



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Rodrigo Iamarino Caravita

Andando pelo Caminho Vermelho: por uma contracolonização do corpo

CAMPINAS

2022

Rodrigo Iamarino Caravita

Andando pelo Caminho Vermelho: por uma contracolonização do corpo

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Ronaldo Romulo Machado de Almeida

ESTE TRABALHO CORRESPONDE À
VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA
PELO ALUNO RODRIGO IAMARINO
CARAVITA, E ORIENTADO PELO PROF.
DR. RONALDO RÔMULO MACHADO DE
ALMEIDA.

CAMPINAS

2022

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Paulo Roberto de Oliveira - CRB 8/6272

C176a Caravita, Rodrigo Iamarino, 1983-
Andando pelo Caminho Vermelho : por uma contracolonização do corpo /
Rodrigo Iamarino Caravita. – Campinas, SP : [s.n.], 2022.

Orientador: Ronaldo Rômulo Machado de Almeida.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas.

1. Índios Guarani. 2. Índios Dakota. 3. Corporeidade. 4. Decolonização. 5.
Xamanismo. I. Almeida, Ronaldo de, 1966-. II. Universidade Estadual de
Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Walking the Red Road : for a counter-colonization of the body

Palavras-chave em inglês:

Guarani Indians

Dakota Indians

Embodiment

Decolonization

Shamanism

Área de concentração: Antropologia Social

Titulação: Doutor em Antropologia Social

Banca examinadora:

Omar Ribeiro Thomaz

Rodrigo Ferreira Toniol

Geraldo Luciano Andrello

Valéria Mendonça de Macedo

Angela Renée de la Torre Castellanos

Data de defesa: 07-06-2022

Programa de Pós-Graduação: Antropologia Social

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0003-0807-0815>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/2662069932946662>



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, composta pelos(as) Professores(as) Doutores(as) a seguir descritos(as), em sessão pública realizada em 07/02/2022, considerou o candidato Rodrigo Iamarino Caravita aprovado.

1. Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz
2. Profa. Dra. Angela Renee de la Torre Castellanos
3. Prof. Dr. Rodrigo Ferreira Toniol
4. Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello
5. Profa. Dra. Valéria Mendonça de Macedo

A ata de defesa com as respectivas assinaturas dos membros da comissão examinadora encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertação/Tese e na Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

*À Glória e à Olívia,
luzes no meu caminhar*

AGRADECIMENTOS

Chegar até aqui e escrever os agradecimentos é uma alegria muito grande. Trata-se, normalmente, da última etapa do processo de escrita de uma tese. No entanto, confesso, não é sem apreensão que encaro essa tarefa. Estaria esquecendo de alguém? Certamente sim. Já peço desculpas de antemão. Qual a ordem de importância de cada pessoa, sabendo que, por um lado, há pessoas que contribuíram de forma determinante para a tecitura deste texto, e, por outro, que muito do apoio recebido ultrapassa qualquer possibilidade de medição, ao menos nesses termos. Apoios não diretamente relacionados com o processo em si – uma conversa num bar, suportes emocionais mil, amor, carinho, compreensão... tantas ajudas que, muitas vezes, sequer se configuram como tal, sem as quais nada disso teria sido possível. Devo muito, a muita gente. E isso é também uma alegria.

Em primeiro lugar, embora não queira hierarquizar os agradecimentos, mas, nesse caso, é estritamente necessário e faço questão de o deixar claro, agradeço aos Guarani Mbya que me abriram espaço, me acolheram e tanto me ensinaram: Geraldo Moreira (Karaí Okenda), meu grande amigo e professor, Seu Alcindo (Wherá Tupá), com todo o seu conhecimento ancestral, sabedoria e humildade, Dona Rosa (Poty Dja, *in memorian*), Hyral, Santiago (Kuaray Tchomdaro), Celina, Adailton, Márcia, Marquinhos e seu filho Yhuan [Karaí] Rokadju, com sua alegria contagiante, Ronaldo Karaidju, Daniel Kuaray, Kátia Moreira, Ricardo, Marlon, Juliano, Francieli Moreira, e todos os demais, na aldeia de Biguaçu, na aldeia de Peruíbe, na aldeia de Bertioga e na aldeia Amaral, que sempre cuidaram de todos os detalhes e de todas as pessoas para que os rituais e cerimônias ocorressem da melhor forma possível.

Agradeço também a todos os meus amigos de Busca da Visão que conheci nessa caminhada, sejam companheiros de retiro ou então pessoas que ajudaram na organização das cerimônias e do ritual como um todo: Régis, Rodrigo (*in memorian*), Maira, Christine, Amanda, Ananta, Alex, Ana Ramo, Daniel Fialho, Diogo Teixeira, Karen Rupanco, Livia Oliveira, Priscila Gamero, Ricardo Neto, Taína Orsi, Mari, Renata, Georgina, Mi Ferreira, Richard, Rafaela Herran e Rafael Coelho. Sou especialmente grato aos outros amigos e amigas que conheci ao longo dessa jornada, em uma série de contextos distintos, mas todos/as, de uma forma ou outra, ligados/as ao mesmo caminho que trilhei nessa pesquisa, muitos desses parceiros/as fundamentais na escrita: Pedro Fadida, Giovanna Jakuxá, Isabel de

Rose, Vinícius Renzulli, Malu Lüdke, Henrique Ressel, Flavinho, Cristine Takuá, Carlos Papá, Andre Seifert, Leo Galdamez, Lourdes Moreno, Claudio Berho e Ariel Folly.

Agradeço especialmente ao meu orientador, Ronaldo de Almeida, por acreditar na proposta e por me incentivar sempre, muitas vezes provocativamente. E positivamente. Por toda a parceria e confiança, pelas conversas acadêmicas ou no bar, pelo futebol (quando ele ainda jogava), enfim, por toda amizade que construímos ao longo desses anos. Assim como à minha supervisora no período em que estive no México, Renée de la Torre, que acolheu não só a mim, mas a toda a minha família, do mesmo modo que seu companheiro, Diego, que demonstraram um amor e um cuidado especial com minha filha Olívia. Não tenho palavras para agradecer todo esse carinho e suporte, as muitas horas de conversas e também de provocações, que possibilitaram o enriquecimento desse trabalho.

A todo apoio institucional do CIESAS-Occidente que, graças ao acordo de cooperação firmado com a UNICAMP por meio da cátedra Roberto Cardoso de Oliveira, me acolheu e concedeu toda a estrutura necessária para a pesquisa. A todos os funcionários, colegas e professores do CIESAS e do México em geral, especialmente à Alejandra Aguilar, Cristina Gutierrez Zuñiga, Arely Medina, Aldo Arias Yerena, Alfonso Romaniello, Belu Hermosillo, Christian Grimaldo, Gabriela Gil, Karla Contreras, Renato Franco, Rosario, Alejandra Cano, Patrício Vázquez, Daniel Vázquez, Alejandro Mendo, Isaac, a todo o pessoal do seminário permanente de corporalidades, do Teopantill Kalpulli, Luis Anaya e a todas as pessoas que conheci na Dança do Sol, nos temazcais e nas cerimônias em que participei.

Aos professores e professoras da minha banca: Rodrigo Toniol, pelas leituras atenciosas, comentários, e pelo inestimável comprometimento científico e acadêmico; Omar Thomaz, por ter sido meu primeiro orientador de iniciação científica e por ter despertado o interesse de boa parte da turma pela antropologia, e também por ter aceito presidir a banca, na ausência física de Ronaldo; Geraldo Andrello, pelo carinho, cuidado e atenção dedicados; Valéria Macedo, pelos comentários instigantes e precisos; Renée de la Torre, por acreditar no meu trabalho e por me forçar sempre, de maneira muito positiva, a dar o meu melhor. Todos vocês foram referências para a realização dessa tese.

Sou profundamente grato aos vários professores que tive nesse largo período de formação no IFCH/UNICAMP – que se iniciou na graduação em 2004 –, especialmente à Suely Kofes, Nashieli Loera, Christiano Tambascia, Mauro Almeida, Ronaldo Almeida, Rodrigo Toniol, Omar Thomaz e Antônio Guerreiro – verdadeiras fontes de inspiração para mim. Não apenas as aulas, mas as diversas conversas nos corredores (e em bares e em festas), assim como a convivência salutar e respeitosa na Universidade são elementos fundamentais

para o bom desenvolvimento de qualquer pesquisa. Meus sinceros agradecimentos por sempre proporcionarem isso.

A todos os funcionários do IFCH que mantém o instituto, literalmente, de pé e como um espaço sadio para que as trocas acadêmicas ocorram. À Ana Jaqueline Lopes, Adriana Stella, Tatiana Yoshida, Marcia Goulart, Sônia Cardoso e Benetti.

Aos colegas do Laboratório de Antropologia da Religião (LAR) com os quais tanto aprendi, nas reuniões periódicas, nas leituras compartilhadas, nas discussões, nas leituras internas que fazíamos, cada quem lendo e trocando produções particulares e experiências de campo, aprimorando a escrita, as ideias, as discussões e as referências teóricas: Adriano Godoy, Ana Carolina Rigoni, Anaxsuell da Silva, Bernardo Freire, Brenda Carranza, Carlos Steil, Clayton Guerreiro, Flávia Paniz, Florencia Chapini, Giovanna Colussi, Giovanna Paccillo, Hellen Fonseca, Hugo Soares, Isabel Carvalho, Jean Fabien, Jeferson Batista, Livan Chiroma, Lucas Baccetto, Lucía Copelotti, Marcelo Camurça, Mariana Ilhéu, Matheus Romanetto, Olívia Bandeira, Rafael Teodoro, Renan Dantas, Rodrigo Toniol e Ronaldo de Almeida.

A toda a minha turma de doutorado de 2016: Isabela Venturoza de Oliveira, Nathanael Araujo da Silva, Elisa Machado Camarote, José Cândido Lopes Ferreira, Hugo Ciavatta, Cristiano Sobroza Monteiro, Ligia Araújo Macedo Medeiros, Brunela Succi, Maiara Dourado, May Anyely Moura da Costa, Patrícia Regina Vannetti Veiga, Ralyanara Moreira Freire, Rafael do Nascimento César e Fernando Ramírez Arcos. Desses, um agradecimento especial a José Cândido, com quem pude ministrar uma disciplina de tópicos especiais articulando nossos interesses de pesquisa; a Hugo Ciavatta, que leu diversas versões dessa tese (e outros tantos textos que trocamos), sempre tecendo comentários enriquecedores e com quem nutro uma amizade de anos, muito antes de entrar no doutorado; a Rafael Nascimento, Nathanael Araujo, Patrícia Veiga e Brunela Succi, pelas festas, discussões, conversas e pelas inúmeras parcerias. Passamos bons momentos juntos.

Aos amigos e amigas que fiz na Universidade, muitos destes por meio de grupos de pesquisa, especialmente nosso grupo informal “Corpo sem Órgãos”. Amigos que hoje carrego pela vida. Não caminhei e não caminharia sem a presença de vocês, que, para além das incontáveis ajudas, em tantos aspectos, embelezam e alegam meu caminhar: Lis Furlani Blanco, Adriano Godoy, Iracema Dulley, Magda Ribeiro e Lorena Avellar. Dos nossos encontros quinzenais aos encontros casuais em meio a qualquer tarde, levo comigo a certeza de que uma tese se constrói com muito mais do que as, muitas vezes, penosas horas de leituras e escritas. Estimo por demais a amizade de vocês. Obrigado, de coração.

Agradeço também aos diversos amigos e amigas que, fora do cenário acadêmico, acompanharam, alguns mais de perto, outros mais de longe, essa minha trajetória de pesquisa. À Rodrigo Primo pela parceria de longa data em tantas trilhas e escaldas, que, ainda que esporádicas durante os últimos anos, são parte constituinte da minha pessoa, do meu entendimento de mundo e, conseqüentemente, dessa tese. À Rafael Chaves, pelo coração gigante, por sempre ter um espaço aberto em sua casa para me receber e por partilhar comigo o gosto por outros ritmos e outros tempos, pela poesia compartilhada. Ao Lucas, Caluã e Daniel, por me acolherem e possibilitarem, no período em que estive afastado do meio acadêmico, um outro meio de renda e também por me proporcionarem outras vivências e experiências profissionais. À Aline Smaniotto Tiene pelas inúmeras cervejas compartilhadas ao longo desses anos, por toda a amizade e carinho que, desde os tempos de nossas aulas, pirações e leituras de Ingold compartilhadas até os tempos atuais, só fez crescer.

À minha mãe Yara, ao meu pai Carlos e ao meu irmão Marcello que, de muitas formas, me apoiaram e deram o apoio que necessitava. Amo vocês. À minha nova família que constituí e conheci durante o doutorado e que nunca deixou de acreditar em mim – muitas vezes quando eu mesmo não acreditava. À Ronaly, minha sogra, por todo o cuidado e carinho. À Glória, minha companheira, esposa, parceira e amiga, por todo o amor, paciência, compreensão, cuidado e atenção dedicados. Sou imensamente grato pela sua coragem, força e disposição que muito me ensinam, todo dia. À minha maior professora e mestra nesse período todo, à minha filha Olívia. Com ela, aprendi, um pouquinho, da importância de nos fazermos crianças e olharmos o mundo e as coisas sempre com curiosidade e interesse. Glória e Olívia, sou enormemente grato por alargarem meu mundo.

Por fim, agradeço ao financiamento público recebido da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), por meio de uma bolsa de pesquisa de doutorado (processo nº 2016/13244-3) e por meio de uma bolsa de pesquisa e estágio no exterior (processo nº 2018/04922-3). Esses financiamentos possibilitaram que a pesquisa fosse realizada com a autonomia e a dedicação exclusiva tão necessárias para o desenvolvimento científico.

Resistir a mudança.
Um pouco dessa preguiça que se instaura.
Se apegar ao velho e à dor.
Porque foi ensinado que é assim que a gente se redime e se envergonha
diante do pecado de viver.
Negar que é cada passo, de cada um, que movimenta essa engrenagem.
E é essa força que a gente carrega.
E, se a gente dança, movimenta mais forte essa engrenagem.
E o sofrimento e o velho perdem força.
E, se a gente se lança, nada mais fica igual ou inerte.
O mar é um segredo.
O outro lado esconde segredos lindos e trágicos.
Voltar quase sempre é partir para outro lugar.
Voltar nunca foi uma opção.

**Escrito após minha primeira participação
na Busca da Visão, em frente ao mar**

RESUMO

Buscamos, nesta tese, realizar uma cartografia – o desenho de um mapa em movimento, que se faz ao mesmo tempo em que as paisagens (psicossociais) são desmontadas e remontadas –, de algumas práticas xamânicas que têm ganhado visibilidade a partir de relações cada vez mais profícuas entre indígenas e não indígenas. Tomamos como ponto de entrada uma dessas relações: a chegada de algumas práticas e substâncias a um grupo Guarani.

Tais práticas podem ser vistas sob a alcunha genérica de Caminho Vermelho – um conceito de inspiração Lakota que, desterritorializado de suas origens, começa a circular por todo o continente americano. Com uma criativa e política de “antropofagização” de tais práticas, algumas aldeias guarani passaram a realizá-las em suas terras. Em meu primeiro contato com Geraldo, líder indígena guarani, fui logo advertido que poderia pesquisá-las desde que aceitasse “experimentá-las em meu próprio corpo”. Sendo assim, essa pesquisa parte da premissa de minha participação ativa e da tentativa de relatar experiências muitas vezes tomadas como íntimas, subjetivas e profundas. A fenomenologia e seu apreço pelo corpo e pela experiência foi um porto seguro para a teoria que aqui esboçamos. Teoria esta que encontrou na virada afetiva – a importância e explicitação dada aos encontros de corpos, emoções, sensações e sentimentos – uma maneira para escapar do solipsismo da experiência (afinal, como falar da ayahuasca sem dizer “vá lá e experimente você mesmo?”), atentando-se aos efeitos (e afetos) que essas práticas despertam e ao uso (micro)político que muitos grupos, especialmente os Guarani, têm feito delas.

Um dos principais efeitos que encontramos em campo é o conceito por mim (re)formulado de uma “contracolonização do corpo”. Dialogando com a teoria pós-colonial e com ideias recorrentes como a de(s)colonização do conhecimento e do pensamento, propomos uma aparente inversão: se o corpo é de suma importância para as cosmologias ameríndias, é necessário de(s)colonizá-lo antes, ou melhor, contracolonizá-lo. Não apenas desfazê-lo e reconstruí-lo em oposição, mas efetuar um corpo política e micropoliticamente contrário ao colonialismo e suas atuais associações (patriarcado, capitalismo, racismo etc.). Encontramos assim, nas chamadas plantas mestras (e em todas as práticas associadas) e nos efeitos corporais por elas suscitados, uma possibilidade para a construção desse corpo, com todos os afetos envolvidos, já que, frequentemente, essas práticas são poderosos dispositivos – uma máquina – de incorporação dos outros, utilizadas habilmente pelos indígenas. Nesse processo é fundamental que os corpos, dos brancos, principalmente, sejam re-feitos, contra-feitos, pacificados, domesticados, contracolonizados.

Palavras-chave: Índios Guarani; Índios Dakota; Corporeidade; Decolonização; Xamanismo.

ABSTRACT

In this thesis, we seek to carry out a cartography - the drawing of a map in movement, which is made at the same time that the (psychosocial) landscapes are dismantled and reassembled - of some shamanic practices that have gained visibility from increasingly fruitful relationships between indigenous and non-indigenous people. We take one of these relationships as an entry point: the arrival of some practices and substances to a Guarani group.

Such practices can be seen under the generic label of Red Road – a Lakota-inspired concept that, deterritorialized from its origins, begins to circulate across the entire American continent. With a creative and policy of “anthropophagization” of such practices, some Guarani began to perform them on their lands. In my first contact with Geraldo, a Guarani indigenous leader, I was immediately warned that I could research them as long as I agreed to “try them on my own body”. Therefore, this research starts from the premise of my active participation and the attempt to report experiences that are often taken as intimate, subjective and profound. Phenomenology and its appreciation of the body and experience was a safe haven for the theory we outline here. This theory found in the affective turn – the importance and explicitness given to the encounters of bodies, emotions, sensations and feelings – a way to escape the solipsism of experience (after all, how to talk about ayahuasca without saying “go there and try it for yourself”?), paying attention to the effects (and affects) that these practices arouse and paying attention to the (micro)political use that many groups, especially the Guarani, have made of them.

One of the main effects that we found in the field is the concept I (re)formulated of a “counter-colonization of the body”. In dialogue with postcolonial theory and with recurring ideas such as the de(s)colonization of knowledge and thought, we propose an apparent inversion: if the body is of fundamental importance for Amerindian cosmologies, it is necessary to de(s)colonize it before, or rather, counter-colonize it. It would be necessary not only to undo it and reconstruct it in opposition, but to create a body politically and micropolitically opposed to colonialism and its current associations (patriarchy, capitalism, racism, etc.). We thus find, in the so-called master plants (and in all associated practices) and in the bodily effects raised by them, a possibility for the construction of this body, with all the affections involved, since these practices are often powerful devices – a machine – of incorporation of others, used skillfully by the indigenous people. In this process, it is essential that the bodies of whites, mainly, be re-made, counter-made, pacified, domesticated, counter-colonized.

Key words: Guarani Indians; Dakota Indians; Embodiment; Decolonization; Shamanism.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CsO – Corpo sem Órgãos

ENCA – Encontro Nacional de Comunidades Alternativas

FAPESP – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo

GFU – Gran Fraternidad Universal

IFS – Igreja Nativa do Fogo Sagrado de Itzachilatlan

IFS-Brasil – Igreja Nativa do Fogo Sagrado de Itzachilatlan do Brasil

NAC – Native American Church

MAIS – Mancomunidad de la América India Solar

UDV – União do Vegetal

Unicamp – Universidade Estadual de Campinas

SUMÁRIO

Apresentação.....	16
1. Introdução (ou, entrando no Caminho).....	32
1.1. O Caminho Vermelho e a(s) Igreja(s) Nativa(s).....	35
1.2. Fluxos, intercâmbios e alianças.....	44
1.2.1. Uma conversa entre a chanupa Lakota e o petyngué Guaraní.....	46
1.2.2. Esboçando um mapa.....	52
1.3. Territórios, corpos, mapas e paisagens.....	57
1.3.1. Um ponto central do Caminho, o Teopantill Kalpulli.....	65
1.3.2. A influência do México, ainda que imaginariamente.....	69
1.4. A cartografia como método.....	74
2. Agenciamentos da experiência (parte 1): rituais e cerimônias.....	87
2.1. Um antropólogo em Busca da Visão.....	95
2.2. Temazcal, Inipi, Sweat Lodge ou Opy Djere – uma porta de entrada.....	122
2.3. Cerimônias de medicina.....	147
2.3.1. Uma cerimônia guarani com ayahuasca.....	148
2.3.2. A cerimônia de meia-lua e o peiote.....	156
2.3.3. Os Outros das cerimônias.....	166
2.4. A Dança do Sol: entre sacrifícios e oferendas.....	171
2.4.1. A porta do Urso e os sacrifícios.....	182
2.4.2. A corporeidade na e da Dança.....	193
2.5. Entre uma experiência corporeizada e a contracolonização do corpo – primeiras ideias.....	196
3. Agenciamentos da experiência (parte 2): substâncias e coisas.....	201
3.1. A ayahuasca e seus múltiplos – entre nomes, potências e efeitos.....	203
3.1.1. A ayahuasca como dispositivo mediador.....	205
3.1.2. A ayahuasca para além das moléculas.....	210
3.1.3. Morte, regressão e rupturas.....	216
3.1.4. Uma aproximação com a psicanálise.....	224
3.1.5. Corporeidade, fenomenologia e corpo sem órgãos.....	234
3.2. O peiote e seus encantos.....	244
3.2.1. Um pouco de história.....	247
3.2.2. O hikuri e o altiplano potosino.....	263

3.2.3. O peiote e a ayahuasca – algumas confluências.....	280
3.3. Outros importantes moduladores da experiência.....	292
4. Xamanismo e contracolônização.....	299
4.1. Afinal, que tipo de antropologia buscamos?.....	300
4.2. Uma virada afetiva, pela via das emoções.....	326
4.3. Por uma contracolônização do corpo.....	351
4.4. Algumas (poucas) palavras finais.....	392
Referências bibliográficas.....	395

Apresentação

Quando ingressei no doutorado, no início de 2016, meu objetivo principal era cartografar o que comecei por chamar de práticas xamânicas contemporâneas. Essas práticas, o que se anuncia como xamanismo, já me chamavam a atenção no meu mestrado, finalizado em março de 2012, sobre o movimento de comunidades alternativas no Brasil. Movimento este que teve o seu início nos anos 70 no Brasil, muito influenciado pela contracultura e pelo movimento *hippie* dos EUA. Movimento que se expandiu também sob a alcunha da Nova Era. Chamava-me a atenção, sobretudo, a diversidade que o compunha: rastafâris, hare krishnas, vegetarianos e veganos, ambientalistas, daimistas¹ etc. – um grupo que formava uma unidade heterogênea não facilmente agrupável em grandes categorizações, como religião, política ou mesmo a categoria mais ampla de Nova Era.

Esses, de maneira geral, foram os temas que busquei trabalhar no mestrado, deixando alguns de fora, um em particular: as práticas ditas xamânicas. Não apenas por falta de tempo, mas também por falta de coragem para entrar no vasto universo das substâncias alucinógenas (ou psicotrópicas, ou enteógenas, ou plantas de poder, ou medicinas) que fazem parte do xamanismo.

É importante notar que estas terminologias variam de acordo com o contexto e, principalmente, de acordo com os usos – políticos e jurídicos – em que são empregadas. Estes diversos usos ficarão mais claros ao longo da tese. Por ora, é importante salientar algumas nomenclaturas: narcótico, para Eliade (1998); alucinógenos, para boa parte da antropologia médica; e enteógeno (SMITH, H., 2000; LABATE; GOULART, 2005), uma palavra que diz respeito a relação com o divino, com o sagrado, “com aquilo que leva alguém a ter o divino dentro de si” (MACRAE, 1992, p. 16).

1 Adeptos do Santo Daime, religião fundada por Raimundo Irineu Serra, na década de 1930, fruto de muitos intercâmbios entre indígenas e mestiços e resultado da “cristianização” da bebida indígena conhecida como ayahuasca na floresta amazônica brasileira. Há uma vasta bibliografia (MACRAE, 1992; LABATE; ARAÚJO, 2002; SILVA, L. O. Da, 2004; ANTUNES, 2011; LABATE; JUNGABERLE, 2011; LABATE; FEENEY, 2012; LIRA, 2016; FERNANDES, 2018; FERREIRA OLIVEIRA, 2018) a respeito do Daime, de seu crescimento e de suas intersecções ao longo da história, uma vez que a religião tem sido cada vez mais estudada, sobretudo pela antropologia a partir dos anos 1990. Essa lista, não tão extensa, oferece um bom panorama da importância do Daime para o que historicamente tem sido chamado de xamanismo urbano e/ou neoxamanismo.

O Santo Daime, que desde os anos 90 tem ganhado muita visibilidade, já se fazia bastante presente nos encontros anuais de comunidades alternativas. Outras práticas e substâncias começavam também a circular mais, em uma relação cada vez mais profícua (com respectivas tensões e fricções) entre indígenas e não indígenas. Relação que passava, em grande medida, pela floresta amazônica (e seus múltiplos imaginários). Estamos falando aqui do kambô (uma substância extraída da rã *Phyllomedusa bicolor* usada sobretudo na Amazônia indígena para curar panemas – uma espécie de [estado de] espírito que se apodera da pessoa, gerando cansaço, preguiça, má sorte nas caçadas etc. –, e, alhures, como uma espécie de vacina para fortalecimento do sistema imunológico), da sananga (uma secreção retirada da planta *Tabernaemontana undulata* aplicada diretamente nos olhos que, na Amazônia indígena, também está relacionada com a apuração da visão para a caçada), do rapé, da ayahuasca (claro), mas também de canções, idiomas, ervas, saberes, cheiros etc.

Vê-se já de começo, que boa parte destas práticas, quando começam a circular ganham novos sentidos – são, de alguma forma, medicalizadas: a sananga ajudaria a tratar problemas de visão, o kambô passa a ser chamada de “vacina do sapo”. As características relacionadas com a caça e com a predação são, de alguma forma, atenuadas. Esses trânsitos e variações incentivaram a literatura antropológica a cunhar termos como neoxamanismo e xamanismo urbano e me incentivaram também, de alguma forma, a pensar em práticas contemporâneas – como uma espécie de oposição a práticas ditas tradicionais. Mas, no decorrer da pesquisa, como espero demonstrar, vimos que essa relação é de mão dupla – como historicamente o xamanismo, com seus diversos trânsitos, sempre se constituiu: indígenas passam também a se valer desses novos significados e a utilizá-los. Além disso, ao menos um pouco desses elementos mais predatórios (ou até mesmo sombrios) do que são essas práticas passam a interessar e a chegar cada vez mais nas cidades.

Começava assim a formular um cenário de análise, a saber: uma circulação cada vez maior de substâncias, ou melhor, coisas (já que podemos incluir neste repertório não apenas as substâncias mas também os instrumentos musicais, as canções, os mitos, arquitetura, ideias, pessoas etc.) tidas como xamânicas, ainda que, de início, não seja possível definir muito bem o que é este xamanismo contemporâneo ou neoxamanismo, como tem sido tratado pela literatura. Pouco a pouco comecei a suspender essas categorias e a pensar mais nas práticas, em suas circulações e possíveis efeitos.

A princípio, se minha intenção fosse esmiuçar e me especializar em algum tema, seria possível pensar em uma tese para cada uma destas “coisas” relacionadas ao xamanismo, ou melhor, às diversas expressões de xamanismo (do qual o Caminho Vermelho, tema desta tese, é uma): por exemplo, uma tese sobre a importância da arquitetura e do design (como algumas vezes é chamado, ou desenho) dos locais sagrados (temazcal, templos/casas de reza etc.) em estreita relação com aquilo que é chamado de desenho (ou design) cerimonial; ou ainda uma tese sobre as diversas canções (lakota, navajo, canções tradicionais mexicanas, pontos de umbanda, canções guarani) que circulam no Caminho Vermelho; ou ainda, sobre a importância de algum objeto/instrumento cerimonial dentro de um contexto específico – como por exemplo a importância do *petyngúá* para os Guarani, a importância da *chanupa* para os Lakota ou ainda a importância do bastão e da *sonaja* (chocalho) dentro de uma cerimônia de meia-lua. Trataremos, de maneira não tão aprofundada, cada um destes temas, mas o intuito cartográfico aqui é outro: esboçar um mapa mais geral e amplo destes múltiplos aspectos, mergulhando em alguns pontos possíveis (como a cerimônia de Busca da Visão, na qual participei ativamente) e elencando outros que não tive a possibilidade de ter um olhar mais aprofundado.

Levei três anos para formular um projeto possível de ser realizado, que trouxesse algo novo para não apenas para o campo específico (cada vez mais estudado, principalmente com a emergência destes novos xamanismos, ou “sistemas xamânicos”²) mas também para a antropologia – metodológica, epistemológica e/ou teoricamente. É uma grande pretensão, sabemos, mas é com esta ambição que começamos a pesquisa. Os riscos são muitos, como ficará claro em vários momentos do texto. Em primeiro lugar, cartografar estas práticas, não apenas nacionalmente mas também incluindo o México, berço de muitas delas (ao lado dos EUA), é um projeto amplo, que, idealmente envolveria mais tempo de pesquisa e mais pessoas envolvidas. Tomamos como ponto de partida o Encontro Nacional de Comunidades Alternativas (ENCA) e começamos a puxar algumas linhas, sempre pelo meio, de acordo com as ideias propostas por Ingold (2011, 2012b) e por Deleuze e Guattari (1996a) – um rizoma,

2 A revista Horizontes Antropológicos dedicou recentemente todo um número (n. 51/2018) para o tema, apresentando assim a edição: “a recente aparição de novos discursos e práticas de xamanismo vinculadas a tendências contemporâneas como as religiosidades Nova Era, bem como a incorporação de xamãs indígenas a circuitos urbanos e transnacionais, voltam a situar no debate antropológico a instituição do xamanismo em novos e dinâmicos contextos. O presente número de Horizontes Antropológicos traz à tona justamente as múltiplas expressões do xamanismo e do que poderíamos denominar de novos sistemas xamânicos” (BAPTISTA DASILVA; GIUMBELLI; QUINTERO, 2018, p. 9).

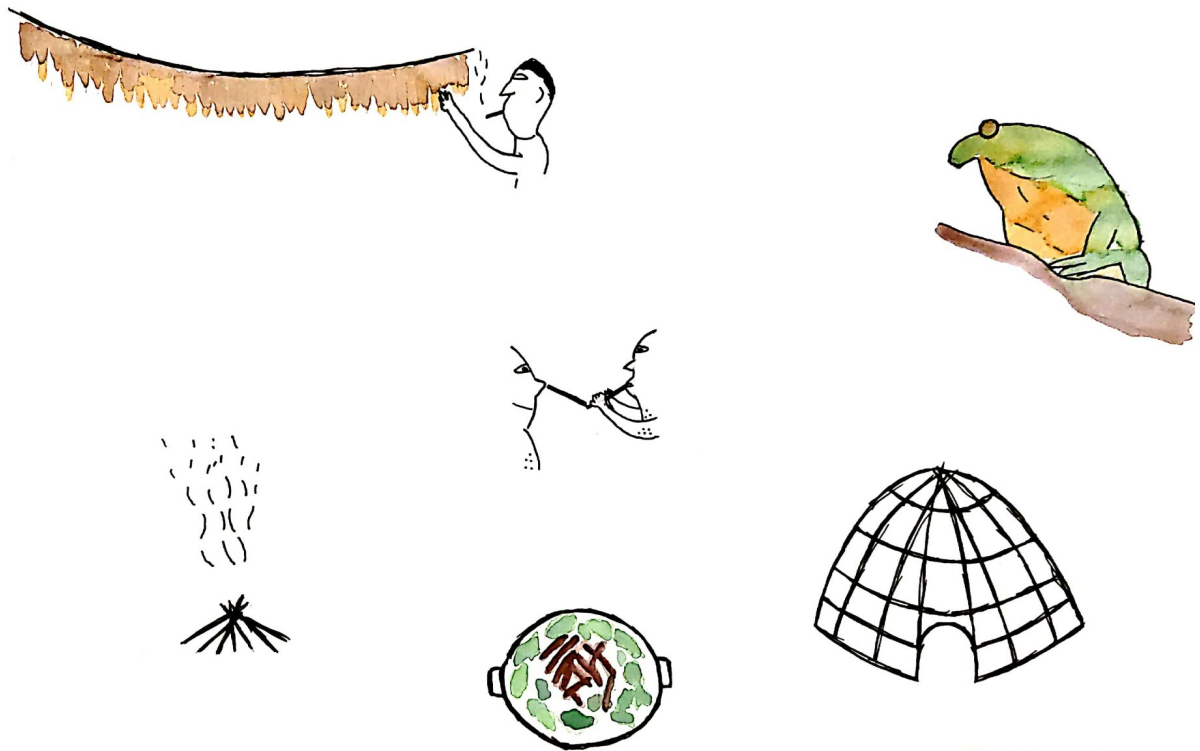
como desde o início nos pareceu este ambiente, ou uma malha, nos termos de Ingold, não tem começo nem fim, só se pode chegar a ele pelo meio.

Recordamos aqui toda a discussão sobre aliança e filiação das teorias de parentesco (ver VIVEIROS DE CASTRO, 2007): árvore-raiz/filiação *versus* rizoma-canal/aliança. Um modelo, o de árvore, que tende a pensar em genealogias, em linhagens. Um processo, o rizoma, que busca subverter o modelo, que “não para de se alongar, de romper-se e de retomar” (DELEUZE; GUATTARI, 1996a, p. 31). O intuito aqui é pensar o xamanismo, ou melhor, uma expressão específica dele, como processo/rizoma. Como algo sem um início e fim demarcados, só possível de ser abordado em suas múltiplas ramificações. A genealogia não aparece, neste sentido, como algo necessário e *a priori*, mas como uma expressão possível das disputas de poder (e de narrativas) engendradas (ou não) no mapa traçado.

Uma das linhas que nos pareceu mais promissoras (talvez a tenhamos puxado por mera casualidade) foi a do Caminho Vermelho³ – um conjunto de práticas mais ou menos estruturado, embora bastante amplo, mas não tão amplo quanto o conjunto maior destas práticas, estudado muitas vezes sob a insígnia do neoxamanismo, que pode cruzar práticas relacionadas à doutrina do Santo Daime com os distantes ritos iniciáticos de tribos da Polinésia.

São muitos os cruzamentos possíveis que abordarei ao longo do texto. Por ora, cabe citar brevemente Sthan Xanniã Tehuantepelt, xamã e líder de cerimônias do Caminho Vermelho, amigo de Geraldo e um dos grandes precursores, no Brasil, do que atualmente é chamado de neoxamanismo e xamanismo urbano. Sua trajetória de vida e sua iniciação inclui aprendizados entre indígenas no nordeste brasileiro (possivelmente Potiguaras), indígenas Navajo dos EUA, e vivências com indígenas da África e na Oceania (como ele me relatou em entrevista pessoal).

3 Esperamos traçar as características do Caminho Vermelho ao longo da tese – já que uma forma de ler este texto pode ser justamente esta, uma cartografia do Caminho Vermelho. Para uma primeira definição, ver nota 155. Para uma definição mais detalhada, ver o item 1.1. O Caminho Vermelho e a(s) Igreja(s) Nativa(s) Para entender os diversos cruzamentos do Caminho Vermelho com os Guarani no Brasil, entre outros, ver o item 1.2. Fluxos, intercâmbios e alianças.



Buscamos então restringir o cenário de análise, “cortar a rede” (STRATHERN, 1996), e começar pelo Caminho Vermelho, mais especificamente pela Igreja Nativa do Fogo Sagrado de Itzachilatlan, e, mais precisamente, pelo encontro da Igreja com um grupo indígena guarani no sul do Brasil. Este encontro será relatado adiante, como me foi contado pelos Guarani – ainda que, o mesmo encontro, já tenha sido relatado em trabalhos anteriores (ROSE, 2010; ROSE; LANGDON, 2010) – uma vez que é parte da cartografia proposta descrever os encontros, fluxos, alianças, fricções. Isso nos leva a uma consideração importante sobre a cartografia. Quando enfatizamos a intenção de trazer alguma novidade e não apenas repetir o que já foi dito estamos especialmente preocupados com algumas categorias que se cristalizaram nestes anos de estudos sobre temas afins. Duas, em especial: *New Age* (ou Nova Era) e neoxamanismo (ou xamanismo urbano). Ao enquadrar estes movimentos em categorias de análises já definidas de antemão perdemos certas minúcias que buscamos enfatizar. Com o método cartográfico, do qual falarei mais detalhadamente no primeiro capítulo, busco traçar

um mapa – sempre vivo, sempre em movimento – de uma paisagem que frequentemente escapa dessas categorias.

A discussão é grande, evidentemente. Por exemplo, o que queremos dizer (conscientemente ou não) quando dizemos “neoxamanismo”? Trata-se de afirmar que existe um tipo ideal (puro) de xamanismo em oposição (ou como base) às atualizações destas práticas? Percebe-se o grande problema político e genealógico (de poder) por detrás: determinar a origem das práticas, em geral, é determinar quem possui mais ou menos legitimidade sobre elas. Muitas vezes é determinar quem é xamã de verdade, ou, ainda mais complicado, quem é verdadeiramente indígena. É importante salientar que diversas etnias indígenas não se abstém, muitas vezes, desta disputa “genealógica”. É comum escutarmos em campo uma autoafirmação étnica de muitos indígenas, salientando, por exemplo, a importância de vivenciar tais práticas em aldeias, com indígenas, e desconfiando dos muitos brancos (*jurua kuery*, para os Guarani) que passam a oferecer (cada dia mais) tais práticas em diversos contextos, em sua maioria urbanos. Nota-se também as diversas disputas em torno da ayahuasca, em um cenário cada vez mais complexo, no qual indígenas frequentemente acusam não indígenas de apropriação, ao mesmo tempo em que saem cada vez mais de suas aldeias para “oferecerem” rituais e cerimônias nas cidades, e, muitas vezes, são acusados de expropriação por seus “parentes”. Sobre todas estas questões, ver o artigo de Assis e Rodrigues (2018) sobre a II Conferência Mundial da Ayahuasca, entre outros (LOSONCZY; MESTURINI, 2011; MENESES, 2018).

Corremos o risco também, ao adotar tais categorias, de ratificar a ideia de que as culturas são estáticas e não têm se comunicado ao longo dos séculos e então negar a ideia de que a própria cultura é uma invenção (WAGNER, 2010a) com grande potencial de usos políticos (CARNEIRO DA CUNHA, 2009). Quando sabemos, por exemplo, desde os estudos de Michel Taussig (1986), pelo menos, que tais práticas (por ora chamadas de xamânicas) sempre estiveram em trânsito e que o xamanismo ganha densidade a partir de fricções, encontros e, muitas vezes, a partir do horror da colonização. Se podemos pensar o mundo atual a partir da perspectiva de persistentes movimentos coloniais e seus efeitos (modernidade, colonialidade, patriarcado, racismo etc.), não é estranho que vejamos um novo interesse pelo tema nos dias atuais. Pretendemos, com a cartografia, focar-nos na circulação destas práticas, nas alianças possíveis, nos encontros e nas possibilidades elas podem trazer; em vez de realizar uma extensa exegese dos termos ou pensarmos tais práticas vinculadas a

categorias maiores e já sedimentadas, como neoxamanismo (ou mesmo o xamanismo em si), Nova Era e até mesmo o Caminho Vermelho. O foco cartográfico não é o xamanismo, ou o Caminho Vermelho, mas um conjunto de práticas, coisas/objetos e pessoas que circulam ao redor (e através) destas categorias. Algumas vezes estas categorias são evocadas, outras vezes são obliteradas e, ocasionalmente, questionadas.

Deleuze e Guattari opunham, frequentemente, e esse também é um dos preceitos cartográficos aqui seguidos, a experimentação à interpretação. Por diversas vezes os autores se voltam à experiência de Castaneda (CARAVITA, 2016) com o peiote entre os Rarámuris do México. Peiote este que, não por acaso, é um dos sacramentos centrais das práticas que aqui abordaremos.⁴ A ordem que Dom Juan (feiticeiro e mentor de Castaneda) dá é clara. Ordem esta que os filósofos parecem querer propagar nos Mil Platôs: “Chega! Você me cansa! Experimente ao invés de significar e de interpretar!” (DELEUZE; GUATTARI, 1996b, p. 81). Com frequência, ao mergulhar na investigação, fui advertido de maneira semelhante: “experimente o ritual, tome o peiote (ou a ayahuasca), faça o jejum na montanha – e só assim você poderá falar deles verdadeiramente, a partir da sua própria experiência”. Estamos, claramente, diante de grandes questões, das quais uma nos interessa profundamente: a dimensão da experiência. Afinal, como falar de experiências (com peiote e ayahuasca – mas não apenas com “substâncias” como ficará claro ao longo da tese) que frequentemente desafiam nossa racionalidade e nossa compreensão habitual do mundo de maneira tão radical? Parecem faltar palavras. Como tratar de um conhecimento que, muitas vezes, nos chega de forma tão subjetiva em um texto (e uma ciência) que se pretende objetiva? Como, e isso me parece ainda mais desafiador, falar destas práticas a partir das potências que elas podem evocar – potências contracolonizadoras (ou decoloniais), de multiplicação de mundos/ontologias, de defesa dos povos originários – sem criar um manual de iniciação mas sim uma tese de antropologia? Caso semelhante tratou Stengers ao defender a reativação do animismo. A saída dada pela autora é elegante e assume a necessidade de correr riscos. Riscos semelhantes aos quais nos propomos aqui, ainda que de maneira distinta:

4 Ao longo da tese este cenário será mais abordado: Caminho Vermelho, peiote, indígenas mexicanos (como os Rarámuri e os Wixáritari), indígenas dos EUA (como os Navajo e os Lakota), Igreja Nativa do Fogo Sagrado de Itzachilatlan, a importância de Castaneda neste cenário (antropólogo que abandonou a antropologia para se tornar feiticeiro, em suas próprias palavras, e para difundir um conhecimento amparado, em grande medida, pelo uso do peiote) – uma série de elementos que, pouco a pouco, formarão o mapa aqui esboçado.

reativar é um passo que sempre implica se colocar em risco. Eu diria que nós, que não somos bruxas, não precisamos imitá-las, mas descobrir como podemos nos deixar correr riscos diante da magia. Podemos, por exemplo, experimentar o uso (não metafórico) do termo “magia”, que designa o ofício dos ilusionistas que nos fazem perceber e aceitar aquilo que sabemos ser impossível (STENGERS, 2017, p. 13).

