feita no momento em que você a empreende (...) não é tranquilizador, porque você pode falhar.

Ou às vezes pode ser aterrorizante, conduzi-lo à morte (...)

Não é uma noção, um conceito, mas antes uma prática, um conjunto de práticas”

G. Deleuze e F. Guattari.

Mil Platôs.

Levando em consideração a possibilidade de apreender o mundo além da dicotomia sujeito-objeto, os filósofos Gilles Deleuze e Feliz Guattari propuseram o conceito de “*corpo sem órgãos*”¹. Nele, reconfigura-se a relação entre sujeitos e corpos, havendo lugar para um sujeito social composto por vários corpos e para um corpo composto por vários sujeitos sociais; ao mesmo tempo em que há uma ampliação do que é compreendido como real a partir da experiência desses vários sujeitos. Algo similar ocorre com a “conformação fractal” da pessoa que Wagner (2010) aponta em base a uma inspiração Melanésia, onde a própria existência da pessoa implica sempre em relações. E também na proposta anterior de Lévi-Bruhl (1947), que aponta para o caráter fluido da alma no corpo: as fronteiras do sujeito no corpo permanecem indecisas, pois “*os pertences, fluidos, secreções, excreções, restos de alimentos, vestidos, armas*” (1945: 128; minha tradução) formam também parte desse sujeito. Também se coloca a possibilidade, apontada em relatos etnográficos de vários povos, de uma multiplicidade de almas habitarem um corpo só. O autor prefere não falar de uma “expansão” do sujeito nessas culturas, mas sim de uma “redução” do sujeito no Ocidente. “*Comparada com a sua, nossa individualidade parece ter sofrido uma redução*” (op. cit; p 129), que não é mais que a redução imaginária do sujeito a seu próprio corpo material, orgânico –

¹ “*O erro da psicanálise é o de ter compreendido os fenômenos do Corpo sem Órgãos como regressões, projeções, fantasmas em função de uma imagem do corpo*” (2008: 28). Encontra-se aqui um ponto de diferenciação fundamental entre visões de mundo: aquela que entende as visões produto da ayahuasca como “alucinações” acontecidas em “estados alterados de consciência”, ou bem como “*mirações*” ou “outras realidades” produzidas por “estados ampliados da consciência”. Acompanha essa diferenciação o uso alternativo do conceito “alucinógeno”, por uma parte; e “enteógeno”, pela outra.

do qual ele começa a se pensar como “dono”. Enquanto o corpo só pode ser aquela realidade material feita de órgãos; qualquer extensão de si, sob a forma de um corpo espiritual, ou de um “corpo sem órgãos” (Deleuze e Guattari, 2008), é rejeitada, recortada, varrida do âmbito do real.

Na mesma linha que Lévi-Bruhl, a antropóloga feminista Marilyn Strathern (2004) sugere a idéia de “conexão parcial” para traçar uma relação entre sujeitos, corpos e realidade mais ampla e multifocada. As pretensões de totalidade, em qualquer proposta que seja realizada no âmbito do conhecimento, são descartadas: “*tais visões da totalidade inevitavelmente perpetuam os dualismos fundamentais que pretendem colapsar*” (p. 37; minha tradução). As conexões que propõe Strathern unificam, de forma parcial e efêmera, o eu com o mundo: enquanto aproximam o mundo, dissolvem o eu em múltiplos elos. Fazem o eu transcender além de si mesmo –ao mesmo tempo em que também o situam aquém. De fato, deslocam o eu. Fazem dele um emaranhado de “*coisas incompatíveis que podem ser colocadas juntas*” (p. 35; minha tradução). Não o concebem como uma materialidade feita de certa identidade estável, mas um feixe de forças cujas uniões são efêmeras.

Da mesma maneira, o filósofo e ensaísta Aldous Huxley (1952) está pensando, cinquenta anos antes de Strathern, na dissolução do eu, da sua identidade *egoica* colada no corpo físico. Mas ele o faz a partir de um conceito diferente: o da auto-transcendência. Com base numa crítica das diferentes ciências *psi* que tendem a reforçar a identidade do eu, Huxley pesquisa tanto as sabedorias da mística oriental quanto as experiências de possessão na baixa Idade Média européia e observa como ali existem diversos métodos e técnicas que permitem uma vivência *inclusiva e diversa* do eu no mundo. Da mesma forma em que Strathern, que propõe “*segurar coisas incompatíveis conjuntamente porque todas elas são necessárias e verdadeiras*” (2004: p. 35; minha tradução), e com isso sugere que no sujeito há muito mais além de um eu idêntico a si mesmo, Huxley afirma: “*o fundamento do nosso saber individual é idêntico ao fundamento de todo o conhecimento e de toda a existência (...) a verdade fundamental de que o Outro é você subordina-se à percepção individual (...) a experiência total é (...) a do uno na multiplicidade²*” (pp. 74-75). Nos dois casos, há uma compreensão que amplifica o eu e tende a dissolvê-lo. Para Huxley, essa experiência caminha na contramão do senso comum, e pode ser alcançada pela via da observação das coisas, a

² Deleuze e Guattari pareceram estar dialogando com Huxley quando escrevem: “*o Lugar, a Potência, o Coletivo. Circulação, eliminação de pontos de bloqueio. O problema não é mais do Um e do Múltiplo, mas da multiplicidade em fusão*” (2008: 15).

meditação, a introspecção. Essa experiência, que ele chama de *auto-transcendência*, tem matizes místicos e espirituais, enquanto convoca uma relação não visível do eu com um todo maior. Segundo ele, a auto-transcendência é uma necessidade humana:

Introspecção, reflexão e registros do comportamento humano, no passado e no presente tornam bastante claro que um anseio de auto-transcendência é tão comum, e às vezes tão forte, quanto a necessidade de auto-afirmação. Os homens desejam (...) libertar-se de si mesmos, ultrapassar os limites daquele universo isolado dentro do qual todo indivíduo se encontra confinado (p. 72).

Da minha parte, não estou interessada tanto em definir “necessidades humanas universais” quanto em usar a categoria de *auto-transcendência* para compreender processos contemporâneos de dissolução do eu e, com isso, contribuir para reformular nossa epistemologia antropológica –aberta a outros saberes e experiências de eu no mundo.

De forma concreta, propomos a noção de auto-transcendência de Huxley e o conceito de conexões parciais de Strathern como potentes estratégias de relativização da díade eu-outro – e conseqüentemente, das outras díades associadas a ela no marco de saber moderno e racional. Tenho estudado uma prática social concreta onde tenho observado que auto-transcendência e conexões parciais moldam a experiência dos agentes: os rituais ayahuasqueiros da medicina amazônica. Como isso acontece? Há inúmeros relatos de pessoas que consumiram a ayahuasca em contextos rituais na própria Amazônia e que nos provém de ferramentas fenomenológicas para compreender essa relação dinâmica entre *eus* dissolvidos em fragmentos de si, corpos que não só remetem ao físico e múltiplas realidades existentes, além das que nossos sentidos enxergam em situações corriqueiras. A observação e compreensão dos itinerários terapêuticos dos sujeitos que vivenciaram esse tipo de experiência pode ser uma via privilegiada de compreensão da experiência do *não-eu* no mundo contemporâneo, assim como de uma compreensão mais ampla do corpo.

