
LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimyr Sena (Org.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras, 2002. 686 p.

Marcelo Simão Mercante

Doutorando, Saybrook Graduate School and Research Center – Estados Unidos

Encontramos dentro da antropologia um fenômeno bastante interessante, que pode ser visto em outras disciplinas, mas talvez não com a mesma intensidade: a sua capacidade de exibir diversas subdivisões internas. Ainda que isso não ameace a homogeneidade desse campo do conhecimento, isso se dá pelo simples fato de que seu principal “objeto” de estudo é o próprio ser humano. Assim, quanto mais de perto olhamos esse “objeto” mais características passam a merecer uma atenção mais cuidadosa.

Mas o que provocaria o nascimento de mais uma “subdivisão”? O primeiro passo seria um tema que envolvesse pesquisadores diversos ao seu redor. Não apenas da antropologia, mas de outras disciplinas, e que encontrassem na antropologia um apoio para suas discussões e pesquisas, ao mesmo tempo que fornecessem material para ser trabalhado dentro da antropologia. Tal tema deve, então, despertar a atenção de uma forma explícita, fazendo com que cada vez mais cabeças se voltem na sua direção. O segundo passo seria, então, um volume significativo de publicações envolvendo tal tema. Aos poucos, graças aos pesquisadores e seus projetos e textos, tal tema vai ganhando notoriedade até que então ganha força e importância suficiente para ser reconhecido como uma subárea legítima dentro da antropologia.

A *ayahuasca* há algum tempo já ultrapassou o primeiro estágio. Vários são os pesquisadores que, a partir de diversas áreas, vêm se debruçando sobre esse psicoativo já desde pelo menos a década de 60 (ver Shanon na coletânea; e Luna, 1986). Desde então, um volume cada vez maior de publicações, projetos e pesquisas vêm sendo produzidos (ver o artigo de Labate para se ter uma idéia apenas da produção brasileira), o que acaba por liquidar também com o segundo estágio. Mas o que estaria faltando então?

O “ponta-pé” inicial para que esse campo de estudo seja estabelecido foi o *I Congresso de Uso Ritual da Ayahuasca (I CURA)* realizado em

Campinas, São Paulo, em 1997, também organizado por Beatriz Labate. O fruto desse encontro é o livro sobre o qual escrevo agora, e que constitui o marco definitivo no estabelecimento de uma antropologia da *ayahuasca*.

O livro é um trabalho de fôlego. Reúne pesquisadores importantes, tanto brasileiros quanto estrangeiros. Cobre numa tacada só todos os campos onde se desenvolvem pesquisas relativas à *ayahuasca*. De índios, passando por caboclos e pelo *vegetalismo*, indo até as religiões institucionalizadas, passando ainda pela psicologia, e chegando ao ponto onde seus estudos se iniciaram: os estudos farmacológicos. Esta é exatamente a sua grande contribuição: antes do livro o que tínhamos era uma quantidade significativa de textos dispersos através das diversas áreas da antropologia, o que acabava por diluir o conhecimento gerado com o auxílio das pesquisas sobre a *ayahuasca*. O que surge agora é uma mostra de que a *ayahuasca* em si e por si só constitui um campo de estudo, na medida em que não existe mais apenas um diálogo sobre a *ayahuasca* nas demais áreas da antropologia, mas que fica claramente consolidado no livro um diálogo “interno” neste novo campo, envolvendo pesquisadores com origens bastante distintas. A única ausência significativa ficaria por conta de material sobre os diversos grupos que atualmente consomem a *ayahuasca* em meio urbano, sem contudo estar filiado a nenhuma das religiões que utilizam o chá (ver Labate, 2000).

Em relação à abordagem mais voltada para as “*hard sciences*”, esse livro apresenta ao público uma coletânea de artigos onde são feitas contribuições significativas no sentido de se perceber a dinâmica física do chá. Importante ressaltar que surgem pela primeira vez em português relatórios envolvendo o Projeto Hoasca, uma importante série de pesquisas levadas a cabo por grupo significativo de pesquisadores (onde se incluem C. Grob, D. McKenna, J. Callaway, R. Strassman, entre outros) e apoiado pela União do Vegetal. Essa pesquisa envolve basicamente aspectos biomédicos e fisiológicos da utilização a longo prazo do chá.