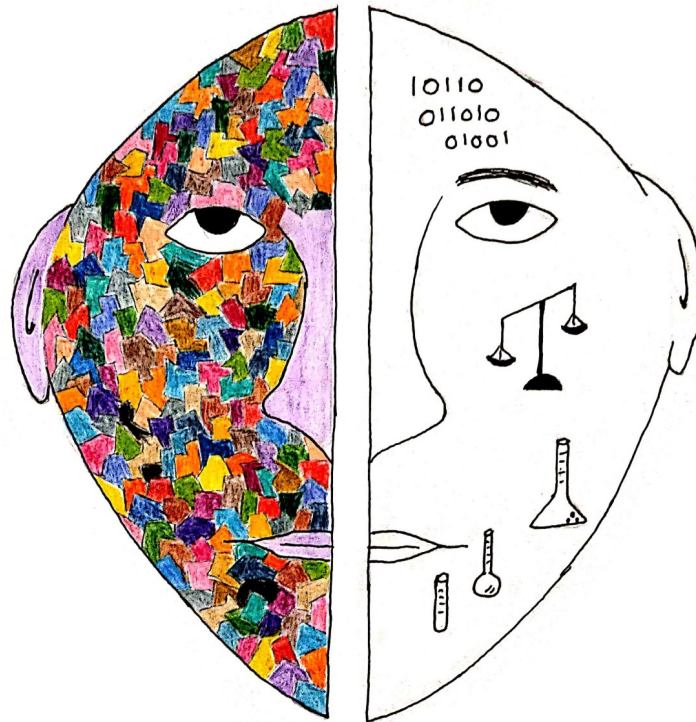
A essa altura uma advertência se faz necessária. Alternamos, em diversas partes do texto, a primeira pessoa do singular, EU, e a primeira pessoa do plural, NÓS. Há muitos motivos para essa alternância. Muitas vezes queremos chamar a atenção dos leitores, incluí-los no contexto. Outras vezes o contexto é ainda mais amplo: “nós, os antropólogos”, “nós, os ocidentais”. Ou mais específico: “nós, os diversos autores deste texto” – eu, meu orientador, as experiências e vozes diversas que nos perpassaram, amigos e colegas que vivemos juntos certos rituais e cerimônias, etc. Porém, o motivo maior para tal alternância é para suscitar a dúvida sobre a autoria do texto, repensar a figura do sujeito, sempre o possuidor do conhecimento em detrimento do “objeto estudado” – discussões caras nessa tese. Esse texto foi escrito à muitas mãos. As citações, às vezes extensas, os poemas, as epígrafes, as canções, os desenhos, as ideias, as teorias – todos estes elementos compõem o texto de maneira igual, não há elementos mais ou menos importantes, os desenhos não são ilustrações, as notas de rodapé não são secundárias, ou exemplos, ou explicações... tratam-se de recursos estilísticos, de uma tentativa de escrever um texto mais fluído, polifônico, com múltiplas temporalidades e densidades, com mais descrições e menos explicações, como sugere Latour (2006), e com mais experimentações, como sugere Deleuze e Guattari (1996c, 1997), e, sobretudo, como nos sugere a própria investigação. Sonharíamos poder dizer, e foi isto que buscamos a todo momento:

escrevemos [...] a dois. Como cada um de nós era vários, já era muita gente. Utilizamos tudo o que nos aproximava, o mais próximo e o mais distante. Distribuímos hábeis pseudônimos para dissimular. **Por que preservamos nossos nomes?** Por hábito, exclusivamente por hábito. Para passarmos despercebidos. **Para tornar imperceptível, não a nós mesmos, mas o que nos faz agir, experimentar ou pensar.** E, finalmente, porque é agradável falar como todo mundo e dizer o sol nasce, quando todo mundo sabe que essa é apenas uma maneira de falar. **Não chegar ao ponto em que não se diz mais EU, mas ao ponto em que já não tem qualquer importância dizer ou não dizer EU.** Não somos mais nós mesmos. Cada um reconhecerá os seus. **Fomos ajudados, aspirados, multiplicados** (DELEUZE; GUATTARI, 1996a, p. 10, grifos nosso).

Por fim, algumas questões de método: afinal, como fazer esta investigação? Por que a cartografia? Como escrever um texto (e uma tese), que, a princípio, chamamos de polifônico, um texto que busca trazer múltiplas vozes, experiências e grafias que sejam capazes de melhor descrever este cenário tão complexo? Ao longo do texto busquei misturar algumas discussões mais teóricas, por assim dizer, com a descrição etnográfica, com o objetivo de afrouxar algumas clássicas dicotomias do método científico: teoria/prática, sujeito/objeto. Dito de outra forma, o objetivo principal aqui é buscar uma montagem (*assemblage*), inspirada em Taussig (ver FAUSTO, 1988) na qual discursos nativos possam dialogar em pé de igualdade com os discursos antropológicos.

Se, por um lado, esse modo de fazer antropologia é quase um consenso (desde pelo menos toda a discussão sobre relativismo cultural), e, no Brasil, cristalizado no termo “levar o nativo a sério” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b), frequentemente vemos antropólogos serem acusados (o termo parece duro, mas, creio eu, adequado) de se tornarem nativos, ou “comprarem” o ponto de vista nativo. Não poucas vezes escutei a pergunta à qual Stengers se refere: “você realmente acredita em...?” (STENGERS, 2017, p. 8). Como se toda a pesquisa pudesse ser descartada (ou colocada em evidência) por uma questão de crença. Como se a crença fosse a questão aqui. Discutiremos isso com mais calma. Por ora, cabe salientar que a discussão ainda está bastante viva na disciplina, ainda mais quando vemos, nesta participação cada vez mais ativa de indígenas na antropologia, um medo inverso: “nos transformamos em brancos” (PEREIRA, 2017). Questões que surgem, em grande medida, de uma diferenciação entre o Eu (antropólogo) e o Outro (nativo) – diferenciação que começa a ganhar novos ares quando diversos grupos tradicionalmente vistos como nativos começam a ocupar a antropologia (enquanto ciência acadêmica), fazendo autoetnografias ou questionando entendimentos clássicos da disciplina a respeito de seus grupos étnicos. Pipocam cada vez mais declarações como esta: “os antropólogos contam tudo errado” (DUARTE; BENITES, 2015). E, cada vez mais, surgem projetos conjuntos, coletivos, que buscam também romper estas fronteiras. Talvez o mais conhecido atualmente seja o livro “A queda do céu” (KOPENAWA; ALBERT, 2015), uma parceria entre um antropólogo e um xamã, que, possivelmente pela forma como foi construído, tem conseguido escapar do universo estritamente acadêmico e antropológico – lido e citado em muitas áreas, dentro e fora da academia –, com potências políticas a serem exploradas e que, ao mesmo tempo, traz

discussões clássicas de áreas específicas e consagradas (especialmente a questão do perspectivismo ameríndio).



Uma breve explicitação se faz necessária. Quando eu falo dos Guarani Mbya de forma geral estou me referindo sobre um grupo específico com quem me relacionei, sobretudo nas aldeias *Mymba Roka* (Amaral) e *Yynn Moroti Whera*, localizadas no município de Biguaçu, próximo de Florianópolis-SC, na aldeia *Tekoá Arandú*, localizada em Peruíbe-SP e na aldeia Rio Silveiras, localizada em Bertioga-SP. Ainda assim, nessas aldeias, a relação se deu estritamente com grupos de pessoas que aceitavam e participavam desses rituais que chegaram até eles pela história que contarei adiante. Em algumas aldeias, como é o caso da *Yynn Moroti Whera*, onde realizei minha segunda Busca da Visão e também visitei em outras oportunidades, esse grupo constitui a quase totalidade da aldeia. Em outras, como é o caso da aldeia Rio Silveiras, o grupo é menor – embora a aceitação e participação em cerimônias com ayahuasca, por exemplo, tenha crescido nos últimos anos. Participei também, como as

histórias aqui relatadas evidenciarão, dos diversos deslocamentos e viagens realizadas pelos e com os Guarani – muitas vezes viajando com o próprio Geraldo – meu principal amigo e interlocutor – e outras vezes trilhando caminhos que, de alguma forma, eles e as coisas já haviam trilhado: as intersecções com o México, com a ayahuasca, com o rapé. Todos esses elementos que aparecerão pouco a pouco na cartografia aqui expressa.

Posta as inquietações principais que guiaram a investigação, mas não todas, apresento brevemente os capítulos e como estas questões foram abordadas em cada uma das partes. No primeiro capítulo, busquei apresentar os conceitos centrais e a paisagem geral que compôs a investigação, já mesclado com alguns elementos que encontrei em pesquisa de campo. Apresento o Caminho Vermelho, os fluxos envolvidos nesta paisagem, e a escolha do método cartográfico. Abordo também como, por um lado, estas práticas chegaram até o Brasil e como, por outro lado, eu cheguei até elas.

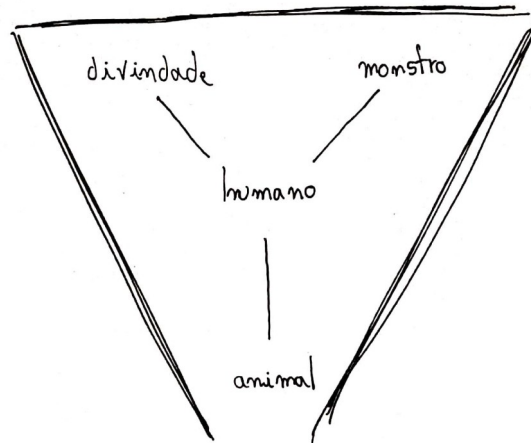
No segundo capítulo apresento algumas destas práticas, ou coisas, que busco mapear. Em todas as seções, as questões ditas teóricas aparecem misturadas com questões que seriam, por assim dizer, mais metodológicas. Nessa montagem, busco também mesclar textos teóricos, trechos do diário de campo, testemunhos de outras pessoas, ideias que desenvolvi junto com amigos que conheci em campo. A polifonia aparece sempre junto à cartografia. Primeiro, é necessário dizer que a cartografia aqui proposta considera as coisas como vivas – um outro título possível para os capítulos 2 e 3 seria: “a cartografia das coisas”. Nesse sentido, pessoas não são (*a priori*) mais relevantes do que objetos. Todas as coisas podem compor o mapa de acordo com a importância que ganham (ou perdem) no trajeto que percorrem.

Quando cito, por exemplo, o paradigma da corporeidade para tratar da experiência, diferentemente de Csordas, não penso a animalidade e a materialidade como fronteiras, ou como campos metodológicos distintos, como o autor tem esboçado em seus últimos trabalhos (CSORDAS, 2016a, 2016b). Se é no corpo que a percepção começa, como propôs o próprio Csordas (2008a, p. 106) ao ler Merleau-Ponty, faz-se necessário perguntar, tal qual Bateson, onde o corpo começa (ou se encerra). Bateson, neste sentido, dá os primeiros passos para compreender o corpo, ou o “si-mesmo”, como um sistema comunicacional no qual não faria sentido perguntar onde o si-mesmo de um cego se encerra – em seu braço, na metade do bastão, no fim do bastão, ou até mesmo na rua que o bastão toca (BATESON, 1985, p. 178–179; 223). O corpo, nesse sentido, não está limitado por sua pele, mas composto

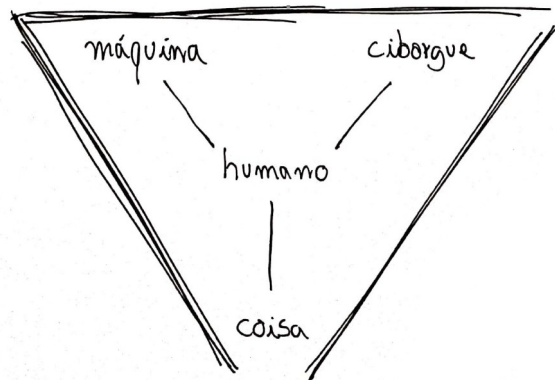
por relações imbricadas com a paisagem e com os materiais associados. Sendo assim, não existe um corpo que percebe um mundo, mas apenas corpos-no-mundo, em processos de mútua afetação (e afecção).

Essas constatações, na verdade, já estão presentes em muitos dos comentadores de Csordas (ou em etnografias que se valem do paradigma da corporeidade) e, de alguma maneira, até mesmo em seu próprio trabalho, como podemos ver nos comentários de Rodolfo Puglisi (2016) que alerta para a importância, ao recuperar o conceito de “carne do mundo” de Merleu-Ponty, de uma corporeidade múltipla, sem tanta separação possível entre o humano e não-humano. Ao mesmo tempo, Csordas parece insistir em defender a corporeidade como um campo metodológico distinto para pensar a experiência humana, em vez de tentar pensá-la em conjunto com a animalidade e com a materialidade, como um campo metodológico mais amplo e sem fronteiras tão evidentes ou marcadas – como pretendemos fazer aqui. Em recente visita a Unicamp, promovida pelo Laboratório de Antropologia da Religião (LAR), Csordas apresentou este breve esquema no qual ele parece pensar animalidade, materialidade e corporeidade como campos metodológicos distintos e pouco misturados, por assim dizer.

Animalidade como condição limite
da corporeidade



Materialidade como condição limite
da corporeidade



Nesse sentido, sigo mais alinhado com Ingold (2011), na busca de uma antropologia que pense a vida em geral, como um sistema. Por vezes difícil de demarcar as fronteiras (ainda mais no caso das práticas xamânicas aqui abordadas) entre o humano, o animal, o divino, a coisa etc. Por isso acredito ser necessário “estender” o paradigma da corporeidade para os objetos, não apenas no sentido destes objetos estarem imbricados em corpos humanos mas, mais profundamente, deles serem corpos vivos *per si*, e, ainda mais, no sentido deles

comporem um “sistema comunicacional” amplo (cf. Bateson), que muitas vezes chamaremos de “agenciamentos”⁵ (cf. DELEUZE; GUATTARI, 1996a; ZOURABICHVILI, 2004).

Frequentemente fui advertido em campo para prestar atenção aos próprios ensinamentos das plantas mestras (LUNA, 1984), ou plantas de poder – como a ayahuasca, o peiote e o tabaco – que possuem sua própria voz e não são apenas instrumentos mobilizados pelos xamãs. Voltaremos ainda a esta questão do chamado “pensamento vegetal” (cf. MARZEC, 2016). Nesse sentido, conto algumas breves histórias do meu encontro com esse tópico para esclarecer como a vida das coisas influenciou a pesquisa, como foi o próprio campo que definiu, por assim dizer, algumas das metodologias que usei ou também como algumas substâncias e sonhos colaboraram para criar este cenário heterogêneo, ou ainda de como todo um ecossistema, um sistema comunicacional vivo e complexo, como agenciamentos coletivos múltiplos e heterogêneos participam de uma cerimônia, ela mesma por sua vez, também um ecossistema, um sistema comunicacional vivo e complexo.

Formulo, por fim, uma proposta de contracolonização do corpo, tomando como base as experiências com as plantas – as minhas, de amigos, amigas e pessoas diversas que conheci em campo –, e também baseado nas experiências de pessoas variadas – como as de Artaud (1975, 1984) e de tantos outros, antropólogos, pesquisadores, curiosos e entusiastas – e baseado numa antropologia afetiva – afetos entendidos no sentido dado por Espinosa, como encontros de corpos. Muitos dos estudos sobre contextos parecidos (neoxamanismo de uma forma geral) dialogam, uns mais, outros menos, com a teoria decolonial, vendo no xamanismo uma “potência decolonizadora” (ver MARÉCHAL; HERMANN, 2018) capaz de, ao valorizar cada vez mais o pensamento dos povos originários diversos (e tantos outros povos e coletivos historicamente vilipendiados), fazer frente ao projeto moderno-colonial. Frequentemente o que se propõe ou se espera dessas práticas xamânicas é que elas introduzam uma nova maneira de ver e de pensar o mundo – não sem motivo a ayahuasca é vista como a televisão da floresta e as referências aos sonhos e às visões são abundantes. Propõe-se, assim, uma espécie de “decolonização do pensamento”. Mas, se, como boa parte do pensamento ameríndio propõe (LIMA, T. S., 1996; VIVEIROS DE CASTRO, 1996), e também a fenomenologia, é com todo o corpo que vemos-percebemos-sentimos o mundo, resolvemos

5 Nas páginas 51 e 92 defino melhor o conceito de agenciamento e como o estou utilizando, uma espécie de agência sem sujeito, um conjunto heterogêneo de elementos que se acoplam sem que seja possível e necessário pensar em relações de causa e efeito, início e fim etc.

apostar, com tais práticas, em um tipo de contracolônização do corpo. Um corpo que não apenas deve ser desfeito e refeito (como o pensamento decolonial em geral propõe) mas que possa ser contrafeito, em oposição direta e política a todo um aparato colonial de controle e domesticação. Vemos nessas práticas, principalmente nos efeitos e afetos que elas suscitam, uma potência para ativar uma mudança sensível, efetuada principalmente nos corpos de não indígenas que entram em contato com elas.

Para terminar, como já mencionei, essas práticas, frequentemente, desafiam a nossa racionalidade convencional que é, cabe dizer, domesticada, controlada. Veremos como as proibições coloniais de muitas delas buscavam, justamente, colonizar os corpos, encaixá-los em um modelo de produção e produtividade capitalístico. Mesmos as nossas emoções e sensações, aquilo que imaginamos mais libertos das amarras da racionalidade, estão controladas, domesticadas. Não sem motivo o discurso padrão dos diversos líderes cerimoniais, antes de tomarmos ayahuasca, é: “soltem um pouco o controle, permitam-se viajar”. Quando comecei a me permitir, e há um árduo trabalho para isso, emoções, sentimentos e muitos traumas vieram à tona. Fato comum e compartilhado. Foi nesse sentido que, na busca de não obliterar todos esses elementos que, a meu ver, são parte constituinte da tese, da teoria e da proposta aqui esboçada – a contracolônização do corpo – os desenhos começaram a ganhar cada vez mais importância. Os desenhos aqui feitos, todos de minha autoria, tem vários propósitos. Por vezes, buscam trazer uma dimensão mais visual (e, obviamente sensível) de alguns elementos: o espaço cerimonial, o peiote etc; outras vezes tentam trazer, para além das palavras, sensações, emoções e sentimentos pelos quais passamos; algumas vezes, são esboços simples que fiz rapidamente em campo, alguns retrabalhados, outros não; em outros busquei realizar um exercício maior de composição, às vezes provocativo, de certos elementos presentes na descrição mas que, na forma de desenho, com cores e traços ganha em potência afetiva – no sentido de afetar, como veremos.

Sendo assim, tentamos, com todos esses elementos, escapar da ideia de um “solipsismo da experiência” que comumente aparece neste ambiente. Se toda experiência com tais práticas é única, profunda e extremamente subjetiva, é verdade também que estas experiências evocam uma dissolução de fronteiras, sendo a dissolução da ideia de um indivíduo moderno – único, indivisível, sujeito de si – uma das mais potentes delas. Além disso, a experiência só existe, por princípio, em relação. Tanto no espaço compartilhado em que ela ocorre (os encontros de corpos) como na necessidade de compartilhamento delas.

Afinal, todos, de uma forma ou de outra, acabam falando das experiências com tais práticas, buscando, por um lado, sentido e, por outro, clamando para que outras pessoas também experimentem por si só, como foi, inclusive, o próprio convite que recebi dos Guarani no início da minha caminhada. Assim, é no compartilhar das experiências, e também na própria experiência de compartilhar, que os sentidos (tanto o “fazer sentido” quanto os próprios sentidos, sensações, emoções e sentimentos) se formulam, se multiplicam e se tornam visíveis.

1. Introdução (ou, entrando no Caminho)

A primeira vez que escutei falar sobre o Caminho Vermelho foi em 2009, em pesquisa de campo no Encontro Nacional de Comunidades Alternativas (ENCA), tema de meu mestrado. Ali, já buscava fugir, ainda que de maneira bastante tímida e não-intencional, por assim dizer, de algumas categorias englobantes deste contexto definido como Nova Era (AMARAL, 2000; GUERRIERO, 2003; MALUF, 2005). Buscava, em especial, enforçar-me mais na pluralidade do movimento que em conceitos e categorias difusas que pareciam pouco explicar, ou, no pior dos casos, mal explicar. Neste ambiente plural foi que cheguei, muitos anos depois, à temática do xamanismo (ou neoxamanismo) e, principalmente, do Caminho Vermelho. Categorias analíticas que, tal qual a categoria Nova Era, começam a ganhar um ar de “cortina de fumaça” (cf. TONIOL, 2016). Isto é, abarcam uma pluralidade de práticas e vozes, muitas vezes dissonantes, que não parecem caber dentro de um mesmo conceito. Por isso, como enfatizado na apresentação, busco suspender estas categorias para prestar atenção nas práticas em si, naquilo que é anunciado como xamanismo e nos possíveis efeitos de tais práticas.

Uma definição precisa do Caminho Vermelho é impossível de ser construída. Acredito, inclusive, que melhores quanto mais plurais elas sejam. Essa aparente imprecisão não resulta em conceitos mal construídos, pelo contrário. Para uma primeira definição convém dizer que a nomenclatura Caminho Vermelho tem sido usada de forma bastante ampla para abarcar um conjunto ritualístico e cerimonial que começa a se espalhar por toda a América como um complexo de saberes e rituais dos povos originários. E que, segundo aqueles que seguem estes ensinamentos, compartilham ideias, práticas e espiritualidades semelhantes. Fala-se muito do Caminho de Peabiru (BORGES, 2006; BUSTAMANTE *et al.*, 2014) – um caminho histórico que conectava os Andes com o sul do Brasil, ligando os oceanos Atlântico e Pacífico – para justificar a circulação histórica dos povos nativos das Américas. O Caminho Vermelho pode ser visto, então, como uma forma contemporânea de recuperar esta circulação, e com a clara intenção de unir conhecimentos e saberes desses povos (desde o Canadá e Alasca até o sul da Argentina e do Chile). Segundo Renée de la Torre (2015), o Caminho Vermelho é a forma como a espiritualidade lakota difundiu-se pelo mundo, sendo, em diversos momentos, relatado como o “caminho correto da vida” que é traçado de norte a sul. Léo Artese, conhecido ator nesta rede neoxamânica do Brasil, explica (publicação no Facebook) assim o Caminho Vermelho: “a Estrada Vermelha é o termo usado

pelos índios nativos americanos para descrever o caminho que cada indivíduo viaja durante sua vida. O caminho de Norte a Sul é o Vermelho (rumos físicos) e o de Oeste a Leste é o Azul (rumos espirituais)”. Nota-se então, desde já, que se trata de um caminho físico, terreno, corpóreo – em oposição, muitas vezes, quando falamos principalmente das práticas com as plantas, do caminho espiritual, no sentido de uma conexão, regularmente efetuada pelo xamã, com o mundo dos espíritos. Obviamente essas dimensões se misturam, como veremos, ao final, na busca guarani por um corpo mais leve almejando esse mundo dos espíritos, por assim dizer.

Voltando ao ENCA, foi a primeira vez que entrei em um temazcal com Marcos Ninguém, um dos atores-chave do encontro. Foi também a primeira vez que escutei algumas das clássicas canções do Caminho Vermelho, canções em espanhol, canções dakota⁶, mas também canções de etnias indígenas do nordeste brasileiro, região onde estava situada a comunidade do ENCA daquele ano. Outras práticas, discursos e objetos comuns também já se faziam notar: o tambor, o chocalho, os pontos cardeais, o fogo, o tabaco, o Grande Espírito, a Mãe Terra etc. Fazia poucos anos que Ninguém, como era comumente chamado, também permacultor, estava “atuando” como xamã – isto é, oferecendo um conjunto de práticas ditas xamânicas nos encontros: temazcais, rituais com ayahuasca e aplicação de kambô. Cabe dizer que, na maior parte das vezes, Ninguém não se dizia xamã (ou pajé). Estes termos eram, muitas vezes, “impostos” a ele por outras pessoas. Há muitas disputas políticas e simbólicas importantes aqui, quando as pessoas aceitam, rechaçam, ignoram ou atribuem a outros estes “títulos”. Ao longo da tese vamos aprofundar estas questões.

A própria trajetória nômade de Ninguém evoca uma mistura muito grande de elementos que em outros contextos do Caminho Vermelho (em especial alguns que tive a oportunidade de conhecer anos depois no México) não são tão comuns. Por outro lado, essa mistura faz parte da própria história de como essas práticas chegaram ao Brasil. Faz parte também da circulação histórica (TAUSSIG, 1986; CARNEIRO DA CUNHA, 1998; CHAUMEIL, 2017) desses agentes, por ora chamados xamãs, ou pajés, ou curandeiros, ou

6 Lakota, Dakota e Nakota são termos usados de forma indistinta aqui, referente aos diferentes dialetos falados pelos povos conhecidos como Sioux. São termos comumente utilizados para denominar as diversas tribos que formam parte da grande nação Sioux nos EUA.

homens-medicina⁷. E, de alguma forma, também faz parte do próprio discurso do Caminho Vermelho: uma união de saberes dos povos originários das Américas.

Esta heterogeneidade que compunha o movimento de comunidades alternativas no Brasil (com várias práticas indígenas, espiritualidades orientais em geral, oficinas de reiki, yoga, cerimônias do Santo Daime, adeptos da chamada alimentação prânica, isto é, o “viver de luz”, diversas filosofias alimentares, como o veganismo, vegetarianismo, crudivorismo, frugivorismo, a presença de hare krishnas, rastafáris etc.) me chamou a atenção, porém, como não era tema de minha investigação, não pude me aprofundar em algumas temáticas, em especial a do xamanismo/neoxamanismo. Foi somente anos depois que me interessei por este tema, quando, depois de uma pausa de 4 anos para me dedicar a outros trabalhos, decidi retomar a carreira antropológica e acadêmica ingressando no doutorado. Como já disse na introdução, depois de uma série de recortes, cheguei ao tema central da pesquisa: o Caminho Vermelho e a Igreja Nativa do Fogo Sagrado.

Desde o início tinha a intenção de fazer uma cartografia, isto é, mapear o conjunto de dispositivos que circulam neste cenário. Sempre me chamou a atenção a enorme combinação e circulação de elementos: substâncias, discursos, pessoas, objetos, canções... em suma – tomando emprestado o conceito de Tim Ingold (2012b), que por sua vez se inspirou em Heidegger (1992) –, coisas. A cartografia aparece, assim como a teoria ator-rede (LATOURETTE, 2002, 2012), como um modelo, uma inspiração, ou mesmo uma metodologia, para a pesquisa. Fazia-se necessário seguir e acompanhar estes fluxos, de muitas e diferentes formas, para cumprir com a intenção inicial: esboçar um mapa que não fosse totalizante e/ou englobante mas que, ao mesmo tempo, pudesse bem descrever esta paisagem assim como dialogar com algumas teorias antropológicas que me interessam e que tem sido uma recorrência nos estudos sobre o tema. Traçar um mapa, neste sentido, não se trata apenas de seguir fluxos exógenos ao cartógrafo. O próprio cartógrafo faz parte do mapa – por isso falamos também de uma cartografia de si, uma cartografia dos desejos (cf. ROLNIK; GUATTARI, 1996) – uma discussão que casa muito bem com os diversos alertas que escutei em campo: “você precisa passar pela experiência para poder falar dela, para entender em quê ela realmente consiste”. Porém, antes de aprofundar esta discussão sobre a cartografia, convém esboçar um pouco a paisagem inicial, e como, pouco a pouco, tenho me inserido nela.

7 Tradução do termo *medicine men*, utilizado sobretudo entre os Dakota e Cherokee.

1.1. O Caminho Vermelho e a(s) Igreja(s) Nativa(s)

Foi Haroldo Evangelista Vargas quem começou a organizar as atividades da Igreja Nativa do Fogo Sagrado de Itzachilatlan do Brasil (FSI-Brasil), em meados dos anos 90, em uma fazenda no estado de Santa Catarina, no sul do Brasil, depois de ter conhecido Aurelio Diaz Tekpankalli, fundador da Igreja nos Estados Unidos. No início dos anos 2000 ele foi reconhecido como chefe e líder espiritual da FSI-Brasil. Ainda que a FSI tenha sido fundada nos Estados Unidos, seu líder, Tekpankalli, nasceu no México e influenciou várias correntes em toda a América Latina. Desde a fundação da Igreja, na década de 80, até os dias atuais, o cenário se ampliou consideravelmente, sobretudo com a nomenclatura mais ampla e genérica do Caminho Vermelho (ou *Red Road/Path*), e seus rituais principais (Busca da Visão, Dança do Sol) são praticados por diversos grupos em toda América Latina, indígenas ou não, ligados oficialmente ou não a FSI.

Em sua maioria, os rituais do Caminho Vermelho no Brasil chegaram através da influência de Aurelio Diaz Tekpankalli. Já no México pude perceber que há muitas outras “linhas” do Caminho Vermelho, e a Igreja fundada por Tekpankalli é apenas uma delas, e inclusive existem muitas disputas internas que devem ser problematizadas. De uma forma inicial, o Caminho Vermelho pode ser visto como um movimento que recupera certos rituais de tradição indígena norte-americana, sobretudo os Lakota, mas também de outras etnias que fazem parte da NAC, como os Apache ou Navajo. Segundo Renée de la Torre,

o Caminho Vermelho é um movimento espiritual que, em primeira instância, é desterritorializado dos limites institucionais da tradição lakota, para ser realocado em vários outros circuitos: buscadores da Nova Era, hippies, ambientalistas, ciclos de terapias alternativas, indígenas ou neo-indígenas, espíritas, psicólogos transpessoais e aqueles que, de maneira geral, consomem enteógenos (DE LA TORRE, 2015, p. 4, tradução nossa).

De maneira geral, a FSI segue os ensinamentos que são, de forma mais ampla, do Caminho Vermelho. Inclusive os próprios rituais da Igreja são, quase em sua totalidade, rituais de indígenas norte-americanos com algumas adaptações, como veremos detalhadamente nos capítulos seguintes. Há, inclusive, disputas e acusações de que Tekpankalli teria “roubado” os rituais dos Lakota. Há vários outros grupos que também se denominam como seguidores do Caminho Vermelho, estes não oficialmente ligados a linha criada por Tekpankalli.

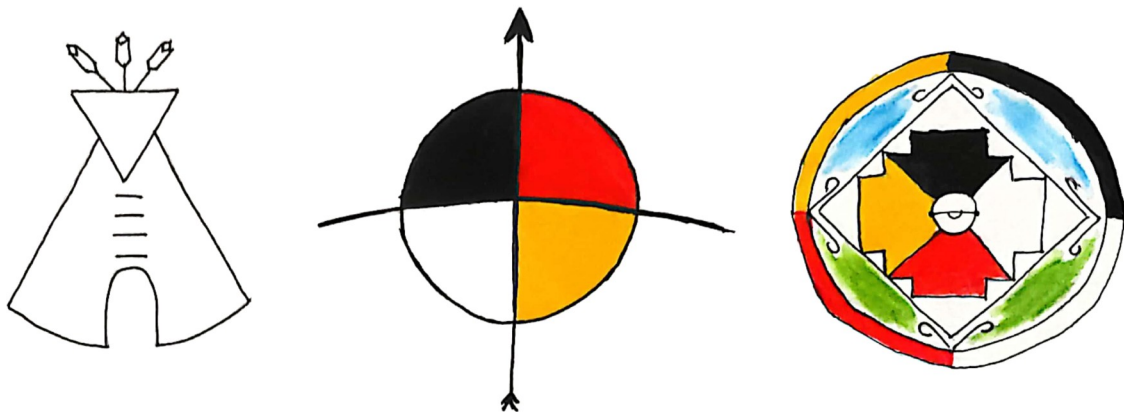
Cabe salientar que no México o Caminho Vermelho tem uma forte influência (e conexão) com um movimento chamado de mexicanidade, ou neomexicanidade, e diversos outros líderes, sobretudo Tlakael⁸, reivindicam a existência de rituais semelhantes em solo mexicano desde tempos pré-hispânicos (cf. DE LA TORRE; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, 2017). Segundo Francisco de la Peña (2001, p. 96, tradução nossa) a mexicanidade é um “movimento revivalista, nativista y neo-tradicionalista, caracterizado por uma afirmação do autóctone, pela reinvenção de tradições pré-hispânicas e pela reinterpretação do passado”. Além disso, o movimento teria um forte caráter profético e milenarista, buscando uma espécie de restauração de uma civilização pré-colombiana por meio da re-indianização da cultura nacional. Já o termo neomexicanidade, proposto também por Francisco de la Peña e por Yólotl González, tem sido utilizado para “identificar um circuito sincrético onde confluem e se sintetizam movimentos da corrente espiritualista e esotérica da Mexicanidad, redes *new age*, comunidades rituais indígenas y danças concheras” (DE LA TORRE; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, 2017, p. 100, tradução nossa).

A FSI, vertente que chega mais forte ao Brasil e à América do Sul, é fundada nos EUA por Tekpankalli a partir da influência da Native American Church (NAC). De acordo com Ressel, a fundação da Igreja se deu mais por necessidade do que por opção, já “que nos Estados Unidos o registro do Fogo Sagrado como igreja ou associação religiosa garante ao grupo o direito legal de realizar suas cerimônias” (RESSEL, 2013, p. 79). A NAC, por sua vez, fundamenta-se a partir de uma mescla “de cerimônias nativas antigas, a catequização pelo cristianismo dos indígenas norte-americanos e o contato com nativos mexicanos que consumiam o cacto peiote” (ibid., p. 33). Hoje em dia a NAC possui uma grande quantidade de seguidores (ou membros⁹) e, ainda que tenha um “corpo cerimonial” relativamente estruturado, possui também muitas variações – isto porque, como tenho escutado, cada grupo indígena tem a liberdade para fazer as adaptações que acreditam ser necessárias. Por exemplo, há grupos que leem a Bíblia nas cerimônias, acompanhado do consumo ritual do peiote. Há grupos que são mais ou menos cristãos e abertos a outras religiões e às questões que elas

8 Para um estudo mais sistemático da relação entre a mexicanidade e os Lakota, principalmente por meio de Tlakael, ver o artigo de Aldo Arias (2012).

9 Algumas pesquisas apontam que a NAC, nos EUA, possui atualmente algo em torno de 225.000 a 250.000 membros (MENDO, 2000; DAWSON, 2018).

colocam. Há também outros mais fechados e estritos, onde, nas cerimônias¹⁰, não são bem aceitas canções de outros contextos/etnias. Dois dos símbolos mais fortes da NAC são a tipi – famosa estrutura cônica de indígenas norte-americanos – que forma parte, inclusive, do que é a bandeira da igreja, e a “roda de medicinas”, na qual estão presentes as cores e as quatro direções e estágios da vida, com veremos ao longo da tese. Esses elementos variam e diferem em diversos cenários – as cores de cada direção cardinal, as explicações – e também são incorporados na simbologia da FSI – o último elemento do desenho abaixo é a bandeira mais comum da Igreja Nativa do Fogo Sagrado de Itzachilatlan encontrada mundo afora.



A trajetória de Tekpankalli é interessante. Um líder polêmico que, no México, possui muitas desavenças, ainda que seja quase unanimidade no Brasil – talvez porque não conheçamos muito outras linhas e todo o movimento de “mexicanidade” que inspira os seguidores do Caminho Vermelho. De acordo com Ressel, Tekpankalli nasceu em 1954 no estado de Michoacán, México, onde viveu durante a infância e o começo de sua juventude. Ele se autodenomina um indígena Purépecha¹¹ que teve grande influência de seu avô, que era

10 Ao longo do trabalho falaremos mais sobre a estrutura, ou melhor, desenho, da(s) cerimônia(s). Cabe dizer, por ora, que todos ficamos sentados em círculo e, em vários momentos, um bastão circula entre as pessoas dando a possibilidade delas cantarem. Em geral uma ou quatro canções – há toda uma questão de numerologia aqui que também vamos trabalhar ao longo da tese. Estes números e seus significados são mais um dos elementos que circulam, e portanto variam, neste ambiente.

11 Muitos Purépecha, como escutei algumas vezes, não o reconhecem como indígena. Seu nome, Tekpankalli, que não é seu nome de nascença, tem origem Nahuatl. Essa é uma característica importante do Caminho Vermelho no México: a busca por uma ancestralidade, geralmente encontrada entre os Asteca (Mexica) ou

descendente de indígenas e vivia no campo. Durante a adolescência se mudou com seus pais para os Estados Unidos e durante parte de sua juventude começou a praticar arte através da pintura, com temas relacionados ao indigenismo, que ele diz ser consequência da inspiração e ensinamentos que recebeu de seu avô Purépecha e também do “conhecimento de seus antepassados”.

Nesse cenário de expansão e alianças, e cada vez mais, há muita polêmica sobre a legitimidade de não-indígenas, como Tekpankalli e Tlakaheel, atuarem como líderes/chefes de cerimônia – mesmo quando são autorizados por chefes indígenas, o que acaba gerando também diversas disputas e fricções interétnicas. Existe uma página web chamada “New Age Frauds and Plastic Shamans”¹², termo utilizado (*plastic shamans*) por indígenas para acusar “xamãs” não-indígenas de apropriação cultural ou fraude, em geral. Existe também um documentário indígena de Terry Macy e Daniel Hart, de 1996, que fala um pouco deste fenômeno: “White Shamans and Plastic Medicine Men”. Há também, hoje em dia, muitas disputas, sobretudo dos Lakota, para proteger a cultura do que eles chamam “exploradores da espiritualidade lakota”, como se pode ver na declaração feita em 1993: “Declaration of War Against Exploiters of Lakota Spirituality”. A declaração é longa, mas julgamos pertinente sua reprodução aqui:

Visto que temos convocado uma série contínua de fóruns sobre o abuso e a exploração da espiritualidade de Lakota;

Visto que representamos os líderes Lakota reconhecidos, os anciãos tradicionais e os advogados do povo Lakota;

Considerando que, por muito tempo, sofremos a indignidade indescritível de profanarem nossas cerimônias e práticas espirituais mais preciosas, ridicularizadas e abusadas por “wannabes” não-indígenas, vendedores ambulantes, cultistas, aproveitadores comerciais e autodenominados “xamãs da Nova Era” e seus seguidores;

Vemos, com horror e indignação, que essa **desapropriação** vergonhosa de nossas tradições sagradas Lakota atingiu proporções epidêmicas nas áreas urbanas de todo o país.

[...]

entre os Tolteca, mas raramente entre os Maya ou então entre outros grupos indígenas que “resistiram” a todas estas grandes civilizações da história mexicana, como os próprios Purépecha. Outro elemento importante é justamente a língua *náhuatl*, da qual ainda falaremos mais.

12 <http://www.newagefraud.org/>.

Temos visto “sundances” profanas para não-índios sendo conduzidos por **charlatães** que promovem imitações abomináveis e obscenas de nossos rituais sagrados de Dança do Sol Lakota;

Visto que os não-índigenas tem se organizado em “tribos” imitadoras, designando-se “nomes indígenas” de mentira para facilitar sua **expropriação e comercialização** por atacado das tradições Lakota;

Considerando que surgiram disciplinas acadêmicas em faculdades e universidades, institucionalizando a imitação sacrílega de nossas práticas espirituais por estudantes e instrutores, sob o pretexto de programas educacionais em “xamanismo”;

Considerando que charlatães e “presunçosos” não-índigenas estão vendendo livros que promovem a **colonização** sistemática de nossa espiritualidade;

[...]

Considerando essa exploração exponencial de nossas tradições espirituais, somos impelidos a tomar medidas imediatas para defender nossa mais preciosa espiritualidade de ainda mais contaminação, profanação e abuso;

Portanto, resolvemos da seguinte forma:

1. Por meio deste e de agora em diante, declaramos guerra contra todas as pessoas que persistem em explorar, abusar e deturpar as tradições sagradas e práticas espirituais do povo Lakota, Dakota e Nakota;

2. Convocamos nossos irmãos e irmãs de reservas Lakota, Dakota e Nakota e comunidades tradicionais nos Estados Unidos e Canadá a se oporem ativa e vocalmente a essa aquisição alarmante e destruição sistemática de nossas tradições sagradas;

3. Instamos nosso povo a, junto com seus membros tribais que vivem em áreas urbanas, identificar os casos em que nossas tradições sagradas estão sendo abusadas, e depois resistir a esse abuso, utilizando as táticas específicas necessárias, por exemplo: manifestações, boicotes, coletivas de imprensa e atos de intervenção direta;

4. Exortamos especialmente todo o nosso povo de Lakota, Dakota e Nakota a tomar medidas para impedir que nosso próprio povo contribua e possibilite o abuso de nossas cerimônias sagradas e práticas espirituais por pessoas de fora; pois, como todos sabemos, há alguns entre nosso próprio povo que estão prostituindo nossos caminhos espirituais para seu próprio ganho egoísta, sem levar em consideração o bem-estar espiritual do povo como um todo;

5. Afirmamos uma postura de tolerância zero para qualquer “xamã brancos” que se erguem de dentro de nossas próprias comunidades para “autorizar” a expropriação de nossas cerimônias por não-índigenas, todos esses “curandeiros de plástico” [*plastic medicine men*] são inimigos dos Lakota, Dakota e Nakota;

6. Convocamos todos os povos tradicionais, líderes tribais e conselhos de governo de todas as outras nações indígenas, bem como de todas as organizações indígenas nacionais, a se unirem a nós pedindo um fim imediato a esta exploração desenfreada de nossas respectivas tradições sagradas indígenas, emitindo declarações para denunciar tal abuso; porque não são apenas os povos Lakota, Dakota e Nakota cujas práticas espirituais estão sendo sistematicamente violadas por não-indígenas;

7. Instamos todos os nossos irmãos e irmãs indígenas a agir de forma decisiva e corajosa em nossa atual campanha para acabar com a destruição de nossas tradições sagradas, tendo em mente que nosso maior dever como povo indígena: preservar a pureza de nossas preciosas tradições para as gerações futuras, para que nossos filhos e os filhos de nossos filhos sobrevivam e prosperem da maneira sagrada designada a cada um de nossos respectivos povos por nosso Criador.¹³

Nota-se, por esta declaração, uma forte disputa, inclusive interna, de uma narrativa em busca de uma hegemonia. Uma vez que são justamente os Lakota que mais têm influenciado os rituais do Caminho Vermelho, direta ou indiretamente. Diretamente, para citar um exemplo, há inúmeros rituais de Dança do Sol que acontecem, tanto no México quanto nos EUA, que são autorizados por líderes renomados, em sua grande maioria por Leonard Crow Dog, um dos Lakota que começou a abrir os rituais para não indígenas.¹⁴ Indiretamente através de suas canções (e todos os significados que elas carregam) que escutei várias vezes entre os Guarani no Brasil. Existe uma aliança feita que tanto pode fortalecer a identidade indígena e ajudar estes grupos em disputas políticas, além de trazer visibilidade e dinheiro para a causa indígena, como pode debilitar suas “culturas” – quando encontramos estes “*plastic medicine men*” fazendo rituais sem respeitar ou seguir certas regras e estruturas, ou, em casos extremos, levando pessoas a morte.

Neste site, “New Age Frauds”, há uma série de informações polêmicas sobre Tekpankalli, inclusive uma acusação de que ele teria conduzido rituais na Inglaterra nos quais obrigou as pessoas a consumirem peiote, além de não as deixarem sair de temazcais. Como já

13 Minha tradução do texto disponível em: <http://www.thepeoplespaths.net/articles/ladecwar.htm>.

14 Sobre isso, cabe dizer que, como veremos adiante, a primeira Dança do Sol que se tem registro, fora dos EUA, foi dirigida por Tlakael no México em 1982, que dizia ter recebido autorização direta de Leonard Crow Dog, embora muitos líderes neguem isso. A carta foi redigida em 1993, anos de forte expansão, sobretudo da Dança do Sol, para fora dos EUA e para fora das reservas Lakota em geral. Desde então muitas outras danças receberam autorização (como a Dança que eu pude presenciar, a qual relatarei no próximo capítulo) e, muitas outras, receberam também a “condenação”, principalmente de Leonard Crow Dog, que, com o passar dos anos, se tornou o maior expoente desta cerimônia.

disse, Tekpankalli tem uma influência muito forte no Brasil e na América do Sul, mas no México a história é diferente. Há muitos outros grupos reclamando para si uma mexicanidade, ou neomexicanidade (cf. DE LA TORRE; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, 2011). O próprio Tekpankalli tem seus professores (ou maestros), como Tlakaheel, que foi um dos principais líderes da mexicanidade. A história é longa e vamos contá-la devagar, já que, como enfatizamos, optamos por escrever um texto no qual estes diversos níveis aparecessem mesclados, já que a história não é estática, mas ela se revela (aos poucos) e orienta ações no cotidiano, não de maneira escolar.

O intercâmbio entre a mexicanidade e a espiritualidade lakota se iniciou quando Francisco Jiménez Sánchez (Tlakaheel), líder da mexicanidade, conheceu Reymundo Tigre Pérez (chefe chicano) e Leonard Crow Dog (líder espiritual lakota) em 1980, no Primeiro Simpósio das Quatro Flechas, em Mesa, Arizona, presidido por Tigre Pérez [...], simpósio que reuniu um grande número de chefes nativos de todo o continente americano.

Nesse simpósio, o chefe da reserva lakota de Rosebud, Leonard Crow Dog, conheceu Tlakaheel, e, de acordo com este último, o chefe Crow Dog o convidou a Dakota do Sul para realizar a cerimônia da Dança do Sol.

Foi assim que Tlakaheel e seus alunos foram até a reserva de Rosebud nesse mesmo ano para participar da Dança. Nessa ocasião foram iniciados Tlakaheel e seus alunos, entre os quais estavam líderes de grupos da mexicanidade, como Acasio Acatécatl Oltehua, atual dirigente da Dança em Veracruz.