Segundo Huxley, a auto-transcendência deve ser entendida como a busca por compreender e ultrapassar os limites do universo isolado do si mesmo para ir ao encontro com o Outro, seja a través de qualquer tipo de sentimentos e práticas religioso-espirituais, seja através de momentos de *teofania* espontânea, seja através de práticas meditativas isoladas, abstinências e dietas, seja, finalmente, através do encontro de *estados ampliados de consciência* a partir da toma de substâncias psicoativas. Todos esses elementos, em maior ou menos medida, estão presentes nas terapias aplicadas em Takiwasi e nas narrativas dos pacientes. Focalizaremos neles abaixo. Mais antes

devemos nos perguntar: como é que pode, então, ser compreendido o corpo nessa reflexão? Qual o seu lugar?

Sujeitos, corpos e outros pedaços de si

Strathern (2004) propõe que uma forma significativa de realizar essas “*conexões parciais*” na produção de conhecimento é a partir do reconhecimento do “*corpo habitado*” (p. 36; minha tradução), e da assunção de que se há alguma possibilidade de objetividade no conhecimento, ela deve se situar no corpo – deve-se e falar *desde* ele, “*com visão estereoscópica e em cores*” (p. 31; minha tradução). Mas, para interlocutores ocidentais, sujeitos formados no âmbito desse construto social chamado de “ciência”, é trabalhoso compreender essa experiência da corporeidade – e traduzi-la em narrativas que construam, de uma forma ou outra, conhecimento. Nesse sentido, talvez seja útil fazer um breve trabalho de ressignificação e desconstrução da própria noção de corpo.

Butler (2003) propõe uma teoria do corpo não enraizada na significação lingüística. Ela afirma que o corpo tem sido compreendido pela tradição moderna como um objeto passivo, anterior ao discurso, com uma matéria inerte sobre a qual os discursos proliferaram. Até para a própria teoria foucaultiana, que faz uma feroz crítica da modernidade, o corpo compreende-se como uma superfície inscrita pelos acontecimentos. Butler (2003) sublinha os procedimentos de demarcação do corpo como ato político: a distinção entre uma interioridade e uma exterioridade cria sujeitos definíveis isoladamente, e esses limites são mantidos pela exclusão do outro em si mesmo. Tudo o que extravasa essas fronteiras (seja de dentro para fora quanto de fora para dentro) é concebido como *desordem*, como *perigo* e em última instância como *abjeto*. Nesse sentido, para Butler (2003), aquilo que pertence ao exterior do corpo e que significa como *eu* é tido como *abjeto* pela biopolítica moderna. A modernidade focaliza e exalta corpos impermeáveis, corpos íntegros, corpos fechados que se definem pela via da alteridade. E, nesse ato de exclusão do outro, estrutura-se também o espaço interno e o núcleo psicológico do *eu* individual – o *ego*.

Desde uma perspectiva conexas à de Butler, Haraway (1995) descreve determinados paradigmas da medicina moderna como planos de ação para manter as fronteiras entre eu e o outro – que ao mesmo tempo são fronteiras distintivas entre o normal e o patológico, onde o corpo pode ser traduzido como um “*mapa de funções normalizadas*”

(p. 181; minha tradução) cujos valores e limites devem ser garantidos. A autora também alude às metáforas e práticas políticas que permitem pensar o corpo desde diferentes pontos de vista. Por exemplo, os *símios*, os *cyborgs* e as *mulheres* representam essa encarnação dos corpos-outros – sujeitos que localizam a relação entre identidade egóica e organicidade de uma forma marginal, mas subversiva. Já para Butler (2003) o *homossexual* é uma figura que viola fronteiras por excelência – e, com isso, cria espaços de existência e materialidade alternativos. No nosso caso, temos a figura do *chamã*, do *psiconauta* e do *viciado em drogas*³. Elas provêm de contextos históricos diferentes e têm diversas conotações morais. Só nos detemos aqui para pensar que tanto no nível de curandeiros quanto de exploradores *amateur* da consciência ou consumidores compulsórios, a ingestão de substâncias psicoativas permite uma ruptura similar das fronteiras do *eu* no corpo – permitindo ao *eu* se incorporar a uma realidade maior. É o que Huxley denomina de experiência de *auto-transcendência*⁴. Colocamos, de momento, curandeiros, exploradores *amateur* e “viciados” no mesmo patamar, ainda quando cada um desses conceitos merece sua própria genealogia e contextualização. Enfatizamos um traço comum a todos eles: a procura ativa de experiências de dissolução do *eu*, de auto-transcendência.

No modelo de Takiwasi, que integra psicoterapia e xamanismo, essas experiências de modificação da consciência a partir da ingestão de ayahuasca e outras *plantas maestras* são elaboradas tanto em forma individual quanto grupal sob a coordenação de uma equipe de médicos, xamãs e psicoterapeutas. Mas, como é que se constitui o centro? Quais são os rituais que praticam? Qual a relação entre esses rituais e concepções alternativas do corpo, auto-transcendência e experiência dos sujeitos?

³ Para uma excelente revisão desse conceito, veja-se a introdução da enciclopédia de Escotado, 2002.

⁴ Há algumas teorias sugestivas no âmbito de ciências adjacentes. A psicologia trans-pessoal traz elementos para compreender essa necessidade de auto-transcendência à qual Huxley refere. “*Usualmente identificada como a ‘quarta força’ em psicologia, junto com a psicanálise, o behaviorismo e a psicologia humanística*” (Braud & Anderson, 1998: XXI; minha tradução), a psicologia trans-pessoal desenvolve a noção de experiência aliada à de consciência através da análise e vivência de experiências místicas, de transformação pessoal, meditativas, extáticas e de estados “*alternativos e expansivos*” (idem: XXI) de consciência. Fala-se não em afirmação do *self*, mas em integração do *self*, e essa integração é alcançada por meio da experiência da percepção da totalidade em tais eventos.

A experiência Takiwasi: diálogos mestiços entre ciências *psi* e espiritualidades

“Here, the local alcoholic peasant meets the European college student dependent on pot, the urban bourgeois who functions on cocaine, the dealer addicted to a cocaine-based paste, or the delinquent pathological liar who smokes crack”
Harrington, **on fieldwork at Takiwasi**⁵.

Quando vamos falar em xamanismo hoje, para interlocutores ocidentais, devemos ter cuidado com duas tendências: considerá-lo diretamente *charlatanagem* ou cair na excessiva *romantização* da prática xamânica (Dobkin de Rios, 2008). Tanto uma como outra tendência mostram as pontas de um discurso que aparece muito matizado, enunciado desde trajetórias e espaços de poder muito diferentes – desiguais, como todas as práticas que sobrevivem, nascem e prosperam no capitalismo. Da mesma forma que tantas outras no atual contexto global, as práticas xamânicas vem sendo mercantilizadas e banalizadas, carne de diversos tipos de oportunismo.