O livro se inicia com um conjunto de artigos tratando de um tema, sem o qual eu creio nenhum trabalho sobre a *ayahuasca* pode ser bem-sucedido: a busca de se compreender como o chá é utilizado na sua fonte, em seus locais de origem entre os povos indígenas. Esse referencial é fundamental para que se perceba a base sobre a qual, por exemplo, todas as religiões existentes hoje que utilizam a *ayahuasca* foram construídas. Ainda que por vezes o simbolismo pertencente a esta base não seja óbvio, ele é fundamental, no sentido mesmo de pertencer aos alicerces de todos os demais usos

do chá. Tal influência seria sentida na União do Vegetal, por exemplo, nas chamadas realizadas durante cada sessão. No Santo Daime, a sentiríamos no bailado e no uso dos maracás, e, na Barquinha, através dos encantos.

É necessário realçar a importância de se entender o chá dentro de comunidades indígenas: a forma como elas se referem, por exemplo, aos diversos níveis e universais. Esse entendimento será certamente útil no momento em que se for trabalhar com os mesmos fenômenos seja em sociedades complexas, seja farmacologicamente, pois estas comunidades são as que há mais tempo lidam com o chá, e certamente serão as que melhor poderão fornecer informações acerca desses níveis e universais. Todos os demais estudos acerca de outras formas de utilização da *ayahuasca* ganharão novo brilho, quando se tiver claro em mente como o mesmo processo é vivido pelos seus usuários originais, os povos indígenas.

Veamos, por exemplo, a questão do xamanismo dentro das religiões que utilizam a *ayahuasca*. Essa discussão é um dos marcos iniciais dos estudos que envolvem o Santo Daime. Alguns autores lançaram mão de conceitos como *Xamanismo Coletivo* (Monteiro da Silva; Couto, no livro.) e *Praxis Xamânica* (Groisman, 1999) visando auxiliar no processo de interpretação dessa religião. Um outro tema que já foi tratado exaustivamente dentro de grupos indígenas, e que permeia vários trabalhos a respeito da *ayahuasca*, é a questão da *cura*: em que níveis ocorre, como é o processo de cura, e como ela é percebida pelos doentes e curadores. No livro a cura aparece de forma mais explícita no artigo de Pelaez e Mabit, mas ela é uma constante dificilmente dissociada dos rituais como um todo: a função terapêutica do chá é plenamente reconhecida entre os índios, e não poderia ser diferente dentro das religiões que utilizam a *ayahuasca*.

Vou retomar a questão da “antropologia da *ayahuasca*”. Um ponto vital para que esta se estabelecesse – e que, como já disse, o livro dá conta de explorar – é a questão das origens. A parte indígena conta com um material bastante amplo (ver, por exemplo, Luz, Langdon, Keifenhein e Zuluaga). Mas no livro vieram à tona várias vozes tratando das origens das diversas religiões (ver, por exemplo, Cemin e Monteiro da Silva). Há uma busca de detalhes que só vêm a enriquecer o próprio campo. Detalhes esses que começam a ir além das origens da própria religião, e que partem em direção aos seus fundadores, como podemos ver no artigo de Goulart, sobre Mestre

Irineu (fundador do Santo Daime), e no de Brissac, ao tratar de Mestre Gabriel (fundador da União do Vegetal).

Contudo uma incógnita ainda encobre Frei Danei, fundador da Barquinha. Sena Araújo aparece como um pesquisador solitário dessa religião. Existe um outro pesquisador, Balzer (1998), que produziu uma tese de mestrado tratando da Barquinha, mas esse texto encontra-se em alemão. Muito útil seria que o mesmo fosse traduzido para o português. A Barquinha deveria ser um alvo futuro de pesquisas, e aqui posso me incluir. Trabalho com esse tema atualmente em um projeto de doutorado no Saybrook Graduate School and Research Center, em São Francisco, Califórnia.