Depois de irem dançar duas vezes em Dakota, o grupo cresceu, e Tlakaheel decidiu importar a Dança ao México. Foi assim que Leonard Crow Dog autorizo Tlakaheel a fazer esta cerimônia no México em 1982: “quando disse aos lakota, 'vou levar a Dança ao México', por vários motivos: éramos muitos para estar indo até lá, podendo realizá-la aqui, e assim fizemos” [entrevista concedida por Tlakaheel] (ARIAS YERENA, 2012, p. 198–199, tradução nossa).

Tekpankalli conta que começou a participar das cerimônias com “irmãos indígenas” nos Estados Unidos, onde participou de temazcais e de rituais de Busca da Visão, em Dakota do Sul nos anos 80. Assim ele teria conhecido alguns líderes indígenas, como Henry Crow Dog, Leonard Crow Dog e Black Elk. Ele relata também que viveu em diversas reservas indígenas, entre elas a Lakota Sioux de Rosebud, onde teria sido reconhecido com chefe da Dança do Sol. Tekpankalli se propôs então, como Tlakaheel, a expandir este conhecimento para além das fronteiras indígenas (cf. ORNELAS; JIMÉNEZ, 2017), recombinao os elementos que reuniu durante sua trajetória, que culminou na fundação da Igreja Nativa do Fogo Sagrado de Itzachilatlan. Há dois livros escritos pelo próprio Tekpankalli que contam sua história: “Una

voz para los hijos de la tierra. Tradición oral del Camino Rojo” (1996) e “El regreso al camino de mis antepasados” (2005).

Uma das ideias centrais para Tekpankalli e também para outros chefes e atores do Caminho Vermelho, como Leonard Crow Dog¹⁵, é que todos somos “filhos de terra”, ou seja, de alguma forma, todos somos indígenas (ou irmãos, ou, pelo menos, parentes, como escutamos mais frequentemente no Brasil). Estas ideias pude escutar por diversas vezes em várias cerimônias e rituais que participei. Obviamente, há várias tensões aqui, pois, compartilhando uma máxima antropológica (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b), se todos somos indígenas, não o somos, obviamente, da mesma maneira. Escutei diversas vezes também, de Geraldo principalmente, da importância de participar de rituais e cerimônias com os indígenas, que seriam os conhecedores verdadeiros da tradição. Se Leonard Crow Dog autoriza um ou outro não indígena a ser chefe da Dança do Sol, por exemplo, é só após anos de iniciação, como o caso de Luis Anaya.¹⁶ Tekpankalli argumenta que somos “os descendentes dos descendentes originais” – uma ideia tão verdadeira e poderosa quanto perigosa, parecida a que, anos atrás, proferiu Viveiros de Castro (2006): “no Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é”.

Cabe dizer, sobre isso, algumas palavras. Primeiro que Eduardo Viveiros de Castro reconhece o perigo desse movimento de “reindigenização”, um movimento semelhante ao que pode ser visto pelos adeptos do Caminho Vermelho, sobretudo sob a ideia de neomexicanidade no México. Sobre isto, o antropólogo diz: “a preocupação é clara e simples: bem, se ‘todo mundo’ ou ‘qualquer um’ (qualquer coletivo) começar a se chamar de índio, isso pode vir a prejudicar os ‘próprios’ índios. A condição de indígena, condição jurídica e ideológica, pode vir a ‘perder o sentido’. Esse é um medo inteiramente legítimo” (sem página). Porém, cabe salientar, Viveiros de Castro não compartilha deste medo, afinal, para ele, ser índio “custa caro”. Além disso, é necessário “se garantir” frente a uma afirmação como essa. A discussão é longa e problemática pois, como é possível perceber, dá munição

15 Leonard Crow Dog é considerado um importante “*medicine man*” Lakota que tem buscado unificar os povos indígenas das Américas. Sua biografia inclui anos na prisão como suspeito de assassinar dois agentes do FBI no incidente conhecido como “*Wounded Knee*” – uma ocupação de uma cidade dentro de uma reserva Lakota com a intenção de destituir o presidente tribal Richard Wilson, acusado de corrupção e abuso de poder.

16 Ao longo da tese falarei mais de Geraldo, indígena Guarani que lidera os rituais de Dança da Visão que tenho participado, assim como Luis Anaya, recentemente intitulado “chefe” por Leonard Crow Dog e que, em 2018, conduziu sua primeira Dança do Sol no México. Falarei também de cada um destes rituais e cerimônias.

para que os chamados *plastic shamans* possam se defender das acusações de fraude frente a comunidades indígenas – ainda que, nessa entrevista, Viveiros de Castro reconheça que “índio é qualquer membro de uma comunidade indígena, reconhecido por ela como tal”, ou seja, “só é índio quem se garante”.

As ideias de Tekpankalli, que, apesar de todas as contradições em torno de sua figura, circulam de maneira mais ou menos efetiva em diversos cenários distintos do Caminho Vermelho (ideias inclusive presentes na própria declaração Dakota): a união dos povos originários, a preocupação com os descendentes, a necessidade de voltarmos às nossas raízes e, conjuntamente a esta, a ideia de uma pan-indianidade. Fools Crow (1890-1989), um importante líder Dakota disse, em entrevistas coletadas por Mails (1990, p. 51, tradução nossa), que “essas cerimônias não pertencem apenas aos indígenas... Nós somos guardiões de certas áreas do conhecimento, as quais devemos compartilhar para o bem da humanidade... Se não o fizermos, o mundo inteiro morrerá”. Essa crescente política da abertura do conhecimento indígena ancestral, da aliança entre indígenas e não indígenas, da construção de uma pan-indianidade e da necessidade cada vez maior de uma mudança radical da forma de estar-no-mundo se farão notar em muitos momentos nessa tese, tanto nas vozes de lideranças conhecidas (Krenak, Kopenawa, Wherá Tupã), como nos anseios de muitos que se acercam de tais práticas.

A fundação da NAC nos Estados Unidos ocorreu, de acordo com Ressel (op. cit.), em 1918, depois da criação de um conselho indígena para regular as práticas nativas frente ao Estado, e também para protegê-las já que o consumo de peiote não era legalizado. Como a legislação garantia liberdade de culto, de crença e de práticas rituais, esta foi a maneira que os indígenas encontraram para continuar com seus rituais e cerimônias. Assim foi juridicamente constituída a igreja e diversos representantes indígenas passaram a fazer parte dela. Alguns líderes, como já dissemos, começaram a deixar que não-indígenas participassem destas cerimônias, entre eles Black Elk y Henry Crow Dog, pai de Leonard Crow Dog.

Outros nomes comuns empregados para a NAC são “religião do peiote” (*peyote religion*) ou “peyotismo” (*peyotism*). É difícil saber como o peiote, tradicionalmente associado ao México, sobretudo aos Wixáritari (Huichól) e aos Rarámuris (Tarahumara)¹⁷,

17 Wixárika (Wixáritari no plural) é a autodenominação do povo popularmente conhecido com Huichól, assim como Rarámuri é a dos Tarahumara. Por princípios éticos e políticos seguiremos a autodenominação, de agora em diante no texto. Assim como a de outras etnias brasileiras, como o caso dos Huni Kuin, conhecidos popularmente e pela literatura antropológica como Kaxinawá. Sabemos que, e não é

expandiu-se para diversas outras etnias norte-americanas (Navajo, Apache, Ute etc.). Cabe lembrar porém que, toda esta região dos EUA onde podemos encontrar o peiote (de difícil cultivo), há não muitos anos atrás, fazia parte do México, ou do México antigo, como muitos líderes costumam dizer, entre eles Leonard Crow Dog. Não é difícil imaginar os diversos trânsitos e alianças entre estes povos antes de instituições como a NAC. Porém, sem dúvida alguma, o surgimento da NAC como uma religião, instituindo como um dos seus principais sacramentos o uso do peiote, fez com que os seus usos se expandissem até o Canadá. Há, nestas alianças, uma forte influência dos Estados Nacionais e toda a legislação antidrogas – uns mais abertos ao consumo das substâncias chamadas psicotrópicas, outros mais fechados. Estes territórios e alianças vão se constituindo também levando em conta essas “barreiras”, essas fronteiras – ao mesmo tempo em que se constituem a margem do Estado, ou buscando driblar certas imposições legais, como o caso da NAC.

1.2. Fluxos, intercâmbios e alianças

Não é a intenção aqui realizar uma reconstrução histórica de todos estes fluxos, intercâmbios e alianças que existem, desde os primórdios, se é que é possível falar em alguma origem, entre o Caminho Vermelho, as Igrejas Nativas (FSI, FSI-Brasil e NAC, respectivamente) e outros movimentos não, ou não tanto, institucionalizados, como é o caso da mexicanidade e neomexicanidade. Há diversos estudos excelentes que já fizeram, cada um ao seu modo, estes traçados (ARIAS YERENA, 2011; DE LA TORRE; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, 2011, 2017; BALDERAS, 2016; ORNELAS; JIMÉNEZ, 2017). Não é que a cartografia aqui proposta seja a-histórica ou anacrônica. Muito pelo contrário, a própria história é um elemento a ser cartografado, dado que, não existe uma história oficial, “verdadeira”, e cada uma é contada segundo uma série de interesses, ou agenciamentos como preferimos chamar. Ou seja, nos interessa justamente as histórias, com todas as suas discrepâncias e variações, na composição deste mapa plural. Neste sentido, as histórias fazem sentido conforme elas aparecem na própria trajetória da pesquisa – isto é, elas são interessantes para a cartografia no sentido

exclusividade brasileira, muitos dos nomes de etnias que se popularizaram foram cunhados a época da colonização, e carregam em si uma série de preconceitos, especialmente sobre os costumes indígenas, ou então más compreensões linguísticas. De qualquer forma, não nos parece fortuito que esses nomes, e não as autodenominações, tenha sido as que prosperaram no imaginário comum, e, mais problematicamente, na literatura especializada.

como são contadas pelos próprios “actantes”. Obviamente, como eu também sou um actante neste cenário¹⁸, como não cansamos de salientar, as histórias aqui contadas fazem parte da minha própria trajetória de pesquisa, que, mais uma vez, por uma série de agenciamentos me levaram por alguns caminhos e não por outros – dados que os caminhos são sempre múltiplos.

Isto é algo que todas estas pesquisas citadas anteriormente (e muitas outras sobre espiritualidades contemporâneas, neoxamanismo e xamanismo urbano – todas estas “subáreas” nas quais este texto poderia estar inserido) compartilham: trata-se de um fenômeno em rede e multissistuído, com diversos trânsitos, aproximações, fricções: por exemplo, a maior ou menor aproximação do movimento de mexicanidade e do Caminho Vermelho com a chamada Nova Era e as filosofias de inspiração oriental que a acompanham.

Nesse sentido, proponho que os agentes *newagers*, como as abelhas e os beija-flores não apenas buscam se alimentar do pólen de uma flor, mas ao andar de flor em flor, acabam sendo transmissores do pólen que transportam de uma espécie a outra, gerando assim, mutações e hibridismos entre distintas classes de plantas. Os *newagers* [...] com seus trânsitos vão também tecendo conexões e intercâmbios culturais, que são, posteriormente, assimilados e apropriados em novos contextos, em geral contextos urbanos das grandes cidades (DE LA TORRE, 2014, p. 43, tradução nossa).

Cabe lembrar que este fenômeno, este enorme trânsito de elementos (pessoas, canções substâncias, ideias etc.), não é algo novo e introduzido pelos chamados agentes da Nova Era, ou mesmo pelo mundo contemporâneo, mais globalizado (como se diz), cada vez mais interconectado com a ajuda de diversas tecnologias. Certamente todos estes elementos contribuem para este cenário e ganham em potência nesse contexto. Mas são práticas, quando pensamos em xamanismo e na relação entre ele e os centros urbanos, que já existem há muito tempo, como apontam os estudos de Michel Taussig, Manuela Carneiro da Cunha e Jean-Pierre Chaumeil (para ficarmos restritos a três clássicos) aqui citados. Sem falar na noção de trânsito e movimento, fundamentais para, por exemplo, os Navajo, os Lakota, os Rarámuris, os Wixáritari e os Guaraní – possivelmente as etnias de maior influência no mapa aqui esboçado. Falaremos mais destas noções ao longo de toda a tese, e de forma mais aprofundada no capítulo final. Por ora, cabe mencionar, por exemplo, que os Lakota, assim como as outras

18 Não no sentido de ser ou não adepto do Caminho Vermelho, isto não tem a menor importância, como nos lembra Viveiros de Castro (2002b, p. 134): “A crença do nativo ou a descrença do antropólogo não têm nada a fazer aqui”. Mas no sentido do antropólogo sempre fazer parte, de uma forma ou de outra, do contexto estudado. Ele altera relações, traça conexões, em suma, faz parte da paisagem.

tribos das planícies norte-americanas são caracterizadas, historicamente, por, justamente, ou serem nômades ou serem povos de grandes peregrinações, caminhadas e habitantes de um amplo território. Assim como os Guaraní no Brasil. E os Wixáritari e Rarámuris, duas das etnias mais conhecidas pelo uso do peiote no México, famosos por suas peregrinações sagradas em torno do cacto.

Uma advertência porém se faz necessária: tanto os Wixáritari quanto os Rarámuris não estão diretamente associados ao que poderíamos classificar como Caminho Vermelho, uma vez que a própria terminologia é estranha a eles, como veremos, mas, imaginariamente associados uma vez que seriam eles quem detém o uso histórico do peiote, por assim dizer, principal sacramento da NAC e substância central nas cerimônias da FSI no México e nos EUA. Uma outra advertência: não necessariamente a NAC é Caminho Vermelho, ou mesmo a FSI. Para um Navajo, por exemplo, não faz sentido falarmos em Caminho Vermelho porque o termo estaria diretamente vinculado aos Dakota. No entanto, a NAC tem uma presença ainda mais forte entre os Navajo do que entre os Dakota. Nesse sentido, podemos falar não em um Caminho Vermelho (*red road*) mas sim em um Caminho do Peiote (*peyote road*), ou então em um peiotismo. Em contexto Dakota e Navajo, há muitos, por exemplo, que não veem com bons olhos o peiote, uma vez que ele teria sido introduzido por meio do contato com outros grupos em suas culturas. De uma forma geral, em um cenário pan-indígena (e também neo-indígena, isto é, com a participação ativa de muitos não indígenas), a terminologia tem se expandido para agrupar uma diversidade de práticas que ora andam junto, ora se chocam: cerimônias com peiote/ayahuasca; rituais de Dança do Sol, temazcal e Busca da Visão; canções e instrumentos musicais; e uma certa visão compartilhada de mundo em torno de alguns elementos fundantes, como o tabaco, o fogo e uma certa numerologia. Veremos cada um destes elementos detalhadamente ao longo da tese.

1.2.1. Uma conversa entre a *chanupa* Lakota e o *petynguá* Guaraní

Estamos sentados na *opy* (casa de reza guarani) tomando chimarrão, conversando em volta da fogueira e, Geraldo e Giovanna, fumando seus *petynguás* (cachimbo sagrado guarani). Geraldo (Karái Okenda) é filho de Seu Alcindo (Wherá Tupã), famoso *tcheramoi* (ancião, avô) com hoje cerca de 108 anos de idade, e de Dona Rosa, *tchedjuarÿi* (anciã, avó)¹⁹.

19 Apesar dos termos estarem, ao que tudo indica, relacionados com uma terminologia de parentesco eles são usados, cotidianamente, para expressar outras relações (incluindo aqui o apadrinhamento de diversos não-

Giovanna é sua companheira. São eles os responsáveis por conduzir o ritual da Busca da Visão. Cheguei ontem na aldeia *Mymba Roka* (Amaral), localizada no município de Biguaçu, em Santa Catarina. Tive apenas tempo de montar minha barraca, comer alguma coisa, conhecer Geraldo e Giovanna e descansar. Cheguei aqui através de uma amiga em comum que, sabendo da minha intenção de pesquisa, me recomendou esta aldeia. Somos, no momento, seis não indígenas, *jurua*, como somos chamados os brancos pelos Guarani, e quatro indígenas que realizarão o ritual. Há ainda mais gente para chegar, já que a cerimônia de abertura será somente amanhã. Temos tempo para conversar com calma e sanar todas as dúvidas a respeito.



Entre um gole ou outro de chimarrão, sempre fumando seu *petyngué*, Geraldo nos conta como o ritual começou a ser praticado entre eles. Um dia, há mais de 20 anos, Seu Alcindo teve um

indígenas), sobretudo para indicar uma posição de respeito – sábio, sábia, ancião, anciã –, e, *amiúde*, é um termo traduzido como pajé, sobretudo o termo masculino *xeramõi*. Porém, a palavra usada pelos Guarani para se referir ao que, grosso modo, seria o equivalente de pajé/xamã é *karai* (DE MELLO, 2006; ROSE, 2010; MACEDO, V.; SZTUTMAN, 2014; HUYER, 2018).

sonho. Ele sonhou que um homem branco viria trazer conhecimento e ajudar os Guarani a fortalecer e a recuperar a cultura, já que muitos jovens não estavam mais interessados pelos conhecimentos ancestrais, não frequentavam mais a *opy*, não se interessavam mais pelas canções, pelo modo de vida guarani... Anos se passaram e esta visão, esta profecia de Wherá Tupã não se realizava. As pessoas começavam a duvidar dela. Mas um dia, um Guarani ficou muito doente e precisou de atenção médica no hospital. Lá esse Guarani observou que havia a presença de um médico diferente, que às vezes se retirava para fumar um cachimbo semelhante ao *petyngué* guarani. Logo eles se tornaram amigos e começaram a fumar juntos. O Guarani com seu *petyngué*, e o médico, com sua *chanupa* (cachimbo sagrado lakota). Esse médico era Haroldo Evangelista Vargas, que anos antes conhecera a Igreja Nativa do Fogo Sagrado, o Caminho Vermelho e a Aurélio Dias Tekpankalli no México. Haroldo estava começando a trazer os rituais para o Brasil, em Segualquia, sede da Igreja Nativa no país. Depois deste encontro, realizando a profecia, ele começou a frequentar a aldeia para realizar projetos de saúde e para falar sobre os rituais que tinha aprendido. Wherá Tupã e Geraldo o acolheram, e logo outras aldeias da região. Assim, os Guarani começaram a se interessar pelos rituais trazidos por Haroldo, que vinham, em grande parte, do norte: temazcal, Busca da Visão, Dança do Sol, cerimônia da meia lua (ou dos quatro tabacos). Em pouco tempo os rituais e cerimônias começaram a ocorrer nas aldeias, principalmente depois que Geraldo fez a Busca da Visão em Segualquia e ganhou a permissão de realizar este ritual em sua própria aldeia. Nesta aliança, obviamente, muitas variações ocorreram – as cerimônias, que entre os Lakota são realizadas com a ingestão de peiote, aqui são feitas com ayahuasca, as danças e as canções guarani, o *petyngué* etc²⁰. Mas, em todas estas adaptações, foi e segue sendo o tabaco o elemento central que atualiza e guia esta aliança.

Nas cerimônias, muitas vezes, somos induzidos, qualquer participante, a pensar que o ponto culminante, o ponto chave da cerimônia é a ingestão da medicina²¹ – no Brasil, as cerimônias em geral, tanto as mais relacionadas com o Caminho Vermelho quanto outras que

20 Apesar do ritual da Busca da Visão estar relacionado com a Igreja Nativa do Fogo Sagrado e com o Caminho Vermelho, nestas aldeias guarani ele já ganhou autonomia. Na aldeia vizinha (*Yynn Moroti Whera*), por exemplo, Hyral, sobrinho de Geraldo e cacique da aldeia, fundou recentemente uma Igreja Nativa Guarani. A Busca da Visão, ali, ganhou o nome *Arandu Ogueru*, que poderia ser traduzido como Ave da Visão, ou Ave do Saber ou ainda Ave da Sabedoria.

21 Termo utilizado para falar das substâncias ingeridas em rituais e cerimônias, não apenas ayahuasca ou outras substâncias que são chamadas, muitas vezes, pelos estudiosos como substâncias enteógenas ou alucinógenas. Sem embargo, é um termo bem mais amplo que pode ser utilizado para as canções, para a fumaça do tabaco, para a defumação de ervas, para o calor ou mesmo as pedras do temazcal etc.

estão circulando para fora de aldeias indígenas (ou então que atraem muitas pessoas – turistas, curiosos, parceiros, estudiosos, antropólogos, buscadores²² – para dentro de terras indígenas) se realizam, em sua maioria, com o uso da ayahuasca, e não do peiote, como nas cerimônias da Igreja Nativa no México e nos EUA. Há muitas questões legais envolvidas, já que o uso do peiote no Brasil não é legalizado, além da própria dificuldade de encontrá-lo. Há toda uma questão territorial aqui, não apenas no sentido geográfico, mas no sentido geopolítico.

O ponto chave da cerimônia sempre parece ser aquele no qual o condutor diz: “vamos servir a medicina”. Mas, já estamos na *opy* há três, quatro horas, rezando, isto é, fumando ininterruptamente nossos *petynguás*. Os Guarani fazem a cerimônia com quatro tabacos, como Haroldo os ensinou. São quatro momentos centrais para o uso do tabaco: primeiro, o rezo da intenção, no qual cada pessoa é orientada a rezar ao Grande Espírito, a *Nhanderú*²³; segundo, o rezo da água, no qual agradecemos por este elemento vital; depois o rezo do poder, no qual os chefes acendem os *petynguás* cerimoniais e fumam, geralmente em silêncio, mas as vezes rezando para os ancestrais ou então cantando algumas canções; por fim, já pela manhã²⁴, temos o rezo dos alimentos, e fumamos para agradecer a vida, a mãe terra e a subsistência que ela provém. Em todos estes momentos, exceto o primeiro, ninguém mais pode acender seu *petynguá* ou então seu tabaco a não ser aquelas pessoas que estão rezando. Mas, diferentemente de outras cerimônias da Igreja Nativa que participei, nos demais momentos as pessoas podem fumar livremente – e de fato o fazem, o tabaco é realmente muito utilizado entre os Guarani. Isto para dizer que toda a cerimônia está orientada pelo uso do tabaco, que, por sua vez, está orientado a diversos fins: bendizer, proteger, levar as orações a *Nhanderú*. Além disso, há muitos outros usos cotidianos do tabaco entre os Guarani. Quando perguntamos da importância do tabaco para eles a resposta, em geral, é sempre a mesma: “o tabaco é tudo”. Ele serve para nos acalmarmos frente a situações difíceis da vida, para trazer clareza quando uma decisão importante deve ser tomada, para trazer força quando nos encontramos desalentados, e para trazer a palavra certa, a palavra de *Nhanderú* –

22 Termo utilizado, em geral, para as pessoas que estão realizando a Busca da Visão. Pode aludir também, de forma mais genérica, a pessoas que se autodenominam como buscadores de uma espiritualidade, não adeptos ao conceito de religião, deveras institucionalizado para eles.

23 Grande Espírito é um termo recorrente no Caminho Vermelho, termo que seria oriundo de *Wakḥáŋ Tháŋka* (lakota), e que pode ser traduzido também como Grande Mistério. Os Guarani também utilizam o termo, assim como, mais recorrentemente, *Nhanderú* (ou *Nhanderú etê* – o “nosso pai verdadeiro”).

24 A cerimônia costuma começar às 20 horas e terminar às 6 horas.

além de lhe levar as palavras certas. Há também um momento para cura e bênção durante a cerimônia: uma pessoa fica sentada em uma cadeira enquanto alguns homens (ocasionalmente com a participação de uma ou outra mulher) mais velhos a bendizem e a defumam com a fumaça do tabaco, para espantar os maus espíritos que a atormentam. Muitas pessoas ficam ao redor do “curandeiro” principal, em geral o Guaraní mais velho presente, fumando sem parar, tanto para lhe dar força quanto para se protegerem do mau espírito, quando este sai da pessoa – e também para confundi-lo (diz-se que a fumaça do tabaco tem também esta função).

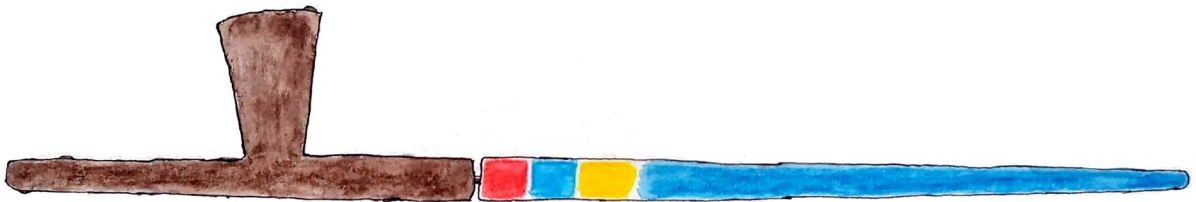
A vida contida nas próprias plantas sagradas (ou plantas de poder) é um tema bem debatido pela bibliografia, como se pode notar pela coletânea de Beatriz Labate e Sandra Goulart (2005). Mas também os instrumentos, digamos assim, para fumar (e tantos outros²⁵) possuem vida (e ou espírito).²⁶ Muitas vezes perguntei aos Guaraní se existia alguma diferença entre fumar o tabaco com o *petynguá* ou então na palha de milho, como os mais velhos costumavam fazer. E me diziam que não. O *petynguá*, assim com a palha (através de suas veias, de suas linhas), atua como um filtro para o tabaco. O mais importante é que ele nunca seja tragado. Fui advertido também para não fumar em folhas de papel comum, já que estas não possuíam vida, não possuíam as veias que filtram a fumaça do tabaco. Ao passar por estas linhas, por estes filtros, o tabaco é purificado, assim como as intenções, e então são levadas ao Grande Espírito em forma de fumaça. Cuspir no chão, como se costuma fazer ao fumar, tem o efeito de plantar as intenções e as orações no solo, na mãe terra, que, por um lado, tem o sentido de nutrir a terra (e fazer essa conexão terra e céu) e, por outro, não colocar no próprio corpo possíveis espíritos ruins. O próprio corpo humano, neste caso, atuaria como filtro e instrumento.

Estou quase seguro ao afirmar que, não fora o *petynguá* guarani e a *chanupa* de Haroldo, esta aliança entre eles nunca seria estabelecida. Assim como, não fosse a

25 As penas largamente utilizadas nas cerimônias do Caminho Vermelho, que, ao serem abanadas, acalmam as pessoas em algum momento difícil após a ingestão do peiete ou da ayahuasca; os tambores e os demais instrumentos, que são tratados com um máximo de cuidado e respeito; os *tipis* e *kuripes* utilizados para a aplicação do rapé, sem os quais a experiência seria absolutamente diferente; a própria força e forma do sopro da pessoa que aplica o rapé – todos estes elementos possuem vida, isto é, agência; são mediadores da experiência, ou melhor, fazem parte do que chamamos de “agenciamento da experiência”.

26 O artigo de Pestana e Carvalho da Silva (PESTANA; DA SILVA, 2018) oferece um bom panorama da vida, ou agência (como os autores optam por chamar), do *petynguá*, e de como eles, ao serem inalienáveis e coextensivos aos seus donos, atuam como, dependendo do contexto, arma (seja contra os não-indígenas ou contra espíritos maléficos – que às vezes se confundem, inclusive), e também como instrumento de aliança – foi significativo, no meu caso, ter ganho o *petynguá* na minha primeira Busca da Visão.

possibilidade de ter uma cerimônia orientada pelo uso do tabaco, a aliança entre o Caminho Vermelho, mais especificamente, entre a Igreja Nativa do Fogo Sagrado de Itzachilatlan, e os Guaraní talvez não seria tão frutífera como tem sido. Ou seja, é necessário considerar a própria vida contida no *petynguá* e nos agenciamentos que estas coisas operam, ou melhor, nos agenciamentos dos quais elas participam. Ainda que fumar o tabaco na palha seja o mesmo, possua o mesmo efeito ritual ou cerimonial, por assim dizer, vemos que os instrumentos utilizados possuem vida própria, fazem agenciamentos que, várias vezes, escapam da intenção daqueles que os estão utilizando (ou sequer são previstos). Temos um universo cheio de vida por todos os lados: do rezador que acende o tabaco para fazer uma oração, para conversar com *Nhanderú*; do próprio tabaco, que, como uma planta sagrada, leva o rezo Grande Espírito, através da fumaça; do cuspe no solo, para plantar as intenções; a palha do milho ou então o *petynguá*, que filtram estas intenções, que tratam de fazer uma conexão mais limpa com *Nhanderú*, mais direta, digamos assim; e também, muitas vezes, as próprias coisas que podem realizar conexões por si mesmas.



Latour foi um dos principais antropólogos a difundir através da teoria ator-rede o conceito de agência, para se referir a capacidade de atores não humanos na composição das redes. Ingold (ver adiante, nas páginas 92 em diante, onde também defino melhor o conceito de agenciamento) faz uma crítica a noção de agência ao elencar seu caráter animista: seria necessário conceder atributos humanos aos atores não-humanos para que eles ganhem importância. O antropólogo britânico está muito mais interessado em mostrar que as coisas possuem vida, que são organismos, e que, tal qual todos os actantes, compõem uma paisagem, uma malha (*meshwork*, em seus termos). Aqui preferimos falar em agenciamentos, como Deleuze e Guattari: “dir-se-á portanto, numa primeira aproximação, que se está em presença

de um agenciamento todas as vezes em que pudermos identificar e descrever o acoplamento de um conjunto de relações materiais e de um regime de signos correspondente” (ZOURABICHVILI, 2004, p. 9). Preferimos o termo justamente por seu caráter impessoal e múltiplo e por sua ligação com o campo dos desejos e dos dispositivos (de como somos apanhados em agenciamentos pelo campo, por exemplo), conceitos que explicitaremos ainda neste capítulo:

cada indivíduo deve lidar com esses grandes agenciamentos sociais definidos por códigos específicos, que se caracterizam por uma forma relativamente estável e por um funcionamento reprodutor: tendem a reduzir o campo de experimentação de seu desejo a uma divisão preestabelecida. Esse é o pólo estrato dos agenciamentos (que são então considerados ‘molares’). Mas, por outro lado, a maneira como o indivíduo investe e participa da reprodução desses agenciamentos sociais depende de agenciamentos locais, ‘moleculares’, nos quais ele próprio é apanhado, seja porque, limitando-se a efetuar as formas socialmente disponíveis, a modelar sua existência segundo os códigos em vigor, ele aí introduz sua pequena irregularidade, seja porque procede à elaboração involuntária e tateante de agenciamentos próprios que ‘decodificam’ ou ‘fazem fugir’ o agenciamento estratificado: esse é o pólo máquina abstrata (ibidem).

1.2.2. Esboçando um mapa

Minha intenção inicial para esta pesquisa, como já aponte na apresentação, foi a de realizar uma cartografia de algumas práticas xamânicas contemporâneas, como são muitas vezes chamadas. Estava entusiasmado e com muito fôlego para retomar as pesquisas após quatro anos de pausa entre o mestrado e o doutorado. Na minha cabeça pensava em percorrer o país, ou boa parte dele, atrás de práticas xamânicas, lugares, substâncias, experiências – fazer um mapa destas práticas, locais, pessoas, discursos, tão amplo quanto fosse possível. Evidentemente, para minha sorte, os pareceristas do projeto, e da agência de fomento, a FAPESP, perceberam de pronto a ambição (e a impossibilidade) de realizar tal empreitada. Era necessário alguns recortes. Há muitos, mas sobretudo dois problemas centrais nessa proposta inicial, como perceberia depois, já realizando a pesquisa em um cenário bem mais delimitado: primeiro, não há corpo possível para realizar este percorrido em tão pouco tempo – desde muito cedo, ao começar a participar de alguns rituais e cerimônias, uma questão foi posta a mesa: o que pode um corpo? (cf. ESPINOSA, 2018); segundo, qualquer pesquisa antropológica requer que relações de confiança sejam estabelecidas entre as partes, e essa é

uma das dificuldades da cartografia social, como falaremos adiante: como estabelecer relações com tantas pessoas e em tantos cenários diferentes nessa investigação sobre fluxos? Ainda que eu estabeleça uma relação em um cenário inicial, como a estabelecida com Geraldo e Giovanna, e eles me ponham em contato com outros cenários, como de fato o fizeram, ao chegar neste novo território todo um conjunto de novas relações deve ser estabelecido. Apesar de não partir do zero, a relação inicial não garante o sucesso da empreitada em novos territórios, que devem ser construídos. Muda-se o cenário, mudam-se as pessoas, mudam-se as substâncias... tudo isso influi no mapa que está sendo traçado.

Em fevereiro de 2019 participei de uma Dança do Sol, apenas como apoiador, isto é, não como dançante, perto de Guadalajara, México. Cheguei até esta dança através de uma série de contatos: Giovanna, que conhecia Jeremy Gordon a partir da dança que ela participava nos EUA, que, por sua vez, era amigo de Luis Anaya, que conduziria sua primeira cerimônia como chefe. Ao chegar no local onde ocorreria a dança perguntei para Anaya se poderia fumar meu *petynguá* que tinha recebido dos Guarani. Anaya me respondeu que não, que era melhor respeitar o desenho cerimonial local e não introduzir elementos exógenos a ele. Estávamos em outro território.



Conheci Geraldo e Giovanna através de uma amiga em comum, que já tinha realizado uma pesquisa entre eles. Participei por dois anos seguidos dos rituais de Busca da Visão nas aldeias

guarani, tanto na aldeia *Mymba Roka* quanto em uma aldeia vizinha (*Yynn Moroti Whera*), no distrito de Biguaçu, perto de Florianópolis, em Santa Catarina. Nesta última aldeia quem conduz a Busca da Visão é Hyral, sobrinho de Geraldo. Enquanto fazia a maior parte da investigação inicial neste cenário, busquei realizar também pequenas imersões em outros contextos, ligados ao Caminho Vermelho, ou então em cenários muito próximos, no mesmo distrito em que vivia, com pessoas que começavam a trazer indígenas para a cidade para a realização de cerimônias. Uma pessoa em especial, Vinícius, que viria a se tornar meu amigo.

Temos aqui várias histórias interessantes. Uma vez estava participando de uma cerimônia em São Paulo conduzida por uma mulher Yawanawa (etnia indígena da Amazônia), em um lugar em São Paulo chamado “Caminho Sagrado”. Era uma cerimônia bastante comum que tem se multiplicado pelos grandes centros, sobretudo através dos Yawanawa e dos Huni Kuin, dois dos povos amazônicos conhecidos pelo largo conhecimento no uso da ayahuasca. Haveria o consumo de ayahuasca, cânticos em língua nativa, aplicação de rapé, e também, pela manhã, a aplicação de kambô para quem quisesse. Uma cerimônia com muitos dispositivos da Amazônia indígena. Porém, o fogo da cerimônia (mais um elemento chave para pensarmos estes intercâmbios entre os povos indígenas nas Américas), estava feita como nas cerimônias do Caminho Vermelho, isto é, em forma de flecha.

Outra conexão interessante. Nas primeiras cerimônias da FSI-Brasil um modelo mais rígido, no que se refere ao desenho cerimonial, era seguido, como Aurélio ensinou a Haroldo. A única “adaptação”, por questões legais e ambientais foi a substituição do peiote pela ayahuasca, nas chamadas cerimônias da meia-lua. Vinícius, que anos depois o conheceria, promovendo rodas de rapé e cerimônias com ayahuasca, em sua maioria com a participação de indígenas Huni Kuin e/ou Yawanawa, tinha passado grande tempo em aldeias na Amazônia e começado a se interessar pelo estudo do rapé²⁷. Vinícius já conhecia Geraldo e, quando a Busca da Visão estava começando entre os Guarani, ele também estava na aldeia e pediu para fazer rapé durante o ritual (que dura pelo menos quinze dias). Foram dias para fazer uma grande quantidade de rapé e, no dia da cerimônia de encerramento, quando todos os buscadores já tinham baixado da montanha, Haroldo, que participava da cerimônia, permitiu que o rapé também fosse utilizado como medicina. Hoje em dia muitos indígenas Guarani o

27 Um pó muito fino feito com tabaco moído misturado com cinzas de cascas de árvores que em geral é soprado nas narinas por dois instrumentos, o *kuripe* (um aplicador pessoal, geralmente em forma de “V”, no qual um lado é posto na boca e o outro em uma das narinas) e o *tipi* (um aplicador bem maior, utilizado para uma pessoa aplicar o rapé em outra).

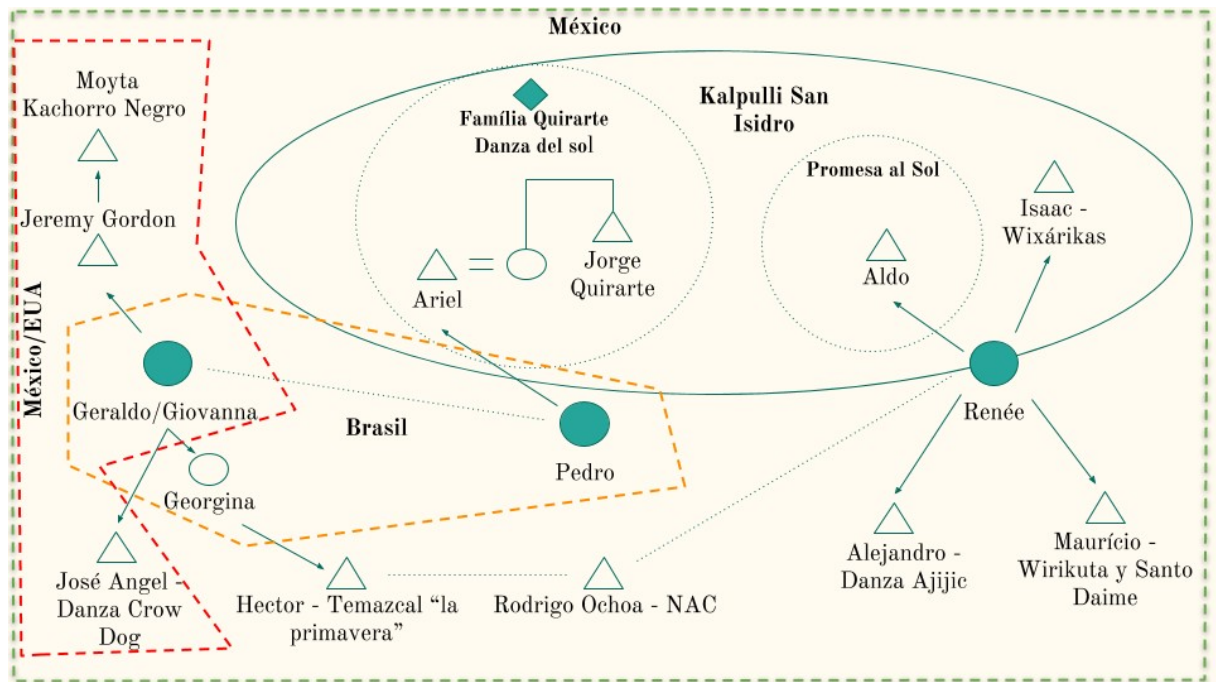
utilizam, ainda que não seja uma prática, digamos, tradicional. Acontece, porém, como nos lembra Ressel (op. cit.), valendo-se das ideias de Roy Wagner (2010a), que a tradição é inventada, atualizada, a todo momento.

O segundo temazcal que me lembro de ter entrado, em 2009, foi um temazcal conduzido por Pedro Fadida, amigo de infância da minha então companheira. Não tenho grandes recordações, para além do calor quase insuportável, daquele dia. Estas questões ainda não me interessavam. Mas o nome de Pedro ficou guardado, de alguma maneira, na minha memória. Muitos anos depois, em 2017, entrei em contato com Pedro para conversar sobre a minha pesquisa. Descubro então que Pedro é grande amigo de Geraldo e que os dois, inclusive, participam juntos de uma Dança do Sol nos EUA, entre os Dakota. Pedro tinha vivido alguns anos no México e se prontificou a ajudar com alguns contatos durante a minha estadia no país, entre julho de 2018 e junho de 2019. Ariel foi o primeiro contato que Pedro me passou, um brasileiro que vivia em Guadalajara e que também participava de cerimônias do Caminho Vermelho. Ariel faz parte de uma família que vive no *Teopantill Kalpulli* em San Isidro de Mazatepec²⁸. Este mesmo lugar onde, ao chegar no México, conheci por meio de contatos que minha supervisora, Renée de la Torre, me passou. Aldo Arias, também antropólogo, convidou-me para conhecer o *Kalpulli* e participar de temazcais lá, ao saber do meu projeto de pesquisa. Alguns dias depois do primeiro temazcal que participei no México, Aldo me convidou para uma cerimônia tradicional da NAC, uma cerimônia da meia lua, convocada²⁹ por Regino para comemorar seu aniversário de 52 anos – idade especial a partir da qual se é considerado um ancião. Dias antes tinha conhecido Ariel e conversado com ele em casa, inclusive presenteando-o com um pouco de rapé que trazia do Brasil. Neste dia Ariel também tinha me convidado para participar dos temazcais quinzenais que ocorriam no *Kalpulli* (não era o mesmo de Aldo, mas outro conduzido por Jorge Quirarte, cunhado de Ariel), porém, no próximo final de semana ele não iria ao temazcal porque participaria de uma cerimônia de aniversário no *Kalpulli*. A mesma cerimônia que, para nossa surpresa, nos

28 *Kalpulli*, em língua *náhuatl*, significa casa grande. De forma sintética, pode ser considerado uma comunidade unida através de um ancestral comum. Tratava-se, durante o império mexica, de unidades sociais organizadas em um território baixo a organização de uma cidade-estado.

29 As cerimônias de peiote da Igreja Nativa são, geralmente, convocadas por algum motivo (aniversário, casamento, batismo, agradecimento) e por alguém, chamado *sponsor* (padrinho, responsável, patrocinador) da cerimônia. Diferentemente das cerimônias que ocorrem entre os Guarani, nos quais os motivos não são tão estritos e que não encontramos a presença do *sponsor*. São cerimônias muito mais abertas hoje em dia, com divulgação na internet muitas vezes, diferentemente das cerimônias da NAC, muito mais familiares e restritas.

encontramos dias depois. E, ao final da cerimônia, compartilhamos um pouco de rapé junto com a família Quirarte. Além disso, em um território (o *Kalpulli*) onde, de alguma forma, toda essa conexão e expansão do Caminho Vermelho começou, nos anos 90. Mas isso já é outra história.



Esbocei, muito breve e superficialmente, neste primeiro mapa, o conjunto de algumas relações aqui descrita. Escolhi, seguindo os preceitos cartográficos, três entradas/atores, cada um deles com posições diferentes em relação a mim. As linhas com flechas sólidas dizem respeito aos caminhos de relação diretamente estabelecidos entre as partes e percorrido por mim ao estabelecer contatos iniciais. Os caminhos tracejados dizem respeito a relações existentes entre as partes mas que, ou não eram de meu conhecimento ou então não foram os caminhos que eu tracei para chegar até eles. O mapa é composto também por um conjunto de territórios, no sentido geográfico do texto (México, EUA, Brasil, Kalpulli), e por um conjunto de outros territórios não estritamente geográficos, mas geo-político-sociais (NAC, Danza Crow Dog, Danza em Ajijic, Família Quirarte, Círculo da Promesa al Sol). Há ainda outros elementos que faltam ao mapa, como as medicinas utilizadas em cada contexto e seus fluxos e conexões: peiote, ayahuasca, tabaco, rapé etc.

Mais adiante buscarei esboçar um mapa mais completo (e complexo) com todas essas conexões e aproximações – ainda que o modelo ideal aqui seja digital, com a possibilidade de, em cada pequeno território, abrir um novo mapa com ramificações e conexões próprias. Fizesse eu um mapa com todas estas relações, ambientes, paisagens e territórios, para ser impresso em um tamanho padrão de página (A4, por exemplo), teríamos, possivelmente, a imagem de uma malha – um belo tecido mas que somente com uma lupa poderíamos enxergar como foi trançado. Felizmente o mundo digital nos oferece isso, com imagens vetoriais que não perdem a definição a cada *zoom*. Por outro lado, como pude experimentar nesse primeiro esboço, tentar traçar este mapa diretamente em modelo digital acaba por deixar muita coisa de fora e/ou dificultar enormemente o trabalho. Manualmente – e aqui sou partidário de Ingold, que em vários momentos defende o processo de escrita a mão – é muito mais fácil traçar as conexões ao ver todo o macro de um mapa sendo construído (em uma cartolina, duas, três – quantas forem necessárias). Um mapa físico, manual, é bem mais palpável (e por isso funciona melhor para pensar) do que um digital – vê-se a diferença nítida, nesse caso, entre um globo terrestre e um *google maps*: entendemos melhor as distâncias e proporções no primeiro (isto é, as relações mesmo) enquanto que, no segundo, somos capazes de ir, rapidamente, do macro ao micro (ganhamos em velocidade).