Apesar de considerá-la fundamental, colocaremos a análise política do centro Takiwasi em segundo plano. A sua constituição histórica, a sua relação com os governos do Peru e da França, com a União Européia, com outras ONG's; com a própria produção acadêmica, com a imprensa, com a comunidade local; com os outros centros que oferecem serviços similares; com a saúde pública peruana como bem cidadão: todos esses elementos, essenciais para uma compreensão cuidadosa da experiência do centro Takiwasi serão colocados na margem. Com esse intuito pretendo, pela via da experiência, me focar no espaço das vivências e da elaboração delas através de narrativas de terapeutas e pacientes sobre o *eu* no corpo e suas diversas dissoluções possíveis. Observarei a forma em que eles descrevem suas próprias experiências de modificação da auto-percepção e, em alguns casos, de efêmeras, mas intensas, sensações de auto-transcendência. Desta forma, será brevemente apresentado o centro Takiwasi, para depois passar para a análise dos materiais etnográficos obtidos.

Hoje, em Tarapoto, núcleo urbano da alta Amazônia peruana com mais de 500.000 habitantes, há perto de 30 pessoas que se auto-reconhecem como *chamanes* ou *curanderos*⁶, dentre as quais menos de cinco têm conformando *centros* de trabalho

⁵ “Aqui, o alcoólatra local se encontra com o estudante de colégio europeu dependente de marihuana, o burguês urbano que funciona com cocaína, o distribuidor de drogas adicto à pasta básica de cocaína ou o delinqüente patologicamente mentiroso que fuma craque”. Harrington, 2008; sobre o trabalho de campo em Takiwasi. p. 5. Tradução minha.

⁶ Fonte: Etnopsicólogo Arnaud Kuczina, entrevista informal em Tarapoto.

institucionalizados que gozam de certas características. Primeiro, um nome que representa a instituição em si: em vez de ser o nome pessoal do chamã, o que aparece em primeiro lugar é um nome coletivo: Sonccowasi, Takiwasi, Situlli. Eis aqui uma ponderação positiva do que é organizado sob uma égide institucional. Tais centros possuem, geralmente, uma pessoa jurídica que os define como tais. Esses espaços possuem também, em relação à prática chamânica de colaboração coletiva menos formalizada própria dos *vegetalistas*, uma organização da força laboral mais fortemente instituída: ela envolve a colaboração estável com outros profissionais, como médicos, psicólogos, enfermeiros e outro tipo de terapeutas, e está geralmente mediada por acordos salariais.

Todos eles, tanto xamãs independentes quanto centros onde também trabalham outros profissionais, realizam periodicamente (uma vez ou duas vezes na semana) sessões de ayahuasca e comercializam esse serviço. O preço das sessões varia enormemente (entre 5 e 50 dólares), assim como os vegetais utilizados em tal ou qual procedimento e finalmente os próprios procedimentos. Mas uma estrutura comum que é própria da medicina amazônica (indígena ou mestiça) se mantém: *dietas, purgas e toma de ayahuasca* são três práticas terapêuticas fundamentais e fortemente relacionadas, que se praticam em todos os espaços mencionados. A segunda e a terceira se aplicam de forma consecutiva (primeiro a *purga* com uma ou várias *plantas maestras*, depois a toma da ayahuasca, considerada *purga entre purgas*); enquanto a primeira, a *dieta*, que é a mais longa em termos de tempo, se aplica com menos frequência, mas é considerada fundamental na cura de desordens mais enraizadas. No que refere à modalidade de cada uma dessas práticas e da sua combinação para os “pacientes”, cada xamã ou centro terapêutico realiza sua própria síntese.

Takiwasi é o mais estruturado e o maior de todos eles. Possui não só vários *curanderos*, mas também uma equipe de umas 40 pessoas, constituída por médicos, psicólogos, ergo terapeutas, técnicos em enfermagem, jardineiros, secretários e pessoal da limpeza e manutenção do espaço físico onde se localiza o *centro*. Ali, os elementos da “medicina tradicional amazônica” aparecem misturados com uma multiplicidade de outros elementos, como as crenças católicas, as terapias trans-pessoais, o yoga e a biodanza. De fato, a própria aproximação do fundador do centro, Jacques Mabit, é realizada a partir de espaços de significação que são eminentemente mestiços⁷. A deriva no espaço

⁷ E não somente Mabit, mas também as pessoas que trabalham com ele. Carlos, aprendiz de *curandero* em Takiwasi, é de Lima, mas mora em Puerto Maldonado –a selva *baja* peruana–, e tem graduação em turismo. Apesar de fazer, na sua cotidianidade, tratamentos terapêuticos embasados na medicina

da mestiçagem não é, a princípio, uma escolha: é uma necessidade. Moure (2005) afirma que “*em sentido estrito, a medicina de tradição indígena sempre nos chega por via mestiça, isto é, mediante diálogos com Ocidente*” (p. 30). Tal apropriação indireta do indígena é visível, mas não há um elogio do *nativismo* ou o *mesianismo indígena*, que em caso de outros centros locais temos encontrado⁸. A aproximação do indígena se apresenta sob a proposta de *integração* de saberes; ainda quando esses saberes não sejam, em si mesmos, igualitários – pense-se na enorme diferença entre poderes do saber indígena e do saber psiquiátrico ocidental.

Takiwasi se institucionaliza como centro de recuperação de dependentes químicos nos anos 1990, e ao pouco tempo de constituição começa a contar com o apoio nominal dos órgãos da saúde pública local. É uma experiência, em certo sentido, única no mundo⁹: desde o discurso do médico-legal da maioria dos países de ocidente, ali tratam-se “drogas” com “drogas”¹⁰. Takiwasi também desafia a imagem diádica xamã-paciente retida no imaginário antropológico, ao radicar seu trabalho terapêutico no diálogo entre xamãs, psicoterapeutas e médicos. E se bem realiza diálogos entre saberes *psi*, médicos e indígenas, também se apóia (e cada vez com mais força) no imaginário católico para realizar seus rituais de cura – conta com uma igreja no terreno, um padre e missas semanais onde se realizam exorcismos, perdões e purificações. Takiwasi é um desafio para o senso comum ocidental e uma alegoria do hibridismo, e esse hibridismo já está replicando em outras práticas terapêuticas da região¹¹.

amazônica, não traz para si origens utópicas da indianidade, mas reconhece seu próprio caráter mestiço: “*yo también soy mezcla, tengo sangre italiana, española y nativa*”. A respeito do motivo da escolha da particular aproximação à medicina amazônica que realiza Takiwasi, Carlos responde “*vengo aquí porque me gusta la ética con la que trabaja el doctor Jacques. Hay muchas éticas en el mundo, y es con esta ética y este camino que me siento identificado*”. Poderíamos dizer que, a princípio, essa ética heterogênea é permitida pela permeabilidade e natureza inventiva dos processos de mestiçagem.