Mas um bom trabalho antropológico não se faz sem uma boa dose de “senso crítico”, afinal, como já coloca Weber (apud Dallmayr; McCarthy, 1977, p. 20), o conhecimento de algo é feito sempre a partir de um determinado ponto de vista. Bellah (1983) complementa esse pensamento ao dizer que o pesquisador busca conceitos no campo para constituir a base de seu trabalho, mas, ao fazer isso, ele assume também uma postura crítica em relação a esses conceitos.

Essa postura crítica aparece de forma mais contundente nos artigos de MacRae, Balzer e Andrade. Aqui são reexaminadas questões sérias e de base relativas às religiões que utilizam a *ayahuasca* de forma mais direta. Tais críticas abrangem temas como a postura dessas religiões em relação umas às outras, em relação ao “mundo exterior” a elas mesmas, e passam, ainda, por um exame agudo da maneira mesma dessas religiões conduzirem seus rituais.

O texto de MacRae é um quase manifesto pelo pedido de tolerância entre as religiões, particularmente no que toca ao Santo Daime e União do Vegetal. O fato de o Santo Daime utilizar outras plantas psicoativas nos seus rituais é alvo de críticas severas por parte da UDV, que muitas vezes geraria uma postura preconceituosa, centralizadora e intolerante por parte desta última. Isso veio à tona de forma bastante explícita em um protesto formal apresentado em 4 de setembro de 2002 (portanto, depois da publicação do livro) em vara cível de Brasília contra o artigo de Andrade na coletânea. Esse autor se limita a comentar alguns aspectos do mito de criação da Hoasca, dentro de uma interpretação intelectual, que em nada ameaça os aspectos “mitológicos” de tal história. Andrade toca em outros aspectos,

como um possível autoritarismo por parte dos dirigentes da UDV, como parte mesma da estrutura de seus rituais. Essa observação parte de um comentário realizado por Henman (1986). Outro ponto que motivou o protesto da UDV foi o fato de Andrade comentar uma postura que é considerada “senso comum” por parte da maioria dos Mestres, que é a inclusão dos fundadores das outras religiões que utilizam a *ayahuasca* dentro da categoria de “Mestres de Curiosidade”, o que na UDV seria um título pejorativo. Andrade aborda ainda a questão das rupturas ocorridas dentro da UDV. Isso é algo explícito, e Andrade cita outros centros que não estariam mais ligados à direção central da União do Vegetal em Brasília. Surpreendentemente essa mesma direção central nega veementemente que tais “rachas” possam ter ocorrido. Por último, o que me parece mais grave dentro desse universo algo peculiar, é a acusação de que Andrade não teria autorização para divulgar dados sobre a UDV. Ora, Andrade publicou em 1995 uma dissertação de mestrado sobre essa entidade. Durante a elaboração dessa dissertação, ele teria recebido uma “autorização verbal” para fazer uso de tais informações, uma vez que os representantes da UDV teriam se negado a assinar um documento, alegando, de acordo com Andrade, num documento elaborado por ele contra o protesto da UDV e enviado a alguns dos demais autores da coletânea, que para eles da UDV a “palavra” era “sagrada” e, uma vez dada, tinha mais valor que documentos escritos... Pesquisas não aliadas a uma postura crítica se transformam em meros relatos; o pesquisador não deve ser porta-voz da instituição, embora deva respeitar seus preceitos éticos. Apenas aí reside a possibilidade de construção de um conhecimento legítimo.

Balzer toca em outro ponto bastante sensível, que teria sido uma tentativa equivocada de inserção do Santo Daime na Alemanha. A estratégia adotada foi optar por uma rota que esse autor denominou de “mercado das religiões” na Alemanha. Aqui o perigo é de os fins se confundirem com os meios: o movimento expansionista e messiânico típico do Santo Daime poderia acabar por ser confundido com mera oferta de um produto. Isso contribuiria para denegrir a imagem do grupo.

Há no livro momentos de pura introspecção, feitos através de relatos em “primeira mão”, onde o pesquisador se deixa conduzir pela própria experiência, e se observa a si mesmo (ver Franco e Conceição, e Dias Jr.). Tal postura é inevitável ao se tratar com o tema relacionado aos psicoativos de uma forma geral, e isso pode aparecer com maior ou menor intensidade nos textos produzidos, mas o chá acaba sempre por exercer sua influência

sobre o pesquisador que, ao final de um processo de pesquisa, tem a (por vezes árdua) tarefa de retornar ao universo acadêmico para relatar e pensar sobre o que vivenciou.