1.3. Territórios, corpos, mapas e paisagens

Um tripé, gravetos e um fogo nascendo. Assim começava o primeiro temazcal que participei no México, um temazcal bastante familiar, como a grande maioria no país. Este temazcal guardava origens extremamente relevantes para o meu interesse de pesquisa, como viria descobrir depois. Quando comecei com a proposta cartográfica, com a ideia de seguir o fluxo das coisas em pesquisa, sem um itinerário tão bem definido, deixando-me levar pelo campo em questão (alguns princípios dos quais falarei mais no próximo tópico), tinha a sensação de que estava adentrando em um universo de pesquisa, um território, uma paisagem, que era como uma malha (nos termos de Ingold) ou como uma rede (nos termos de Latour). Isto é, as coisas se conectavam, se cruzavam e estes diversos fluxos colocavam em conjunção coisas aparentemente tão díspares como um grupo Guarani do sul do Brasil que começou a praticar rituais oriundos dos EUA e do México após um encontro totalmente fortuito. Não imaginava, porém, apesar de perceber estes circuitos (cf. MAGNANI, 2015) e trânsitos em campo que as

coisas se conectariam de tal forma. Claro que há uma enormidade de linhas e fluxos e o que estamos esboçando aqui é uma pequena parte delas e de uma trajetória específica de pesquisa entre Brasil e México. E, se as linhas se cruzam, muitas vezes, também se chocam, e um fluxo, um caminho, acaba deixando outros de lado. São recortes e escolhas surgem ao longo da pesquisa. Em um universo onde tudo parece se conectar, efetivamente, nem tudo se conecta, ou se conecta por um tempo e, em outro, desconecta-se (como, por exemplo, grupos que começam juntos e depois se dividem). Por este motivo, acreditamos ser mais interessante, em vez de falar em pontos e conexões, como a teoria ator-rede propõe, pensamos como Ingold: malha, linhas, fluxos.

Diferentemente dos outros temazcais que havia participado, neste, todos acendemos juntos o fogo para esquentar as pedras. Segundo Sánchez (2010) esta é uma diferença importante entre o temazcal, como praticado no México antigo, e a *inipi* (ou *sweat lodge*) como praticado por nações indígenas dos EUA: no temazcal não há posições hierárquicas, como o “homem-fogo” e a “mulher-medicina”, trata-se muito mais de um ritual coletivo e comunitário, no qual muitas tarefas são empreendidas conjuntamente. Três pequenos troncos de madeira formavam um pequeno triângulo, a base do pequeno fogo que seria acendido e transportado para a fogueira maior, montada em forma de cone, com grandes troncos de madeira, palha seca e com as pedras no meio. Segundo Aldo Arias, que conduzia um dos temazcais, as bases do triângulo equilátero representavam as bases do trabalho realizado naquela comunidade, o círculo da Promesa al Sol. Há toda uma questão geométrica em pauta: triângulos (visto como a figura mais sólida e simples existente); círculos; estrelas de seis, oito pontas; linhas; losangos. E muitos motivos animais. Aqui o temazcal é retratado como a casca de uma tartaruga³⁰, herança da medicina rarámuri, como aprendida por Aldo a partir de seu maestro, Fred Contreraz.

Representando, como Aldo salienta, a maneira ancestral de fazer fogo, ele era acendido com fósforo (e mesmo assim com muita dificuldade devido ao vento no local) e então transportado para a fogueira maior, que em sua forma cônica também remetia a um triângulo, que guardava as 56 pedras que seriam usadas em dois temazcais simultâneos – um

30 “É chamado de 'temazcal da tartaruga' porque esse animal é o totem da família de Fred. A tartaruga é tido como um guia para a vida, principalmente pela sua qualidade paciente e cuidadosa. Também é chamado assim porque está construído de tal forma que se assemelha a uma carapaça de tartaruga. Este temazcal é feito com varas de salgueiro fincadas no chão e amarradas entre si” (ARIAS YERENA, 2011, p. xi, tradução nossa).

total de 28 pedras para cada temazcal, um mês lunar, sete pedras em cada uma das 4 portas, de leste a norte, que são as quatro etapas da vida. Aqui, além da geometria, há toda uma questão de geografia – os pontos cardeais e a circulação entre eles, começando pelo nascer do sol, ao leste, e girando em sentido horário até o norte – e também toda uma questão matemática – 28 pedras, 32 pedras, 52 pedras, 4 direções, 7 dias, 13 anos. As 28 pedras representam um ciclo lunar, também composto de 4 fases, assim como os ciclos da vida, que estão divididos em 4 fases de 13 anos (em diversos temazcais entram 13 pedras por porta, totalizando 52 pedras). Primeiro temos a infância, dos 0 aos 13 anos; depois a juventude, dos 13 aos 26; logo a maturidade ou fase adulta, dos 26 aos 39 e, por fim, a fase madura, dos 39 aos 52. Com 52 anos já somos considerados anciãos, com conhecimentos acumulados ao longo da vida e com a possibilidade de passá-lo aos mais jovens. Essa mesma numerologia seria repetida na cerimônia Navajo que participaria dias depois.

Tomás, presente no *Kalpulli* praticamente desde a sua fundação, salienta que já está nessa última fase da vida. Em uma longa conversa ele pôde me contar diversas histórias interessantes, sobretudo relacionadas a origem do termo: *temazcalli*, que em *náhuatl*³¹ significaria lugar (*calli*) onde se sua (*temaz*), corrigindo assim algumas traduções de *calli* como casa – que teria, em *náhuatl*, outro termo. *Calli* significaria, portanto, qualquer construção, edifício, tenda; em suma, um lugar.

Mas, antes de entrar nas histórias que me contou Tomás, gostaria de, para elucidar um pouco o uso dos termos território e paisagem, percorrer dois outros caminhos. Primeiro, a cena do fogo sendo acesso, que me leva (ainda que seja uma linha distante, quíça construída “apenas” mentalmente em minha cabeça) ao fogo inicial acendido na Busca da Visão na qual tinha participado alguns meses antes, no carnaval de 2018, com os Guarani em Peruíbe³², litoral do estado de São Paulo. O fogo da Busca da Visão é um fogo que permanece aceso, na *opy*, durante os 15 dias de ritual. Além disso, é um fogo que foi “concedido” por algum outro

31 Língua pertencente à família uto-asteca, falada no território atualmente correspondente à região central do México, de onde credita-se a origem do temazcal, entre os povos pré-hispânicos da Mesoamérica, sobretudo os astecas.

32 Neste ano Geraldo e Giovanna saíram da aldeia Amaral, onde foram realizadas todas as Busca da Visão desde 2010 e encontraram uma outra aldeia, em Peruíbe, que estava praticamente vazia, para a qual se mudaram (principalmente membros da família de Geraldo) e realizaram a primeira Busca da Visão, em 2018. Essa imensa mudança de territórios para a realização dos rituais e cerimônias tem sido uma constante também no Caminho Vermelho. Há inúmeros motivos que levam a isso: brigas e disputas pessoais, perseguições políticas por parte do Estado, o próprio caráter nômade ou, ao menos, a grande circulação dos povos (Guarani e Dakota, por exemplo), a própria característica de circulação destas práticas e “xamãs” etc.

lugar com autorização para realizar os rituais e cerimônias. No caso guarani o fogo veio desde a aliança com a FSI-Brasil. No caso do *Kalpulli* desde alianças com os Dakota e com a NAC³³. Este fogo, quando recebido, permite ao local uma certa autonomia – ainda que, como aponta Aldo Arias existam vários casos em que, tal autonomia leva lugares a serem desautorizados pelos chefes que, inicialmente, tinham concedido permissão para um ou outro lugar. Mais uma vez, há muitos motivos que levam a isso: “disputas de poder, tradicionalismo, autenticidade e falta de lealdade” (ARIAS YERENA, 2011, p. 35, tradução nossa). Esta autonomia permite que o local possa gerenciar seus próprios rituais e cerimônias além de também poder iniciar outros locais, isto é, passar o fogo adiante. Assim a tradição caminha, na forma deste fogo sagrado, sempre tomado como um fogo ancestral.

Geraldo se reuniu na *opy* para acender o fogo junto com alguns outros anciãos, o cacique e alguns membros do conselho da Busca da Visão, isto é, pessoas que já tinham completado o clico de quatro anos de ritual. Algumas pessoas, não muitas. Todos homens. Fechados na *opy*, sem que mulheres e outras pessoas (como eu) pudessem ver, o fogo seria aceso à maneira antiga, com muito rezo, tabaco e *petynguás*. Não sei dizer o processo exato – há muitas histórias a respeito – porém foram quase três horas até que a *opy* fosse aberta, já com a fogueira central acesa.

Sendo o fogo um elemento recorrente e constante, sempre tratado com respeito, podemos pensar, obviamente, na relação histórica da humanidade com ele. São vários os “papéis” que ele pode performar nesses rituais: aquecer as pedras para o temazcal; queimar diversas ervas usadas para defumação e também o tabaco; iluminar e aquecer as cerimônias noturnas; constatar e afirmar uma certa tradição/autorização; aquecer a água para o chimarrão; assar milhos etc. Mais do que um simples símbolo, ou um elemento sagrado, gostaria de chamar a atenção para todas essas relações possíveis, cotidianas e afetuosas para com o fogo – assim como diversos outros elementos e coisas que aparecerão pouco a pouco no decorrer desse texto.

Apesar de estarmos falando de diversas tradições, linhas, povos, em suma, cosmologias distintas (a saber: Dakota, Navajo, Rarámuri, Guarani, NAC, FSI, FSI-Brasil, Caminho Vermelho, Camino Rojo³⁴) parece existir um ponto de congruência ao redor do fogo,

33 Para uma história detalhada do *Kalpulli* ver a dissertação de mestrado de Aldo Arias Yerena, citado aqui em diversos momentos.

34 Como podemos notar, há diferenças importantes no Caminho Vermelho, como seguido no Brasil e no

tomado como um elemento central. Neste sentido, uma das ideias centrais de Tekpankalli e da FSI, e também do Caminho Vermelho, parece certo – a união de diversos povos originários ao redor de alguns elementos sagrados e ancestrais, principalmente dois: o fogo e o tabaco. Ainda que neste temazcal, que segue a medicina da tartaruga, herdada de famílias rarámuri de Chihuahua (norte do México), não se faça o uso de tabaco (fumado), antes e depois de sairmos dela oferecemos folhas de tabaco ao *abuelo* fogo.



Aqui cabe um pequeno parêntese. Segundo Aldo, o fogo é chamado de avô pois representa a figura de um ancestral ali manifesto. Assim como as pedras são chamadas de avôs e avós entre os Guaraní. Há uma vasta terminologia de parentesco utilizada que deve ser investigada mais a fundo: tio, *sobrino*, *padrino*, *abuelo*, assim como o termo *txai*, oriundo dos Huni Kuin, utilizado largamente hoje em dia com o sentido de irmão, ou, na tradução mais comumente

México, muito atrelado a ideia de *mexicanidad*. Além disso, há também diferenças internas importantes, linhas dentro das linhas, como uma linha de tecido, formada por diversas linhas menores entrelaçadas que podem tanto se separar quanto serem tecidas juntas. As linhas são (e formam) territórios.

encontrada, “mais que um amigo, mais que um irmão”, mas que possui um vasto significado dentro da rede de parentesco, podendo denominar, por exemplo, primo/cunhado (um afim potencial), mostrando também o caráter de afinidade/aliança presente na expansão contemporânea do xamanismo. Costumamos pensar que estes termos, quando transportados para fora das aldeias, são “apenas” metáforas, e ganham outros significados. Porém, quero salientar a importância de lembramos seus significados dentro de uma rede de parentesco e aliança, de afinidades potenciais, uma vez que esta é uma das dimensões centrais da relação, através do chamado xamanismo, entre indígenas e não indígenas. Retomarei esta discussão no capítulo final.

O segundo caminho que gostaria de percorrer aqui diz respeito ao próprio caminho percorrido para chegar até o *Kalpulli*. Este percorrido se dá em dois sentidos: primeiro, a rede de relações mobilizadas; segunda, o caminho em si até a comunidade. Renée de la Torre, em uma de nossas primeiras conversas, indicou-me uma porção de pessoas para me ajudar – pessoas em contato com a NAC, outras mais em contato com os Wixáritari, os famosos “guardiões do peiote”, dos quais já tinha escutado falar em cerimônias no Brasil, ou outras mais vinculadas ao Caminho Vermelho etc. Entre essas pessoas, duas em especial, antropólogos, Isaac (que mora na comunidade) e Aldo (que dirige o temazcal do círculo da Promesa al Sol). Fui ao *Kalpulli*, nessa primeira vez, a convite de Aldo, como já mencionei.

Assim que cheguei a San Isidro de Mazatepec, um povoado perto das montanhas a uma hora e meia de ônibus desde Guadalajara, comecei a caminhar rumo ao *Kalpulli*. Antigamente, como já havia feito em diversas outras situações, pedia informações aos moradores para encontrar o lugar desejado, ou ainda traria um mapa já impresso com o caminho a ser seguido. Hoje, com o advento da tecnologia, indico o local no Google Maps no meu celular e saio caminhando. É uma pena. Sem medo de parecer saudosista, quanto não perdemos neste processo? Algo que aprendi desde muito cedo, praticando um dos meus *hobbies* favoritos – montanhismo –, é que, mais importante que o destino, são os caminhos que nos levam até ele. Muitas vezes não podemos chegar até o destino inicialmente proposto. O clima não permite, acontece algum acidente, nos perdemos, nosso físico não aguenta etc. Sem essa consciência podemos pôr em risco a própria vida, se ficarmos obcecados em atingir a meta. Além disso, a maior parte da beleza, em uma trilha, encontra-se justamente no caminho percorrido – rios, bosques, cachoeiras, desertos – e não no ponto final. Não foram poucas as vezes que cheguei em algum cume de alguma montanha após um longo dia de

escalada e não havia nada a ser visto lá porque o céu estava completamente nublado³⁵ (mesmo que tenhamos começado a escalada com o céu limpo – a natureza pode ser muito sarcástica).

Essa mesma concepção da importância do caminho e não do destino me foi repetida diversas vezes por Geraldo, Giovanna, Seu Alcindo, Hyral, Santiago – todos líderes e participantes da Busca da Visão que sempre alertavam para não encararmos o ritual como uma competição, como se o mais importante fosse terminar o período de jejum proposto na montanha, mas para aproveitarmos cada momento de silêncio e meditação.

Começo a caminhar com estes pensamentos em mente, e, logo no início da caminhada cruzo um cemitério. Decido entrar. Chama a atenção a quantidade de flores colocadas nas lápides. Muitas cores. Minha atenção é logo capturada por isto. Andando em Guadalajara podemos cruzar muitas roseiras e árvores com flores de distintas cores. Tais cores aqui são diferentes das quais o meu olhar estava acostumado. Sabemos como as plantas possuem essa capacidade de adaptação e de incorporação genética de certas características locais. Um conceito muito conhecido na etnobotânica e pelos apreciadores de vinho: *terroir*. Mesmo que possamos exportar a mesma qualidade de uva para outros lugares não é possível repetir o mesmo vinho. O *terroir* diz respeito a uma série de atributos ditos naturais (geológicos, climáticos, microclimáticos, topológicos) mas também diz respeito a um conjunto de elementos ditos culturais ou sociais: formas e conhecimentos tradicionais de cultivo e produção agrícola, laços de parentesco e comunitários etc. O *terroir* pode ser visto a partir de três eixos principais que se inter-relacionam: o espaço, as práticas e os atores (cf. PRÉVOST *et al.*, 2014). Possivelmente seja o conceito mais próximo ao de território, como o utilizamos aqui, com a adição que o território possui ainda um importante eixo psicanalítico.

35 Por outro lado, a própria neblina de muitos cumes, como o famoso Pico da Neblina no Brasil, é um espetáculo a parte para ser visto, muitas vezes ignorado pela maioria que pretende chegar ao cume e ter uma vista de 360° de todo o entorno.



Caso seja possível, em laboratório, reproduzir as mesmas condições dessas árvores que encontro nas ruas de Guadalajara, elas teriam as mesmas cores? Mas, como reproduzir todo um conjunto de mesmas condições (qualidade do solo, raios do sol, qualidade do ar, tempo de exposição a luz etc.)? Mais uma vez, aqui, a separação entre natureza e cultura parece ser difícil, se não impossível, de ser operacionalizada. Assim como as culturas/manivas de mandioca que variam por todo o Brasil e carregam em si tanto uma carga genética dos locais por onde passaram como relações de parentesco (CARNEIRO DA CUNHA, 2012). Não sem motivo o cultivo é, a um só tempo, natureza e cultura. Talvez por isso falamos em “cultura de bactérias”, “cultura vinícola” etc. Recentemente uma velha prática tem sido recuperada nos meios urbanos por adeptos de uma culinária mais tradicional e com menos industrializados: o pão feito em casa com o uso de fermento biológico fresco e cultivado (o *levain* – do francês, fermento). Chamado de pão de fermentação natural, lenta ou selvagem, a prática ganhou ainda mais adeptos durante a recente pandemia do covid-19, onde diversos grupos de interessados a apelidaram de *pãodemia*. Tal fermento pode ser criado a partir de uma mistura

de farinha e água, desde que observado um rígido processo: controle rígido de temperatura, adição diária de farinha e água, descarte correto de excedentes etc. O mais comum é que a cultura de leveduras e lactobacilos que compõe o *levain* seja repassada adiante por meio de uma muda: a pessoa recebe uma pequena quantidade dessa muda e passa a cuidar dela, alimento-a também com uma mistura de farinha e água de tempos em tempos. Apesar de estudos indicarem que, após um certo tempo de alimentação, praticamente nada da muda original é retida, os detentores do *levain* ostentam orgulhosos seus cultivares: essa muda foi passada por gerações de ancestrais italianos da região de Toscana (e assim por diante). Nota-se o tema: cultura, cultivo, parentesco, ancestralidade, originalidade, valor – tudo presente em um pote cheio de leveduras.

No caso do Caminho Vermelho, o caminhar confere uma espécie de originalidade da experiência, um valor. As pessoas ostentam orgulhosas suas histórias, os caminhos pelas quais passaram, os grupos que conheceram. Obviamente isso vai informando e conformando a experiência. É comum que as pessoas comecem explorando uma diversidade de práticas e que, com o tempo, se alinhem com aquelas que mais gostaram, pelas quais mais foram afetadas. Esse alinhamento também passa a conformar uma corporeidade e caminhos a serem seguidos. O caminho é algo que também requer um cultivo, nesse caso. Não basta frequentar uma ou outra cerimônia – o mais importante, nos lembram os líderes cerimoniais é a relação de aprendizado e cuidado constante. Sem constância e atenção, afinal, é fácil matar o *levain*, uma planta ou, nesse caso, o fogo. Os aprendizados nesses rituais, a própria relação com a aldeia e com os indígenas, ou com um grupo específico, deve ser cultivada. E aqui começa a aparecer algo que exploraremos mais a fundo no decorrer da tese, principalmente a partir do caso Guarani e do oferecimento das cerimônias para não indígenas, da abertura da *opy* preconizada por Wherá Tupã: um desejo por educar os [corpos] não indígenas.

1.3.1. Um ponto central do Caminho, o *Teopantill Kalpulli*

Quando cheguei ao *Kalpulli*, Aldo logo me apresentou a Tomás, com quem conversei algumas horas antes de iniciarmos as preparações para o temazcal. Tomás explicava as origens antiquíssimas da prática. Segundo ele, arqueólogos e antropólogos ainda não tinham chegado a um consenso sobre as origens do temazcal já que vestígios são encontrados por todo o México e Guatemala a todo o momento. Distintos e variados, feitos de pedras, barro, ou com estrutura de bambu e tampados com cobertas. Conta-se que, durante a conquista espanhola,

estas e muitas outras práticas rituais foram reprimidas no México, e estas práticas foram guardadas e escondidas no seio de muitas famílias. Dissiparam-se, muitas vezes, em pequenas comunidades: por um lado, desapareceram (pelo menos à vista dos espanhóis), por outro, se espalharam, chegando até o norte, ao território que hoje corresponde aos EUA. Assim conta a tradição daqueles mais adeptos da mexicanidade, ao defender as origens mexicas (astecas) de muitos destes rituais praticados também pelos Lakota, Apache, Navajo – sobretudo a Dança do Sol e o consumo de peiote. Mas uma vez é interessante observar como as coisas caminham pelos territórios (no sentido mais geográfico do termo) ao mesmo tempo que criam territórios e fronteiras (no sentido social e geopolítico do termo).

Como me contou Tomás, os caminhos entre a Nova Era e Caminho Vermelho cruzam-se de maneira interessante, nas origens deste lugar por onde passaram diversas lideranças importantes. O ano é 1948. Caracas, Venezuela. Serge Raynaud de la Ferrière, escritor e astrólogo, nascido em Paris, depois de uma viagem para os EUA e para a Guatemala, encontra o venezuelano José Manuel Estrada, que tinha fundado uma ordem mística e esotérica dentro da Igreja Católica, sob a profecia de que um homem viria do ultramar para uma grande transformação mundial. Assim, Serge e José se conhecem e, cumprindo a profecia, fundam a Gran Fraternidad Universal (GFU), alegando que em 21 de março daquele ano o “ponto vernal” (posição do sol quando esse cruza o equador celeste) tinha entrado na constelação de Aquarius, dando início assim a uma Nova Era, a era de Aquário.³⁶

Logo José Manuel Estrada passa a ser diretor da GFU e um dos principais discípulos de Serge, que deixa a Venezuela e se muda para New York. Porém, em 1958 Estrada deixa o movimento a cargo de três discípulos, e cria um outro movimento, chamado GFU SRF Línea Solar A.C., um movimento mais preocupado em integrar práticas e conhecimentos nativos no cotidiano, alegando que existiam muitas semelhanças entre os conhecimentos orientais largamente seguidas pela GFU e os conhecimentos dos povos originários. Em breve, este grupo se divide em quatro ramificações: GFU Línea Solar del Sur, fundada por José Rafael Estrada, discípulo de Manuel Estrada, a Mancomunidad de la

36 Inúmeros astrólogos argumentam que ainda estamos na Era de Peixes, isto é, o sol ainda nasce, no dia do equinócio de outono (no hemisfério sul) a frente da constelação de Peixes – essa seria a definição de uma era para a astrologia tradicional. De qualquer forma, se não estamos ainda em uma Nova Era astrológica, os efeitos do pensamento de Serge Raynaud de la Ferrière inundaram diversas correntes místicas e esotéricas mundo afora.

América India Solar (MAIS), fundada por Domingo Días Porta, a AGFU, fundada por Pedro Ruvacalba e uma outra sem nome.

É esta segunda organização, chamada MAIS, que interessa aqui, já que, anos depois de sua fundação, em 1983, a MAIS compra o terreno e funda o *Teopantli Kallpulli*, em San Isidro de Mazatepec. Mais ou menos na mesma época, em 1980, acontecia o primeiro Simpósio das Quatro Flechas, organizado por Tlakael e Tigre Pérez, um chicano de origem indígena Purépecha (povo indígena mexicano que habita, principalmente, o estado de Michoacán) que teria crescido entre os Lakota. Neste simpósio Tlakael expõe uma teoria que se converteria, anos depois, em uma das principais bases da mexicanidade e de todo o Caminho Vermelho (pelo menos no que conheço dele na América Latina). Segundo ele existiriam duas grandes confederações de povos originários na América, a do Norte, sob a imagem da águia, e a do Sul, sob a imagem do condor. Segundo esta teoria, chamada de “quatro flechas”, civilizações antigas oriundas do México central teriam levado costumes aos quatro cantos do mundo, porém, no devido momento, todas estes costumes e ensinamentos deveriam retornar ao ponto central. Essa teoria explicaria então porque diversas práticas são compartilhadas entre as civilizações pré-hispânicas e indígenas norte-americanos, sobretudo a Dança do Sol, o temazcal/inipi e o peiote.

Neste congresso Tlakael conhece Leonard Crow Dog e, com um grupo de alunos, começam a frequentar a Dança do Sol lakota na reserva de *Rosebud*, em Dakota do Sul. Anos depois, Tlakael consegue a autorização de Crow Dog para realizar a Dança do Sol em território mexicano. Em 1986/87, Tigre Pérez e o grupo MAIS fazem uma aliança e a cerimônia “Kanto de la tierra”, presidida por Tigre, é realizada pela primeira vez no México, justamente no *Teopantli Kalpulli*, no ano de 1989. Nesta cerimônia participaram diversos desses líderes aqui citados, e muitos outros.

Raymundo Tigre Perez. Nasceu em 1940 em Laredo, Texas, filho de índios Purépecha que emigraram para os Estados Unidos da América em busca de uma vida melhor e de oportunidades. Em sua juventude, desenvolveu-se como líder dos movimentos chicanos, em defesa de seus direitos civis e contra a marginalização tão marcada e racista, especialmente no estado do Texas, berço do *ku kux klan* e racismo ao longo da fronteira do México. Na adolescência, conheceu o caminho indígena quando é convidado para um encontro de lideranças indígenas, onde conhece o curandeiro Henry Crow Dog, da tradição Lakota Sioux, e encarregado da sagrada medicina da Dança do Sol, uma das sete

maiores cerimônias que os índios Lakotas Sioux observam, medicina ancestral que foi concedida pela mulher Búfalo Branco.

Ele é convidado para as cerimônias e se destaca por sua facilidade de se desdobrar para o mundo espiritual. Na cerimônia, vai sendo reconhecido e ao percorrer o caminho espiritual da Dança do Sol é convidado para o círculo dos curandeiros por Henry Crow Dog trabalhando assim na visão “do Kanto de la Tierra” que por um tempo foi chamado de “Kanto del Pueblo a lo largo de Estados Unidos y Europa”.

O “Kanto de la Tierra” é uma cerimônia que nasce da visão de Tigre Pérez, onde ele visualiza uma mulher morena chorando (Mãe Terra), porque seus filhos estão perdendo suas cerimônias, suas línguas nativas e sua forma de se envolver em estreita relação com o universo. E é bem ali dentro de sua visão que começa a se abrir um buraco onde surge um fogo central como se fosse o coração da mãe terra, vivo, palpitante. Irmãos nativos da terra começam a descer até onde está o fogo, cantando, rezando e dançando em suas línguas tradicionais e uma energia curativa começa a ser gerada a tal ponto que a morena que representa a mãe terra começa a cantar e cantar, curando tudo o que toca ao seu redor... assim que desperta dessa bela visão ele já se prepara para cumpri-la, recebendo a missão de sua existência.

Ele chegou ao México em 1983, para a comunidade Teopantli Kalpulli, que estava começando a se formar naqueles anos, mantendo comunicação e nos convidando para cerimônias nas terras estado-unidenses. É só em 1989 que o primeiro “Kanto de la Tierra” foi realizado em terras mexicanas, tendo como local para este evento a comunidade Teopantli Kalpulli (comunidade da bandeira sagrada) onde chegaram aproximadamente 50 anciãos tradicionais e mais de 500 pessoas de vários países.³⁷

A partir desta aliança, no Kalpulli começaram a ser realizadas uma série de cerimônias e temazcais de influência Dakota. Porém existia a preocupação de Días Porta e de outros atores importantes, como Fred Contreras – braço direito de Tigre e que assume o Kanto de la Tierra após a morte de Tigre em 1995 –, de buscar conhecimentos dos povos nativos mexicanos. Mesmo a visão de Tigre Pérez já alertava também para esta que, cada vez mais, torna-se um ponto de união e de fricção destes diversos atores: a união dos povos. Sem dúvidas o Kalpulli pode ser visto como um lugar central, por onde circularam diversos líderes e práticas do Caminho Vermelho e seus vários intercâmbios com a mexicanidade e com a Nova Era. O Kalpulli agrupa desde práticas espirituais orientais, como yoga e meditação, temazcais de

37 Pequena biografia de Tigre Pérez e do Kanto de la Tierra, retirada da página de Facebook de Raíces de la Tierra Perú: <https://www.facebook.com/RaicesDeLaTierraPeru/posts/chief-raymundo-tigre-perez-medicina-men-y-holly-mennace-en-1940-en-laredo-texas-h/809044135970314/>. Tradução nossa.

origem Dakota mas com adaptações e variações Rarámuri, cerimônias da NAC (a partir de uma aliança estabelecida entre Días Porta e o chefe Navajo Emerson Jackson, presidente da Igreja), cerimônias Wixáritari, a partir de outros fluxos e intercâmbios posteriores.³⁸

Por um lado são muitos os atores chaves que tornam possível estes fluxos, que expandem essa rede, por assim dizer: Días Porta, Tigre Pérez, Tlakaelel, Crow Dog. Por outro lado – e por isso insistimos na ideia das linhas (com vida própria), de agenciamentos coletivos, rizomas, linhas de fuga, devir (conceitos de Deleuze & Guattari, dos quais falaremos mais ao longo da tese) – há diversas visões e profecias que começam a aparecer (simultaneamente ou sem aparente contato ou relação) em diversos cenários distintos. Cito, por exemplo, três: a visão de Tigre Pérez, a profecia guarani de Wherá Tupã e a profecia de José Manuel Estrada. Em todas elas temos um elemento central: a união de conhecimentos e povos (especialmente entre indígenas e não-indígenas) para o despertar de uma nova consciência (seja local ou seja mundial). Voltando a alusão ao termo txai, e seus significados e equívocos, encontramos outra profecia, esta, dos Huni Kuin:

txai é uma palavra muito representativa do mundo indígena Acreano que se traduz por amigo, “parte eu, parte você”. O significado original, “cunhado”, se ampliou, e hoje representa para nós um verdadeiro espírito de aliança entre os povos indígenas e os que habitam a cidade. Essa relação foi profetizada pelos antigos pajés, um tempo em que o encontro com o homem ocidental “Nawa” (não-indígena) não seria da exploração e escravidão, mas de cooperação e amizade. Esse tempo profetizado pelos Huni Kuin recebe o nome de “Xinã Benã”. O espírito do tempo “xinã benã” também se insere dentro de um movimento de renascimento das tradições xamânicas, maior que qualquer instituição ou etnia, tecendo hoje uma verdadeira teia global.³⁹

1.3.2. A influência do México, ainda que imaginariamente

Pode-se pensar que minha vinda para estudar estes temas no México é algo bastante óbvio, principalmente após o recorte inicial na pesquisa, dado que o Caminho Vermelho, tal como chegou ao Brasil, possui estreita relação com o território mexicano. No entanto, o México já

38 Essas informações foram coletadas na dissertação de Aldo Arias, já citada, e também em conversas pessoais com o próprio Aldo e Tomás.

39 Descrição retirada do site dos Guardiões Huni Kuin (<https://portaltxai.org/quem-somos/>), um dos mais representativos coletivos urbanos dos povos Huni Kuin e Yawanawá, realizando diversas ações com o propósito de espalhar o conhecimento tradicional indígena para além dos limites da floresta bem como fortalecer as etnias e seus territórios.

estava em meu imaginário antes mesmo deste recorte, antes mesmo de eu iniciar o doutorado. Talvez, de alguma forma, tenha sido ele que tenha me levado a buscar este recorte. Conto estas histórias não de maneira anedótica mas porque acredito que todos estes percalços do caminho, todos os rumos que eles vão tomando, todos os caminhos que mutuamente se influenciam, que se afastam, que se chocam e que se combinam são parte da própria trajetória da cartografia, como aqui a propomos. Convém alertar, porém, que não se tratam de histórias estritamente pessoais. São, não caminhos (talvez esses sejam únicos, ainda que se repitam), mas territórios que se repetem comumente.

Na pausa que realizei entre o mestrado e o doutorado, pausa de quatro anos, dediquei-me a muitas outras coisas que não a antropologia, ainda que esta nunca tenha saído do meu horizonte de estudos. Foi em 2011 e em 2012 que tive contato com o último livro lançado por Roy Wagner, “Coyote Anthropology” (2010b). Nele, o autor propõe explorar muitos dos ensinamentos de Dom Juan a Castaneda e suas possíveis contribuições à disciplina antropológica. Desde seu livro seminal, de 1975, “A invenção da cultura” (2010a), Roy Wagner estudou sistematicamente os livros de Castaneda (1974a, 1980, 1995, 1997). Apesar de toda a controvérsia em torno de Carlos Castaneda, talvez ainda maior em solo mexicano, Wagner afirmava já em 1975:

depois de tudo o que foi escrito sobre as fontes conjecturais dos escritos de Castaneda, tudo o que se pode fazer é estender a eles a mesma atitude profissional de suspensão da descrença que se teria para com o relato de um etnógrafo sobre algum exótico sistema de crenças africano ou oriental. O modelo requintadamente autocontido e dialético apresentado em *Porta para o infinito* parece uma resposta “budista” ao “hinduísmo” da teologia asteca de Moyucoyani (o deus que “inventou a si mesmo”, do verbo *nahual tyucoyo*, “inventar”) descrita por León-Portilla. Mesmo se Castaneda tivesse “inventado” a coisa toda ele próprio, o caráter oportuno desse exemplar da antropologia dos símbolos ainda seria significativo (WAGNER, 2010a, p. 21).

Mais ou menos na mesma época Deleuze & Guattari escreviam “O anti édipo” (2011) e a sua continuação, “Mil Platôs” (1996a), repletos de citações e influências de Carlos Castaneda⁴⁰. No platô “Como construir para si um Corpo sem Órgãos”, possivelmente aquele no qual mais

40 A primeira publicação de “O Anti-édipo” é de 1972, e a primeira de “Mil Platôs” data de 1980, publicado no Brasil em cinco volumes pela Editora 34.

encontremos referências diretas a Castaneda, os autores fazem uma advertência muito parecida com a de Wagner:

no decorrer dos livros de Castañeda, pode acontecer que o leitor comece a duvidar da existência de Don Juan o índio, e de muitas outras coisas. Mas isto não tem qualquer importância. Melhor ainda se estes livros são a exposição de um sincretismo ao invés de uma etnografia, e um protocolo de experiências ao invés de um relatório de iniciação (DELEUZE; GUATTARI, 1996c, p. 23).

Cabe lembrar que estes autores estavam (e ainda estão) em alta na antropologia brasileira, sobretudo pelo uso e recuperação deles “coordenado” por Viveiros de Castro e os imbricados cruzamentos propostos pelo autor entre o perspectivismo ameríndio, o perspectivismo de Nietzsche (como atualizado por Deleuze e Guattari) e os estudos melanésios, principalmente de Wagner e Strathern, que propunham, cada um a seu modo, uma espécie de anterioridade lógica da relação frente as partes. Segue-se, daí, uma enormidade de diálogos com outros autores, em especial franceses: Latour, Gabriel Tarde, Descola. Toda uma escola de antropologia que seria definida como pós-social por Márcio Goldman (2008). Foram estes estudos, ainda que eu estivesse fora da academia, que me levaram a buscar mais a fundo os escritos de Carlos Castaneda, controverso tanto como antropólogo como aprendiz de xamã/feiticeiro (como ele mesmo se autodenominou). De qualquer forma, é inegável a influência de seus escritos no movimento *hippie* dos anos 60 e 70, posteriormente no que foi denominado de movimento Nova Era e também em muitos seguidores do Caminho Vermelho, sobretudo no Brasil. Foram todas as pessoas deste contexto que, ao saber que eu também era antropólogo, perguntavam a minha opinião sobre Castaneda.

Foi também as ideias de Castaneda que influenciaram um dos conceitos que temos aqui eludido. Ou melhor, a nossa leitura, como sempre é, de um desses conceitos: o de território (ou de coletivo, como aparece no trecho abaixo). Dom Juan, diversas vezes, advertiu Castaneda, sob a influência do peiote, ou sob a influência de nenhuma substância chamada alucinógena, que ele deveria encontrar um lugar, o seu lugar.

Castañeda descreve uma longa experimentação (pouco importa que se trate de *peyotl* ou de outra coisa): retenhamos por enquanto como o índio o força primeiramente a buscar um “lugar”, operação já difícil, depois a encontrar “aliados”, depois a renunciar progressivamente à interpretação, a construir fluxo por fluxo e segmento por segmento as linhas de experimentação, devir-animal, devir-molecular, etc... Porque o CsO é tudo isto: necessariamente um Lugar, necessariamente um Plano, necessariamente um Coletivo

(agenciando elementos, coisas, vegetais, animais, utensílios, homens, potências, fragmentos de tudo isto, porque não existe “meu” Corpo sem Órgãos, mas “eu” sobre ele, o que resta de mim, inalterável e cambiante de forma, transpondo limiares) (DELEUZE; GUATTARI, 1996c, p. 22–23).

Ou, ainda, ajudando a definir um dos principais conceitos de Deleuze & Guattari, o de rizoma:

conjugar os fluxos desterritorializados. Seguir as plantas: começando por fixar os limites de uma primeira linha segundo círculos de convergência ao redor de singularidades sucessivas; depois, observando-se, no interior desta linha, novos círculos de convergência se estabelecem com novos pontos situados fora dos limites e em outras direções. Escrever, fazer rizoma, aumentar seu território por desterritorialização, estender a linha de fuga até o ponto em que ela cubra todo o plano de consistência em uma máquina abstrata. “Primeiro, caminhe até tua primeira planta e lá observe atentamente como escoar a água de torrente a partir deste ponto. A chuva deve ter transportado os grãos para longe. Siga as valas que a água escavou, e assim conhecerá a direção do escoamento. Busque então a planta que, nesta direção, encontra-se o mais afastado da tua. Todas aquelas que crescem entre estas duas são para ti. Mais tarde, quando estas últimas derem por sua vez grãos, tu poderás, seguindo o curso das águas, a partir de cada uma destas plantas, aumentar teu território”⁴¹ (DELEUZE; GUATTARI, 1996a, p. 19–20).

Mas, o que seria exatamente um território para esses autores e em que sentido ele se conjuga com os conceitos de Rizoma e Corpo sem Órgãos (CsO)? Cabe lembrar que existe uma vasta discussão bibliográfica sobre território nas ciências sociais e na geografia que não cabe aqui recuperar: primeiro porque não é a ênfase aqui proposta, segundo porque não tenho a competência necessária. Interessa-nos, porém, pensarmos desde uma outra ótica: primeiro, porque o conceito de território proposto pelos autores não evoca, necessária e estritamente, algo físico ou geográfico, assim como o conceito de Corpo sem Órgãos não evoca o conceito habitual de corpo. Pode-se dizer, efetivamente, que o CsO é um território, isto é, a construção de um território, um lugar. Ou uma expansão, mediante uma desterritorialização prévia e uma futura reterritorialização – isto é, uma re-organização de pressupostos básicos de forma a possibilitar uma visão mais ampla de mundo, de forma a poder conjugar mais fluxos em conjunto. Em síntese, essa é toda a base do ensinamento de Dom Juan para Castaneda. Enfatizo isso porque me parece que muitas destas práticas xamânicas cumprem justamente

41 Trechos do livro de Castaneda, “A erva do diabo”, citados por Deleuze e Guattari.

este propósito. Este novo território contém sempre, para os autores, as linhas de desestratificação, de desterritorialização. É toda uma filosofia dos fluxos (ou das diferenças) que está em jogo, contra as leituras estratificantes, contra os significados rígidos e sempre a favor das linhas de fuga.

Um bom exemplo da construção de um território é justamente o do fluxo das águas de um rio que carrega com si elementos do trajeto desde a origem ao mesmo tempo em que admite intersecções, novos fluxos, abre-se a linhas de fugas. É natural que este fluxo seja territorializado com a construção de diques, sejam quais forem os agenciamentos: humanos, animais, políticos, sociais. No entanto, porque fluxo, porque rizoma, um território está sempre aberto ao rompimento do dique, da barragem, à desterritorialização. E, conseqüentemente, a uma reterritorialização.

O território é de fato um ato, que afeta os meios e os ritmos, que os “territorializa”. O território é o produto de uma territorialização dos meios e dos ritmos. Dá na mesma perguntar quando é que os meios e os ritmos territorializam-se, ou qual é a diferença entre um animal sem território e um animal de território. Um território lança mão de todos os meios, pega um pedaço deles, agarra-os (embora permaneça frágil frente a intrusões). Ele é construído com aspectos ou porções de meios. Ele comporta em si mesmo um meio exterior, um meio interior, um intermediário, um anexado (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 105).

Pensado especificamente na construção dos territórios e na importância das práticas corporais nessa árdua tarefa, os autores enfatizam que

é muito importante, quando o caos ameaça, traçar um território transportável e pneumático. Se for preciso, tomarei meu território em meu próprio corpo, territorializo meu corpo: a casa da tartaruga, o eremitério do crustáceo, mas também todas as tatuagens que fazem do corpo um território (ibidem, p. 112).⁴²

Cabe lembrar ainda que a construção destes territórios, para os autores, necessita dos afetos, no sentido dado por Espinosa quando este se pergunta do que um corpo é capaz e quais são os afetos capazes de aumentar a potência de vida. Sem embargo, é necessário ainda evocar duas outras linhas que se cruzam. O ano é 1948 quando Artaud (1975, p. 30–31, tradução nossa),

42 Podemos adicionar aqui justamente a territorialização do corpo que ocorre através dos sacrifícios/ofereças da Dança do Sol, como veremos no capítulo seguinte. Por ora, guardemos essa importante citação de Deleuze e Guattari.

após uma vivência com indígenas Rarámuri no México, em uma transmissão radiofônica afirma:

atem-me se quiserem mas não há nada mais inútil do que um órgão. Quando vocês lhe tiverem feito um corpo sem órgãos o terão libertado de todos os seus automatismos e lhe terão devolvido sua verdadeira liberdade.

A declaração de guerra aqui não é contra o corpo, mas contra o organismo: “percebemos pouco a pouco que o CsO não é de modo algum o contrário dos órgãos. Seus inimigos não são os órgãos. O inimigo é o organismo” (DELEUZE; GUATTARI, 1996c, p. 19). O CsO é um programa intencional de substituição da interpretação pela experimentação que visa encontrar fluxos de intensidade, planos de consistência, campos de imanência e desterritorializações. “Desestratificar” é a palavra de ordem para Deleuze e Guattari: “consideremos os três grandes estratos relacionados a nós, quer dizer, aqueles que nos amarram mais diretamente: o organismo, a significância e a subjetivação” (ibidem, p. 20). O organismo e toda a sua sina funcional; a significância e sua ânsia por interpretações; e a subjetivação, o ego, o indivíduo – o CsO luta contra todos estes estratos buscando criar uma área de fluxos de intensidades contínuas. O CsO encontra um terreno fértil na arte e na performance, de onde surgiu com Artaud, mas também encontra espaço nas práticas xamânicas, de onde ele se inspirou, através do consumo de peiote entre indígenas mexicanos. A associação com Castaneda e com o uso das substâncias ditas psicodélicas não é sem razão.

A cartografia que aqui propomos, e que vamos explicar detalhadamente na sequência, tem justamente inspiração em Deleuze e Guattari, e no diálogo deles com Foucault. Um mapa, como nos lembram os autores, é sempre um rizoma. Se o mapa é comparado ao rizoma é porque este possui sempre múltiplas entradas. Não existe começo nem fim. Pode-se começar esboçar um mapa a partir de qualquer ponto, desde que – e isso é central – ele possua também múltiplas saídas.