⁸ Aqui gostaríamos de destacar o caso do centro Soncco Wasi (“*Casa do Coração*”), localizado em Tarapoto, e dirigido pelo curandeiro Jorge González, natural de Cajamarca (serra do Peru) e estabelecido em Tarapoto faz más de 15 anos. Ele afirma ter tido uma mãe *curandera* e ter ido na selva para apreender o ofício, tempo depois de se graduar em universidades. Na selva, ele afirma ter tido “*mas de 40 maestros*” durante um processo de dez anos de aprendizado. Aqui o misticismo se reveste de formas indígenas e usam-se lugares comuns do saber biomédico para explicar a relação mente-corpo e os processos de cura num *pastiche* original que nos leva a colocarmos a necessidade de explorar melhor a categoria *charlatanismo* na constituição de espaços terapêuticos como esse.

⁹ Isto é relativo. O próprio Mabit, presidente de Takiwasi, nos fornece de mais informações: “*Hay un proyecto similar en Tailandia, dirigido por monges budistas que tratan con sustancias psicoactivas a heroinómanos desde hace 35 años y tienen registrados unos 70.000 casos, con altos índices de éxito. Em las Islas Mauricio, en África, hay otro lugar, manejado por hindúes que utilizan la medicina ayoberbera de la India, es decir, plantas también*”. Em: “*Medicina de hombre blanco*”; El Dorado, Revista Internacional del Perú. Enero 1997, Promperú, Lima. pp. 61-66.

¹⁰ Para os povos amazônicos, a ayahuasca não pode ser compreendida como uma “droga”, mas sim uma medicina.

¹¹ O centro Situlli, do curandeiro Winston, a pesar de ter sua especificidade, é claramente uma experiência que replicou a partir de Takiwasi. Winston, neto do curandeiro que ensinou a prática xamânica a Mabit, trabalhou em Takiwasi durante vários anos. Depois, migrou para formar seu próprio centro, que desde o ano 2004 trabalha em curas xamânicas e psicoterapêuticas de forma conjunta.

O centro Takiwasi, que em quéchua significa “*Casa que Canta*” foi fundado no ano de 1992 por um psiquiatra francês, Jacques Mabit, quem fazia parte da organização Médicos Sem Fronteiras e naquele momento estava tentando conhecer a forma em que o xamanismo peruano desenvolvia-se nos três sistemas culturais e ecológicos principais, isto é, a *selva*, a *sierra* e a *costa*. Ele decidiu criar a instituição Takiwasi para tratar dependentes químicos através de terapias tradicionais amazônicas, as que comumente são levadas a cabo por xamãs. Apreendeu com curandeiros da região as diferentes técnicas de cura, num caminho de vários anos que ele descreve como transformador¹². Takiwasi teve inicialmente financiamento da União Européia e do governo Vasco, e conta até hoje com o apoio do Ministério de Educação do Peru e de CEDRO (*Centro de Información y Educación para la Prevención Del Abuso de Drogas*).

Até hoje, a casa recebeu 643 pessoas – sendo a grande maioria deles homens, pois já não é permitida a internação de mulheres¹³. Dentre essas pessoas, um 77% pertence a países de Latino-America (percentagem dentro do qual Peru é o principal, com um 70% do total dos casos) e um aproximadamente um 13% a países de Europa e os Estados Unidos¹⁴. O restante se distribuiu entre países de menor incidência e desconhecidos¹⁵. A faixa etária dos pacientes se distribui entre os 20 e 40 anos¹⁶.

Takiwasi oferece dietas e seminários para pessoas que procuram algum tipo de cura através da medicina amazônica, e que não precisam uma internação por quadros de dependência química. As dietas custam ao redor de 1000 dólares, e consistem em 10 dias de isolamento com toma de *plantas maestras* na finca Takiwasi, situada a 3 km. do centro. Os seminários de realizam umas 5 vezes no ano e estão destinados exclusivamente ao público francófono. Eles duram 12 dias e têm um custo de uns 1500 dólares. Mas o foco da instituição é a recuperação de dependentes químicos. A duração

¹² Vejam-se as declarações de Mabit na página de Takiwasi, www.takiwasi.com

¹³ “*Eram incompatíveis com os homens*”, assume um psicoterapeuta do centro. “*Também eram histéricas, bagunceiras e difíceis de controlar*”, continua. Perante a pergunta de por que se escolheu continuar trabalhando com homens e não com mulheres, vários interlocutores do centro enunciaram duas possibilidades. Uma é estatística: *porque há mais homens precisando tratamento do que mulheres*. A outra é de caráter genérico: *porque há sobretudo xamãs homens, sendo o fundador Jacques, ele próprio, homem*. O modelo de *homens curando homens* parece orientar as ações: uma maior afinidade genérica orientaria a cura de modo mais eficiente.

¹⁴ França com um 6,50%; Espanha com 2,79%; Alemanha com 0,62%; Suíça com 0,31%; USA com 1,24%; outros como Bélgica, Noruega, Reino Unido etc. contam com um 2%.

¹⁵ Um 10 % aproximadamente.

¹⁶ Com uma amostra de dados de 259 pacientes (dentre os anos 1990 e 2000 aproximadamente) própria do sistema interno da instituição Takiwasi temos obtido os seguintes percentagens: entre 70 e 60 anos: 0,38%; entre 60 e 50 anos: 3,4%; entre 50 e 40 anos: 23,1%; entre 40 e 30 anos: 37,06%; entre 30 e 20 anos: 27,7%; entre 15 e 20 anos: 8,1%.

do tratamento dentro da instituição é de 9 meses –coisa que a instituição compara à gestação do feto humano – e seu custo é de uns 900 dólares mensais, se bem tenho escutado tanto pela parte do pessoal da instituição quanto de ex-pacientes que existem possibilidades de fazer tratamentos gratuitos para pessoas de nacionalidade peruana com escassos recursos econômicos.

O tratamento em Takiwasi está constituído sobre três eixos: trabalho com *plantas maestras*, a psicoterapia (individual e grupal) e a terapia ocupacional. Para isso, a instituição conta com pessoal especializado. No momento em que estive lá, eles eram: 3 médicos, os quais também se definem como *curanderos*, 1 aprendiz de curandeiro não médico, 1 enfermeiro, 6 psicólogos, 2 ergoterapeutas e um professor de yoga. Remarco a questão temporal pois o modelo da instituição, aberto a voluntariados e estágios, faz com que o pessoal esteja sendo modificado permanentemente –salvo nas suas hierarquias superiores, que se mantém mais estáveis, e que correspondem aos três médicos: Jacques Mabit, fundador do centro; Rosa Giove, esposa de Mabit; e Jaime Torres, atual diretor do centro. O trabalho com *plantas maestras* se complementa com trabalho psicoterapêutico individual e grupal, e também com rotinas diárias de terapia ocupacional.