Há alguns problemas no livro também. Alguns artigos, como o de Gentil e Gentil acabam por assumir uma postura de mero relato, por faltar o tal senso crítico a que me referi acima. Contudo, esta é uma forma de “dar voz aos participantes”: o artigo acaba por servir mais como uma fonte de dados “em primeira mão” sobre a UDV do que uma análise sobre a mesma. Outros artigos, como o de Luna e o de Monteiro da Silva, discutem temas importantes – a questão do antropomorfismo e da troca de forma entre seres distintos (em Luna), e a influência das religiões de origem africana (em Monteiro da Silva). Contudo, acabam por se perder em uma “erudição” desnecessária, gerando notas longas e muitas vezes desconectadas do texto em questão. Isso acaba por dificultar a leitura, além de diluir o tema central do artigo em observações desconexas. O texto de Luna, em particular, teria um outro colorido se esse autor tivesse considerado em sua discussão as considerações de Viveiros de Castro (1996) sobre perspectivismo ameríndio.

Um outro ponto que surge como problemático, e que sobre o qual, ao que parece, ainda não foi atingido um consenso, gira em torno do uso do conceito de “alucinógeno”. Vários já foram os textos onde foi demonstrada a inadequação desse conceito no que diz respeito ao estudo de psicoativos de uma forma geral (MacRae e Pelaez discutem brevemente esse assunto), e alguns dos autores preferem se manter à margem dessa importante discussão.

Bioquímica, fisiologia e cultura são aspectos essenciais ao se trabalhar com a *ayahuasca*, seja sob qual perspectiva for – e todos esses aspectos são ampla e consistentemente cobertos pelo livro. Contudo, a “força” da experiência da *ayahuasca* reside em outro domínio: o espiritual (ver, por exemplo, Krippner e Sulla, 2000). O campo onde tais aspectos poderiam ser tratados de forma mais contundente seria o que envolve os estudos da consciência. Aqui haveria a transcendência das formas como o chá é utilizado, e talvez pudéssemos perceber mais claramente a articulação entre essas diversas formas. Há o risco de tais estudos se perderem em generalizações desmedidas e juízos de valor, mas aqui entra em cena exatamente o profícuo material disponibilizado no livro. Como faces distintas de uma mesma moeda, “universalização” e “relativização” estão intimamente liga-

das, e deveriam se amparar mutuamente. Apenas dois artigos enveredam por este caminho, o de Shanon, de forma mais contundente, e, um pouco mais superficialmente, o de Pelaez.

Me aliando a Shanon, eu citaria como exemplo os elementos universais que acompanham as visões que os participantes obtêm sob o efeito da bebida. Seria possível encontramos aqui uma ligação bastante óbvia com os arquétipos junguianos, mas, como Shanon mesmo ressalta, haveria também diferenças. Outros elementos como a capacidade de transformação e os *insights* filosóficos/existenciais, por exemplo, recebem uma forma cultural, mas seriam elementos constantes nas experiências com a *ayahuasca*, pertencentes ao reino transpessoal, no sentido de ir além da *persona*. Durante a experiência a *persona* seria diluída e transformada, havendo então a possibilidade de o indivíduo perceber a si mesmo a partir de novos ângulos. Assim, os eventos que durante explicações e relatos receberiam uma formatação cultural, durante a experiência em si poderiam estar relacionados a elementos universais da mente humana. Dentro de uma linguagem místico-esotérica, eu poderia dizer que tais universais seriam trazidos à consciência do usuário pela “energia” do chá, num processo de revelação, onde então a pessoa morreria, para que um novo indivíduo renascesse.