1.4. A cartografia como método

Mauro Almeida (2013, p. 10) argumenta que a virada ontológica, da qual muitos destes autores aqui citados são influência, veio acompanhada de uma virada fenomenológica, que “prega a volta às coisas”. Tal virada, que tem como padrinho Husserl e Heidegger, tem como

principal expoente o antropólogo britânico Tim Ingold, que em seus textos (2011, 2012b) alerta para a necessidade de “trazer as coisas de volta à vida”. Um estudo da “antropologia das coisas”, de acordo com Ingold, deve prestar atenção em seus fluxos, em suas circulações. O antropólogo, ao propor o modelo de malha (*meshwork*) e o conceito de organismo, é contrário ao conceito de agência, que pressuporia um conceito animista ao conceder vida aos objetos. Para o antropólogo britânico a vida está nas coisas, e não são as coisas que possuem vida, ou agência (cf. STEIL; CARVALHO, 2018). Os fluxos de materiais (ou coisas) são constantes e independentes de qualquer “interação”. Os fluxos, as linhas e as coisas são vivas. E a relação com eles, através da cartografia, aponta muito mais para uma “itinerância” e uma experimentação.

Ainda que Ingold não fale diretamente sobre cartografia, ele se vale da filosofia *deleuzeguattariana* para defender uma teoria social das coisas (não dos objetos) e da vida (não da agência). Para o autor, não se trata de traçar conexões entre pontos (isso seria reproduzir, seria o decalque), mas realizar uma experiência de seguir os fluxos. O mais importante é saber que as linhas não conectam, elas podem se entrecruzar, podem se territorializar, podem se convencionalizar, mas guardam sempre a potência vital de devir – são sempre linhas de fuga.

Enxergamos esse cenário proposto como uma malha. Não temos um contexto bem demarcado, nem geograficamente – o que sugeriria a realização de uma etno-grafia (cf. APPADURAI, 2001) – e nem cosmológica ou ontologicamente. Como já dissemos, puxamos uma linha e estamos seguindo, desemaranhando este tecido, esta malha, e esboçando um mapa. Não se trata de tomar um problema de antemão e verificar como ele se comporta em um ou outro contexto. O problema é apenas uma linha, que mobiliza questões e temáticas próprias. Temos, não mais que isso, algumas hipóteses, algumas ideias. Pensamos de maneira bastante similar a Juan Scuro (2016), que também propõe a cartografia como método de análise de “dispositivos neoxamânicos” no Uruguai. Para o antropólogo, a cartografia deve ser pensada como um acompanhamento de processos e não como representação de objetos.

Sendo sintético, diria que o modelo etnográfico clássico da “observação participante” está invertido na cartografia por uma “participação observante”. A diferença não é um simples jogo de palavras, é a possibilidade de perder-se em campo, de se ver “transformado” por ele, sem que isso signifique perder “rigor científico” e nem correr o temido risco de “converter-se” em “nativo”, ainda que esta possibilidade sempre faça parte da tarefa antropológica (p. 29, tradução nossa).

Não pretendo me colocar na posição de autor, já que um mapa tem sempre múltiplos autores, porém é importante salientar uma vez mais que a minha própria trajetória é fundamental neste método – o que vem a calhar com a prerrogativa de participação colocada tantas vezes pelo campo. Diversas vezes fui advertido de que eu deveria participar dos rituais e não poderia simplesmente (sic) observá-los. Estes conceitos: observação/participação já estavam deveras desgastados pelo campo em questão, fazia-me necessário buscar novos conceitos e métodos para um melhor diálogo. A cartografia dessas práticas, dada as suas subjetivações, torna-se também uma cartografia de si, ou, uma cartografia do desejo – que não opõe o desejo (subjetivo), como Rolnik e Guattari (1996) argumentam, ao mundo político (micropolítico, no caso). Não estamos falando de um ou outro indivíduo, mas, sobretudo, de produção coletiva de corpos e subjetividades.

Paisagens psicossociais remetem a “mundos” ou “tempos”, constituídos como experiências históricas, nem exatamente pessoais, muito menos subjetivas no sentido de interiorizadas. Elas remetem a estéticas circulantes e formas coletivas de subjetividade, formas coletivas e históricas de existência, economias ou regimes de produção de corpos e subjetividades, modos históricos de relação com os outros e consigo mesmo, estetizações e formas históricas de elaboração e produção de si mesmo. Não exatamente experiências de sujeitos, mas experiências coletivas às quais estamos sujeitos, ou, das quais somos sujeitos, à medida que nos constituímos nesse cenário histórico até certo ponto comum aos que vivem em determinado tempo, espaço ou cultura. Paisagens não focadas nem centradas nos sujeitos, mas em relações e jogos onde a sua constituição está em questão – problema político, portanto, para a cartografia, no sentido da recusa de reproduções identitárias e da afirmação do direito à diferença. É aqui que a questão da resistência torna-se mais crítica! (PRADO FILHO; TETI, 2013, p. 56).

Para Scuro,

mapear, cartografar, implica um “deixar-se levar” pela própria dinâmica do campo em questão. O fato de não termos uma série de elementos prévios a indagar ou contrastar, apontam os autores, pode levar a pensar que o cartógrafo está “perdido” em seu mapa. Ma esta, como vimos, é precisamente a condição do dispositivo apontada por Deleuze e do devir posto em trânsito por este dispositivo. Esse “estar perdido” ocorre diversas vezes durante o processo de investigação, com vantagens e desvantagens conhecidas, mas o ponto principal está em treinar a atenção de uma forma particular que, como aponta Virginia Kastrup, é uma atenção, a cartográfica, flutuante, concentrada e aberta, que às vezes é inibida pela preponderância da atenção seletiva (SCURO, 2016, p. 28, tradução nossa).

Porém, Scuro se indaga, talvez como muitos dos leitores possam estar se perguntando agora: em que sentido a cartografia é diferente da etnografia? Para ele, a vantagem da cartografia é justamente a atenção aos fluxos, ao passo que a etnografia, com o seu prefixo “etno” já denotaria uma “separação, um centro a partir do qual os outros são estudados” (p. 29). Entendo a cartografia de maneira semelhante, mas gostaria de acrescentar algumas particularidades. Primeiro, cabe dizer que estamos falando aqui de uma cartografia social, que, ainda que compartilhe de um idioma comum com a geografia (mapas, paisagens, territórios), possui, obviamente, diferenças importantes. Para Prado Filho e Teti (2013, p. 47), a cartografia

liga-se aos campos de conhecimento das ciências sociais e humanas e, mais que mapeamento físico, trata de movimentos, relações, jogos de poder, enfrentamentos entre forças, lutas, jogos de verdade, enunciações, modos de objetivação, de subjetivação, de estetização de si mesmo, práticas de resistência e de liberdade. Não se refere a método como proposição de regras, procedimentos ou protocolos de pesquisa, mas, sim, como estratégia de análise crítica e ação política, olhar crítico que acompanha e descreve relações, trajetórias, formações rizomáticas, a composição de dispositivos, apontando linhas de fuga, ruptura e resistência.

Com isso os autores enfatizam que a cartografia deve traçar diagramas: de força, de poder, de enfrentamentos. Já para Deleuze (1990), em sua famosa formulação, cartografar é “desemaranhar as linhas de um dispositivo” (p. 155). Mas, precisamente, o que é um dispositivo? Não há um conceito unificado em Foucault, ou mesmo em Deleuze, mas um conjunto heterogêneo de significados: primeiramente, não são instituições, é uma rede que se forma entre um conjunto de elementos díspares e heterogêneos, mas com uma natureza política-estratégica-histórica. Para Foucault (1979, p. 246) o dispositivo “está sempre inscrito em um jogo de poder, estando sempre, no entanto, ligado a uma ou a configurações de saber que dele nascem mas que igualmente o condicionam”. Foucault, em uma das definições afirma que o dispositivo é isto: “estratégias de relações de força sustentando tipos de saber e sendo sustentadas por eles” (ibidem). A cartografia, para Prado Filho e Teti seria o método adequado para os estudos dos dispositivos porque operam sobre os mesmos princípios: rizomáticos, nos termos de Deleuze, ou como malha, nos termos Ingold.

A filosofia de Foucault muitas vezes se apresenta como uma análise de “dispositivos” concretos. Mas o que é um dispositivo? Em primeiro lugar, é uma espécie de novelo ou meada, um conjunto multilinear. É composto por linhas de natureza diferente e essas linhas do dispositivo não abarcam nem

delimitam sistemas homogêneos por sua própria conta (o objeto, o sujeito, a linguagem), mas seguem direções diferentes, formam processos sempre em desequilíbrio, e essas linhas tanto se aproximam como se afastam uma das outras. Cada uma está quebrada e submetida a variações de direção (bifurcada, enforquilhada), submetida a derivações (DELEUZE, 1990, p. 155).

Propomos, tal qual Scuro, que as práticas xamânicas atuam como dispositivos, como máquinas de “fazer ver” e “fazer falar”, como um “conjunto multilinear” compostos por “linhas de naturezas diferentes” que formam “processos sempre em desequilíbrio”. Chaumeil (2017) e os comentários de Oscar Calavia Sáez ao seu artigo já teriam aludido a essa potência do xamanismo atuar como máquina (ou como dispositivo, como aqui preferimos chamar), isto é, como um certo tipo de máquina, como as asas e turbinas de um avião, que são “capazes de modificar sua estrutura para dar conta de diferentes funções” (CALAVIA SÁEZ, 2017, p. 144). Haveria ainda uma outra razão para a referência a uma geometria variável no artigo de Chaumeil: a possibilidade de pensarmos o xamanismo não como um conceito ou como uma categoria, mas como máquinas capazes de integrar novos elementos e recombina-los em um cenário cada vez mais heterogêneo – daí a ideia de dispositivo como um conjunto heterogêneo capaz de agrupar elementos de natureza variados, e permanecer aberto a novos possíveis acoplamentos. Sendo assim optamos por apostar na cartografia e em sua potência como um método rizomático capaz de dar conta das multiplicidades. Vemos algumas vantagens deste método frente a clássica observação participante. E também algumas dificuldades.

Talvez essa seja a diferença principal da cartografia com os métodos mais clássicos de pesquisa, e talvez por isso também ela esteja tão em voga, sobretudo em pesquisas multisituadas (MARCUS, 1995; PERRET, 2011; DE LA TORRE, 2012) ou então em pesquisas que utilizam as mídias sociais/internet: o cartógrafo, na maior parte das vezes, está construindo o seu mapa ao mesmo tempo em que o está percorrendo. Nos métodos mais tradicionais é necessário, ainda que minimamente, ter os recortes bem definidos – seja na etnografia clássica, com recortes étnico/territoriais, seja na antropologia moderna, com estudos de casos, eventos, situações. Na maior parte das vezes o recorte territorial (no sentido amplo de território) está definido no início da pesquisa (às vezes mais, às vezes menos). Não que a cartografia não necessite ter definido algum destes limites, obviamente. No entanto, ela pode ser bem utilizada sobretudo em campos que, por sua natureza, alteram constantemente estes territórios. Appadurai (2001) já tinha alertado à necessidade da etnografia desvincular-se

da noção de um território local em um mundo que está cada vez mais desterritorializado. Latour e os criadores da teoria ator-rede também já enfatizaram a necessidade dos estudos de fluxos e atores em paisagens que estão cada vez mais interconectadas.

A cartografia, para mim, é uma questão de ritmos. Para conhecer uma cidade nova a minha forma preferida é caminhando. Andando a pé posso perceber, pouco a pouco, cada lugar. Algo me chama a atenção. Algo passa despercebido. Aos poucos um mapa vai se construindo. Pouco tem a ver com o mapa “real” da cidade. Nele estão envolvidos muitos afetos. Como diria Dom Juan, “encontre seu lugar”. Nesse caso, seus lugares. São lugares que nos afetam. Por uma questão de vida, de potência, tendemos a preferir os “afetos positivos”, os “bons encontros”, nas palavras de Espinosa. Mas, na própria tarefa de caminhar estamos, obrigatoriamente, abertos a qualquer tipo de encontro.

Esse é o duplo aspecto da cartografia. O desejo não é apenas nosso (e quando o foi?). Escolho um lugar a conhecer – pode ser que me agrade ou não – traço um trajeto com base nas novas tecnologias (4G, GPS etc.) – pode ser que seja possível percorrê-lo ou não. Escolho mais algum lugar para conhecer, uma catedral, um parque. De início, sei muito pouco sobre eles. Vi algumas fotos e li alguns relatos de outros viajantes. É tão comum que nossa experiência pouco compartilhe com esses relatos. De novo os afetos, quase sempre imprevisíveis. Escolho também um restaurante para almoçar. No meio do caminho, uma rua em obras me obriga a mudar um pouco o trajeto. Passo em frente de uma bonita cafeteria. Com o sol forte, decido parar e tomar um café. Acabo, em meio as conversas do balcão, descobrindo um pouco mais da cidade. Chego, por fim, a catedral. Mas minha cabeça ainda está no delicioso café e no ritmo lento dos transeuntes que paravam no balcão, nas praças da cidade. Vejo a catedral superficialmente. A bateria do meu celular acaba e não tenho mais o trajeto inicial proposto. Decido sair a esmo, com base na memória e pedindo informação para as pessoas na rua. Tanto melhor. Acabo, enfim, parando em um parque no meio do caminho e almoçando em um delicioso restaurante de comida libanesa.

A própria cidade dita o seu ritmo. Conhecer a cidade a pé envolve seguir estes ritmos. Ser, ainda que não se deseje (mas desde quando o desejo é algo meramente individual?), perpassado por outros fluxos, envolvido em outras temporalidades. Ritmos, sabores, cheiros – tudo compõe o mapa. Esboçá-lo não é tarefa das mais fáceis.

Pensemos na etnografia clássica. Pensamos (ou escolhemos, ou alguém faz a escolha por nós) em um local a pesquisar. Alguns temas. Vemos algumas fotos e lemos

algumas informações que outros viajantes (etnógrafos, em geral) escreveram. Em campo, quase nunca as coisas acontecem como planejado. Outras questões aparecem, temas não pensados de antemão podem nos interessar mais, outros caminhos podem surgir, alguns fluxos podem ser ou estar interrompidos. Nesse sentido, a etnografia (ou melhor, a prática etnográfica) é muito próximo da cartografia. Porém, a cartografia evoca duas outras questões importantes – não que não estejam presentes em muitas pesquisas que dizem seguir o clássico método da observação participante, mas o enfoque aqui é maior, dado a própria construção histórica da cartografia social. Primeiro, a analogia direta e evidente com o mapa (fluxos, territórios, paisagens). Segundo, a questão dos afetos, dos desejos, e o enfoque na experiência e na experimentação.

Os lugares a visitar fazem tão parte, ou até mais, do mapa, dos que os já visitados. Há um sabor de mistério e imaginação que, como tão bem apontou Proust⁴³ (2006), perde-se, muitas vezes, quando a curiosidade é sanada. Mas a memória dos tempos idos também é traiçoeira. Não estamos falando de uma experiência real, verdadeira e objetiva, isto é, relatando acontecimentos *ipsis literis*, como se isso fosse possível. Mas sim, relatando como os acontecimentos afetaram a composição dos territórios. Diferentemente de Geertz (1989) não queremos aludir a uma interpretação da interpretação. Com a cartografia estamos muito mais próximos do que sugere Deleuze e Guattari – substituir a interpretação pela experiência, pela experimentação – ou então do que sugere Latour (2006) – buscar uma boa descrição antes de qualquer interpretação.

A cartografia, no entanto, guarda suas ambiguidades e dificuldades. O estar aberto a seguir e descobrir novos fluxos choca-se com a necessidade da construção do mapa, da construção de territórios. Pensemos ainda em uma cidade. Quando nos mudamos para uma cidade nova há muitas coisas a se descobrir. As primeiras semanas, talvez meses, são dedicados a tal empreitada. Evidentemente, quando falamos de uma cidade relativamente grande, descobri-la 100% é tarefa impossível. Mesmo qualquer cidade, há sempre coisas novas a se descobrir, ou velhas coisas supostamente já descobertas que não nos afetam mais da mesma maneira – isto também é uma descoberta.

43 “Mesmo sob um simples ponto de vista realista, as terras que desejamos ocupar a cada momento muito mais espaço em nossa vida verdadeira do que a terra onde efetivamente nos achamos” (PROUST, 2006, pt. 6826–6827).

Algumas experiências simples podem nos mostrar um pouco a dimensão do conhecimento e de como conhecemos. Buscar, por exemplo, de olhos vendados percorrer nossa própria casa. As “novas” marcas corporais que descobrimos no corpo da pessoa com quem convivemos anos, ou em nosso próprio corpo. Cheiros e sabores que, de repente, começamos a nos dar conta. Para sermos honestos, nossa atenção é muito frágil e superficial. Algo nos chama mais a atenção. Algo menos. O motivo quase sempre é um mistério. A esquizoanálise proposta por Deleuze e Guattari tem como metodologia, justamente, a cartografia. Isto é: a substituição de um modelo psicanalítico clássico preocupado em explicar as causas (o mito de Édipo como fundante de nossa sociedade) por um modelo muito mais preocupado em mapear os efeitos, em conhecer os desejos e suas potências (e não enxergar o desejo como falta).

Em algum momento este descobrimento deve ser interrompido, ou, ao menos, ter sua intensidade diminuída. Faz-se necessário, na tarefa do cartógrafo, que existam alguns territórios, alguns portos seguros. Não podemos habitar uma cidade neste fluxo constante de descobrimento. Há uma questão de prática, de vida cotidiana, mais uma vez, de ritmos. Os restaurantes favoritos, o mercado que mais nos satisfaz, os laços de confianças com pessoas em seus comércios, em seus serviços, as praças favoritas, assim como os lugares menos atrativos ou então mais perigosos nos quais o nosso corpo é posto em perigo (ainda que outros corpos possam transitar por tais territórios). Esta é a grande dificuldade da cartografia aqui proposta, pois, ao chegar em novos territórios, faz-se necessário que novos métodos de pesquisa sejam inventados. O que funciona em um contexto já não funciona em outro, o que faz sentido para um lugar já não faz em outro, os laços de confiança estabelecidos em um lugar não se transportam magicamente para outro, ainda que os territórios e as pessoas estejam profundamente relacionados. O trabalho do antropólogo só é possível graças a relações de confiança que este é capaz de estabelecer com um território. E, ao percorrer diversas vezes o mesmo caminho, isto é, ao habitar um território de forma constante, novas coisas são descobertas. Uma boa cartografia necessita de tempo. Este é um dos elementos que corta a nossa rede (cf. STRATHERN, 1996) e que nos força a limitar certos fluxos. Como salienta Strathern, quase sempre estes fluxos estão limitados pela própria dinâmica do campo em questão, ou da pesquisa. Ressaltamos, porém, que a própria dificuldade da cartografia é também teoria. Isto é, a cartografia não é apenas um método de investigação, mas uma teoria-prática que guiou nossa pesquisa.

Do mesmo modo, pouco importam as referências teóricas do cartógrafo. O que importa é que, para ele, teoria é sempre cartografia – e, sendo assim, ela se faz juntamente com as paisagens cuja formação ele acompanha (inclusive a teoria aqui apresentada, naturalmente). Para isso, o cartógrafo absorve matérias de qualquer procedência. Não tem o menor racismo de frequência, linguagem ou estilo. Tudo o que der língua para os movimentos do desejo, tudo o que servir para cunhar matéria de expressão e criar sentido, para ele é bem-vindo. Todas as entradas são boas, desde que as saídas sejam múltiplas (ROLNIK, 2011, p. 65).

Não pretendemos construir um manual de cartografia, dado que ela difere em cada contexto em que aplicada. Trata-se, antes de tudo, de uma prática que, como enfatiza Rolnik, diz respeito “às estratégias das formações do desejo no campo social” (ibidem, p. 65 et. seq.) não importando os setores que o cartógrafo toma como objeto desde que “ele esteja atento às estratégias do desejo em qualquer fenômeno da existência humana que se propõe perscrutar”. Nesta tarefa o cartógrafo “serve-se de fontes as mais variadas [...] Seus operadores conceituais podem surgir tanto de um filme quanto de uma conversa ou de um tratado de filosofia. O cartógrafo é um verdadeiro antropófago”. Os princípios ressoam quase como as máximas cunhadas por Deleuze e Guattari sobre a prática da esquizoanálise: “experimentar sempre, jamais interpretar”. O trecho é longo, mas, seguindo o preceito polifônico que aqui defendemos, decidimos incluí-lo:

Isso nos permite fazer mais duas observações: o problema, para o cartógrafo, não é o do falso-ou-verdadeiro, nem o do teórico-ou-empírico, mas sim o do vitalizante-ou-destrutivo, ativo-ou-reativo. O que ele quer é participar, embarcar na constituição de territórios existenciais, constituição de realidade. Implicitamente, é óbvio que, pelo menos em seus momentos mais felizes, ele não teme o movimento. Deixa seu corpo vibrar todas as frequências possíveis e fica inventando posições a partir das quais essas vibrações encontrem sons, canais de passagem, carona para a existencialização. Ele aceita a vida e se entrega. **De corpo e língua.**

Restaria saber quais são os procedimentos do cartógrafo. Ora, estes tampouco importam, pois ele sabe que deve “inventá-los” em função daquilo que pede o contexto em que se encontra. Por isso ele não segue nenhuma espécie de protocolo normalizado.

O que define, portanto, **o perfil do cartógrafo é exclusivamente um tipo de sensibilidade**, que ele se propõe fazer prevalecer, na medida do possível, em seu trabalho. O que ele quer é se colocar, sempre que possível, na adjacência das mutações das cartografias, posição que lhe permite acolher o caráter finito e ilimitado do processo de produção da realidade que é o desejo. Para que isso seja possível, ele se utiliza de um

“composto híbrido”, feito do seu olho, é claro, mas também, e simultaneamente, de seu **corpo vibrátil**, pois o que quer é aprender o movimento que surge da tensão fecunda entre fluxo e representação: fluxo de intensidades escapando do plano de organização de territórios, desorientando suas cartografias, desestabilizando suas representações e, por sua vez, representações estacando o fluxo, canalizando as intensidades, dando-lhes sentido. É que o cartógrafo sabe que não tem jeito: esse desafio permanente é o próprio motor de criação de sentido. Desafio necessário – e, de qualquer modo, insuperável – da coexistência vigilante entre macro e micropolítica, complementares e indissociáveis na produção de realidade psicossocial. Ele sabe que inúmeras são as estratégias dessa coexistência – pacífica apenas em momentos breves e fugazes de criação de sentido; assim como inúmeros são os mundos que cada uma engendra. É basicamente isso o que lhes interessa.

Já que não é possível definir seu método (nem no sentido de referência teórica, nem no de procedimento técnico) mas, apenas, sua sensibilidade, podemos nos indagar: que espécie de equipamento leva o cartógrafo, quando sai a campo?

É muito simples o que o cartógrafo leva no bolso: um critério, um princípio, uma regra e um breve roteiro de preocupações – este, cada cartógrafo vai definindo e redefinindo para si, constantemente. O critério de avaliação do cartógrafo você já conhece: é o do grau de intimidade que cada um se permite, a cada momento, com o caráter de finito ilimitado que o desejo imprime na condição humana desejante e seus medos. É o do valor que se dá para cada um dos movimentos do desejo. Em outras palavras, o critério do cartógrafo é, fundamentalmente, o grau de abertura para a vida que cada um se permite a cada momento. Seu critério tem como pressuposto seu princípio.

O princípio do cartógrafo é extramoral: a expansão da vida é seu parâmetro básico e exclusivo, e nunca uma cartografia qualquer, tomada como mapa. O que lhe interessa nas situações com as quais lida é o quanto a vida está encontrando canais de efetuação. Pode-se até dizer que seu princípio é um antiprincípio: um princípio que o obriga a estar sempre mudando de princípios. É que tanto seu critério quanto seu princípio são vitais e não morais.

E sua regra? Ele só tem uma: é uma espécie de “regra de ouro”. Ela dá elasticidade a seu critério e a seu princípio: **o cartógrafo sabe que é sempre em nome da vida, e de sua defesa, que se inventam estratégias, por mais estapafúrdias.** Ele nunca esquece que há um limite do quanto se suporta, a cada momento, a intimidade com o finito ilimitado, base de seu critério: um limite de tolerância para a desorientação e a reorientação dos afetos, um “limiar de desterritorialização”. Ele sempre avalia o quanto as defesas que estão sendo usadas servem ou não para proteger a vida. Poderíamos chamar esse seu instrumento de avaliação de “limiar de desencantamento possível”, na medida em que, afinal, trata-se, aqui, de avaliar o quanto se suporta, em cada situação, o desencantamento das máscaras que estão nos constituindo, sua perda de sentido, nossa

desilusão. O quanto se suporta o desencantamento, de modo a liberar os afetos recém-surgidos para investirem outras matérias de expressão e, com isso, permitir que se criem novas máscaras, novos sentidos. Ou, ao contrário, o quanto, por não se suportar esse processo, ele está sendo impedido. É claro que esse tipo de avaliação nada tem a ver com cálculos matemáticos, padrões ou medidas, mas com aquilo que o corpo vibrátil capta no ar: uma espécie de *feeling* que varia inteiramente em função da singularidade de cada situação, inclusive do limite de tolerância do próprio corpo vibrátil que está avaliada. A regra do cartógrafo então é muito simples: é só nunca esquecer de considerar esse “limiar”. Regra de prudência. **Regra de delicadeza para com a vida.** Regra que agiliza mas não atenua seu princípio: essa sua regra permite discriminar os graus de perigo e de potência, funcionando como alerta nos momentos necessários. **É que, a partir de um certo limite – que o corpo vibrátil reconhece muito bem – a reatividade das forças deixa de ser reconversível em atividade e começa a agir no sentido da pura destruição de si mesmo e/ou do outro:** quando isso acontece, o cartógrafo, em nome da vida, pode e deve ser absolutamente impiedoso.

De posse dessas informações, podemos tentar definir melhor a prática do cartógrafo. Afirmávamos que ela diz respeito, fundamentalmente, às estratégias das formações do desejo no campo social. Agora, podemos dizer que ela é, em si mesma, um espaço de exercício ativo de tais estratégias. Espaço de emergência de intensidades sem nome; espaço de incubação de novas sensibilidades e de novas línguas ao longo do tempo. A análise do desejo, desta perspectiva, diz respeito, em última instância, à escolha de como viver, à escolha dos critérios com os quais o social se inventa, o real social. Em outras palavras, ela diz respeito à escolha de novos mundos, sociedades novas. A prática do cartógrafo é, aqui, imediatamente política.

(ROLNIK, 2011, p. 66–69, grifos nosso)

Não me parece exagerado dizer, como espero deixar claro ao longo do texto, que cada participante desses rituais e cerimônias aqui descritos são, em boa medida, cartógrafos de si. Assim como eu, buscando ser um cartógrafo destes movimentos mais amplos mas também amarrado a essa cartografia de si – que, mais uma vez, não enxerga os desejos como algo subjetivo, pessoal, individual. Lidando, cada qual, com seus limites, muitas vezes perigosos, de forma a inventar novas sensibilidades e maneiras de ser-estar em um mundo que, para essas pessoas, carece cada vez mais de sentido. Agora, textualmente, como isso pode aparecer? Como, indago-me, dar conta de todos estes afetos e afecções que nos perpassam em campo sem com isso me esquecer da tarefa antropológica na qual estou envolvido, e,

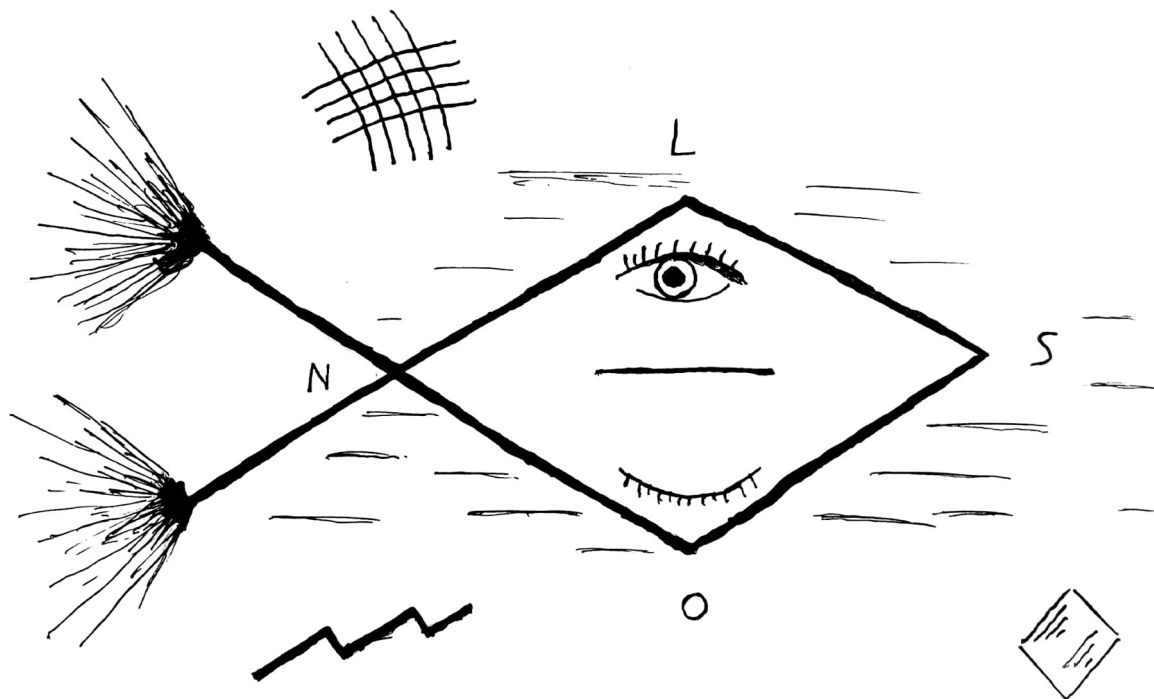
sobretudo, sem me esquecer da antropologia na qual acredito? Uma antropologia que busca multiplicar ontologias, multiplicar mundos e maneiras de habitar estes mundos (não podemos nos esquecer que a tarefa da cartografia é, eminentemente, política). Nietzsche pode nos ajudar a responder estas questões:

de agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um “puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo”, guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios como “razão pura”, “espiritualidade absoluta”, “conhecimento em si”; – tudo isso pede que se imagine um olho que não pode absolutamente ser imaginado, um olho voltado para nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja ver-algo, devem estar imobilizadas, ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absurdo e sem sentido. Existe apenas uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo; e quanto mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade”. Mas eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que o conseguíssemos: como? – não seria castrar o intelecto? (NIETZSCHE, 1998, p. 109).

É com esta preocupação que este texto foi escrito – “multiplicar olhos”, expor os afetos todos. Compreendemos afeto, aqui, no sentido dado por Espinosa (2018, *Ética* III, def. 3): “por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções”. Poderíamos dizer que as afecções são encontros: encontros de um corpo com outro, encontro de corpos com o mundo. Ainda assim, como traduzir isto em texto, como colocar em palavras? Buscamos uma “boa descrição”, uma “narrativa adequada”, nas palavras de Latour (2006), para a experiência vivida. Mas, de que maneira descrever estes encontros? Encontros que são, amiúde, encontros de mundos tão distintos. Com estas preocupações em mente é que busco escrever um texto que possua não apenas múltiplas vozes e olhos, mas que possua, principalmente, múltiplas possibilidades, múltiplas saídas – que permita múltiplos olhares. É nesse sentido que entendo a proposta de polifonia e montagem de Taussig (1986), como uma “contra-representação da ciência ocidental”, um tipo de antropologia em oposição “ao que ele identificaria como uma antropologia da ordem preocupada em submeter o caos produtivo e libertário da vida cotidiana à ordem ascética da ciência” (FAUSTO, 1988, p. 187).

Trata-se de buscar reproduzir a multiplicidade da experiência vivida em texto: vozes, sons, cheiros, sensações, sonhos, tensões, fricções. A polifonia aqui proposta vai contra

uma ideia autoral (e de autoridade) de um texto. Ainda que, por razões burocráticas, esse texto tenha a minha autoria, as ideias contidas nele são, em grande medida, provenientes de uma multiplicidade de relações, de encontros, de vozes. Obviamente pode-se argumentar que eu, o suposto autor, possuo o domínio do que entra e do que não entra no texto. Por isso os desenhos foram tão importantes. No processo criativo, muitas vezes, percebemos que eles escapam ao nosso controle, principalmente quando buscamos retratar sensações tão fugidias. Tentamos escrever da mesma forma, deixando algumas ideias e conexões fluírem livremente. Nesse emaranhado, claro, eu também sou um actante, também faço conexões e traço linhas. No caso deste texto, algumas destas linhas ganharam corpo na forma de desenhos.



2. Agenciamentos da experiência (parte 1): rituais e cerimônias

*Compreendemos as coisas na medida
em que nos movemos entre elas.*

Merleau-Ponty

A antropologia, em seus primórdios, sempre foi tida como uma disciplina essencialmente antropocêntrica. Sabemos bem do seu passado colonialista e de toda a crítica que acompanha a disciplina. Mesmo assim, ainda nos seus primórdios, em um texto de 1924, Mauss, parágrafos depois de afirmar que “há sociedades apenas entre os seres vivos” e que “os fenômenos sociológicos são fenômenos da vida”, e que portanto “lidamos somente com homens em carne e osso, que vivem ou que viveram”, diferentemente da psicologia, faz uma ressalva:

marquemos bem esse ponto. Sei que toco aqui na difícil questão das sociedades animais. Estas atrairão um dia, espero, a atenção de jovens cientistas que certamente realizarão novos progressos. Mas, até lá, convém proceder com rigor e uma certa arbitrariedade em todas essas delimitações preliminares. As sociedades humanas são, por natureza, sociedades animais, e todos os traços destas se verificam naquelas. Mas há outros traços que as distinguem, até nova ordem (MAUSS, 2003c, p. 319–320).

Vimos, na história da disciplina, uma onda de novas ordens surgirem. Duas, mais precisamente, nos dizem respeito aqui. A primeira, a chamada virada ontológica, faria, segundo Mauro Almeida (2013, p. 10), com que o sujeito voltasse a girar em redor do mundo. Segundo o autor, como já enfatizamos, tal virada vem acompanhada por uma virada fenomenológica, “que prega a volta às coisas” (ibidem). Vemos hoje em dia como tais viradas estão reverberando na disciplina. Um dos maiores representantes brasileiros da chamada virada ontológica, o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro argumenta, ao ser questionado por uma aluna se ele acreditava ou não na máxima nativa que professava – “os pecaris são humanos” –, que ele não era “suinólogo”, mas sim antropólogo. Os porcos nada lhe diziam, mas os humanos que diziam que os porcos eram humanos, esses sim lhe interessavam. Ainda aqui, apesar de todo o relativismo ontológico que conhecemos e as reverberações possíveis, vemos um pensamento essencialmente preocupado com o humano, com as sociedades humanas:

os pecaris (ou, como disse um outro antropólogo a propósito dos Nuer, as vacas) não me interessam enormemente, os humanos sim. Mas os pecaris interessam enormemente àqueles humanos que dizem que eles são humanos. Portanto, a idéia de que os pecaris são humanos me interessa, a mim também, porque ‘diz’ algo sobre os humanos que dizem isso. Mas não porque ela diga algo que esses humanos não são capazes de dizer sozinhos, e sim porque, nela, esses humanos estão dizendo algo não só sobre os pecaris, mas também sobre o que é ser ‘humano’ (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 134).

Porém, cada vez mais, principalmente amparada pela virada fenomenológica, o interesse por outros que não apenas humanos estão ganhando visibilidade na antropologia. Por um lado foi crescendo a compreensão, que já estava em Bateson, como já alertamos, que os seres humanos são constituídos por uma série de sistemas que ultrapassam e questionam o limite do que é ser humano. O *manifesto ciborgue* (HARAWAY, 1991) nos chamou a atenção para um mundo no qual as fronteiras entre humanos e animais, homens e máquinas estariam cada vez mais fluidas. Na biomedicina contemporânea temos inúmeros experimentos que tornam possível sistemas computacionais se conectarem ao corpo humano e expandirem suas capacidades ou então sanarem doenças/traumas como tetraplegias: hoje podemos visualizar muito próxima uma “cura” para a tetraplegia, isto é, um sistema homem-máquina perfeitamente integrado que “substitua”, por exemplo, as lesões da medula espinhal.

Por outro lado, foi crescendo o interesse em investigar antropologicamente (e aqui a antropologia é muito mais um método – uma maneira de olhar – do que uma ciência específica que versa necessariamente sobre o humano) outros seres para além do humano. Por exemplo, não é difícil visualizar uma pesquisa antropológica (possivelmente já exista, eu desconheço) interessada em aprender (e mapear) os conhecimentos diretamente das chamadas plantas mestras. Isto é, uma pesquisa que não apenas queira saber o que o xamã tem a dizer sobre a ayahuasca, para sermos específicos, mas também o que a ayahuasca pode dizer para um aprendiz. Na medida em que diversas ontologias nos alertaram para a vida (ou espírito) das coisas – o espírito ancestral contido nas pedras, por exemplo – cresceu a possibilidade de pensar a antropologia como uma ciência da vida em geral (cf. Ingold) e não apenas do homem. No quase manifesto “Pensamento Vegetal”, do filósofo Andrzej Marzec⁴⁴, ao reviver

44 O filósofo, não por acaso, está envolvido atualmente no projeto “*After Nature – philosophy and aesthetics of Anthropocene*” em uma clara referência a antropologias que bebem da fonte da chamada “virada ontológica”, em especial a antropologia sobre o antropoceno, que tem em Bruno Latour seu principal expoente.

a clássica discussão feita por Guattari e Deleuze nos Mil Platôs, o autor nos mostra como a metáfora com o pensamento vegetal pode nos lançar para novos territórios. Trata-se aqui, é preciso deixar claro, de como a relva pode nos ensinar a fazer política, de como instituir verdadeiras máquinas de guerra (nômades) contra o aparelho do Estado:

O rizoma é uma estrutura de pensamento inteiramente alternativa e bizarra. O rizoma tende a crescer na horizontal, imediatamente abaixo ou acima do solo, criando estolhos. É impossível classificar, orientar ou intervir no seu crescimento. O rizoma não tem um princípio ou um fim, carece de qualquer eixo de indexação ou de simetria. É caracterizado por um intervalo sem significado. O rizoma pode quebrar-se num ponto e reconectar-se por completo sem perder o seu sentido, porque em vez de ter um sentido ele produ-lo. O rizoma tem memória curta. Ele convive com a própria amnésia porque não há ninguém a quem se possa queixar. É caracterizado pela anti-genealogia: gera múltiplas versões dos acontecimentos, muitas vezes contraditórias, e favorece a liberdade e o acaso. Este pensamento não reproduz nada porque não tem matriz, padrões, autoridades, directrizes de interpretações ou um núcleo. [...] Podemos observar na natureza um tipo de intimidade orgânica que é o exemplo perfeito das relações em rizoma. É o mutualismo: ambas as espécies estão de tal forma dependentes uma da outra que, em caso de separação, não conseguem sobreviver. Um exemplo de mutualismo é o misterioso pacto de inseparabilidade (apego) entre os fungos e as algas. Os sistemáticos das plantas chamam-lhes líqüenes – um terceiro gênero (hermafrodita) – por não conseguirem lidar com organismos estranhos (*queer*). Ninguém conhece as regras, as fronteiras ou a solução segundo a qual se combinam as partes individuais do rizoma (MARZEC, 2016, p. 7–9).

Se ainda a esta altura parece abstrato o que quero dizer, ou melhor, o que os estes autores inspirados em um pensamento vegetal querem dizer, é o biólogo Stefano Mancuso, autor do livro “A Revolução das Plantas” (2019), quem pode nos ajudar a entender melhor a potência destes estudos. O trecho é longo, mas vale a reprodução.

O interesse por plantas é quase sempre uma paixão adulta. Não costumamos ver jovens interessados por elas, é muito raro encontrar uma criança fascinada por árvores, arbustos, ervas ou toda sorte de vegetal. Os pequenos, em geral, gostam de animais. É fácil entender o que fazem, o que querem e sentem. Plantas são mais difíceis de entender.

É por isso que, mesmo para mim, o interesse por plantas veio na universidade. Na época, eu estudava biologia. Estava no doutorado e uma de minhas tarefas era investigar como certas raízes conseguiam ultrapassar obstáculos. Elas não se desenvolviam aleatoriamente, buscavam a melhor posição para absorver água ou evitar químicos. Em

alguns casos, conseguiam prever e mudavam de rumo mesmo antes de topar com um obstáculo.

Naquele momento, comecei a ver as plantas de uma forma diferente. Até então, elas eram para mim o mesmo que para a maioria das pessoas. Organismos estáticos, passivos, incapazes do que quer que fosse. Ali, tudo mudou, e comecei a vê-las como outra forma de vida, capazes de tudo que fazem os animais, mas de um modo diferente.

Eu tinha 22 anos. Estava em Pisa.

Os movimentos, por exemplo. Não os associamos às plantas; se questionadas, as pessoas dirão que não são organismos que se movem. Isso, porém, está longe da verdade, elas se mexem muito. Exibem movimentos magníficos, que podem ser percebidos quando são gravadas por longos períodos de tempo. Só que esses movimentos acontecem de modo muito diferente daquele a que estamos habituados. Quando os animais se mexem, usam energia interna — pense em como você mesmo faz quando movimenta os braços ou os olhos.

Já as plantas empregam outra estratégia: elas se movem, mas se valem da energia do ambiente. Um pinheiro é capaz de se mover, mas a partir de diferenças na umidade, na temperatura, na luz. Todos os movimentos são feitos sem recorrer à energia interna, uma diferença enorme em relação aos animais.

Outro exemplo é a organização. Nos bichos, toda a organização se concentra em órgãos específicos. Vemos com os olhos, ouvimos com os ouvidos e por aí vai. Tudo isso é controlado pelo cérebro, um painel central, o que gera uma espécie de hierarquia.

Nas plantas, você nunca encontra um órgão específico que faça uma só coisa, o que evita pontos fracos. Se uma magnífica árvore amazônica de 15 metros de altura tivesse um órgão que correspondesse, digamos, ao estômago, quando fosse perfurada por uma formiguinha, morreria. Para evitar isso, todas as habilidades são fundidas e espalhadas por todo o corpo. As plantas respiram, se alimentam, pensam e se comunicam por cada uma de suas partes.

Isso permite que sofram grandes e extensos danos e sobrevivam. É preciso entender essas diferenças antes que se possa entender do que são capazes.

Comecei a perceber isso no momento da raiz, quando tudo mudou. Passei a ver as plantas como organismos sensitivos e cognitivos, o que me levaria a desenvolver o campo da neurobiologia. Essa empreitada ganhou fôlego por uma sorte que tive: muito jovem, aos 30 anos, me tornei professor em Florença. Pude então desenvolver minha própria pesquisa com total liberdade.

Passei a buscar as habilidades específicas das plantas. Naquele momento, ninguém no mundo pesquisava coisas como inteligência vegetal ou investigava se uma árvore poderia se comportar como um sujeito. Mesmo assim, consegui publicar alguns artigos importantes. Em um deles, mostrei que as plantas são capazes de aprender e memorizar. Foi uma grande inovação. Até então, ninguém sabia disso.

Outra descoberta muito importante foi que na ponta das raízes há sinais elétricos muito similares aos sinais elétricos que correm em nosso cérebro.

Essas ideias, contudo, eram muito novas, e a recepção foi um pesadelo. Todos me criticavam. No mês seguinte à publicação de um artigo dizendo que as plantas eram inteligentes, o mesmo periódico científico publicou um artigo assinado por 36 cientistas muito importantes, de várias partes do mundo, que dizia que meu trabalho era uma farsa e uma sandice. Que não fazia sentido algum — as plantas não tinham nem sombra de inteligência.

Foi um começo muito difícil. Mas depois, ano após ano, as críticas foram diminuindo. Muitas pessoas passaram a comprovar, em outros estudos, os resultados de minhas pesquisas. Tenho trabalhado muito no campo da biomimese — em soluções inspiradas por plantas. Olhando para a natureza, somos capazes de encontrar muitos caminhos para o futuro e desenvolver tecnologias que nos permitam superar problemas.

Geralmente as pessoas se inspiram nos animais, mas eles constituem uma parcela muito pequena da vida na Terra — menos de 0,3% do total. Já as plantas chegam a 85%. Se nos limitarmos só a esses 0,3%, muitas soluções incríveis permanecerão ocultas, à espera de serem descobertas.