Rotinas, rituais e diálogos entre plantas e humanos

*Há outro mundo,
Mas está em esse.
Paul Eluard.*

Estive em Takiwasi durante todo o mês de Janeiro de 2012. Havendo conversado com Fernando, o diretor da área de pesquisas de Takiwasi, e Salvador, um dos psicólogos de plantão, tive a possibilidade tanto de participar da vida diária da instituição. Compartilhei algumas experiências coletivas com os pacientes (cafés da manhã, confecção de pão, confecção de um cartaz de madeira, “*matutinas*” – reuniões grupais com terapeutas); entrevistei pacientes, terapeutas e alguns xamãs tanto do próprio centro Takiwasi quanto de outros centros; e fiz uma oficina sobre auto-percepção corporal com pacientes. Também tive a possibilidade de fazer uso da biblioteca Takiwasi, com mais de 5 mil exemplares relativos à saúde mental, medicina amazônica, dependências químicas e curandeirismo.

Como temos observado, a filosofia do centro é certamente heterodoxa: elementos do cristianismo, elementos da tradição *ayahuasqueira* indígena, elementos da psicoterapia trans-pessoal. Isso num esforço de diálogo com os caminhos que têm empreendido os pacientes: no centro Takiwasi, fala-se corriqueiramente da necessidade de compreender e orientar as buscas existenciais das pessoas que ali se internam. Tais buscas estariam guiadas por uma necessidade de “*conexión com algo mayor*” dos sujeitos, e não simplesmente pela busca da fuga ou do prazer momentâneo que corriqueiramente se atribui aos comportamentos derivados do consumo de substâncias que alteram a consciência.

De qualquer forma, os psicoterapeutas assumem que as pessoas que lá chegam comportam um déficit geral de estruturação da vida cotidiana, de rotinas ordenadoras do dia. A cotidianidade baseada na *ergoterapia*, a terapia do trabalho, que fornece um espaço de contenção e produção comunitária de sentidos do fazer. Essa dinâmica pode ser compreendida sob a luz do conceito de *ritual*. “*Lo ritual alienta la integración del individuo en esse organismo que em primera instancia se llama comunidad (...) aunque su verdadero objetivo no es otro que recuperar su posición no conflictiva con la naturaleza*”¹⁷, afirma Mabit para a media nacional peruana. Mas o ritual que aproxima verdadeiramente ao universo do sagrado é aquela das purgas e, em maior medida, da cerimônia de ayahuasca. Os pacientes tomam toda sexta-feira a ayahuasca, e cada duas semanas fazem uma purga. Só interrompem essa rotina quando fazem as dietas na finca Takiwasi, coisa que acontece, para eles, uma vez cada dois meses.

Em Takiwasi, há um peso simbólico da medicina xamânica em geral e da medicina amazônica em particular que se traduz no discurso dos psicoterapeutas de Takiwasi. Vou comentar o que Paulina, uma das psicoterapeutas de Takiwasi, falou na preparação do grupo para a *dieta* de 10 dias na montanha¹⁸. Os *pacientes* da instituição experimentam uma vez por semana sessões com ayahuasca. Já no espaço da dieta, há a possibilidade de usar outras *plantas maestras* que não são psico-ativas como a ayahuasca, e que por isso agem de forma mais sutil, “*más crónica y menos aguda*”, no dizer de Paulina. Elas trabalham por “*sueños, insights, tomas de conciencia*”. Antes de sair, a cada *paciente* lhe é atribuída uma ou duas *plantas maestras*. Paulina recomenda atitudes a serem levadas em consideração durante o “retiro”. Especialmente

¹⁷ Entrevista a Jacques Mabit. “*Droga contra droga?*”. El Dorado. Revista Internacional del Peru. PROMPERU. Janeiro 1997.

¹⁸ Num espaço de 30 hectares que é propriedade de Takiwasi, localizado na Sierra Escalera, departamento San Martín, a menos de meia hora do centro em veículo.

interessantes são as que se referem ao “uso” da planta: “*A las plantas maestras no las usamos. No es un uso que se hace de ellas, sino que se establece un vinculo. Para eso, hay que estar dispuestos a comunicarse, a abrirse. Y ojo con las auto exigencias, y las exigencias a la planta. Ella nos va a decir lo que tenga que decirnos en el momento adecuado*”, afirma Paulina.

Parece-me muito significativa essa distinção entre *usar* uma planta ou *vincularse* com ela. Traz-me à consciência um paralelo possível entre tipos de relacionamento humano: usar o outro, ou vincular-se com ele? Nesse caso, esses modelos extravasam o que é eminentemente humano e abrem formas de comunicação com o não humano. As plantas que fazem parte do conjunto de *plantas maestras* na Amazônia peruana agem no corpo físico e sutil de quem as toma, e o modificam segundo as peculiares características de cada quem, cada planta, cada humano. A respeito das plantas, há toda uma farmacopéia cuja classificação se sustenta no tipo de ação de cada planta nos diferentes *corpos*: corpo físico, corpo psíquico, corpo espiritual. No vídeo de Takiwasi¹⁹ que os *dietantes* assistiram antes de subir na montanha, o médico Jaime Torres indicava as propriedades de cada planta. Por exemplo: *Uchu* serve para tomar consciência do próprio corpo, trazendo o sujeito para o presente: “*te quema, te pica, te da una calentura en el cuerpo... es una especie de fuego purificador de experiencias pasadas*”. Por sua vez, *Ajo sachá* usa-se para problemas de vocação, de identidade. A preparação de várias madeiras em forma de *palos* “*les permite a los jóvenes masculinizarse... les da fuerza, seguridad*”.

Em Takiwasi, os terapeutas devem observar certos tabus (por exemplo, as mulheres não podem acompanhar o grupo para *dietar* se estiverem menstruando; se *dietarem* devem observar todas as normas do ritual como um paciente qualquer, como não ter relações sexuais alguns dias antes e depois da dieta, não falar durante a dieta, etc.) e de fato eles fazem, paralela e periodicamente, seu próprio trabalho com *plantas maestras*. Ser terapeuta em Takiwasi exige, portanto, algumas atitudes que poderíamos qualificar de *renúncias* extra que não se reconhecem em legislação laboral nenhuma. Essa adesão às práticas em Takiwasi podem ser compreendidas como formas de compatibilização com o espírito do centro. Há uma exigência quase normativa com o comprometimento com a filosofia da instituição em seus termos mais amplos; e é possível observar nos terapeutas uma propensão a fazer do próprio corpo um laboratório de experimentação e auto-transformação: “*nosotros nos denominamos [a nosotros mismos] también*

¹⁹ “Takiwasi: medicina tradicional amazônica”, documentário de François Delonay. 2006.

pacientes ambulatorios”, me comenta Salvador no seu escritório, enquanto se prepara para seu trabalho de todos os dias. “*Aunque uno sea ateo, estas prácticas te llevan a preguntarte por la trascendencia, y a experimentar una dimensión espiritual que tal vez antes no estaba tan presente*”, afirma Salvador. A espiritualidade aparece como um fator com peso próprio, como um espaço onde também se medem progressos e regressões. Desta forma, o mundo normativo das regras sociais tende a ser relativizado em prol de valores orientados pela transcendência, para a qual a auto-transcendência mostra-se como estratégia fundamental.