Numa linguagem acadêmica, Wilber (1975, 1977) faz referência a cinco níveis básicos de conscientização que utilizarei como modelo para interpretar de forma generalizada as experiências com a *ayahuasca*. O primeiro deles seria o nível da sombra. Aqui estariam escondidas partes do ego com as quais normalmente não desejamos contato. É esta a primeira morte causada pela *ayahuasca*: o contato com a sombra é inevitável. Essa relação com a morte é bastante evidente no nome quéchua da bebida: *aya*, mortos; *huasca*, cipó. A seguir temos nível do ego, quando não mais percebemos que *temos* um corpo, mas que *somos* um corpo. É o momento quando se lida com a auto-imagem. Essa fase da utilização da *ayahuasca* é marcante, e é onde se desenvolve um processo intenso de crescimento pessoal. A seguir teríamos o nível existencial, onde o indivíduo se indentifica plenamente – mas apenas – com o seu organismo psicofísico na forma como ele existe no espaço e no tempo. Delimita-se firmemente a fronteira eu-outro. E abre-se a porta para que se perceba a influência que os elementos socioculturais têm na vida desse indivíduo. Esse é o momento onde a *ayahuasca* nos insere no mundo, ao mesmo tempo que proporciona a nossa

primeira integração. No nível transpessoal, ainda não há uma união completa com o Todo, mas as identidades individuais perdem o sentido. Esse é o momento da transformação, da compreensão do outro, pois este “outro” passa a ser eu mesmo. Este é o momento das visões e dos “ensinos”. Por fim, teríamos o nível da mente, da conscientização pura e constante, a identificação final com o Todo, a realização.

A forma assumida pelos vários e distintos rituais – onde a influência da cultura é mais evidente – seriam os caminhos definidos para permitir um integração do indivíduo primeiro consigo mesmo, depois com os demais que comungam com esse indivíduo o espaço onde tal ritual é realizado (ver Sena Araújo na coletânea, e Mercante, 2002), e, finalmente, com o Todo, com o que Wilber chama de Mente e Conscientização.

Para finalizar, como ficou claro, o estudo da *ayahuasca* não é mais, definitivamente, uma novidade, nem um fenômeno. É um campo forte, sério e estabelecido, e que devido à sua complexidade tende e deve cada vez mais a ser reconhecido como uma área específica dentro da antropologia. Como afirmei antes, o diálogo “externo” há muito já vem sendo mantido, e o que fica nítido através do livro é que um diálogo “interno” já possui força e relevância para que seja reconhecido que uma antropologia da *ayahuasca* vem fazendo contribuições importantes para a antropologia como um todo.

Referências

- BALZER, C. *Wage zum Heil: Die Barquinha – ein religiöses Rettungsboot auf den Wogen des kulturellen und sozialen Chaosmos amazonischer Welten*. Dissertação (Mestrado)–Freie Universitaet, Berlin, Alemanha, 1998.
- BELLAH, R. N. The ethical aims of social inquiry. In: HAAN, N.; BELLAH, R. N.; RABINOW, P.; SULLIVAN, W. M. (Ed.). *Social Sciences as Moral Inquiry*. New York: Columbia University Press, 1983. p. 361-381.
- DALLMAYR, F.; McCARTHY, T. A. Introduction. In: DALLMAYR, F.; McCARTHY, T. A. (Ed.). *Understanding and Social Inquiry*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977. p. 19-23.
- GROISMAN, A. *Eu venho da floresta: um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1999.

HENMAN, A. R. Uso del ayahuasca en um contexto autoritario: el caso de la União do Vegetal. *America Indígena*, 46(1), 1986.

KRIPPNER, S.; SULLA, J. Identifying spiritual content in reports from ayahuasca sessions. *International Journal of Transpersonal Studies*, 19, p. 59-76, 2000.

LABATE, B. C. *A reivenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Dissertação (Mestrado)—Universidade de Campinas, Campinas, 2000.

LUNA, L. E. Bibliografia sobre el ayahuasca. *America Indígena*, 46(1), p. 235-245, 1986.

MERCANTE, M. S. *Barquinha*: culto de ayahuasca ou religião afro-amazônica? (artigo submetido para avaliação na revista Cadernos de Campo, USP). 2002. Manuscrito.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2, p. 115-144, 1996.

WILBER, K. Psychologia perennis: the spectrum of consciousness. *Journal of Transpersonal Psychology*, 2, p. 105-132, 1975.

WILBER, K. *The Spectrum of Consciousness*. Wheaton: Quest, 1977.