No caso da robótica, produzi o primeiro plantoide. Com frequência, cientistas se baseiam nos humanos, para fazer androides, ou nos animais, para animaloides. Quando se tenta voar, por exemplo, imitam-se pássaros. Para nadar, olha-se para os peixes.

Mas há também domínios em que as plantas são melhores que os animais, como para explorar o solo e conhecer a composição da terra. Estamos aí na especialidade das raízes. Eu e colegas construímos, assim, um plantoide baseado em raízes, capaz de se fixar no solo e obter informações sobre a composição do terreno. Inicialmente pensávamos que seria útil para explorações espaciais, como Marte ou a Lua, mas acabamos chegando a 1.000 aplicações.

Usando plantas como inspiração, penso eu, também podemos construir organizações muito melhores e mais modernas, inclusive social e politicamente. Esse é o capítulo mais importante em meu livro, e, pelo menos para mim, foi o mais desafiador.

Isso acontece porque, como falei, nós, humanos e animais, temos um cérebro, que controla todos os órgãos. O que fizemos em nossa história foi reproduzir esse mesmo tipo de organização em tudo. Nossa sociedade, nossa organização política, nossas empresas, tudo segue esse modelo. Em qualquer organização, você terá um organograma onde há a “cabeça”, que comanda o resto.

Nas plantas, você nunca encontra uma cabeça. Nunca acha uma hierarquia. Tudo está difuso, é tudo uma rede, um rizoma espalhado em múltiplas direções. Isso é uma inspiração gigantesca para nosso futuro. A internet, provavelmente o avanço mais interessante na comunicação em três séculos, é uma rede horizontal e difusa. Está

disposta como uma planta, uma planta se organiza exatamente como a internet. Sem um centro de comando, sem hierarquia.

Depoimento de Stafano Mancuso a André Duchiade – Revista Época⁴⁵

Em um primeiro momento pensei em chamar este capítulo de “cartografia das coisas”. Mas o título dizia pouco ao que queríamos chamar a atenção: os agentes da experiência. Mas este título, esta palavra específica, “agência”, ainda guardava um problema. Ao falar da agência dos objetos, de coisas não-humanas, como aqui neste tópico e em boa parte da tese, necessitaríamos, segundo Ingold (e este seria o problema da noção de agência em Gell e em Latour), outorgar características humanas a objetos supostamente inanimados: intencionalidade, em suma. Ainda que a teoria ator-rede (TAR) de Latour (2005) possa ser lida como uma tentativa, inspirada em Gabriel Tarde, de não considerar a sociedade (ou o humano) como principal foco de análise, mas sim as associações enquanto uma rede de inter-relações entre elementos heterogêneos (MERENCIO, 2013, p. 193), ainda assim Ingold (2012b) salienta que, para pensarmos em agência (ainda que seja uma agência não-humana), dependemos de um modelo que postule a existência de objetos passivos de receberem a ação.

Como bem aponta Merencio, são dois os pontos fundamentais da crítica de Ingold a noção de agência. Primeiro, a inexistência de objetos, como algo inerte, morto – antes, todos os objetos, ou coisas, como o antropólogo prefere dizer, são um “agregado de fios vitais”. Em segundo lugar, para falar da agência dos objetos, precisamos pensar um mundo onde exista a própria presença de objetos. Isto é, só é possível falar de agência se partimos de um modelo que, *a priori*, já cria uma separação entre sujeito e objeto.

O problema da agência dos objetos resulta justamente pelo fato de não existirem objetos no ASO [ambiente sem objetos], somente coisas. Logo, se não existem objetos, mas somente coisas, ocorre que a atribuição de agência dos objetos feita por alguns pesquisadores criticados por Ingold, no lugar da vida das coisas, resulta na armadilha de considerar as coisas como objetos, retirando-lhes a vida e, conseqüentemente, negando-se os processos de vida inerentes às coisas (MERENCIO, 2013, p. 198).

45 Disponível em: <https://epoca.globo.com/sociedade/para-stefano-mancuso-plantas-sao-inteligentes-tem-muito-nos-ensinar-23915279>. Acesso em 30/09/2019.

A discussão, evidentemente é longa. Concordamos, em muitos sentidos, com a crítica de Ingold, na medida em que ela possibilita uma visão antropológica não centrada no humano, visão esta que possibilita pensar os ensinamentos como expostos pelo campo: espíritos das pedras, ensinamentos das plantas de poder – todo um conjunto de coisas vivas que operam em grandes agenciamentos coletivos. Chegamos assim ao título final: agenciamentos. Anteriormente (p. 51) já expus um pouco o que entendo pelo termo deleuze-guattariano de “agenciamento” (*agencement*, em francês), e como estou aqui utilizando-o. Em suma, uma agência sem sujeito.

Quando evoco, por exemplo, uma experiência em uma cerimônia com ayahuasca, são evidentemente muitos os símbolos, as coisas, ali presentes: o desenho cerimonial, o fogo, o altar, a medicina, as canções, o tempo, as pessoas etc. São também, é preciso não negá-las, muitas as intencionalidades presentes: a intenção de cada pessoa ao participar da cerimônia, a intenção da própria cerimônia, e a intenção da própria planta de poder. Todos estes elementos formam um grande “agenciamento coletivo de enunciação” – subjetividades que se desenham coletivamente –, que compõe a experiência, que conformam a própria cerimônia. Por um lado múltiplos, rizomáticos. Por outro, mapeáveis, na medida em que formam o mundo, tanto quanto, e em conjunto, todas as coisas (ou sujeitos, como aparece em diversas teorias). Este é o sentido de malha, de emaranhado (*meshwork*), proposto por Ingold. Para terminar esta breve discussão sobre o tema, cabe salientar como Stengers entende o conceito de agenciamento, relacionado ao animismo:

um agenciamento, para Deleuze e Guattari, é a reunião de componentes heterogêneos, uma reunião que consiste na primeira e última palavra da existência. Não se trata de eu existir primeiro e depois adentrar os agenciamentos. Pelo contrário, minha existência é minha própria participação nos agenciamentos, pois não sou a mesma pessoa quando escrevo e quando me pergunto sobre a eficácia de um texto depois de ele ser escrito. Não sou dotada de agência ou intenção. Em vez disso, a agência – ou o que Deleuze e Guattari chamam de “desejo” – pertence ao agenciamento em si, incluindo aqueles agenciamentos muito particulares, chamados de “agenciamentos reflexivos”, que produzem uma experiência de desapego, o prazer de criticamente colocar à prova experiências anteriores para identificar o que “realmente” é responsável pelo quê. Outra palavra para designar esse tipo de agência que não nos pertence é animação (STENGERS, 2017, p. 11)

Este entendimento parece trazer o que há de melhor na TAR – a crítica ao social em prol de pensar associações entre componentes heterogêneos – com o que há de melhor na crítica de

Ingold – a necessidade de pensar a vida para além de uma separação entre sujeito/objeto. É necessário elucidar um problema que aparecerá em muitos momentos desta tese. Uma crítica comum ao modelo de Ingold e também ao modelo deleuze-guattariano seria, com esta suposta ausência de sujeitos, a dificuldade de pensar a dimensão política no campo: por exemplo, a presença de certos atores nodais (DE LA TORRE; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, 2011; DE LA TORRE, 2014; FERNANDES, 2018) que aparecem, na rede, com um poder de afetação maior, que aparecem, por assim dizer, como “agentes da experiência” – forças/pessoas/determinações que são capazes de “cortar a rede”, interromper certos fluxos, guiar ou redirecionar outros. Evidentemente, não desconsidero que estes “atores nodais” existam (vistos como estrelas ou pontos na TAR, ou vistos como certos adensamentos de fluxos em um modelo de malha). Porém, a própria condição de existência deles fazem parte de determinados agenciamentos. Ao (pré)-fixarmos a existência de “atores nodais”, de um ator nodal específico, muitas das pesquisas posteriores são feitas com base nesta determinação. Ou, em muitos casos, a própria pesquisa pode partir da premissa de existência de um ou outro ator nodal. Desconsidera-se assim o próprio agenciamento no qual a pesquisa adentra, que cria ou favorece certos adensamentos, na medida em que deixa de olhar para os fluxos desviantes. Não queremos negar estes adensamentos ou pontos nodais, mas também não queremos partir da premissa de que eles existam ou, necessariamente devam existir.

Sendo mais específico, para além destes grandes atores que ajudaram a criar e espalhar as ideias do Caminho Vermelho pela América Latina (Tekpankalli, Leonard Crow Dog, Haroldo, *Teopantli Kalpulli/México*, Segalquia/Brasil), quais seriam outras coisas que participam destes agenciamentos que em geral, não prestamos atenção? Esboçamos, anteriormente, a importância (ou vida) da *chanupa* e do *petyngué*. Pouco a pouco a cartografia nos mostra diversos elementos que compõe o mapa, que fazem parte de alianças (Caminho Vermelho ↔ Guarani) para além da agência/intenção dos atores nodais: desenhos cerimoniais, canções, instrumentos musicais, números, direções cardeais, animais, plantas, o sol, a noite, a lua – em suma, certas “estruturas” semelhantes que tornam possível uma aliança/agenciamento do tipo dakota/guarani mas não uma do tipo dakota/yawanawá. Podemos dizer que a cerimônia guarani com ayahuasca é “fruto” de tal ou tal aliança. O que não deixa explícito aquilo que tornou possível tal aliança, isto é, os agenciamentos que envolvem a aliança: uma divisão específica entre o masculino e o feminino; a importância do número quatro para os Lakota e para os Navajo e também para os Guarani; a importância de

certos instrumentos musicais específicos etc. Geraldo Moreira, por exemplo, chefe de cerimônias guarani (de quem falarei bastante ainda durante esta tese) me disse em entrevista que a Busca da Visão (um dos rituais que surgem desta aliança Caminho Vermelho/Guarani, um ritual tradicional Lakota, como veremos adiante) já era, em formato distinto praticada historicamente pelos Guarani – grupos de homens que se retiravam por nove dias na mata, com uma dieta específica, com o objetivo de aprender mais dos ensinamentos da mata, dos animais, das ervas.

2.1. Um antropólogo em Busca da Visão⁴⁶

*Na montanha, vocês não precisam levar nada para anotar –
papel, caneta, nada! Tudo o que viverem lá ficará guardado
para sempre no coração de vocês.*

Wherá Tupã

Entre os Lakota, a Busca da Visão (*Vision Quest*) faz parte de um conjunto de sete ritos sagrados recebidos de *Wakan Tanka* (Grande Espírito/Mistério): *Nagi Gluhapi* (guarda ou custódia da alma), *Inipi/Onikaghe* (temazcal), *Hanblecheyapi/Hanbleceya* (chorar/implorar por uma visão), *Wiwanyag Wachipi* (dança do sol), *Hunkapi* (ritual de parentesco/*making of relatives*), *Ishna Ta Awi Cha Lowan* (ritual de iniciação/preparação da mulher), *Tapa Wanka Yap* (jogo de lançamento de bola).

O *Hunkapi*, para explicar um pouco de rituais dos quais não falaremos, mas que ajudam a compreender a cosmologia lakota, é um ritual para rememorar a aliança com o Grande Espírito e também para reforçar a aliança com outras tribos. Descrito assim por Black Elk:

46 Neste item busquei retratar minha experiência de participação na Busca da Visão. Para isso optei por escrever um relato da minha primeira Busca, na qual estava descobrindo todo este complexo corpo ritualístico. O relato está também permeado de muitas notas sobre a minha participação em outras Buscas, seja como “buscador” ou como “apoiador”, entrevistas e conversas com líderes e outros buscadores/apoiadores bem como citações e referências de outros trabalhos e também de páginas da internet que falem sobre a Busca da Visão. A ideia aqui, como em todo este trabalho, é realizar uma cartografia (polifônica) desde múltiplas perspectivas/entradas, buscando mapear os conceitos que aparecem com mais força (no discurso de líderes e de muitos participantes): o foco na experiência, as visões, a relação com os outros seres etc.

nesse rito, estabelecemos um relacionamento na Terra que é um reflexo do relacionamento real que sempre existiu entre o homem e *Wakan-Tanka*. Amamos *Wakan-Tanka* acima de tudo e assim também devemos amar e estabelecer relacionamentos mais próximos com nossos semelhantes, mesmo que eles sejam de outras nações. [...] Outras nações afirmam que foram os criadores desse rito, mas não é assim, pois foi o Lakota Matohoshila (Jovem Urso), um homem muito santo, que recebeu esse rito em uma visão de *Wakan-Tanka*. Você deve saber que a planta sagrada, o milho, não é nativa dos Sioux, mas há muito tempo Matohoshila teve sua grande visão sobre o milho e, mais tarde, ao viajar para o sudeste, encontrou um pequeno pedaço de milho, exatamente como ele tinha visto em sua visão. Este milho ele trouxe de volta ao seu povo, sem saber que ele pertencia à nação Ree, com quem os Sioux estavam em guerra há muito tempo. O milho era tão importante e sagrado para os Ree quanto a *chanupa* para o nosso povo; portanto, logo após o desaparecimento do milho, os Ree enviaram mensageiros ao acampamento dos Sioux, levando muitos presentes e tabaco, que valorizamos muito, e pediram seu milho de volta. Os Sioux aceitaram a oferta de paz, e Matohoshila, que agora entendia o significado de sua visão, contou a seu povo e disse que, mantendo esse rito, seria possível estabelecer um relacionamento próximo e duradouro com a nação Ree, que perduraria até o final dos tempos, e que serviria de exemplo para todas as outras nações. Todo o povo aceitou isso de bom grado e deu a Matohoshila a autoridade para estabelecer a paz através do ritual *Hunkapi*. Matohoshila explicou que, sempre que esse rito é realizado, quem deseja que outro seja seu parente é considerado um Ree, e é ele quem deve cantar para o outro (BROWN, J. E., 1989, p. 101–102, tradução nossa).

Já o *Ishna Ta Awi Cha Lowan*, o ritual de iniciação feminino, é realizado depois da primeira menstruação com o objetivo de instruir a menina de suas obrigações, agora, como mulher: maternidade (relação feminino → Mãe Terra), cuidados com o período menstrual (que pode tirar poderes dos *wicasa wakan* (“xamãs”), cuidar da educação das crianças segundo os preceitos de *Wakan Tanka* etc. (ver BROWN, J. E., 1989, p. 116–126).

Esses rituais e a história de como foram recebidos estão bem documentados em uma série de livros, a grande maioria organizado a partir da história de Black Elk, famoso *medicine man* e visionário Lakota (BROWN, J. E., 1989; NEIHARDT, 2014). É importante ressaltar que o termo “homem-medicina” (*medicine man*) que se popularizou enormemente fora do cenário lakota, guarda suas imprecisões, como podemos ver na própria nota de Brown a respeito:

ao longo deste trabalho, traduzi *wicasa wakan* como “homem santo” ou “sacerdote”, em vez de “homem-medicina” [*medicine man*], que tem sido usado incorretamente em muitos livros sobre os índios. O termo Lakota para “homem-medicina” ou “médico” [doctor] é realmente *pejuta wacasa*. Para esclarecer esses termos frequentemente confusos, o melhor que posso fazer é

citar a explicação dada por Sword, um Oglala Sioux, para JR Walker: “*wicasa wakan* é o termo Lakota para sacerdotes de uma religião primeva; um curandeiro Lakota é chamado *pejuta wacasa*. Os brancos chamam nosso *wicasa wakan* de homem-medicina, o que é um erro. Eles dizem que um *wicasa wakan* está fazendo medicina quando está realizando cerimônias. Isso também é um erro. Os Lakota chamam uma coisa de ‘medicina’ apenas quando é usado para curar doentes ou feridos, sendo o termo apropriado (para medicina) *pejuta*” (The Sun Dance of the Teton Dakota [Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, XVI, Part II, 152])” (BROWN, J. E., 1989, p. 45, tradução nossa).

É importante notar aqui uma diferenciação, que muitas vezes é obliterada, entre medicina e cerimônia. Quero também ressaltar uma tendência entre muitos não indígenas a considerar tudo como medicina e a, de certa forma, patologizar excessivamente. Não obstante, o termo “homem-medicina” e o próprio termo “medicina”, referindo-se principalmente a ayahuasca, é deveras utilizado nesse ambiente, inclusive entre os Guarani.

Muitos destes rituais, em especial três (Busca da Visão, Inipi/Tamazcal, Dança do Sol), começaram a se espalhar por toda a América Latina e pelo mundo. Uma série de alianças e agenciamentos corroboraram para esta dispersão. Em partes, modelos semelhantes destes rituais começam a aparecer (com registros arqueológicos, inclusive) em diversas partes. São muitas as etnias norte-americanas que “disputam” sua originalidade. Especialmente no México há um forte discurso, organizado em torno da ideia de *mexicayotl* (mexicanidade), que argumenta que alguns desses rituais pertenciam a grupos pré-colombianos e que, com a conquista espanhola, deslocaram-se para o norte como uma forma de proteção e acabaram se escondendo por séculos. Agora eles começam a retornar ao seu lugar de origem.⁴⁷ A Dança do Sol possivelmente seja o ritual símbolo de toda essa “disputa”. Por outro lado houve um interesse ativo de muitas pessoas em espalhar, abrir e propagar tais rituais. Nessa aliança com os Guarani, Tekpankalli possui um papel fundamental, como já dissemos. Nota-se que a Busca da Visão lakota (a *hanbleceya*) possui um formato distinto do que aquele praticado entre os Guarani, e como propagado por Tekpankalli.

47 De acordo com Aldo Arias Yerena (2011, p. 36–37; 60–67), no primeiro simpósio das Quatro Flechas, realizado em 1980 em Mesa, Arizona, presidido por Tlakaelel y Tigre Pérez, Tlakaelel importante líder da mexicanidade, do qual já falamos bastante aqui, expôs a teoria de que todos os povos norte-americanos compartilham uma ancestralidade (*anáhuac*, de origem tribal yuto-asteca) comum que, desde o centro do México, lançaram flechas (práticas e costumes) que se espalharam pelos quatro cantos da América do Norte e do mundo (ver também JIMÉNEZ *et al.*, 1992; DE LA TORRE, 2015).

Primeiramente (ver MARTÍNEZ, 2004), entre os Lakota, trata-se de um ritual muito mais individual que coletivo, no qual uma pessoa, ao sentir alguma necessidade/dificuldade procura um *wicasa wakan* (homem-medicina/xamã) que saiba conduzir este ritual. É feito então um pequeno ritual de *Inipi* e o buscador se retira para a montanha, por três ou quatro dias. Durante este período ele deve então implorar (ou chorar) por uma visão – em sua maioria está relacionado com descobrir sua vocação dentro do grupo. Trata-se também de um ritual essencialmente masculino. Vejamos aqui os motivos comuns que levam um buscador (*seeker*) a realizar a Busca da Visão entre os Lakota:

existem muitas razões para ir a uma montanha solitária para “lamentar”⁴⁸. Alguns rapazes recebem uma visão inesperada quando são muito jovens, então depois vão “lamentar” para que possam entendê-la melhor. “Lamentamos” se desejamos nos tornar corajosos para uma grande provação, como a Dança do Sol, ou para nos prepararmos para a guerra. Algumas pessoas “lamentam” a fim de pedir algum favor ao Grande Espírito, como curar um parente doente; e também “lamentamos” como um ato de ação de graças por algum grande presente que o Grande Espírito possa ter nos dado. Mas talvez a razão mais importante para “lamentar” seja para que ela nos ajude a perceber nossa unidade com todas as coisas, saber que todas as coisas são nossos parentes⁴⁹; e depois, em nome de todas as coisas, oramos a *Wakan-Tanka* para que Ele possa nos dar o conhecimento daquele que é a fonte de todas as coisas, ainda maior que todas as coisas (BROWN, J. E., 1989, p. 45–46, tradução nossa).

Não há também, como difundido por Tekpankalli, provavelmente por influência do formato da Dança do Sol, um compromisso ritualístico de quatro anos. Trata-se de um ritual feito uma vez na vida, ou de tempos em tempos, sempre que uma pessoa enxerga uma necessidade. Obviamente é um ritual que, sem um calendário fixo, como a Dança do Sol, faz sentido de ser vivenciado no contexto de uma tribo, ou de uma aldeia. Por sua vez, o formato que começa a se propagar, mais parecido com a Dança do Sol, segue um calendário fixo nos locais onde ocorre: acontece uma vez por ano; reúne uma quantidade de pessoas interessadas; é feito coletivamente; pede-se um compromisso de participação de quatro anos para cada participante – uma série de elementos que facilita, por um lado, a própria “comercialização” do ritual, mas também a sua própria realização e propagação para além do território lakota.

48 Do inglês “*lament*”, que também pode ser traduzido por “chorar”, “implorar”.

49 Nota-se aqui algo que aparecerá diversas vezes ainda: um cuidado extremo com as coisas, desde os objetos sagrados e cerimoniais até objetos corriqueiros, como pedaços de bambu usados na construção de temazcais, por exemplo.

É preciso, obviamente, ter muito cuidado quando falamos sobre a comercialização de rituais. Por um lado, são muitos os indígenas, hoje em dia, que cobram pelos rituais, seja na aldeia, seja na cidade. Valores, em geral, para cobrir custos de transporte e do próprio feitiço da medicina (e, obviamente, com alguma sobra que é revertida na sobrevivência do próprio “xamã” e sua família, e também para a aldeia). Muitas vezes são valores cobrados pelos locais que oferecem os rituais (seja com indígenas ou não), no qual uma parte é destinada ao próprio local e outra parte para quem conduz o ritual. Já ouvi, diversas vezes, sobre a legitimidade de se cobrar por um ritual/cerimônia, inclusive fazendo distinções entre indígenas e não indígenas (seria, nesse sentido, mais justo que um indígena cobrasse). Ouvi também, diversas vezes, sobre a não-legitimidade, com o argumento de que a espiritualidade não deveria ser algo comercializada dentro de um modelo capitalista. Sabemos, por exemplo, de casos de xamãs não reconhecidos em suas aldeias que viajam o mundo “vendendo” rituais e cerimônias, e dos diversos conflitos em torno da mercantilização da ayahuasca (GOULART; LABATE, 2017; ASSIS; RODRIGUES, 2018; MENESES, 2018). Sabemos, por outro lado, que o xamã se caracteriza, justamente, por ser aquele que viaja (geograficamente, inclusive) e que, por isso, é capaz de trazer palavras e conhecimentos novos – além dos textos de Manuela Carneiro da Cunha e Jean-Pierre Chaumeil já citados, encontramos essa ideia também nas palavras de Davi Kopenawa:

essas falas dos espíritos se parecem com as palavras das rádios, que dão a ouvir relatos vindos de cidades remotas, do Brasil e de outros países. Quem as escuta pode então pensar direito e dizer a si mesmo: “É verdade! Esse homem virou mesmo espírito! Desconhecemos realmente as palavras que seus cantos revelam!” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 168)

Cada vez mais essas viagens são frequentes e vemos verdadeiras comitivas de indígenas viajando Brasil e exterior para divulgarem o que chamam de “sua cultura”, muitas vezes por meio de cerimônias com plantas de poder. Cerimônias essas que, pouco a pouco, foram se adaptando a um certo modelo – possíveis de serem reproduzidas em qualquer lugar, com alguma estrutura delimitada etc. Modelo que, cabe dizer, alinhou-se muito bem com as cerimônias de meia-lua da NAC e da FSI.

Como já dissemos, a Busca da Visão entre os Guaraní surgiu, primeiramente, a partir do contato de um indígena com Haroldo Evangelista Vargas, quem estava começando a trazer estes rituais para o Brasil no início dos anos 1990, depois de ter conhecido Aurelio Diaz

Tekpankalli. Tal contato, como já mencionado, estava respaldado por uma profecia de Wherá Tupã (Seu Alcindo Moreira) e, logo depois, por uma aliança feita entre os Guarani e a comunidade Céu do Patriarca São José, uma igreja Daimista de Florianópolis, de onde, principalmente nos primeiros anos, provinha a ayahuasca utilizada nas cerimônias de Busca da Visão.⁵⁰ A maior parte dos relatos aqui descritos estão baseados em minha participação neste ritual na aldeia *Mymba Roka* (Amaral), conduzido por Geraldo (filho de Seu Alcindo), o próprio Seu Alcindo e Giovanna (companheira de Geraldo na época). Também trago relatos de outros participantes, e de minha participação como “apoiador”⁵¹ em uma Busca da Visão em outra aldeia Guarani (*Yynn Moroti Wherá*), localizada no município de Biguaçu, dirigida por Hyral, sobrinho de Geraldo.

A Busca da Visão é um ritual de retiro, de jejum e silêncio em um espaço previamente definido na montanha. Durante este período, os buscadores, como somos chamados, ficamos em jejum completo (água, comida e palavras) por períodos variáveis: quatro dias no primeiro ano em que se faz o ritual; sete, nove e treze, respectivamente, nos anos seguintes – são quatro anos de ritual, uma vez que se complete o ciclo em cada ano. Cada ano é marcado por uma cor e uma direção cardeal. Começamos pela direção leste, a chamada porta leste, de cor vermelha. Logo depois, em sentido horário, temos a porta sul/amarela, depois a porta oeste/preta e por fim a porte norte/branca. Um conjunto de 365 rezos deve ser preparado de antemão para circular e proteger nosso local na montanha. Tais rezos são elaborados com um pedaço de tecido na cor correspondente ao ano de participação, preenchidos de tabaco e atados em uma linha da mesma cor. Um espaço de cerca de quatro dedos entre cada rezo deve ser respeitado. Além disso, há também as cores das bandeiras, que são confeccionadas com pedaços de bambu e tecidos maiores presos a ele, também cheios de

50 A tese de doutorado de Isabel de Rose, já citada anteriormente, contém uma história detalhada da comunidade daimista e dos diversos encontros entre estes agentes – Daimé (ayahuasca), Igreja Nativa e os Guarani – chamado pela antropóloga como “aliança das medicinas”, termo, inclusivo, utilizado por Geraldo para descrever a aliança estabelecida por seu pai, e, aliança que pode ser encontrada cada vez mais em outros contextos (ver PLATERO, 2017).

51 Uma forma de participar do ritual que não seja subindo “a montanha”, é permanecer na aldeia realizando diversos trabalhos de apoio para o ritual: cortar lenha para manter o fogo aceso durante todo o período; ajudar na cozinha para as refeições de todos os apoiadores e indígenas que não subiram; participar dos preparativos para a visita dos apoiadores na montanha; cantar, a cada amanhecer e entardecer, músicas direcionadas as quatro direções (leste, sul, oeste e norte) para enviar força aos “buscadores”; ficar rezando na *opy* – todas estas atividades serão detalhadas ao longo deste capítulo.

tabaco: a bandeira do céu (azul), da terra (verde) e do coração (lilás) – totalizando assim sete direções.

Há, entre os Lakota e entre os Guarani, uma grande confluência numerológica, que aqui propomos pensar em termos da própria recorrência mais geral destes números: quatro direções cardinais e sete dias da semana (que compõe, na verdade, os sete dias de cada ciclo lunar). Entre os Guarani, por exemplo, podemos localizar a presença de quatro deuses principais, cada um possuindo uma morada em cada uma das quatro direções (ainda que não exista consenso entre as direções): *Nhamandu Kuery*, o deus do sol, com sua morada no leste; *Nhanderu Tupã*, o dono das águas e do trovão, com sua morada do lado oposto, a oeste; *Nhanderu Karai*, que mora no sul, relacionado ao fogo; e *Nhanderu Jakaira*, morando ao norte, dona dos ventos e do ar (MACEDO, V.; SZTUTMAN, 2014) – uma outra variação possível: *Nhamandu*/leste, *Karai*/oeste, *Tupã*/norte e *Jakaira*/sul (FERREIRA DA SILVA; PENNA; DA CUNHA CARNEIRO, 2009), mais condizente com os sentidos e explicações da Busca da Visão que participei entre os Guarani Mbya. Entre os Lakota, por exemplo, podemos pensar nos setes rituais sagrados passados a eles pela Mulher Búfalo Branco – ver adiante (p. 176). A explicação de Black Elk é elucidativa:

devo explicar a você que, ao montar a tenda da Dança do Sol, estamos realmente criando o universo à semelhança; pois cada um dos postos ao redor do espaço representa algum objeto particular da criação, de modo que todo o círculo é toda a criação e a única árvore no centro, sobre a qual repousam os vinte e oito polos, é Wakan-Tanka, quem é o centro de tudo. Tudo vem d'Ele, e mais cedo ou mais tarde tudo volta para Ele. E também devo lhe dizer por que usamos vinte e oito polos. Eu já expliquei por que os números quatro e sete são sagrados; então, se você adicionar quatro setes, obtém 28. Também a lua vive vinte e oito dias, e este é o nosso mês; cada um desses dias do mês representa algo sagrado para nós: dois dias representam o Grande Espírito; dois são para a Mãe Terra; quatro são para os quatro ventos; um é para a águia manchada; um para o sol; e um para a lua; um é para a estrela da manhã; e quatro para as quatro idades/eras; sete são para os nossos sete grandes ritos; um é para o búfalo; um para o fogo; um para a água; um para a rocha; e, finalmente, um é para as pessoas de duas pernas. Se você somar todos esses dias, verá que eles chegam a 28. Você também deve saber que o búfalo tem vinte e oito costelas e que, em nossos capuzes de guerra, geralmente usamos vinte e oito penas. Veja bem, existe um significado para tudo, e essas são as coisas que os homens devem saber e se lembrar (NEIHARDT, 2014, p. 80, tradução nossa).

O espaço em que o Buscador fica é formado por um círculo feito com os rezos e pelas bandeiras fincadas na terra. A direção correspondente ao ano é a “porta” do nosso espaço, e

nela são plantadas as bandeiras do céu, da terra e do coração. Caso o buscador queira abandonar a Busca, basta pegar a bandeira do coração e se dirigir a *opy*, que fica a cerca de 10 minutos de caminhada da montanha. Para passar por todo este período de formação é obrigatório completar cada ciclo. Geraldo costuma dizer que se trata de uma universidade, a verdadeira “universidade da vida”, caso “repetíssemos” um ano deveríamos cursá-lo novamente.



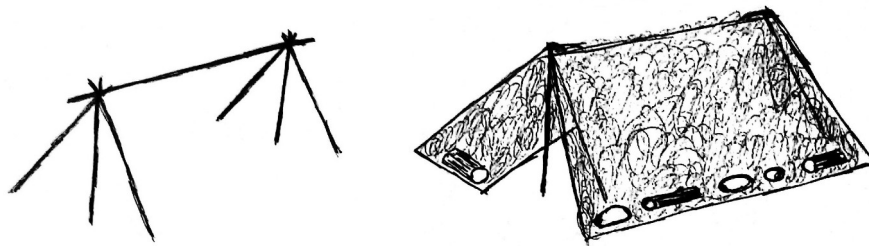
Preparando-me para a Busca da Visão, resolvi seguir a risca todas as instruções que me foram passadas. Para preparar os rezos deveria criar um ambiente propício e colocar uma intenção em cada um deles, uma boa intenção, um pedido. O tabaco para prepará-los foi comprado no mercado municipal de Campinas, e os tecidos, que deviam ser de algodão puro, em uma loja no centro da cidade. Em uma das lojas não encontro o tecido 100% algodão da cor preta para

a confecção das bandeiras. O vendedor me oferece um tecido misto. Prefiro não arriscar e sigo até outra loja para comprar o tecido correto. Depois destes cuidados iniciais, comecei a preparar os rezos. Os sete primeiros devem ser feitos para as sete direções: Leste (nascimento do sol e por onde se inicia a caminhada); Sul; Oeste; Norte; o Céu (acima, o Grande Espírito); a Terra (abaixo, a Mãe Terra); e o Coração (dentro, o próprio buscador). Cada direção cardeal carrega também sentidos mais profundos, como viria a descobrir depois.

Depois de uma longa viagem de ônibus até Camboriú, onde consegui uma carona com Raiana, uma jovem que também faria a Busca da Visão pela primeira vez, finalmente chegamos a aldeia. Já era quase fim de tarde e ameaçava chover. Montei minha barraca rapidamente no local destinado, conheci Geraldo e Giovanna, trocamos algumas palavras, jantamos e logo fomos dormir. No dia seguinte tivemos mais tempo para conversar com calma, sempre sentados na *opy*, tomando chimarrão e fumando *petyngué*⁵². O dia amanhece tranquilo na aldeia. Devo visitar meu espaço para preparar algumas coisas. Limpá-lo e montar uma pequena estrutura que servirá de abrigo durante os próximos quatro dias. Seguindo a recomendação, penso em levar o mínimo de coisas possível. A estrutura eu construo com pedaços de madeira fincados no chão, que logo são cobertos por um pedaço de lona e algumas pedras. O espaço não é dos melhores, mas logo consigo limpá-lo razoavelmente bem e montar a “barraca” da melhor forma possível. Percebo que há uma grande quantidade de mosquitos na densa mata que cobre a montanha. Apesar de ser permitido levar repelente⁵³, decido encará-los sem. Depois de algumas horas preparando meu espaço volto para a aldeia para comer alguma coisa, tomar um banho e esperar pela cerimônia. A subida para a montanha ocorreria somente no dia seguinte, depois de uma cerimônia que duraria a noite inteira, com o uso de ayahuasca – seria a primeira vez que consumiria ayahuasca, e, confesso, estava um pouco aflito.

52 Nesse momento eu ainda não possuía meu *petyngué*, que ganharia de Giovanna dias depois. Fumava tabaco em cigarros feitos com palha de milho – ainda sem saber da importância do tabaco para os Guarani.

53 Geraldo nos contou que na época que ele realizou a Busca da Visão em Segualquia, junto com Haroldo, as coisas eram bem mais rígidas. Não era permitido levar lona, repelente, nada. Apenas a roupa do corpo, uma troca de roupa e alguns agasalhos. Mas com o tempo, e principalmente entre os Guarani, esta rigidez se flexibilizou – hoje já é permitido levar lona e repelente, e, a partir do segundo ano, uma rede. Alguns confortos que em nada amenizam a dura prova corporal e psicológica a que somos submetidos.



Durante o dia, os buscadores de primeira viagem tentamos conseguir mais informações a respeito. Desde sua estrutura mais geral até detalhes mais específicos. Pouco se diz, e ainda menos pelos Guarani, que pouco falam, sobretudo com pessoas que acabaram de conhecer. Algumas recomendações gerais são passadas: buscar hidratar-se bem neste período anterior ao retiro, já que os quatro dias de jejum são efetivamente duros; não encarar este período como um desafio, ou seja, caso não estejamos fisicamente bem, o melhor a fazer é descer; ao mesmo tempo nos é recomendado estarmos em contato íntimo conosco e não desistirmos frente a uma primeira dificuldade, já que a mente, muitas vezes, nos falará que não somos capazes – isto é, trata-se também de um exercício mente-corpo, em busca de uma integração da totalidade do ser, e uma busca de um conhecimento profundo de si. Com o tempo, em outras buscas, em conversas diversas com outros buscadores, com dirigentes, em entrevistas com lideranças, como Alejandro Mendo no México – em suma, com a realização da cartografia – pude saber um pouco mais das origens, ou melhor, dos motivos que levam as pessoas a passarem por este ritual.

Alexsander Vacaro, que conheceu a Busca da Visão em Segualquia e, anos depois, terminou sua jornada na aldeia Guarani de Biguaçu, e que hoje faz parte do conselho da Busca, tendo inclusive se mudado para a aldeia, disse, em uma das muitas conversas que tivemos, que o nome tradicional para a Busca da Visão é “implorar pela visão”⁵⁴. Isto é, os buscadores devem suplicar para que tenham uma visão. Alejandro Mendo, dirigente da Dança do Sol em Ajijic (Jalisco, México), em uma entrevista que realizamos, disse que eles também realizavam a Busca da Visão, mas não com um calendário fixo, porém como tinham aprendido com os Lakota: quando alguém, frente a uma dificuldade, frente a algum problema,

54 Do termo lakota *hanbleceya*, como anteriormente relatado.

acredita que deve realizar o ritual. Este buscador deve então, durante todo o período em que estiver na montanha, implorar por esta visão. Chorando, cantando, o que for necessário para comover algum espírito. Este espírito então, uma vez comovido, conversará com o buscador, concedendo assim, em geral, a sua visão.

Diversas vezes, na aldeia, escutamos seu Alcindo falar um pouco sobre os rituais de cura guarani. Em muitas cerimônias que participei, em especial as cerimônias que acontecem durante o período da Busca da Visão, há um momento especial dedicado à cura e ao benzimento de algumas pessoas. Estas pessoas, sentadas em uma cadeira, são benzidas com a fumaça do *petynguá* de Seu Alcindo. Como ritualmente o processo ocorre é algo do qual falaremos mais tarde. Cabe salientar aqui como, espiritualmente, a cura ocorre, segundo as palavras de Seu Alcindo: a única possibilidade de cura para o doente é através da comoção de *Nhanderú* e dos espíritos. Ou seja, todo o trabalho de Seu Alcindo era de, primeiramente, buscar comover *Nhanderú*. Uma vez comovido por aquele ser, os espíritos então o ajudariam com a cura, que deveria ser complementada, pós-ritual, por diversos cuidados corporais, dietas etc.

A Busca da Visão – Narrado por Ciervo Cojo

Um jovem queria ir a *hanbleceya*, buscar uma visão ou um sonho que lhe dessem poder para se converter em um homem-medicina. Seguro de suas capacidades, estava convencido de ter nascido para realizar grandes obras entre seu povo, só lhe faltando uma visão.

O jovem era valente e temente, e estava ansioso para subir a montanha. Ele tinha sido criado por gente boa e honesta, sábias das antigas questões e tradições, que oraram por ele.

Durante todo o inverno estiveram-no preparando, alimentando-o com *wasna* e muita carne para que reunisse forças. De cada comida, deixava um pouco para alimentar aos espíritos, assim o ajudariam a obter sua desejada visão.

Seus familiares pensavam que ele já tinha poder antes de subir a montanha, mas isso seria pôr a carroça na frente dos cavalos, como acontece na lenda indígena.

Era uma bonita manhã de primavera, quando finalmente partiu para a sua busca. O pasto estava crescendo e as árvores cheias de folhas, a natureza em seu máximo esplendor. Dois homens-medicina o acompanharam. Levantaram uma cabana onde o purificaram fazendo-o transpirar e respirando o fumo branco do vapor sagrado. Santificaram-no com incenso e fortaleceram seu corpo com sávia, e o abanaram com o leque [abanico] feito

das penas de uma águia. Foram até em cima da montanha para preparar o espaço da visão e fazer uma oferenda de tabaco.

Logo, recomendaram ao jovem para que orasse, fosse humilde, e para que rogasse ao sagrado que lhe concedesse poder, um sinal do Grande Espírito, o dom que o faria curandeiro. Depois de ajudarem com tudo que podiam, partiram deixando-o sozinho.

O jovem passou a primeira noite em seu espaço sacudindo-se e gritando a plenos pulmões. O medo não lhe deixava dormir, ainda que fosse soberbo e estivesse pronto para lutar com os espíritos da visão para lutar pelo poder que desejava. Mais nenhum sono veio para apaziguar sua mente.

Quando amanheceu, antes do sol despertar, ele ouviu uma voz no redemoinho branco da névoa do amanhecer. Vindo de lugar nenhum, ou de todos os lugares, ouvia-se:

– Ouça, jovem. De todos os lugares possíveis, você veio escolher logo este. Há muitas outras montanhas ao redor. Por que você não vai a outro lugar para pedir sua visão? Você nos incomodou a noite toda, todos nós, animais e pássaros. Você não deixou as árvores dormirem. Assim não se pode dormir. O que você veio fazer aqui? Você é um jovem insolente e não está pronto e nem é digno de receber uma visão.

Mas o jovem cerrou os dentes e decidiu ficar ali e forçar a visão a vir. Ele passou mais um dia no espaço, pedindo a iluminação que não viria, e depois outra noite com medo, frio e fome. O jovem gritava horrorizado e paralisado de medo. Sequer podia se mexer.. Quando amanheceu novamente, ele ouviu a voz desta vez lhe dizer:

– Pare de nos incomodar! Vá embora!

A mesma coisa aconteceu na madrugada seguinte. A essa altura, ele estava desmaiando de fome, sede e ansiedade. Ele até sentiu que o ar o estava oprimindo. Ele estava ofegante, seu estômago apertando e se contraindo contra sua coluna. Ele estava determinado a suportar mais uma noite, a quarta e última. Ele tinha certeza que a visão viria. Mas embora ele gritasse no escuro e sozinho até se cansar, ele não tinha nenhum sonho ou visão. Antes do novo dia, ele ouviu a voz novamente, desta vez furiosa:

– Ainda você aqui?

Triste e aflito, ele respondeu:

– Não posso evitar. Este é o meu último dia e vou gritar com todas as minhas forças. Eu sei que me mandaram ir para casa, mas quem são vocês para me dar ordens? Eu não os conheço. Vou ficar aqui até meus tios virem me buscar, gostem ou não.

Naquele momento, um rugido foi ouvido vindo de trás da montanha atrás do morro. Um rugido poderoso que sacudiu a terra. O vento começou a soprar. O jovem olhou para cima e viu uma grande pedra empoleirada no topo da montanha. Um raio atingiu a pedra e a moveu. Lentamente, a pedra começou a se mover. Lentamente no início, mas com força crescente, desceu a montanha, sacudindo a terra, derrubando árvores como pequenos galhos. A pedra foi direto para ele.

O jovem viu a pedra se aproximando cada vez mais de seu espaço, e, quando estava a centímetros de colidir, com ele, parou. O queixo do jovem caiu, seu cabelo estava em pé, seus olhos esbugalhados. A grande pedra rolou então morro acima até chegar ao topo. O jovem mal conseguia entender o que tinha visto. Ele ainda estava imóvel quando ouviu o som da pedra se movendo mais uma vez rolando em sua direção. Desta vez, o jovem decidiu pular para fora do espaço da visão antes que ela o esmagasse. A pedra caiu e destruiu o espaço, esmagando seu cachimbo e seu chocalho de cabaça. Novamente a pedra subiu ao topo e novamente desceu.

– Eu vou embora, eu vou embora! – gritou o jovem.

Quando ele conseguiu se mover, ele desceu a montanha de qualquer forma, o mais rápido que pôde. Desta vez a pedra pulou em cima dele, ricocheteando encosta abaixo, explodindo e pulverizando tudo em seu caminho.

O jovem nem percebeu que a pedra subiu a montanha para descer pela quarta vez. Nesta última e mais temida descida, veio pelo ar em um salto enorme e pousou bem na frente dele, afundando tão fundo na terra que apenas sua ponta ficou visível. O chão tremeu como um cachorro molhado saindo de um riacho e sacudiu o jovem por toda a parte.

Desmaiado, espancado e abalado, ele voltou para sua aldeia. Ele entendeu que havia sofrido em vão. Agora ele teria que voltar para sua aldeia e confessar que não teve visão nem ganhou nenhum poder. A única coisa que ele tinha a dizer era que tinha sido repreendido. Aos curandeiros disse:

– Eu deixei os espíritos com raiva. Tudo foi em vão. Eu não aprendi nada.

– Bom, na verdade você aprendeu alguma coisa – disse um dos curandeiros, o mais velho, que era seu tio. – Você foi atrás de sua visão como o caçador vai atrás do búfalo, ou o guerreiro atrás de seus crânios por um troféu. Você estava lutando contras os espíritos. Você pensou que eles deveriam lhe mostrar uma visão. O sofrimento por si só não leva a nenhuma visão, nem a coragem ou a pura vontade de poder. A visão brota de um dom nascido da humildade, sabedoria e paciência. Se você diz que não aprendeu nada com sua busca da visão, então aí está sua primeira lição.⁵⁵

Depois da cerimônia inicial, que durou a noite toda, eu praticamente não descansei. Arrumei as últimas coisas para subir a montanha⁵⁶, tomei bastante água, almocei com os outros buscadores e com os Guarani e então comecei a me preparar para o temazcal. A jornada

55 Retirado do Facebook da Fundação *Camino Rojo*: https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=2357365717888290&id=1578367775788092. Tradução nossa.