A ayahuasca *me vive en el cuerpo*: relatos

*“Eu celebro o eu, num canto de mim mesmo,
E aquilo que eu presumir também presumirás,
Pois cada átomo que há em mim igualmente habita em ti(...).
Minha língua, todo átomo do meu sangue estão formados
deste solo, deste ar”.*

Walt Whitman, *Canto de mim mesmo*.

Na minha chegada, os *pacientes em recuperação* eram seis pessoas, de quatro nacionalidades diferentes: duas de Argentina, duas do Peru, uma da França e uma de Suécia. A maioria delas tinha entre 30 e 40 anos, com exceção de Juan²⁰, que tinha 16. A experiência de cada uma dessas pessoas traz um tom diferente às perspectivas de auto-transformação a partir do reconhecimento da dependência química, da internação em Takiwasi, da vivência coletiva, do trabalho físico no espaço que ocupam, das psicoterapias individuais e grupais e das experiências de purga, dieta e toma de *plantas maestras* que viveram nos sucessivos meses da sua estância como pacientes internos no local. E também um tom diferente do que é a vivência do próprio corpo e a própria relação com o *eu*.

As experiências de auto-transcendência são relativas à dissolução temporal do eu, à consciência, mesmo que passageira, da identidade entre o eu e o outro, da inexistência de barreiras sólidas entre os corpos no espaço, e de barreiras absolutas entre mentes e espíritos. Nas experiências xamânicas da Amazônia peruana, são as *plantas maestras*

²⁰ Por questões de ética em relação à privacidade, os nomes dos pacientes do centro são substituídos por pseudônimos; não sendo assim com os especialistas (xamãs, psicólogos, médicos, antropólogos) cuja identidade, de maneira geral, temos escolhido explicitar.

sujeitas privilegiadas que permitem que aconteça esse diálogo entre o eu e o todo numa forma mais ampla de experiência e conhecimento. Entende-se que o xamã é simplesmente uma ferramenta para isso, e nisso, e somente nisso, baseia-se seu poder. Ao invés da imagem *clichê* do *guru* que o imaginário ocidental lhe outorga, ele não é um depositário de nenhum tipo de saber absoluto: ele é simplesmente um *facilitador* que permite a comunicação entre mundos. Por fora do ritual xamânico, é de se esperar que se comporte como qualquer outra pessoa do grupo – ainda quando levando o devido cuidado em observar o ritmo dos tabus que permitem a ingestão continuada das plantas.

Desde uma perspectiva xamânica, é dizer, focada na experiência dos estados ampliados de consciência, a ayahuasca não é simplesmente *consumida*: ela é *vivida* no corpo. Os atores sociais que intervêm nesses processos afirmam que ela não é vivida num corpo que a comunica e a interpreta, mas que ela *fala* através do corpo, e também *age* nele. A ayahuasca é uma entidade com agência, vivenciada de formas bastante diferentes de acordo com os *backgrounds* culturais de *curadores* e *pacientes*²¹. Dobkin de Rios (1977) descreve significativas diferenças existentes entre as visões de ayahuasca de pessoas que pertencem a diferentes grupos sociais. Na pesquisa que ela realizou, observa que enquanto os indígenas amazônicos experimentam imagens relativas à arco-íris, boas, lianas e outros elementos da floresta e da arquetipia do mito da ayahuasca na Amazônia peruana, ocidentais tendem a experimentar imagens vinculadas a realidades intra-uterinas, celulares ou cósmicas. Apesar da infinita amplidão de imagens experimentáveis, no centro Takiwasi há uma política forte de integração de imagens elaboradas em rituais e processos terapêuticos, que faz com que seja visível o esforço por “falar a mesma língua” entre todos, na elaboração coletiva da mensagem mística ayahuasqueira.

Na minha chegada em Takiwasi, exigiram-me duas coisas: primeiro, uma toma de plantas²², e segundo, *algum tipo de contraprestação*. Como contraprestação, me propuseram realizar alguma atividade com pacientes. Juntamente com Melissa, uma antropóloga francesa que conheci no centro e que pesquisava em Takiwasi questões de

²¹ Apesar de preferirmos outras aceções, *pacientes em tratamento* ou *usuários do centro*, temos escolhido a denominação nativa de *paciente* por encontrá-la importante para a descrição da dinâmica terapêutica local.

²² Como toma de plantas fiz uma purga com água de coco e leite de magnésia, com o intuito de fazer uma toma de ayahuasca, que finalmente não fiz lá –mas sim em outro centro, o Situlli. A importância de tomar plantas para qualquer pessoa que fizesse uma pesquisa em Takiwasi foi recalcada por Mabit no momento de eu me despedir dele: “*hubiera sido muy importante que tomases la planta aquí em el centro*”, me disse, olhando fixo para mim. Segundo compreendi, isso tinha a ver com certa necessidade de conhecer, no corpo, a planta e os rituais que estão se pesquisando, e também com sintonizar com a energia do grupo – uma energia voltada à cura por meio da introspecção e o trabalho individual e coletivo.

purga e ritual, fizemos uma proposta por escrito e a apresentamos a Salvador. Ele, por sua vez, a mostrou para Jacques Mabit, quem gostou da proposta “*siempre y cuando hubiésemos tomado la ayahuasca*” – preferentemente em Takiwasi. Em entrevista pessoal, Melissa comentou para Mabit que tínhamos feito uma purga com tabaco e tomado a planta em outro centro terapêutico (o *Situlli*), e Mabit aceitou a que fizéssemos a oficina com os pacientes.

No dia 25 de janeiro à tarde e durante três horas fizemos a oficina com três pacientes de Takiwasi: Pedro, argentino, de uns 35 anos; Félix; argentino, de uns 40 anos e Esteban, peruano, de uns 35 anos. Faltavam dois pacientes. Um deles, de nacionalidade suíça, tinha saído dias antes, pois não conseguiu, segundo suas próprias palavras, “*se adaptar*” ao regime de Takiwasi, pelo que voltou para a Espanha onde morava. O outro, que é peruano e tem 16 anos, estava nesse instante tomando aulas de matemáticas – precisava se preparar para os exames de final do ano do colégio. Convidamos Victor para nossa oficina, quem é outro antropólogo que trabalha questões referentes à cura e dependências químicas e que também estava fazendo sua estância de pesquisa em Takiwasi, e Salvador se “ofereceu” para nos acompanhar durante a oficina, arguindo que há temas que podem ser delicados, trazendo algum tipo de reação emocional nos pacientes, sendo para isso necessária a companhia do psicoterapeuta. Concordamos.