56 Sobre a importância da montanha para a Busca da Visão, ver o artigo de Aline Oliveira (2009).

começaria ao entrarmos na tenda, quando tomaríamos o último copo de água e começaríamos o jejum completo (palavras, comida, água). Deixamos os *petynguás* cheios de tabaco no altar construído próximo a entrada da tenda, que está voltada para a direção leste. Estes só voltariam a ser acesos no temazcal de retorno de cada buscador, quando também seria devolvida a palavra – marcada pelo retorno do tabaco, do fogo. Durante todo o período na montanha deveríamos cuidar deles e mantê-los com o tabaco consagrado agora neste altar. Entramos em ordem para começar a “tenda do suor”. Primeiro os que a conduziriam, e que formavam o primeiro círculo, mais próximo do “buraco” central (chamado também de ventre ou coração) no qual são depositadas as pedras quentes. Os outros entravam em ordem de maior experiência (primeiro os buscadores de 13 dias, depois os de nove, sete e quatro, suscetivamente) e formavam o segundo círculo, mesclado com muitos Guaraní que também participavam da tenda. Todos e tudo entravam, sempre, em sentido horário.

Logo na primeira porta senti que a experiência seria intensa. Em geral são realizadas quatro portas, com um intervalo maior entre a segunda e a terceira porta. Apesar de não podermos sair da tenda, a abertura da porta para a saída dos instrumentos e para a entrada de mais pedras alivia a temperatura. Os buscadores, neste caso, saímos após a terceira porta, para nos prepararmos para a subida até o local onde ficaríamos durante vários dias. Aqueles que não participariam da busca ficaram até o encerramento das quatro portas.

Perdi a conta de quantas pedras entraram logo na primeira porta. O calor era muito intenso para mim, mas a pior sensação foi a falta de ar. Uma sensação sufocante. A tenda estava cheia e muito quente. Várias vezes fui literalmente ao chão, cavando um pouco a terra na busca de ar mais fresco. Um ano antes fui ao médico realizar uma série de exames porque estava com muitos problemas respiratórios. Pensei que poderia ter adquirido algum tipo de asma ou então estar com algum problema pulmonar. Após uma série de exames vem o diagnóstico do médico: “você está ótimo, este problema deve ser emocional ou psicológico, não posso fazer nada a não ser sugerir que você procure um psicólogo”. Uma explicação possível destas minhas crises estava associada a uma doença grave que minha mãe recém tinha sido diagnosticada. Com esta “explicação”⁵⁷, as crises cessaram, e há muito não experimentava sensação parecida. O temazcal, como ouvi diversas vezes, é um poderoso ritual de limpeza e renascimento. O formato e o calor, dizem, nos levam ao útero materno, à

57 Nomear, como bem o sabem vários processos xamânicos de cura (e também os psicólogos), é matar. Nesse caso, matar o problema, matar a doença.

Mãe Terra. Neste caso, todo o formato e todo o discurso me levava, emocionalmente, a minha própria relação com minha mãe, à sua doença e, por algum motivo provavelmente psicossomático, as crises de falta de ar voltaram à tona neste temazcal.

Pensei diversas vezes em desistir. Tentava buscar algum lugar mental ou emocional para me acalmar. Mas nada parecia surtir efeito. Enquanto isso as sensações de calor, abafamento, claustrofobia e falta de ar só faziam aumentar. “Só mais um pouco”, pensava eu; “logo esta porta termina”; “você não pode desistir aqui, logo no começo do ritual”. Meu corpo, não obstante, não acompanhava estes pensamentos. Se muito do que estava experimentando como práticas xamânicas me colocava a questão “o que pode um corpo?” a sensação que então experimentava me mostrava com clareza “o que não pode um corpo” – como se o corpo, ao fim e ao cabo, mostrasse quem realmente “manda” nesse complexo que chamamos indivíduo. Não pretendo invocar esta separação, mas a forma habitual a que fomos ensinados a pensar ainda nestes momentos se mostra preponderante. Corporalmente marcada. Por isso uma das “necessidades” que logo me apareceram no ritual é a de descolonização do corpo – que mais tarde pensarei em termos de uma contracolonização. O ritual estava apenas começando, e uma mensagem já ficava bastante clara para mim – “é daqui que você vai sair: do chão”.

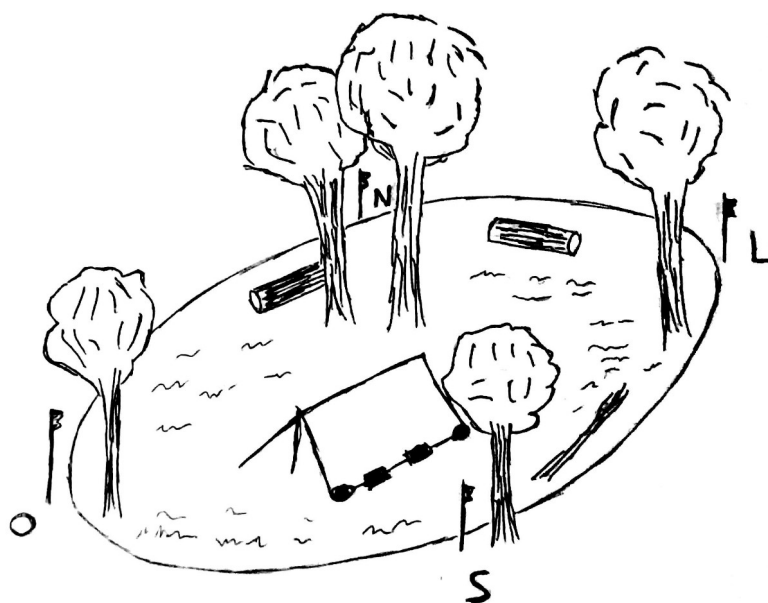


Passada esta primeira experiência “traumática”, fui me preparar junto aos outros buscadores para a subida da montanha. Troquei de roupa, que estava toda enlameada e suada. Ficamos em silêncio, aguardando o fim do temazcal até nos chamarem para a subida. Cerca de meia hora depois somos chamados e os grupos são divididos. Seremos “plantados” na montanha. Os lugares de cada buscador, embora próximos, ficavam a uma distância razoável para evitar qualquer forma de contato visual. Ao chegar em meu lugar, aguardo enquanto Marlon⁵⁸ constrói o círculo com os rezos e coloca todas as bandeiras em seus lugares. Terminada esta preparação, recebo as recomendações finais: “boa busca; depois de quatro dias e quatro noites viremos te buscar”.

Estou sentado em meu espaço onde acabei de ser “plantado”. Ao leste, a bandeira vermelha, ao sul a amarela, ao oeste a preta e ao norte a branca. Ao lado da vermelha, minha

58 Marlon é um Guarani com 17 anos de idade, que recém tinha terminado de realizar os quatro anos da Busca. Uma vez terminado este período de formação, a pessoa está apta para participar do chamado “conselho”, e pode então realizar atividades como esta de levar os buscadores para serem plantados na montanha.

“porta” nesta primeira Busca da Visão, a verde (a terra), a azul (o céu), e a lilás, a bandeira do coração. Meus 365 rezos alinhados circulam as quatro bandeiras fincadas no chão e fazem um círculo de mais ou menos 3,5 metros de raio. Arrumo um pouco a estrutura que construí no dia anterior colocando mais pedras para segurar a lona no chão. Esta será minha casa por quatro dias.



O espaço é pequeno e eu mal caibo por inteiro, na diagonal. “São apenas quatro dias” – penso comigo – “será suficiente”. Não trouxe mosquiteiro ou isolante térmico. Segui a risca a recomendação de trazer o mínimo necessário: uma calça, um agasalho, duas camisetas, uma coberta, um pano para cobrir o chão e um lenço leve para cobrir o rosto. A mata é bastante fechada e me protege do sol. É quase fim de tarde, e agora devo passar 4 dias e 4 noites sozinho na mata, absorto em meus pensamentos, sem água e sem comida. Quatro dias, 96 horas, 5760 minutos... não parece tanto.

O espaço é levemente inclinado no sentido norte-sul. Há duas árvores maiores ao norte, uma mais ao sul e outras menores espalhadas ao longo do espaço. A parte norte é mais fechada, com troncos e uma vegetação rasteira que não fiz questão de limpar tão bem. Já ao sul, área onde instalei minha tenda, fiz um trabalho de limpeza melhor, e a área está mais

aberta. Ao sudeste há uma grande raiz exposta que forma uma área um pouco mais plana, e consigo passar alguns momentos do dia ali, olhando para a densa floresta que me cerca. Raros momentos nos quais os pernilongos dão alguma trégua.

Agora, poucas horas depois de ter sido plantado, a noite se aproxima. Ouço os cantos das pessoas que não subiram a montanha, o grupo de apoio, na aldeia. Estes cantos, como perceberia nos próximos dias, são entoados sempre ao amanhecer e ao anoitecer. Depois do meu período na montanha, também me juntei ao grupo de “apoiadores” e participei de muitos cantos até o final do ritual. Logo deve anoitecer, penso comigo. Gasto algum tempo arrumando o espaço e arrumando a minha “cama”. Não tarda a anoitecer, e logo pego no sono. Sinto o cansaço da cerimônia da noite anterior e do temazcal. Consigo me acomodar relativamente bem no meu espaço, apesar de dois pequenos troncos que incomodam vez ou outra.

Acordo já cansado de tanto dormir, com o corpo dolorido, pedindo algum movimento. Os pernilongos já estão em polvorosa. Visto o meu lenço e me levanto, buscando me alongar para diminuir um pouco as dores corporais. Não sinto fome, apenas alguma sede, mas nada que chegue a incomodar. A noite durou mais do que imaginava. Acordei em vários momentos para trocar de posição. Começo a perceber que estes quatro dias custarão a passar. Resolvo então fortalecer os meus rezos: peço sobretudo força, coragem e firmeza nos propósitos para continuar esta jornada antropológica e pessoal ao mesmo tempo. Estas dicotomias me atordoam e sei que serão temas de muitas indagações. Busco não pensar nisso, não agora, e deixo-me guiar pelas sensações, pela experiência, pelo momento. Mais a experiência e o momento me levam, invariavelmente, a estas indagações. Sou antropólogo e, como tal, não posso deixar de viver a experiência que me é pedida (um autoconhecimento) desconsiderando esta bagagem que já faz parte de quase 10 anos da minha vida. Ou a montanha me levaria para uma forma de “experiência pura” (cf. James) e pré-objetiva (cf. Merleau-Ponty)? É evidente que toda experiência está mediada, ou informada, por uma série de elementos – e esse é, desde o princípio, o sentido da cartografia aqui proposta, mapear todos (quanto forem possíveis) esses elementos. Ainda assim, certas experiências parecem nos colocar em um espaço intermediário, sem tanta mediação, literalmente, pré-objetivo.

Entendemos aqui o pré-objetivo como apontado por Csordas (2008a, p. 108), como pré-abstrato. Cabe lembrar que o mundo pré-objetivo proposto por Merleau-Ponty está

diretamente ligado com uma percepção pré-reflexiva que se manifesta no (e por meio do) corpo. Sobre isso, Costa (2015, p. 275–276) afirma que

perdemos o contato com o corpo próprio quando sua forma de percebê-lo torna-se objetiva. A fenomenologia é esta que quer descrever a percepção a nível antes da reflexão, é uma descrição do mundo em estado nascente, mundo pré-reflexivo, não é o mundo objetivado criado pela cultura, ciência, é o mundo percebido por um corpo. A obra conduz para a importância do corpo como acesso a este mundo e atenta para o fato de nossa percepção estar endurecida numa dualidade que divide o ser no mundo, ora como um corpo objetivado, ora uma consciência, dividido entre fatos fisiológicos e psicológicos.

Merleau-Ponty dirá, sobre essa “fenomenologia da percepção” intimamente relacionada com corporeidades, que

para alguém dos meios de expressão convencionais, que só manifestam meu pensamento ao outro porque, em mim como nele, já estão dadas significações para cada signo, e que nesse sentido não realizam uma verdadeira comunicação, é preciso reconhecer, veremos, uma operação primordial de significação em que o expresso não existe separado da expressão e em que os próprios signos induzem seu sentido no exterior. É dessa maneira que o corpo exprime a existência total, não que ele seja seu acompanhamento exterior, mas porque a existência se realiza nele. Esse sentido encarnado é o fenômeno central do qual corpo e espírito, signo e significação são momentos abstratos (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 229).

Ainda que o conceito de pré-objetivo não apareça expressamente definido em sua obra, acredito ser essa uma boa definição: “uma operação primordial de significação em que o expresso não existe separado da expressão e em que os próprios signos induzem seu sentido no exterior”. Nesse breve e fugaz espaço de indeterminação – pois tão logo a experiência nos ocorre passamos a interpretá-la – o corpo ocupa um lugar central. É evidente que nossos corpos também estão informados, ou domesticados, como veremos, e que dificilmente sentimos aquilo que não aprendemos a sentir. Não obstante, nesses breves momentos, com os corpos fragilizados – ou às vezes sob o efeito de substâncias – essas defesas e domesticações perdem um pouco de espaço e abrem possibilidades uma gama de novas emoções e sensações, que tão logo são significadas mas que, buscamos, tanto quanto possível, mostrá-las nessa potência e nesse espaço de indeterminação.

De volta à montanha, rezo para cada uma das direções. Quando me concentro na bandeira verde, a da terra⁵⁹, muitas emoções vem à tona. Logo me pego pensando em minha relação com o planeta Terra. Qual é meu lugar, meu propósito de vida? Ou o propósito desta pesquisa? Há algum tempo estas questões me atormentam, ao mesmo tempo em que me fascinam as histórias de muitos povos indígenas, que em uma profunda identificação com o seu território, com a sua terra, lutam arduamente para mantê-los. Eles sabem quem e de onde são. Esse senso de pertencimento me soa encantador. Sei, ao mesmo tempo, que esta visão é demasiada idealista e romântica. Ao mesmo tempo me recordo que a Busca da Visão e diversas alianças contemporâneas entre indígenas e não-indígenas são fundamentais para a manutenção de um território – seja ele mítico, ritual ou geopolítico. Martínez também alude a esta importância na Busca da Visão Lakota:

isso é possível porque, como argumentarei, a busca da visão mantém uma relação inextricável com um determinado local. Mais do que o resultado do jejum e da privação do sono, a busca da visão expressa a percepção da terra em termos mitológicos. Mais especificamente, esses termos mitológicos são oriundos da tradição oral de Lakota, na qual os eventos míticos são recontados como a ordem primeva das coisas, da qual os Lakota tiram precedentes para seus costumes e crenças e fazem uma conexão entre esses eventos e a terra em que habitam. Envolver-se em uma busca de visão, portanto, coloca alguém no tempo não-linear do mito, transcendendo assim os eventos lineares que influenciaram e alteraram a sociedade Lakota (MARTÍNEZ, 2004, p. 80, tradução nossa).

Por fim, o autor acredita que

a experiência visionária é determinada não apenas pelas ações rituais que o buscador executa, mas também por um senso do *self* conectado a uma linguagem, a um sistema de parentesco, a uma história sagrada e a pátria mantida, compartilhada com os outros. [...] A *hanbleceya* expressa uma conexão a um lugar que é inextricável, seja pela lei ou pela força (ibidem, p. 97).

Passo muito tempo, imagino, pensando nestas questões. Mas, na busca de algo mais “prático”, mais “palpável”, decido retirar os dois troncos que me incomodaram a noite toda. Preciso cavar cerca de 30 cm, com as mãos, para conseguir retirá-los. Isso deve ter me tomado uma hora do dia e também o pouco de minha energia que ainda restava. Pensamentos inevitáveis

59 Também chamada de *Pachamama* – deidade de vários povos indígenas dos Andes traduzida como Mãe Terra.

começam a aparecer: “falta muito para terminar?”, “que raios eu estou fazendo aqui?”, “será que eu vou aguentar, física e psicologicamente?”. Os pernilongos seguem cruéis e não dão trégua. O início da manhã e o fim de tarde são piores. Busco me movimentar nestes períodos, mas o corpo começa a dar cada vez mais sinais de cansaço. Imagino que cada um desses períodos durem cerca de duas horas, pelo menos o ápice da ação frenética dos pernilongos. Duas horas que parecem durar quatro, ou mais. Começo então a perceber que o tempo, além do corpo, também é uma questão central. Dizem que a busca de quatro dias, a primeira do “período de formação”, é a que mais cobra em termos físicos, corporais, enquanto as outras trabalham aspectos outros do ser: emocional, espiritual e mental, respectivamente⁶⁰.

As horas custam a passar. Não vejo o céu, não vejo o sol. O dia parece nublado, acho que vai chover. Mais uma vez começo a pensar em desistir. Lembro das razões e motivos que me trouxeram até aqui e busco, uma vez mais, fortalecer o meu “intento”⁶¹, encontrar forças para continuar. Razões de pesquisa. E também razões pessoais. Divago. Volto-me à experiência. Se ela é, essencialmente, uma experiência de autoconhecimento, devo estar aberto para realizar estas passagens, sempre perigosas, entre o Subjetivo e o Objetivo. Sendo mais explícito, em que medida a minha visão na montanha, a visão e o aprendizado de outros buscadores, que muitas vezes resistem em falar de questões tão íntimas vivenciadas, é relevante para a antropologia, para a cartografia aqui proposta? Ao mesmo tempo sei que estas experiências devem compor o mapa, porque parte do que começo a visualizar como potência ritualística – a resposta à pergunta “por que?”, qual o sentido desta aliança indígena/não indígena de propagação destes rituais? – está diretamente relacionada com uma experiência

60 Nas diversas variantes do Caminho Vermelho essas cores e sentidos variam sensivelmente. Relato aqui os significados para os Guarani: leste/vermelho/nascimento/físico; sul/amarelo/juventude/emocional; oeste/preto/maturidade/espiritual; norte/branco/velhice/mental.

61 Intento é um termo recorrente nos ensinamentos de Dom Juan a Carlos Castaneda, um dos autores mais famosos e controversos neste ambiente de práticas xamânicas contemporâneas. Possui um significado complexo e vasto em sua obra. No nível pessoal, intento pode ser entendido como aquilo que nos move, diferente de uma “intenção” ou de um “querer”, como uma força imponderável. Há todo um treinamento para se “harmonizar” com esta força, embora, em última instância, sejamos todos “escravos” dela (cf. CASTANEDA, 1981). A impecabilidade (ver nota 67) é umas das formas de torná-la disponível (acessível). Aqui, podemos pensar que a chave para todas estas questões, seja no discurso de Dom Juan a Castaneda, seja o discurso do Caminho Vermelho Lakota (*Lakol Wico'un* – algo como o modo lakota de vida) ou a busca da “terra sem mal” Guarani, está em uma determinada forma de caminhar pela terra. Cabe salientar aqui que cheguei a este tema de estudo através da leitura dos livros de Castaneda. Foram também várias as vezes que cruzei com os ensinamentos de Dom Juan ao longo da caminhada, algumas vezes de forma explícita, mas muitas vezes implicitamente, identificando elementos nas falas das pessoas ou cruzando, eu mesmo, certos significados.

corporeizada, pessoal e, muitas vezes, íntima⁶²: as sensações, o medo, as emoções, a morte, o tempo⁶³. Divago novamente. Tento achar um espaço por entre as árvores para olhar o céu. Nublado. O sol parece não ter se movido muito. Quantas horas teriam se passado? Deito-me. Cubro meu rosto. Nuvens de pernalongos logo aparecem e não me deixam descansar. Tento descobrir, de novo, e de novo, quantas horas teriam se passado. Imagino que algumas. O céu está cada vez mais nublado e o cheiro de chuva e o vento na copa das árvores anunciam a chegada de água. Uma chuva fina e leve começa a cair do céu. Consigo, ao menos, durante a chuva, descansar um pouco, já que os pernalongos praticamente desapareceram neste momento. Chego a desejar, até mesmo a pedir e rezar por mais chuva, por chuvas mais fortes. Imediatamente lembro da advertência de Geraldo e de Seu Alcindo: “cuidado com aquilo que deseja, com aquilo que pede a *Nhanderú*”.

Finalmente ouço os cantos do fim de tarde. Aquilo me dá uma força extra para continuar – tantas pessoas lá embaixo, rezando por nós, cantando todos os dias, mantendo o Fogo Sagrado⁶⁴ aceso durante todo o ritual⁶⁵. O sol logo deve se pôr – imagino – e os pernalongos que voltaram famintos após a chuva devem diminuir ao cair da noite. Sei que o pôr do sol ocorre às 18:00, e que até o anoitecer de fato devo ter mais uma ou duas horas ainda. Penso na minha vida cotidiana e em quanta coisa consigo realizar em duas horas: assistir a um filme, ler algumas páginas de um livro, assistir uma partida de futebol, ou então escrever algumas poucas páginas, ou nenhuma, de um artigo. Lembro de dias cheios e corridos nos quais desejava mais algumas horas para terminar todos os afazeres que tinha me proposto. Mas aqui, já se passaram as duas horas, talvez quatro, talvez seis e nada de anoitecer, e muito menos dos pernalongos se acalmarem. Quantas horas cabem em um dia? Penso, novamente, em desistir. As oscilações de pensamentos e desejos não me abandonam.

62 Ver adiante, na página 304 como, em geral, as pessoas pouco comentam das suas experiências nos rituais e cerimônias. Das minhas experiências mais fortes aqui relatadas, tenho feito um grande esforço para deixá-las registrada na forma de texto, um esforço de despersonalização e também de desidentificação – características que também tenho aprendido após muitas experiências com plantas de poder.

63 Busquei aqui uma forma de escrita, de relato, que fosse capaz de trazer, ao menos um pouco, todas estas sensações vividas em campo: o tempo que insiste em não passar, a fadiga, o cansaço, o medo.

64 Uma das características da Igreja Nativa do Fogo Sagrado é a chama do fogo, que deve ser mantida sempre acesa, de forma a lembrar a união entre os povos nativos da América e também a união com o Grande Espírito.

65 Depois do período de quatro dias na montanha, fiquei até o fim do ritual na aldeia, juntando-me ao grupo de apoio, responsável, por exemplo, em manter o fogo sempre aceso. O que incluía um revezamento durante a noite e também um árduo trabalho de coleta de lenha.

Mas finalmente, sem que eu perceba, a noite chega e os pernilongos começam a diminuir (até eles devem dormir).

Com o chão sem os troncos, o espaço para dormir, apesar das irregularidades do solo, é bem melhor. Consigo me acomodar bem, dadas as circunstâncias. Sei que ainda é cedo e que a noite há de ser tão longa quanto o dia. Depois de um longo período absorto em vários pensamentos, adormeço, mas não consigo dormir sequer uma hora na mesma posição sobre o chão duro e irregular. Minhas costas doem. Viro de lado. As pernas doem. Viro para o outro lado. A cada momento de curtos adormeceres muitos sonhos ocorrem. Sonho sobretudo com a minha infância, com velhos amigos de tempo de escola que não tenho mais contato. Cenas há muito esquecidas me vêm a memória: sonho com as festas de criança, com as férias de verão que passava quase sempre no sul de Minas, na casa de minha vó (recém-falecida) e no sítio de meu tio. Começo a visualizar possibilidades de encontrar um lugar, construir um território, descobrir pequenos locais, emocionais, onde meu coração se encontra. Em meio a memórias de infância, umas mais dóceis que outras, semiacordado, escuto dois passos firmes se aproximando do meu círculo, pela entrada oeste (da cor preta, a entrada do poder, dos ancestrais, dos espíritos, dos mortos), justamente para a qual estou virado naquele momento. Acordo rapidamente. Meu coração dispara. Abro os olhos. Apesar da escuridão percebo um vulto negro, em pé, parado em frente da bandeira preta. Ele não adentra o meu espaço. Não olho profundamente para ele e também não tento trocar nenhuma comunicação. Logo percebo que não se trata de nenhuma pessoa e também de nenhum animal. Meu corpo é todo arrepio, meu coração dispara e minha respiração está extremamente ofegante. Sou tomado por uma sensação de morte, mas sinto que devo manter a calma e me fortalecer para não ser subjugado por aquela força, aquele ser, aquele mau encontro. Respiro mais fundo e assertivamente. Tento controlar o imenso pavor que sinto. Algo em mim sabe que não devo responder ao chamado da morte. A cada respiração busco fortalecer este sentimento e aos poucos esta sombra, este espírito, começa a se afastar. Meu coração começa aos poucos a voltar ao normal e tento então interpretar o que este encontro poderia me dizer. No momento só consigo pensar em manter toda a minha atenção voltada para o lado oeste, a fim de não vacilar em nenhum momento e não permitir que tal sombra se aproxime novamente. Não há tempo para interpretações. Sombras, medos. Passo o resto da noite meio dormindo, meio acordado, sempre atento a direção oeste de minha “barraca”. A noite custa a passar e sou desperto por qualquer barulho da mata. O corpo dói cada vez mais. A sensação de boca seca só faz aumentar. Penso em

desistir e voltar assim que amanhecer. Já fui longe demais. Mas, logo que amanhece, escuto os tambores e os maracás, as músicas cantadas para as quatro direções, o grito de bom-dia... Tudo isso me fortalece uma vez mais. Recebo a “visão” noturna como um aviso. Percebo que deveria entrar em contato mais profundo com questões que insistia em não tratar – como o fim recente de um relacionamento de muitos anos. Percebo que deveria me abrir para, como escutei antes da Busca, uma dissolução do ego⁶⁶ que nos leva para um caminho de humildade, ou, em termos antropológicos, atentar-me para a “descolonização do pensamento” cada vez mais proeminente na antropologia contemporânea com o intuito de “mostrar que os estilos de pensamento praticados pelos povos que estudamos são a força motriz da disciplina” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, pt. 26, e-book). Nesse sentido, um estilo de pensamento e um ritual voltado para o autoconhecimento (como força motriz para pensarmos o papel da descolonização do pensamento) deve trazer à tona, inextricavelmente, as experiências ditas subjetivas como uma potência decolonial. Percebo a possibilidade de repensar, justamente, a maneira pela qual estamos construídos (a minha corporeidade de antropólogo que contém toda uma história, uma formação) e como tais experiências emergem e conversam com todo o corpo ritualístico e ambiente em geral. Descolonizar, nesse caso, como a experiência com os Guarani me mostrava, implicava abrir mão, pelo menos um pouco, da minha subjetividade – das certezas que me construíam como sujeito. Tal descolonização passava, neste caso, obrigatoriamente pelo corpo (e pela morte).

66 Questões frequentemente citadas pelos buscadores: autoconhecimento e dissolução do ego/eu. Questões que já trabalhei em meu mestrado (CARAVITA, 2012) – uma busca de si (imane) que pretende, paradoxalmente, dissolver (transcendente) o indivíduo no cosmos (ainda que, é importante salientar, tal busca se valha, muitas vezes, de conceitos e métodos que fazem cada vez mais sentido no modelo ocidental e capitalista – a própria ideia de indivíduo, cada qual trilhando uma busca pessoal e única).



Acordo com a boca e a garganta ainda mais secas e com o corpo todo dolorido; costas, pernas e braços, principalmente. Olho para algumas bromélias em meu espaço e resolvo molhar um pouco a garganta com a água armazenada em seu receptáculo – apesar de ser um jejum completo, era “permitido” consumir tudo que estivesse em nosso espaço. Então, caso chovesse, poderíamos beber a água da chuva, por exemplo. Tomo um ou dois goles. Sinto o gosto da flor, e, apesar de não ser nem um pouco agradável, a água serve, principalmente, para aplacar a sensação de boca seca. Gargarejo um bom tempo e me animo. Começo a me movimentar, a andar por meu espaço circulando os meus rezos, lembrando das intenções ali colocadas, para cada cor, para cada direção.

Olho novamente para o céu. Poucas horas se passaram. Talvez apenas uma, no máximo duas. Percebo que o tempo passa cada vez mais lentamente. Dias antes de subir a montanha lia “Porta para o Infinito”, de Castaneda, e Dom Juan, ao falar sobre a impecabilidade⁶⁷, enfatizava a questão temporal. Segundo ele, a chave para a impecabilidade do guerreiro, isto é, fazer o máximo de tudo em que empreender, consiste em saber que não temos tempo. Para Dom Juan a morte é a melhor conselheira do guerreiro porque ela o lembra a todo momento que não temos tempo a perder, que “não há sobreviventes neste mundo”. Mas, como ser impecável aqui, onde pareço, de fato, ter todo o tempo do mundo?⁶⁸ Lembro-me então da visão sombria da noite, sinto profundamente a fome e a sede, escuto atentamente os barulhos e perigos da floresta e me sinto fraco e impotente. Sinto a morte muito próxima, como nunca antes a senti. Ela me lembra que, mesmo aqui, não tenho, de fato, tempo.

* * *

Por fim terminei o período de quatro dias (que pareceram semanas). Após descermos da montanha, todos os buscadores de 4 dias que tinham finalizado o processo (em silêncio e evitando contato visual, conforme recomendado) ainda entramos em mais um temazcal antes

67 “Não é tão complicado assim como você quer fazer parecer. A chave para todos esses assuntos de impecabilidade é o sentido de não ter tempo. Via de regra, quando você sente e age como um ser imortal que tem todo o tempo do mundo, você não é impecável; nessas ocasiões, você devia virar-se, olhar em volta e aí compreenderia que sua impressão de ter tempo é uma idiotice. Não há sobreviventes neste mundo!” (CASTANEDA, 1974a, p. 188).

68 “Você não tem tempo, e no entanto está cercado pela eternidade. Que paradoxo para a sua razão!” (CASTANEDA, 1974a, p. 220).

de termos “devolvida” a nossa palavra e podermos tomar água e comer. Somos 5 buscadores a completar o período de 4 dias: 3 *juruas* e 2 Guarani. Entramos um a um na tenda, após a roda central, que é formada pela “mulher medicina” (Giovanna), o condutor (Geraldo) e por três ou quatro pessoas mais experientes, que em geral fazem os cantos. Outras pessoas entram após nós, completando o círculo maior. São sobretudo indígenas da aldeia e outros apoiadores. Muitas crianças e até mesmo um bebê participam.

Começam a entrar as pedras quentes, uma a uma, trazidas pelo “homem fogo”. A cada pedra colocada no círculo central, a “mulher medicina” coloca sobre elas um punhado de ervas ou então óleos essenciais – as medicinas – que são queimadas/defumadas. O começo é suave e o cheiro das ervas é refrescante e revigorante. Após entrarem todas as pedras da primeira porta (o número varia de acordo com o propósito), sai a “caixa” com as medicinas e os chifres de veado utilizados pelo condutor para colocar as pedras no círculo central. Tudo sempre girando em sentido horário, seja para entrar, seja para sair. Entram então os instrumentos (um tambor e um *mbaraka mirĩ*⁶⁹) e por fim o balde de água. Fecha-se a porta. A escuridão é praticamente total, graças aos muitos cobertores que cobrem a estrutura de bambu. Lá fora, o “homem fogo” e seu ajudante são os responsáveis por trazer as pedras quentes, as medicinas, os instrumentos etc. Assim que a porta se fecha os cantos começam, em geral quatro cantos por porta. O condutor, de tempos em tempos, despeja um bom tanto de água por sobre as pedras, liberando vapor e muito calor. A maioria dos cantos é entoado em guarani. Dona Rosa, a anciã da aldeia, com 102 anos, esposa de Seu Alcindo, participa desta tenda e entoa alguns cantos. Fecho os olhos e tento receber um pouco da força de seus cantos e rezos.

Após quatro cantos a porta é aberta. Sai a água e os instrumentos. Repete-se a mesma estrutura. O calor aumenta. Meu corpo sua sem parar, como que esgotando os últimos estoques de água. Ao final da segunda porta, em geral, o intervalo é um pouco maior. Neste caso, o intervalo é ainda maior porque a água é servida aos buscadores e os *petynguás* são acesos e passados, um a um, a cada buscador, devolvendo assim nossa palavra. Thaynara, uma jovem guarani de 16 anos que realizava sua segunda busca começa então a falar. Não pude entender quase nada de suas palavras, mas, mesmo assim, as sensações chegavam de forma

69 Sobre a importância do chocalho/maracá na cosmologia guarani ver a tese de Deise Montardo (2002) e o TCC de Mariano Ortega (2015). Em outros rituais e cerimônias que participei ligados ao Fogo Sagrado de Itzachilatlan, o maracá também ocupa um lugar de destaque. Aqueles que puxam os cantos estão sempre em posse dele e dão o ritmo da música – considerado com um instrumento sagrado ele “dá a voz” ao portador, ao mesmo tempo que o conecta com espíritos e divindades.

clara através da sua postura corporal (a cabeça baixa, tanto de quem fala quanto de quem escuta), a voz suave (e firme ao mesmo tempo), o ritmo lento e pausado, a serenidade, alegria e respeito. Um a um, em sentido horário, começamos a falar. No começo a voz custa a sair, e o mais difícil é conseguir encontrar as palavras justas para serem ditas naquele momento. Os Guarani, guardiões das palavras que foram concedidas por *Nhanderú*, as proferem como flechas certeiras. Nós, *juruas*, nos esforçamos para sermos retos, justos, precisos. Compartilhamos, principalmente os não-indígenas, de um sentimento comum: a dificuldade de expressar em palavras tudo o que passamos durante este período na montanha – o tempo, a chuva, os diversos animais que cruzaram nossos espaços, os encontros com espíritos, os sonhos, as visões, as emoções à flor da pele, a fome, a sede, o ânimo e força enviado, a cada dia, pelos cantos da manhã e da tarde...

Uma questão continua me chamando a atenção: o que faz com que tantas pessoas, não indígenas, não acostumadas a passar por processos semelhantes, busquem estas experiências? São, como pude perceber vividamente, experiências limítrofes. Estamos, em diversos momentos, próximos da morte. O que me leva, e a tantas outras pessoas, a arriscarem suas vidas nessa empreitada? Ainda assim a sensação, compartilhada por quase todos, é de que valeu a pena. Algo em comum surge nas nossas conversações pós ritual: a validade de termos vivido e experimentado com nossos corpos tudo isto. Saímos transformados, corporalmente diferentes. Certamente, as palavras de Seu Alcindo fazem mais sentido agora: esta experiência ficará guardada para sempre em nossos corpos, em nossos corações.

2.2. Temazcal, Inipi, Sweat Lodge ou Opy Djere – uma porta de entrada

O temazcal, também chamada de tenda do suor, *sweat lodge* ou *inipi* (para os Lakota), ou *opy djere* (*opy* → casa de reza, *djere* → redonda/circular) para os Guarani, é um ritual de purificação e de renascimento, principalmente como tem sido utilizado nesse ambiente. Obviamente, muitos outros usos históricos são encontrados, como veremos. Há uma vasta bibliografia explicando as origens do Temazcal⁷⁰, que em *náhuatl* significaria: *temazo* → vapor, *calli* → casa/local. Ou seja, “casa/local de vapor”. Já entre os lakota encontramos pelo menos dois termos na língua nativa: *onikare*, que parece estar relacionado com o local,

70 Para uma visão mais ampla e detalhada do temazcal, ver, por exemplo, a dissertação de Karina Rachel Guerra Braga (2010). Para uma abordagem histórica, ver o livro de Soustelle (1962).

traduzido para inglês como *sweat lodge* (tenda do suor); e também *inipi*, que parece estar mais relacionado com o ritual de purificação em si, sendo traduzido por Wing (1997, p. 194) como “*nipi*” → para viver, “*i*” → com isso, através disso; ou seja, um ritual relatado como ancestral, como a primeira cerimônia ensinada ao povo, que deveria ser levada por toda a vida, sem o qual a vida torna-se impossível.

Ainda que cada uma destas nomenclaturas e formas estejam associadas a distintas etnias e/ou ambientes culturais, dentro do Caminho Vermelho (sempre lembrando que esta categoria é muito ampla e difusa) encontramos um cruzamento entre o temazcal – encontrado em toda Mesoamérica, de tradição maia, inca e asteca – e o *inipi* ou *sweat lodge*, de tradição de indígenas norte-americanos, isto é, dos EUA, especialmente os Lakota. Não é apenas por este entrecruzamento, encontrado em campo, que decidimos agrupar aqui estas cerimônias/rituais. Mas também porque, cabe lembrar, boa parte do sul dos EUA, até a Guerra Mexicano-Americana e a cessão territorial de 1848, eram territórios mexicanos, chamado por líderes Lakota como Crow Dog, até hoje em dia, de México Antigo. Inclusive esse fato é lembrado por uma grande parcela de “adeptos” do Caminho Vermelho, que advogam a favor de um território com práticas e costumes compartilhados, com trocas e circulações históricas, como já mencionamos. E, sobretudo, porque guardam semelhanças estruturais semelhantes – uma casa de suor esquentada com o vapor da água jogada sobre as pedras quentes – ou ainda usos cerimoniais e medicinais semelhantes – ainda que estes usos sejam mais dispersos e variados, mesmo dentro de uma mesma etnia, como mostram as diversas bibliografias especializadas aqui listadas. Uma semelhança central compartilhada é a metáfora da tenda, do calor e da escuridão como elementos que marcam o retorno ao ventre materno, ou então ao ventre da Mãe Terra, se pensarmos numa cosmologia mais ampla e menos individualizada.

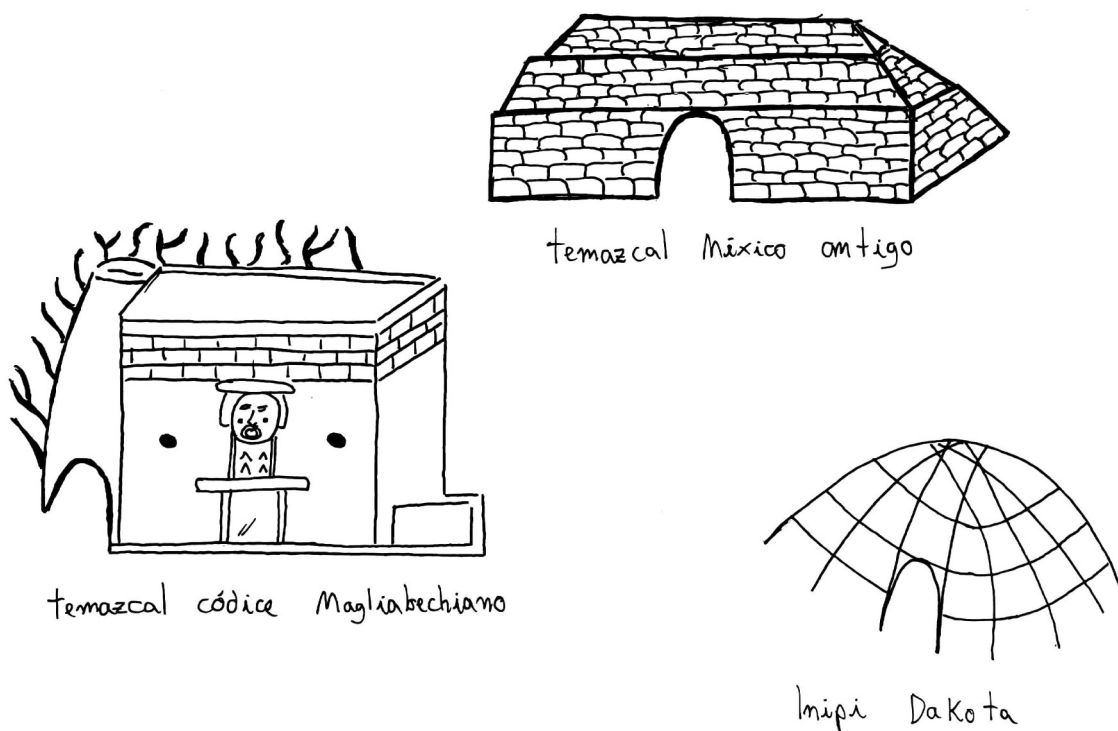
A nomenclatura temazcal e *inipi* é usada quase que indiscriminadamente, embora haja uma tendência em se utilizar mais o nome temazcal, ainda que, analisando arqueologicamente os registros, as características atuais se aproximem mais da tenda de suor lakota. Isso posto, encontramos uma mistura de elementos que teriam que ver mais com o temazcal (como os relatos de usos para partos e/ou algumas numerologias que dizem respeito a cultura asteca, como já mencionamos – 13, 26, 52) e outros que estariam mais relacionados a tradição lakota, como a própria estrutura em forma circular e as pedras colocadas dentro da tenda, já que, ao que tudo indica, o temazcal de origem pré-hispânica dispunha de um local separado (mas colado à construção) para o armazenamento das pernas quentes.

No entanto, não é a intenção aqui fazer uma recuperação histórica e arqueológica, seja do temazcal, seja da *inipi/sweat lodge*. Diversos estudos já o fizeram, mostrando, por exemplo, a tradição pré-hispânica do temazcal (ROMERO CONTRERAS, 2001; APARICIO MENA, 2006; PERETTI, 2009; SÁNCHEZ, 2010) e mostrando também a força e importância ritualística/cerimonial da *inipi* para os Lakota (BROWN, J. E., 1989; WING, 1997; BUCKO, 1999). Quase todos os estudiosos concordam que, segundo evidências arqueológicas, o temazcal na Mesoamérica possuía um caráter muito mais medicinal e terapêutico (usado para diversas curas e para a realização do parto e uso terapêutico no pós-parto) enquanto a *inipi/sweat lodge* possuía um caráter muito mais cerimonial e ritualístico (usado sobretudo como purificação antes de outras cerimônias, como a Dança do Sol, e também antes de batalhas). Inclusive Alejandro Mendo, dirigente de uma Dança do Sol em Ajijic (México) e que conviveu alguns anos próximos aos Lakota nos anos 90, ainda que muito ligado a todo o movimento de neomexicanidade, como já relatei, e, portanto, profundamente preocupado com a valorização das raízes mexicanas, disse preferir atualmente o formato lakota por este motivo: um formato muito mais propenso ao uso cerimonial.

Mas as coisas são mais complexas que essa simples diferenciação. Os estudos sobre temazcal aqui citados mencionam, por exemplo, registros arqueológicos de grandes temazcais, contrastando com a maioria do que se conhecia até então – pequenos temazcais, para duas ou três pessoas, voltados para um atendimento terapêutico e individualizado. Peretti (op. cit.) e Romero Contreras (op. cit.) argumentam que o temazcal tinha um uso muito mais amplo e variado, integrado a toda a cosmologia de diversos povos pré-hispânicos, sendo encontrado sobre muitas nomenclaturas em cada um desses povos. No entanto, esses usos foram fortemente reprimidos pela Igreja à época da Conquista, valorizando-se apenas o caráter medicinal e terapêutico que ajudavam a manter a saúde da população, principalmente da população mais pobre dos *pueblos*, de acordo com médicos que defenderam seu uso frente as fortes imposições da Igreja e do Império.

Ao mesmo tempo, talvez o mais conhecido e amplo estudo feito sobre a *inipi* Lakota, conduzido pelo missionário jesuíta e antropólogo Raymond Bucko (1999), nos mostra como entre os Lakota a *inipi*, também histórica e tradicionalmente, era usada de maneira menos cerimonial ou ritualística, por poucas pessoas, sobretudo em contextos de cura. Trata-se, como já se pode notar, de um ritual plural, que agrupa muitas formas e significados, e, também multissituado, com prováveis mesclas históricas e intercâmbios ancestrais por toda a

América do Norte. Bucko encontra também, entre os Lakota, um forte discurso a favor da tradição. Os temazcais são classificados e julgados como mais ou menos tradicional, dependendo dos elementos que se quer valorizar. Para Bucko, existe um movimento dialético entre o passado (tese) e o presente (antítese) no qual a síntese é a tradição. A dialética seria, portanto, uma forma consistente de “produção da tradição”, com conteúdos e resultados variantes. Isto porque, historicamente, com todo o contexto de colonização, invasão e evangelização, os Lakota também se viram obrigados a incorporar e negociar com os “inimigos”.



Essas incorporações de novos traços quase sempre foram vistas como resultado de tensões e oposições com culturas, a maior parte das vezes, diametralmente opostas: indígenas *versus* brancos. Em parte é verdade, e muitas vezes argumentos assim são usados, tanto entre os Lakota como entre os Guaraní (quando se referem as coisas dos *jurua*), para marcar algo como mais ou menos tradicional. Como diversos antropólogos já apontaram, trata-se também

de uma prática de resistência: incorporar certos elementos cristãos ao corpo ritualístico, começar a aceitar uma certa imposição no discurso oficial, por exemplo, sobre o temazcal, e passar a falar mais em termos de cura e saúde. No entanto, o que Bucko quer enfatizar com seus estudos é a própria característica de renovação, inovação e variação como um traço central da cosmologia Lakota. Todos esses movimentos entre tradição e inovação, seja considerando os próprios movimentos internos dos grupos étnicos ou seja considerando o movimento dialético mobilizado a partir do contato (e da colonização), são importantes para nos mostrar que, desde sempre, cultura e tradição são invenções mobilizadas politicamente.