O intuito com que a oficina foi realizada foi o de trazer alguns materiais “antropológicos” para pensar diferentes concepções do corpo a partir de tradições culturais diversas. Fizemos isso com narrativas próprias e imagens que passamos numa TV uma pequena “história do corpo em ocidente” que está necessariamente vinculada à história do olhar médico, da religião cristã, da ciência moderna e do capitalismo. Também lançamos mão de alguns traços que definem outros sistemas de saberes (medicina china, medicina *ayurvédica*, medicina gabonesa, medicina andina) enfatizando concepções do corpo alternativas. Com esse escopo aberto pela diversidade de possibilidades culturais de pensar e viver o corpo enfatizamos aspectos centrais da medicina amazônica, seu olhar sobre a vida, a saúde, a doença e os processos de cura, e pedimos para que cada um deles relatasse alguma vivência do próprio corpo no marco dos tratamentos com plantas pelos quais eles estavam passando. Eles acabavam de voltar de uma *dieta* na finca Takiwasi onde tinham passado 10 dias, e tinham feito um trabalho cada um com uma *planta maestra* diferente e também feito uma cerimônia de ayahuasca. Melissa e eu relatamos também nossa última experiência de ayahuasca (que tinha acontecido dois dias antes da realização da oficina) e Victor também contou uma

experiência com ayahuasca especialmente marcante para ele. Salvador se retirou, voltando para a oficina só no final dela. Relataremos agora as experiências dos três pacientes, por terem sido vivências de pessoas que estão nesse preciso momento atravessando um tratamento continuado com *plantas maestras* e que estão numa situação de sensibilidade especial por terem feito a dieta tão recentemente.

Antes de transcrevê-las, creio interessante colocar o que seria a abordagem psicoterapêutica do passado na experiência com *plantas maestras*. A psicóloga Diana, que hoje trabalha no centro Situlli, mas que trabalhou em Takiwasi, me comentou que há plantas, entre elas a ayahuasca, que ativam a memória afetiva das pessoas. “*No es volver al pasado para detenerse en él*”, afirmou, “*sino encontrar los puntos de bloqueo en ese pasado que nos impiden vivir plenamente el presente*”. Segundo Diana, tais bloqueios podem ser vivenciados desde o nível do corpo físico, e por isso também devem ser trabalhados nesse nível. Isso é o que o relato de Félix demonstra.

Félix, que é empregado do Poder Judiciário em Buenos Aires, Argentina e tem uma história de abuso de álcool e cocaína e faz 6 meses que fazia seu tratamento, fez uma detalhada narrativa baseada nas sensações físicas do corpo, e sua relação estreita com estados psíquicos e espirituais. Félix escreveu e depois leu em voz alta:

Los sentidos se han agudizado... olores, ruidos... se acentuó notablemente el olfato y la audición. Se ha sentido por otro lado, y como nunca, una fuerte apertura de los chakras, digamos... la sensación de que fluía energía, que yo nunca antes había experimentado. También han sido notables dolores a nivel de los huesos, en especial la cadera, así como también en los músculos, dolores musculares. Seguido de esto, una sensación de mayor flexibilidad muscular en los músculos de la cadera, y como un aflojamiento de la estructura ósea de la cadera, que llevó a sentir e interpretar que se aflojaban tensiones arcaicas, en los huesos y músculos de la cadera. Esto último lo digo porque ha venido, conjuntamente con una serie de rememoraciones emocionales de situaciones infantiles de tensión y de una reconciliación mía con esas situaciones. Un soltar angustias, dejar ir, y contradicciones antiguas que tenía, integrarlas en un ejercicio de aceptación y de perdón interno, como una vivencia espiritual. Todo el movimiento giraba en un eje emocional, en lo espiritual y también en lo corporal. Las tensiones que estaban como radicadas en los huesos, no? En los músculos! Y este fluir de energía... como una limpieza no solo espiritual y emocional sino también a nivel corporal.

No relato de Félix observamos que o desfecho dos bloqueios se realiza, ao mesmo tempo, nos três níveis: físico, emocional e espiritual, sendo um movimento só, indistinguível. Pedro, que é de Buenos Aires, mas mora na localidade de El Bolsón, no sul argentino, e ali realiza trabalhos artísticos em madeira, já está no sétimo mês da sua estância em Takiwasi. A sua narrativa também enfatiza a aguçamento dos sentidos (vista, olfato, gosto, tato) durante a dieta, e ilustra de forma magistral a relação entre

transformações corporais, emocionais e espirituais pela via da *dor* como marcador de feridas atuais e antigas.

Bueno, mi experiencia fue con la planta *palos*, que le dicen... previo a la dieta tuve una purga de tabaco, que pedí... la purga de tabaco no sé si a todo el mundo le causa lo mismo pero a mí me hace muy bien, me esclarece mucho los pensamientos... bueno. Y había tomado durante 12 días planta de contención *palos*, por lo que me decían es una planta que enraiza y da estructura, trabaja a nivel óseo también. El primer día empecé a sentir dolores agudos sobre mis huesos, lo cual duró cinco días. Sentía como si el dolor escaneara todo el cuerpo y me marcaba las lesiones tanto actuales como antiguas, en lo emocional me rondaba la sensación de angustia, hasta el tercer día. Con la toma de tabaco, como por una suerte de magia me desperté un día con mi boca de estómago liberada y una gran certeza de quién era, y qué me pasaba y qué quería... todos mis sentidos se agudizaban, haciéndome notar hasta los aromas que más me agradaban de los que no tanto... me definía mucho. Esto es muy rico, esto más o menos, esto está lejos, esto está cerca... me dejó tomar decisiones sin temor alguno, pero con cautela a la vez. Espero seguir dietando con mucha expectativa. Luego los olores fueron mermando hacia el final de la dieta.

Esteban, peruano de um bairro periférico de Lima chamado El Callao, trouxe elementos de uma espiritualidade mais focada no religioso, a experiência do voltar a viver situações dolorosas do passado e a paz e a alegria que proporcionou esse espaço de diálogo interior aberto pelas plantas:

Si... me sentí muy conectado con Dios... mi espiritualidad siento que se acrecentó. Aparte me sentí bien feliz porque la sesión que hicimos en la chacra fue dedicada a mí, y me entregué, no? La disfruté mucho. Me descargué y dejé muchas cosas. Y empecé una buena dieta. La empecé feliz, la empecé contento y bueno, sentí la presencia divina en toda la dieta, muy muy contento. Por momentos que estaba... como se llama esto... allá en la dieta... sentía como que me desconectaba, que físicamente estaba ahí, pero mentalmente no... o sea, como que me iba a otro lado... bueno, me sirvió para... salieron cosas a relucir. Cosas que estaban escondidas, no? Que yo pensaba que ya las había superado, pero no! Salieron resentimientos, odio y rencor, no? Se despertaron un montón de cosas... pero también salieron cosas que analicé... como el tema de mi padre, no? Que sentía un poco de rencor hacia él... pero analizando las cosas me dí cuenta que él siempre había querido para mí lo mejor. Entonces lo he aceptado y me ha ayudado a perdonar, y me he perdonado a mí, no? O sea, lo he superado a ese tema... era un tema que a mí mucho me molestaba. Pero hay cosas que tengo todavía que trabajar. Después, bueno... en la pos dieta siento como que me he pausado, como que ya no corro tanto, hasta en la forma de hablar... he cambiado. Antes estaba como muy acelerado. Ahora no, más tranquilo... todavía falta. Vamos a ver que pasa. Bueno, en lo corporal, el tema de los olores, y la espiritualidad, lo desconectado que uno se siente, la paz y la tranquilidad y la felicidad y la alegría.

Poderíamos dizer que durante a dieta com *plantas maestras* o corpo é, durante dez dias, espaço ativo de experimentação. O corpo já não é simples ferramenta do viver, mas ator privilegiado cujo papel é principal: a impossibilidade de falar com outras pessoas e de se distrair com quaisquer atividades, junto com o trabalho específico que realiza cada uma das plantas, faz com que o corpo seja não um simples objeto a ser usado pelo sujeito, mas a própria espiritualidade encarnada. Vemos que os relatos descrevem momentos dentro de processos de auto-transcendência: conexão espiritual, dissolução

do eu, integração com o todo – mesmo que eles sejam momentos dentro de um *continuum* de outros momentos não necessariamente “plenos”, “felizes” nem, sobretudo, “definitivos”.

É nos relatos da experiência com *plantas maestras* da Amazônia peruana que se vivencia a limitação da equação moderna um sujeito = um corpo = uma mente = uma alma. O corpo não é mais pensado em termos da sua materialidade – fala-se em corpos físico, psíquico e espiritual, cuja percepção conjunta permite avaliar de forma mais completa as próprias afecções e lhes dar uma orientação precisa no sentido da cura.

Aberturas finais: ânimos animistas

A dissolução da relação diádica entre mente e corpo, sujeito e objeto, realidade e representação, eu e o outro é revisitada não só na nossa ciência em crise, mas em diversas formas de experiência e aproximação de saberes ocidentais com saberes-outros. Temos observado alguns relatos de pacientes de Takiwasi sobre modificações na percepção do corpo e do *eu* na experiência do tratamento ritual de dependências com plantas da medicina amazônica, especialmente, a ayahuasca. Agora: com quais elementos teóricos é que podemos re-apreender este tipo de experiências? Vemos no animismo, como olhar sobre o mundo, uma interessante opção.

O animismo (Descola, 2005) considera que se bem existem diferentes formas fenomênicas, há uma mesma essência espiritual entre os seres que compõem o universo natural. As cosmologias animistas enfatizam a continuidade material que une todos os organismos, onde uma mesma substância teria modos de existência diferentes. A circulação de energia, vitalidade e outros fluxos sutis conectariam todos os seres em virtude da sua substância original, permitindo-lhes em alguns casos a metamorfose, a transposição da barreira das formas visíveis para outras formas. As medicinas advindas desse modelo animista enfatizam uma identidade especial entre *alguns* homens e *algumas* espécies. No caso amazônico, as plantas que mais dialogam com as pessoas são as *plantas maestras*.

Desde uma aproximação de inspiração animista, há determinados objetos no mundo dos fenômenos aos quais pode ser atribuído certo tipo de agência. Isso envolve a tarefa epistemológica de desfazer radicalmente as dicotomias que opõem objetos da natureza a

sujeitos sociais, assim como diluir as fronteiras entre o imaginário e o real. Outra forma de dissolução concomitante é a dissolução do *eu*, compreendida tanto como categoria nativa quanto como possibilidade epistemológica – onde se traça, sob outros parâmetros, a relação entre os sujeitos sociais e o todo do qual fazem parte.

Se bem uma percepção política dos sujeitos e processos envolvidos nos rituais terapêuticos de ingestão de ayahuasca é fundamental para compreender os espaços pelos que circulam os diferentes poderes – o poder sagrado *das plantas*, o poder herdado dos *vegetalistas*, o poder aprendido dos *médicos* e o poder monetário dos *consumidores* de ayahuasca –, isso não pode solapar outras dimensões. Os itinerários dos sujeitos, sua percepção de auto-transformação e cura através da vivência ayahuasqueira, a importância dos sentidos não simbolizáveis na experiência: relevar tais memórias sobre a fluidez das formas do mundo físico, psíquico, social e espiritual – um mundo só – pode ser também uma atitude não só científica, mas também politicamente pertinente. Nesse sentido, há um diálogo conexo entre feminismos críticos, epistemologias radicais e formas xamânicas de percepção do mundo que sugestivamente nos está invitando a ser formulado.

Referências bibliográficas

- BRAUD, Benjamin & Rosemarie ANDERSON. Transpersonal research methods for the social sciences. Honoring human experience. Sage, California. 1998. 321 p.
- BUTLER, Judith. Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade. Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2003. 236 p.
- CAPRA, Fritjof. O tão da física. Uma comparação dos paralelos entre a física moderna e o misticismo oriental. Ed. Presença, Lisboa. 1989.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. Mil Platôs, 3. Editora 34: São Paulo. 2008.
- DESCOLA, Philippe. Par-de là nature et culture. Gallimard, Paris. 2005.
- DOBKIN de RIOS, Marlene & Roger RUMRILL. A hallucinogenic tea, laced with controversy. Ayahuasca in the Amazon and the United States. Preeger publishers, West Port. 2008. 162 p.
- _____. Una teoria transcultural del uso de los alucinógenos de origen vegetal. Em: Revista América Indígena. Vol. XXXVII, N°2, Abril-Junio 1977. p. 292-304.
- ESCOHOTADO, Antonio. Historia general de las drogas. Espasa-Calpe, Madrid. 2002.
- HARAWAY, Donna. Simians, Cyborgs, Women. The reinvention of nature. [1991] 1995.
- HARRINGTON, Nora. An ethnography of patient-provider relationships at the Takiwasi center of rehabilitation. School of Social Sciences, Hampshire College. 2008.
- HUXLEY, Aldous. Os demônios de Loudun. Editora Globo, São Paulo. 1952.

- LAGROU, Els. A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre), TopBooks, Rio de Janeiro. 2007. 565 p.
- LATOUR, Bruno. Nous n'Avons Jamais Été Modernes: Essai d'Anthropologie Symétrique. Editions La Découverte, Paris. 1991.
- LÉVI-BRUHL, Lucien. El Alma Primitiva. Ediciones Península, Barcelona. [1927] 1947.
- MOURE, Walter. Saudades da cura. Estudo exploratório de terapêuticas de tradição indígena na amazônia peruana. Tese de doutorado em Psicologia. Universidade de São Paulo, 2005. 215 p.
- RABINOW, Paul. Representations are social facts: modernity and post-modernity in anthropology. In: James Clifford & George Marcus (Ed.). Writing culture- the poetics and politics of ethnography. Los Angeles, University of California Press, 1986. pp. 234-261.
- STRATHERN, Marilyn. Partial connections. Altamira Press, Oxford. 2004 [1991]. 153 p.
- WAGNER, Roy. A Invenção da Cultura. 2010 [1975]. Cosac Naify, São Paulo. 256 p.

Fontes secundárias

- “*Droga contra droga?*”, entrevista com Jacques Mabit. Em: El Dorado. Revista Internacional del Perú. PROMPERU, Lima. Janeiro 1997. p. 59.
- “*Medicina de Hombre Blanco*”. Em: El Dorado, Revista Internacional del Perú. PROMPERÚ, Lima. Janeiro 1997. pp. 61-66.
- “*Takiwasi: medicina tradicional amazônica*”, documentário de François Delonay. 2006.
- Pagina web Centro Takiwasi: www.Takiwasi.com