Se, no passado, a maior parte desses estudos aqui listados apontam para o fato de que o temazcal⁷¹ só sobreviveu porque “perdeu” (ou ocultou) suas características cerimoniais, ritualísticas, orientadas para a guerra e para o culto dos deuses, atualmente, como forma de resistência, vemos surgir um outro fenômeno: a revalorização desses traços antes ocultados e proibidos como também uma maneira de defesa. Se antes a tática utilizada foi o ocultamento (WING, 1997, p. 194), por assim dizer, agora a defesa é se mostrar. Não é sem motivo que vemos proliferar cerimônias de Temazcal e Dança do Sol por toda a América do Norte. Para além de toda a onda contemporânea e o interesse por substâncias chamadas alucinógenas (plantas de poder/maestras ou medicações para as cosmologias nativas, como é fundamental lembrar), interesse esse que vem desde o movimento *hippie* e a contracultura dos anos 1960; para além também de todo o sincretismo (e ecletismo) vinculado ao movimento da Nova Era e para além também da chamada crise contemporânea (ver página 170) – seja dos grandes sistemas religiosos seja uma crise do cientificismo amparada por uma crescente recuperação dos chamados “conhecimentos tradicionais”, há ainda um outro agenciamento que engrossa este caldo: o próprio interesse dos povos nativos em abrirem seus rituais e cerimônias como estratégia de defesa. Difundir o conhecimento passa a ser, portanto, fundamental para a manutenção da “cultura” – quanto mais pessoas conhecerem, por exemplo, um idioma nativo, menos propenso ao desaparecimento ele estará, assim como as cerimônias e rituais, em boa parte ainda guardados pela tradição oral. Cabe ressaltar que esta é uma estratégia explícita que

71 Quando falamos “temazcal”, sem uma referência específica, estamos nos referindo a todo este conjunto que circula pelo Caminho Vermelho, a maior parte das vezes chamado de temazcal, e, em algumas outras, em grupos mais ligados aos Lakota, de *inipi* e *sweat lodge*. Cabe mencionar, porém, que o formato utilizado (as 4 portas, os cantos, o número de pessoas) normalmente é visto como um formato mais lakota (isto é, cerimonial). Vimos porém que as coisas são mais complexas e mescladas. Sobretudo quando começamos a observar certas numerologias: ciclos de 4 e 7 parecem ser mais significativos entre os lakota; e ciclos de 4 e 13 mais significativos em tradição mais mexicana.

vemos aparecer em muitas etnias e grupos minoritários (quilombolas e ribeirinhos, por exemplo) atualmente. Não se trata, porém, de uma estratégia consensual. Há ainda muita resistência e desconfiança em passar conhecimentos da tradição oral para as palavras escritas dos brancos.

Parágrafos antes, e em muitos outros momentos desse tese, comentei sobre essa tensão indígena e não indígena e sobre como essas práticas têm sido utilizadas como dispositivos de incorporação do outro, por assim dizer. Um dispositivo quase antropofágico para estabelecer alianças. Ainda que sempre perigosas e, algumas vezes, tensas. O temazcal, como veremos aqui, pode ser considerado como uma porta de entrada e iniciação. Muitos chegam através dele e muitos também saem por ele, ou seja, recebem uma certa instrução e começam a fazer temazcais em suas casas, em suas cidades. Diversas vezes escutei Geraldo alertar para o risco e perigo dessa expansão desenfreada: muitos não indígenas acreditavam aprender a fazer temazcal muito rapidamente e não tinham a preparação e o conhecimento necessários para serem *temazcaleros*. Dito de outra forma, não tinham autoridade, e nem autorização, para tal. Em muitos outros momentos também vi Geraldo torcer o nariz para um ou outro não indígena que muito rapidamente, após concluir os quatro anos da Busca da Visão, já passaram a ocupar uma posição de liderança. Um dia, do México, telefonei para Geraldo e lhe contei que havia participado de uma cerimônia com peiote. Ele logo me perguntou: com indígenas? Sim, eu lhe disse, com um chefe Navajo. Seu sorriso foi imediato.

Nos anos recentes vimos proliferar uma série de estudos relacionando a *inipi/sweat lodge* ao universo médico e psiquiátrico (WALKINGSTICK; LARRY-OSBORNE, 1995; SMITH, D. P., 2005; SCHIFF; MOORE, 2006; GARRETT *et al.*, 2011; CSORDAS, 2017; MARSH *et al.*, 2018; STEINMEYER, 2020). Comumente, a metáfora com o útero materno e a metáfora do ventre da Mãe Terra são eficientes dispositivos utilizados por terapeutas e psicólogos – muitas vezes poderosos (e perigosos) dispositivos de regressão. Fazendo coro a Bucko, temos mais um movimento dialético entre o passado e o presente, criando sínteses interessantes, defendidas como tradicionais ao mesmo tempo em que auxiliam esses povos no tratamento de diversas patologias contemporâneas, como o alcoolismo, muitas delas oriundas da colonização, pensando sobretudo no caso Lakota.

O temazcal é, sem sombra de dúvidas, como já apontaram Renée de la Torre e Cristina Gutiérrez Zúñiga (2016) um ritual transnacional, transcultural e multifacetado. Mas, precisamente, do que se trata o temazcal? Seguindo a proposta dessa tese, vamos buscar falar

do temazcal a partir da experiência, ou, para dizer de outro modo, a partir “de dentro” – nesse caso, literalmente. A dimensão da experiência, obviamente, traz consigo a dimensão corporal. O corpo entendido, como lembram as autoras anteriormente citadas, em seu aspecto amplo: a construção do próprio espaço coletivo, os laços sociais e também o corpo individual. A partir do paradigma da corporeidade (*embodiment*) de Csordas, as autoras propõem uma metodologia de análise que, dada a centralidade do corpo, nos convida a prestar mais atenção em aspectos comumente não tão valorizados nos trabalhos etnográficos: emoções, sensações, olhares, expressões.

Não se trata apenas de acessar a densidade etnográfica de forma a registrar histórias, relatos e expressões, mas reconectá-las com as formas de experimentar a partir dos sentidos. É nas formas sensoriais mediante o corpo que se experimenta uma somatização de significados, valores e normas sociais, que se manifestam em gestos, movimentos, posturas e que ao mesmo tempo constituem os modos pelos quais opera a experiência subjetiva. A centralidade corporal no ritual do temazcal nos obriga a dar maior relevância à **etnografia como experiência a partir das sensações do corpo** e a destacar a descrição do ritual (DE LA TORRE; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, 2016, p. 155–156, grifo nosso, tradução nossa).

Já apresentei anteriormente, e voltarei a apresentar em outras partes desta tese alguns relatos de participação em temazcais, já que, sem sombra de dúvidas, trata-se o ritual mais praticado e difundido no Caminho Vermelho – seja “sozinho” ou “complementando” outros rituais e cerimônias, como a Busca da Visão e a Dança do Sol. Ainda que no Brasil não tenha um uso tão frequente para fora desse cenário do Caminho Vermelho, no México encontramos o temazcal espalhado por diversos locais, com uso sazonal e, muitas vezes, familiar. Sem falar nos inúmeros hotéis e spas que oferecem a “sauna” de forma terapêutica e/ou recreativa. O que espero mostrar aqui é que o temazcal parece atuar como uma porta de entrada para o Caminho⁷². Inclusive em muitos locais, como na Busca da Visão em que participei no México, ele é usado explicitamente para a abertura do período ritual e para o fechamento. Cláudio, um chileno que estava ajudando na condução da Busca da Visão, disse que há alguns anos eles tinham optado por fazer um temazcal de 2 portas na abertura e um de 2 portas no encerramento – com outros temazcais intermediários durante o período de 15 dias do ritual.

72 Forma “carinhosa” de chamar o Caminho Vermelho por aqueles que ora podem ser chamados de “adeptos”, ora de “praticantes”, mas são vistos sempre como “buscadores”, tentando andar no Caminho, no “bom Caminho Vermelho”.

Dessa forma teríamos tanto uma abertura quanto um encerramento controlado pelo temazcal. Na Dança do Sol (ver o item 2.4. A Dança do Sol: entre sacrifícios e oferendas), antes de entrar no círculo da Dança os dançantes entram em um temazcal para se preparar e purificar. Da mesma forma, no encerramento de cada um dos quatro dias de Dança eles também passam por outro temazcal, para se purificar.

Mais do que essa abertura cerimonial e ritual, acredito que o temazcal funcione como uma verdadeira porta de entrada para aqueles que estão se iniciando no Caminho Vermelho, por assim dizer. São inúmeros os relatos de pessoas que adentraram no Caminho justamente por meio do temazcal, quase sempre levados de maneira acidental por algum amigo. Eu mesmo, a primeira vez que participei de um temazcal, em 2013, se não me falha a memória, nem sonhava em pesquisar nada relacionado. Fui levado por acaso por uma ex-companheira que tinha um amigo que ofereceria um temazcal em Campinas – algo não muito comum, na época. Curiosamente esse amigo era justamente Pedro Fadida, que anos depois se tornaria também meu amigo e importante interlocutor da pesquisa. Foi com Pedro que eu visitei o deserto de Wirikuta, comi peiotes, participei de cerimônias com ayahuasca e outros temazcais. Pedro é também amigo de Geraldo e amigo do pessoal de Morelia (México), local onde participei (como apoiador) da Busca da Visão. Pedro fez sua Busca da Visão ali, e também participa da Dança do Sol com uma linhagem Navajo nos EUA, a mesma que Geraldo também é dançante.

O temazcal também pode ser visto como um dos rituais de abertura para o que estou aqui chamando de “contracolonização do corpo” – tema que será abordado com mais profundidade no capítulo final. Trata-se de um ritual no qual o corpo atua como uma ponte sensorial-cognitiva deixando de ser um objeto colonizado por um poder tentando operar como um sujeito de saber, um local, uma possibilidade de descolonização, como bem apontaram, uma vez mais, Renée de la Torre e Cristina Gutiérrez Zúñiga.

No ritual do temazcal podemos dizer que a ponte sensório-cognitiva que conecta holisticamente entidades, lugares, tempos, pessoas e espíritos é o próprio corpo. Mas, o corpo, nessa cerimônia, deixa de ser o objeto receptivo dos embates normativos próprios da modernidade e busca gerar agência para se libertar de seu papel de “alvo da racionalização moderna”. Ou seja, é o lugar da descolonização, buscando mudar sua situação de um objeto colonizado pelo poder ao adquirir um novo status de sujeito do saber (DE LA TORRE; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, 2016, p. 169–170, tradução nossa).

Se, por um lado, as principais cerimônias levadas a cabo pelo Caminho Vermelho (Busca da Visão, Dança do Sol e cerimônias com plantas de poder – para ficarmos restritos aquelas que mais circulam) são fonte de temor por parte de muitos participantes (afinal, como ter certeza que não morrerei?), por outro lado, o temazcal funciona como uma primeira aproximação a esse universo de práticas físicas (corporais) tão duras. Ainda que forte, nos aspectos físicos, é algo visualizado com mais proximidade pelo nosso saber ocidental, por assim dizer. É mais fácil concebermos a figura de uma sauna do que imaginar a possibilidade de quatro dias de jejum, por exemplo.

Mas, como falar em descolonização ao mesmo tempo em que o temazcal parece ser um dispositivo que flerta com diversos saberes, digamos, ocidentais, como a psiquiatria/psicanálise e seus fortes mecanismos de dominação e controle? Ao mesmo tempo em que vemos surgir spas e um forte comércio em torno do temazcal, capturado por fluxos capitalísticos (cf. GUATTARI, 1981; ROLNIK; GUATTARI, 1996)? Ao mesmo tempo em que vemos surgir quase religiões, fortemente estruturadas e territorializadas – utilizando aqui descolonização e desterritorialização (cf. Deleuze e Guattari) quase como sinônimos, e pensando a territorialização como um movimento de estratificação que limita os fluxos dissonantes, plurais e múltiplos que estariam relacionados aos movimentos de desterritorialização e descolonização? Em primeiro lugar, é necessário lembrar, não existe movimento de desterritorialização sem uma consequente reterritorialização que garanta certo alicerce necessário à estabilização da vida. Deleuze e Guattari trataram diversas vezes desse tema, de diversas maneiras, seja mostrando como o Corpo sem Órgãos, por exemplo, é antes um horizonte a se aspirar do que um local possível de se chegar, seja mostrando como, no caso da música, a improvisação necessita de uma base estruturada (e territorial) de fundo.

Em segundo lugar, e voltaremos muitas vezes a essa discussão, a descolonização não pode ser vista como um simples movimento de oposição – de afirmação absoluta de um conhecimento sobre o outro. Muito pelo contrário, trata-se justamente de negociação. Negociação essa que, em grande aspecto, foi negada historicamente aos povos originários. Mesmo a psiquiatria e a psicanálise tem seus movimentos internos de descolonização, como uma busca incessante pela destruição de mecanismos de controle, hierarquização, e homogeneização. É nesse sentido, acredito, que o temazcal pode oferecer uma pequena fagulha para que as pessoas comecem a enxergar os corpos de distintas maneiras, como, por exemplo, corporeidades femininas que buscam ser ressignificadas e desterritorializadas dos

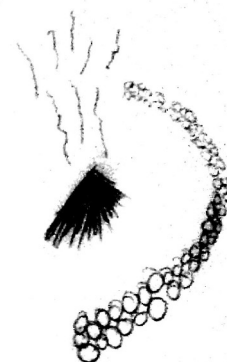
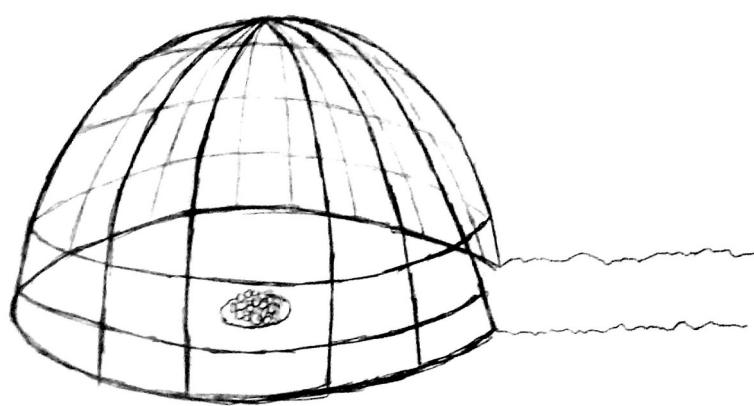
domínios patriarcais nos diversos círculos de “sagrado feminino” que se valem do temazcal, como nos mostra os estudos de Ramírez (2017, 2018, 2019). Claro, este movimento de descolonização não está isento de tentativas de controle, capturas, antagonismos, contradições, movimentos de (re)territorialização e, por que não dizer, apropriação de saberes. Assim como os diversos recortes de classe possíveis – não é novidade alguma que todos estes fenômenos catalogados sob o grande guarda-chuva da Nova Era cativam, em sua grande maioria, pessoas brancas de classe média. Por outro lado também, como tenho insistido aqui, são fenômenos interessantes quando utilizados como meio de defesa dos povos indígenas, resultando também em vantajosos movimentos de descolonização interna, quando, por exemplo, lideranças femininas guarani começam também a adentrar nos chamados círculos do “sagrado feminino” e quando essa intersecção de problematizações (patriarcado e machismo, por exemplo) começam também a adentrar nas aldeias.

A revisão de diferentes práticas do ritual indígena do temazcal permite apontar que em seu processo de transculturação, essa tradição vem ganhando novas semânticas e modificando sua forma de ser praticada dentro de movimentos que promovem sua espiritualização, bem como uma transformação ideológica tendente à descolonização da cultura. Esses movimentos, que convergem em um neopaganismo que busca retornar às origens e aprender com os indígenas a se relacionar harmoniosamente com a natureza, podem ser classificados como movimentos pós-coloniais, baseados na descolonização da relação entre humanos e não humanos; na relação de dominação dos brancos “civilizados” e dos indígenas; e, muito importante, descolonização do corpo das mulheres dos tabus sexuais e da dominação patriarcal. Apesar de sua orientação ideológica pós-colonial, a escolha de dispositivos rituais de origem indígena por esses movimentos espirituais se baseia em uma visão que confirma a visão evolutiva clássica das culturas como um processo linear da natureza à civilização: é o corpo, a mulher e o indígena o que está mais próximo da “natureza” através do animismo espiritual, enquanto mais distante das concepções logocêntricas da civilização ocidental (DE LA TORRE; GUTIÉRREZ ZÚNIGA, 2016, p. 170, tradução nossa)

Em praticamente todos os temazcais que participei, o discurso do renascimento e da purificação eram constantes. Sendo assim, é nessa chave que a maioria da descrição e análise se constituirá, sobretudo porque esse discurso é corporificado, encarnado e in-corporado, passando a guiar a experiência. Lembremo-nos de como na minha experiência de temazcal antes da minha primeira Busca da Visão fui, quase que magicamente, levado a pensar em minha relação com a minha mãe. Não seria a primeira e nem a última vez. O discurso do Caminho Vermelho, assim como os do Lakota, Navajo e também dos Guarani é fortemente

marcado por um apreço a relação familiar, sobretudo a relação com os pais e avós, bem como um discurso de valorização da ancestralidade.

A segunda vez que participei de um temazcal foi com Marcos Ninguém, em um encontro de comunidades alternativas em 2016, no Ceará. Ninguém era então, a época, uma das jovens lideranças do encontro. Permacultor, neoxamã, bioconstrutor. Anos depois viria a descobrir também sua relação com o Caminho Vermelho/Igreja Nativa do Fogo Sagrado. Ninguém esteve presente ou ajudando a organizar muitas vindas de Tekpankalli ao Brasil, além de, em seu discurso, nos temazcais que costuma conduzir, estar presente um sem número de termos que remetem a esta paisagem ampla que o Caminho Vermelho conjuga, especialmente alguns símbolos relacionados ao México. Canções, alusões ao império mexica (asteca), termos e palavras em espanhol e, principalmente, a clássica saudação Lakota que já se tornara símbolo do encontro e de muitos outros ambientes relacionados com, na falta de um termo melhor, a Nova Era: *aho mitakuye oyasin* (geralmente reduzida para *aho*, que comumente é traduzido como “por todas as nossas relações”, traduzindo a ideia Lakota de parentesco com todas as coisas, seres, entidades).



Fazia calor no sertão. Ainda era manhã quando Ninguém, famoso por seus trabalhos com permacultura e xamanismo, muito assíduo nos encontros, chamou interessados para ajudar a construir uma estrutura de temazcal e, obviamente, participar do ritual que seria “oferecido” em seguida. Formamos dois grupos. Um ficou responsável por cortar os bambus necessários

para montar a estrutura, que seria coberta com panos e cobertores. O outro ficou responsável por limpar bem o terreno, cavar um buraco central no qual seriam colocadas as pedras quentes e montar o lugar onde seria feita a fogueira. Um centro é escolhido e então uma circunferência de 20 passos (pés) de diâmetro é marcada. A porta é voltada para leste, isto é, para o nascer do sol.⁷³ Uma meia lua afastada mais 20 passos da entrada é traçada, onde será feita a fogueira e onde as pedras serão aquecidas. O desenho, segundo Ninguém, segue as “recomendações” tradicionais utilizadas no Fogo Sagrado e/ou Caminho Vermelho, tradição da qual ele faz parte. Mas esse é um temazcal grande, para que muitas pessoas possam participar. Em outros documentos (SÁNCHEZ, 2010) encontramos a recomendação de que, desde o centro, seja traçada uma circunferência com o raio do tamanho de uma pessoa de estatura mediana – seria o tamanho ideal para que caibam 13 pessoas sentadas dentro do círculo interior. E, a treze passos do centro se traça a meia lua para o fogo. Todas estas questões parecem de menor importância, mas são seguidas a risca por Ninguém, que nos ensinava inclusive a maneira correta de cortar o bambu, de amarrá-lo e de tratar as coisas – afinal, são todos seres vivos e entes ancestrais. Das pedras, por exemplo, diz-se que são nossos avós e que guardam um espírito e uma sabedoria ancestral – certamente um traço da cosmologia lakota. A simbologia do número 13 é muito presente, assim como dos números 4 e 7, especialmente.

Em um outro temazcal que ajudei a construir, junto a Pedro Fadida, no momento de desmontar a tenda, já que, neste e em muitos casos o temazcal é construído para um momento específico (não se trata de uma construção permanente, como vamos encontrar em lugares já consagrados para a prática), perguntei-lhe sem querer: “onde joga isto (um pedaço quebrado de bambu)?” – ele então me respondeu: “você não vai jogar nada, mas pode colocá-lo ali”. Não se trata apenas da atenção com as coisas, mas também com as palavras, que denunciam, neste caso, um certo modo de lidar (ou uma desatenção) com as coisas. Pouco a pouco esses cuidados, sem que percebemos, são introduzidos em nossa vida cotidiana: por exemplo, o cuidado para fechar uma porta (diretamente relacionado com a ideia lakota de parentesco com todas as coisas, e com a vida contida em todas as coisas) e o cuidado com as

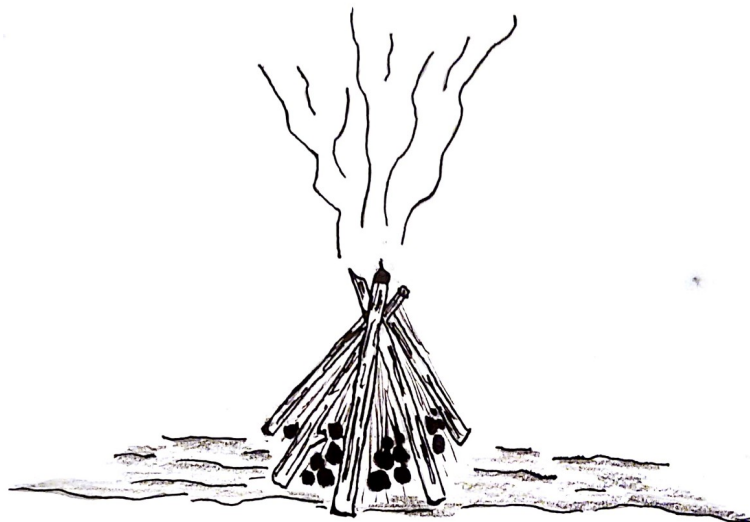
73 Aqui é importante notar algumas variações. Já participei de temazcais entre os Guaraní que estavam construídos no mesmo sentido. Porém, de forma geral, principalmente em temazcais construídos para acompanhar outras cerimônias/rituais, como a Dança do Sol e as Cerimônias de Meia Lua, os temazcais são construídos com a entrada orientada para oeste, enquanto a *opy* ou a *tipi* (estrutura comum para os Lakota/Navajo onde acontecem as cerimônias) tem a sua porta orientada para leste. Mesmo na literatura Lakota encontramos variações. Wing e Bucko (op. cit.) descrevem a entrada a oeste, enquanto Brown, em uma descrição detalhada, nos fala da porta orientada a leste.

palavras (diretamente relacionado com a ideia guarani das palavras como um instrumento poderoso concedido por *Nhanderú*).

Voltando ao temazcal do Ceará, o sol brilhava forte no céu e cerca de 20 pessoas, eu incluso, cortavam bambu, limpavam o terreno, cortavam lenha, cavavam buracos para aparar a estrutura, envergavam o bambu e o amarravam com câmaras de pneus usados, improvisando e tentando, na medida do possível, seguir o *design* tradicional. Tudo era milimetricamente orientado por Ninguém – seguindo a tradição mexicana.⁷⁴ Quatro arcos principais, paralelos ao buraco central (onde são colocadas as pedras quentes), dois orientados para a saída e outros dois perpendiculares a esse são traçados, formando uma espécie quadrado, cada lado orientado para uma direção cardinal, logo acima do buraco central. O sol estava implacável e nos obrigava a fazer pausas de tempos em tempos, e também um certo revezamento nos trabalhos mais pesados. Mas aos poucos, e com a ajuda de bastante gente, a estrutura principal foi levantada em poucas horas. A cobertura foi providenciada somente no dia seguinte, dia no qual já começariam os primeiros rituais.

A fogueira com as pedras é acesa algumas horas antes do início do ritual, em geral duas ou três horas. A própria montagem da fogueira e a colocação das pedras segue um desenho específico: uma base circular é preparada, com cerca de um metro de diâmetro e então as pedras são empilhadas; a lenha é colocada ao redor das pedras, formando uma grande estrutura cônica, que lembra a estrutura de uma *tipi*; primeiro os pedaços menores de lenha, e logo troncos maiores; no meio das pedras, folhas e gravetos. Há diversas maneiras de acender o fogo, dependendo do contexto ritual, porém, nunca se deve agregar álcool ou algum produto similar, isto é, o fogo deve ser aceso sempre da maneira mais natural possível. Não é uma tarefa fácil, e, dependendo do clima, pode durar horas até que o fogo esteja completamente aceso e precise de uma pequena “manutenção” de tempos em tempos. Com o fogo acendido as pedras permanecem esquentando por cerca de duas a quatro horas.

74 Cabe salientar, como o faz Sánchez (op. cit.), que a maioria dos temazcais hoje em dia seguem um desenho Lakota, na medida em que se tratam de rituais cerimoniais, diferentemente do uso pré-colombiano, muito mais orientado a curas individuais específicas, a tratamento de enfermidades etc.



Entramos em ordem no temazcal. Primeiro entram as pessoas que vão conduzir o ritual, junto de uma ou outra pessoa mais experiente, que fazem parte do primeiro círculo interno, ao redor do coração da tenda, ou melhor, do ventre – o buraco central onde serão depositadas as pedras quentes. Em geral este primeiro círculo é composto pelo condutor, uma mulher (ou homem, mas geralmente mulher) medicina, e mais duas pessoas experientes. Porém, dependendo do tamanho, pode ser um círculo composto por até sete pessoas. Logo depois, em fila, entram os participantes. Na entrada da tenda temos que nos ajoelhar, nos benzer com fumaça de cedro que está sendo defumada em um recipiente e saudar a mãe terra (em geral colocando a testa no chão e proferindo a saudação *aho metakiase*⁷⁵). Entramos engatinhando dentro da tenda, que já está coberta com muitos cobertores, e, em sentido horário, formamos o segundo círculo de pessoas. Dependendo do tamanho do temazcal podem ser formados até dois círculos internos.

Como já mencionei, há inúmeras variações de tamazcais. Saliento duas que tive mais contato. Primeiro, as tendas realizadas dentro do contexto da Igreja Nativa ou do Caminho Vermelho, isto é, tendas com grande influência de indígenas Lakota/Dakota.

75 Como já salientados, do idioma lakota *aho mitakuye oyasin*. Esta saudação, talvez a mais usada, confirma a grande influência lakota nos temazcais. Porém, já participei de muitos onde eram proferidas saudações em *náhuatl* (idioma da família uto-asteca que foi incorporado pelo império mexica e que é um dos grandes símbolos na busca por uma raiz comum no contexto da mexicanidade) ou também em guarani (contexto no qual realizei grande parte de minha investigação sobre o Caminho Vermelho no Brasil).

Segundo, as tendas com mais influência mexicana, isto é, relacionadas com um movimento de mexicanidade que busca recuperar a origem do ritual em documentos arqueológicos e em códices maias e astecas. No primeiro caso, tratam-se de tendas mais itinerantes, construídas com estruturas de bambu, dado, possivelmente, ao próprio carácter nômade dos Lakota. No segundo caso, tratam-se de estruturas mais perenes, feitas de pedra, adobe ou barro. Segundo aponta Sánchez, há diferenças rituais consideráveis: “no inipi se busca, antes de tudo, adquirir força por meio de cantos guerreiros e de comunicação com os espíritos ancestrais, já no temazcal busca-se uma depuração do corpo, das emoções, da mente e do espírito” (SÁNCHEZ, 2010, p. 4, tradução nossa). Obviamente estas linhas não estão muito bem definidas, já que é comum escutar, pelos próprios defensores da mexicanidade, que muitos rituais e cerimônias foram levados para o norte como uma forma de proteção frente a colonização, rituais que, muitos séculos depois, deveriam ser “devolvidos” aos descendentes dos astecas. Há várias fronteiras que se cruzam aqui, há muita comunicação e troca mas também muita fricção, como temos apontado constantemente.

A estrutura cerimonial do temazcal de Ninguém é uma constante que vi se repetir diversas vezes. Quatro portas. Quatro cantos por portas. Quatro, sete ou treze pedras por porta, dependendo do caso. Antes de entrarem as pedras, trazidas pelo chamado “homem-fogo”, entram a caixa com as medicinas (em geral óleos essenciais) e os chifres de veado utilizados pelo condutor para acomodar as pedras quentes no ventre do temazcal. Para cada pedra, uma saudação, e um tanto de medicina é colocado por cima. Em alguns temazcais, inclusive, cada pedra é disposta em um lugar exato, obedecendo aos pontos cardeais ou então às sete direções (já mencionadas na Busca da Visão). Terminada a entrada das pedras, saem os chifres de veado e as medicinas, entram então os instrumentos (chocalho e tambor, normalmente) e um balde com água. Fecha-se a porta com os cobertores. Tudo fica escuro e não é possível ver quase nada. Enquanto cantamos o condutor derrama água por sobre as pedras, de tempos em tempos, gerando um forte vapor. Dependendo da energia, da força e do propósito do temazcal mais água é jogada, e portanto, maior calor. Os condutores experientes controlam a situação, e, ao final de cada porta, sempre costumam perguntar: “estão todos bem?”. Pergunta que escutaria diversas vezes também em cerimônias com medicina. Dependendo do condutor e do próprio propósito do temazcal as explicações são mais ou menos detalhadas, assim como diversos outros detalhes: quantidade de pedras, quantidade e

tipos de canções, o quanto se fala e o momento em que se fala dentro do temazcal, a quantidade de portas e a duração de cada uma.

Há muitas explicações e simbologias utilizadas, entre elas, as mais recorrentes são: a figura do útero materno, a oportunidade de um renascimento e a sabedoria ancestral de nossas avós, as pedras. Ao mergulhar até minha infância, em temazcais e também em cerimônias com ayahuasca, constato que, felizmente, não nos lembramos da sensação do útero, não ordinariamente, pelo menor. Ainda que várias correntes psicanalíticas defendam que esta memória esteja gravada em nosso corpo. Aceitando, porém, a analogia ou metáfora⁷⁶, o temazcal alterna momentos de conforto e segurança, como sinto aquele grande útero materno, com momentos de um sufocamento quase insuportável, deixando-nos a sensação de querer abandonar a tenda o mais rápido possível, muitas vezes – afinal de contas, é necessário nascer quando o útero já não comporta mais o feto. A recomendação dada, porém, justamente por conta da metáfora do nascimento, é de que cada um consiga aguentar e permanecer até o final, caso contrário poderíamos sofrer de um “parto prematuro”. Finalizada a porta, todos pedem para o “homem-fogo” abrir a porta (momento de grande alívio, quando um pouco de ar fresco adentra no espaço), e saem então o balde com água e os instrumentos, girando em sentido horário. Repete-se a estrutura para as quatro portas.

76 Não no sentido da metáfora ser algo figurado, oposto ao “real”, mas, no sentido dado por Wagner (2010a), de invenção, de obviação (uma anti-síntese), ou seja, dois termos que, postos em relação, afetam-se mutuamente e originam algo novo. Não se trata de explicar um termo (ou sensação, neste caso) a partir do outro, mas antes, da produção de realidades (e sentidos/sensações) possíveis.



O temazcal foi muito utilizado, historicamente, para a cura de enfermidades e também para partos. Ainda hoje este uso pode ser encontrado, mas, em geral, o temazcal acabou se disseminando como um grande ritual de cura e renascimento (espiritual/emocional). Segundo Sánchez, um dos objetivos do temazcal é proporcionar

uma grande mudança nas atitudes humanas em um processo de transformação, que ao estar dentro do ventre dual, proporciona experimentar um novo processo de gestação com uma morte figurada, na qual o ser físico se cura e o ser emocional pode encontrar harmonia e equilíbrio mental (SÁNCHEZ, 2010, p. 10, tradução nossa).

Essa cura é trazida tanto pelas ervas utilizadas como pela sabedoria ancestral das pedras. Todo discurso e orientação ritual estão voltadas para uma reintegração com a natureza, a Mãe Terra, ou *pachamama*, para uma harmonização e integração do ser (todos os aspectos do ser, físicos,

emocionais, mentais e espirituais devem se integrados) e, finalmente, para um renascimento. De fato, por todo este desenho, por todo este discurso, por todo este ambiente criado ao redor do temazcal, é bastante comum que memórias da infância sejam despertadas, assim como memórias de relação com o pai/mãe, mas, mas comumente, com a mãe. Não me parece fortuito que na minha experiência do temazcal aqui relatada, antes de começar a Busca da Visão, eu tenha me encontrado frente também a estas questões. E, de alguma maneira, toda a visão da morte que eu tive posteriormente também me remeteu a mesma questão: minha relação com a minha mãe, recém-diagnosticada com câncer. Não é exagero supor que a grande maioria das pessoas, os psicanalistas bem o sabem, possua traumas oriundos da infância. Começo assim a perceber, pela minha experiência e pelos relatos de muitas outras, que estes rituais operam com um grande poder “terapêutico”, na falta de um termo melhor. Sempre me chamou a atenção o idioma da cura presente nessas cerimônias. E, confesso, nunca achei que tinha coisas (em mim, e em muitas pessoas que via participando das cerimônias) a serem curadas. Mas, as sensações (efeitos) despertadas em mim nos temazcais e nas cerimônias, e também visíveis em muitas outras pessoas – choros inexplicáveis e incontroláveis, lembranças “perdidas” da infância, medos, tremores corporais – mostravam-me que havia camadas e mais camadas a serem “curadas”, limpas, ou, trazidas à consciência, para usarmos uma linguagem psicanalítica.

A sensação de morte – que me visitaria ainda muitas e muitas vezes – estava também relacionada com o término de um relacionamento recente, para além da própria figura da morte que uma doença como o câncer evoca. Foi através de temazcais e de muitos depoimentos compartilhados que eu pude perceber quantos padrões e traumas inconscientes me levaram àquela situação e à maneira que eu lidei com ela. Por um lado, a sensação de morrer e nascer a cada temazcal me ajudava a entender a fluidez, impermanência e fugacidade da vida – e a beleza existente nesse entendimento. Por outro lado, os mergulhos em minha infância e na relação com meus pais (quase sempre acompanhados por uma sensação de sufocamento e calor insuportável) me ajudavam a perceber certos padrões que reproduzi naquele relacionamento e que gostaria de alterar. Renascer, superar, curar – para utilizar a terminologia êmica (sic).

Cabe salientar um ponto mais a respeito dessa, digamos, “cura psíquica” proporcionada pelo temazcal. Embora aqui me baseie quase exclusivamente em minha experiência – principalmente porque a maioria das pessoas não se sentem confortáveis para

relatar processos internos, digamos assim, pelos quais passamos nos temazcais –, não se trata de um fenômeno isolado, como já mencionei, a relação entre a psicologia (e as questões correlatas) e o temazcal.

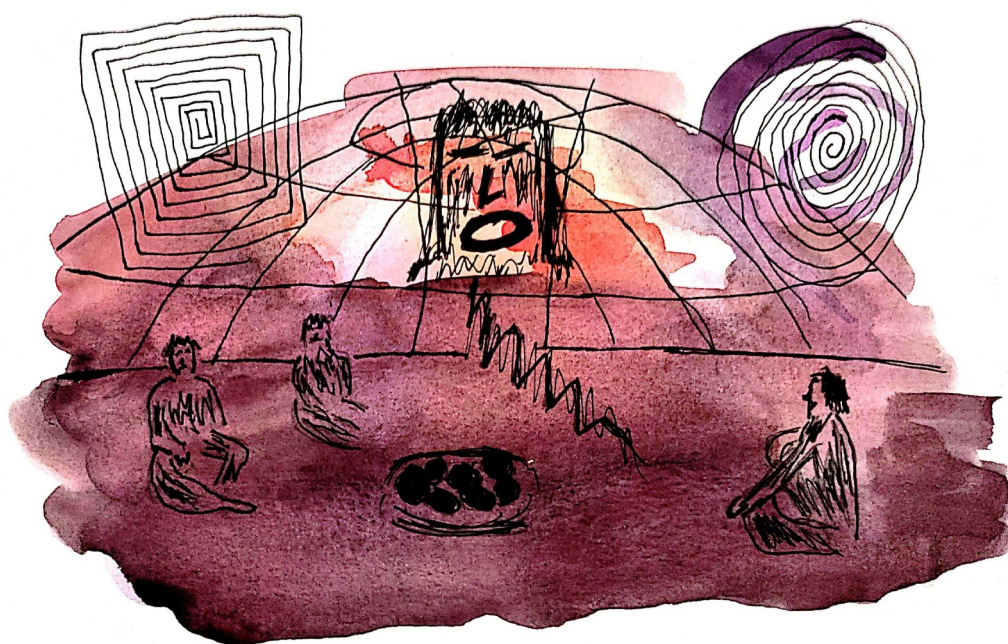
Csordas (2017) enfatiza como, pelo menos desde os anos 60, tivemos uma gradual transformação no entendimento da relação entre cultura e psicoterapia. As formas de cura psicanalíticas passaram a ser vistas, independente do contexto, diretamente relacionadas com a retórica, com a hermenêutica e com a transformação de significados. Nesse sentido, creio que o temazcal possa ser comparado com outras práticas corporais de psicoterapia, principalmente aquelas inspiradas em Wilhelm Reich (1897-1957), psicanalista e cientista natural que entendia o ser humano a partir de uma totalidade psicossomática, isto é, com o corpo e mente integrados. Um corpo, segundo Jackson (1983) que não está mais simples e puramente sujeito à semântica, mas é visto como um dispositivo no qual se instalam traumas e memórias que precedem o discurso e a racionalização. O foco dessas terapias corporais é, de forma simplificada, acessar traumas que estão incorporados, em geral de difícil acesso por via das palavras e da racionalização. Lembremo-nos como foi por meio de um cheiro, de uma sensação, ou de um trecho de uma música, que o protagonista do clássico livro de Proust teve acesso a uma série de memórias.

É assim com nosso passado. Trabalho perdido procurar evocá-lo, todos os esforços da nossa inteligência permanecem inúteis. Está ele oculto, fora de seu domínio e do seu alcance, em algum objeto material (na sensação que nos daria esse objeto material) que nós nem suspeitamos. Esse objeto, só de acaso depende que o encontremos antes de morrer, ou que não encontremos nunca (PROUST, 2006, pt. 977, e-book).

Em sua etnografia sobre o *sweat lodge*, Bucko, oferece também uma descrição detalhada de sua participação em uma tenda, contando-nos como, frequentemente, as orações e depoimentos dentro da tenda eram intimistas, muitas vezes cheias de dor e sofrimento e também acompanhadas de choro e demonstração de emoções que, de forma geral, não tinham espaço na reserva Lakota: “demonstrações públicas de emoção são raras na reserva; a tenda fornece um espaço que é ao mesmo tempo uma oportunidade pública e privada para a abertura emocional” (BUCKO, 1999, p. 7, tradução nossa). Além disso, Bucko também nos conta como, com o passar do tempo, a sua relação e apreciação com os outros participantes, nem todos seus conhecidos, foi aumentando.

Meu apreço pelas pessoas com quem eu estava orando aumentava à medida que a cerimônia progredia. A escuridão dissolvia as fronteiras e as orações formavam laços profundos com as pessoas que expressavam sentimentos igualmente profundos. Eu me sentia mais próximo desses indivíduos porque os entendia melhor e, de certa forma, porque compartilhávamos o mesmo sofrimento, tanto física quanto emocionalmente, à medida que a cerimônia avançava (BUCKO, 1999, p. 8, tradução nossa).

Nos relatos das pessoas que participam frequentemente de temazcais, vemos duas características se repetirem com alguma frequência. Primeiro, a criação de um espaço confortável para o compartilhamento de emoções, traumas, problemas de todos os tipos – mesmo que seja com pessoas desconhecidas e /ou não tão conhecidas. Em segundo lugar, e creio eu, profundamente relacionado, a dissolução de certas fronteiras proporcionada pela escuridão, mas, creio eu, também pelo calor. É como se nosso corpo, imerso naquele ambiente, suando e praticamente se derretendo, começasse a experimentar ele mesmo uma espécie de decomposição. E, quando aquilo que acreditamos estar profundamente identificado com a nossa pessoa, com o indivíduo, começa a se dissolver em um ambiente maior, a sentir o sofrimento alheio e a se espalhar pela terra ocorre então essa “abertura emocional” [*emotional openness*] a que Bucko se referia. Em poucas práticas isso ocorre com tamanha força como no temazcal, mesmo em rodas de conversa que participei, também inspirada em práticas Lakota, voltadas justamente para conversarmos e rezarmos juntos, muito mais próximo de uma “terapia em grupo” do que o temazcal, inclusive sobre o efeito de plantas enteógenas para facilitar a fala e a abertura de emoções.



Todos os efeitos físicos e a criação desse grande corpo cerimonial estão diretamente relacionados com essa abertura emocional. E, se essa hipótese é válida, podemos avançar em uma mais. Que as metáforas de morte e renascimento, as metáforas do útero e do ventre materno, assim como a simbologia lakota dos 4 estágios da vida – infância, juventude, vida adulta, velhice – aliadas a esse ambiente de abertura e dissolução nos levam, com alguma constância, às memórias da primeira infância. Na dissertação de Karina Braga sobre a tenda do suor, considerada dentro de um circuito neoxamânico, como nomeia a autora, vemos uma detalhada descrição dos lugares e efeitos da tenda em uma das participantes.

Por alguns segundos eu me pergunto como fui parar nesta situação, trabalhando como intérprete dentro de um recinto minúsculo prestes a se transformar em fornalha, e uma parte de mim ri de mim mesma, indagando se eu ainda não me acostumei à minha própria loucura. A resposta é não. O xamã, sentado agora ao lado dela, toma a palavra e depois começa a cantar em línguas indígenas com uma voz gutural que pouco a pouco preenche todo

o espaço, tal qual o vapor que vai subindo do buraco no qual a espécie de divindade está jogando água e ervas aromáticas cujas propriedades de cura e purificação eles invocam através da música e daquilo que parecem ser orações ancestrais. Estamos no útero da terra, dizem eles, estamos nos preparando para nascer e, por isso, precisamos morrer para o passado, purificar as mágoas, suar as emoções tóxicas. E o suor cai em bicas. O ar é maciço e fervilha nas narinas como lava vulcânica. Já não consigo mais traduzir nem respirar. Nem os xamãs falam. Alguns instantes de silêncio ardente me levam ao início, me lembram que eu quase morri aos dois meses de idade por dificuldades respiratórias. Um formigamento começa a subir pelas minhas mãos e braços. Estou morrendo queimada. Não há saída. Mas, de repente, algo em mim reluta e meu corpo se debate. Quero me levantar. Quero viver! Eu grito e alguns jatos de água fria são jogados sobre meu rosto. Todos começam a gritar e gemer, jorros gelados atravessam o vapor mortífero e se abatem sobre as faces atormentadas, é um crescendo de agonias moribundas que apenas cessa quando a porta é aberta. Os curandeiros nos relembram a importância de levarmos nossas cabeças ao solo quando o calor fica insuportável, pois a terra é fresca e ela nos acolhe. Pois a terra é mãe. Eu havia me esquecido disso. Entretanto, sinto-me covarde por não resistir em silêncio, firme e inabalável como uma rocha, mas a deusa em mim me liberta de meu juiz interior ao sussurrar: “Por pior que seja a situação, sempre há um recurso”. Algo me diz que a verdadeira força é filha da doçura, que esta é a dádiva deste momento e que eu sempre levarei esta lição em meu coração. Logo, eu me abaixo com avidez, rasgo a folha de bananeira usada para revestir o chão, cheiro a grama, tomo a terra enlameada entre os dedos e lambuzo meu rosto, meus braços, meu ventre e minhas pernas com ela. Semi-refeita do choque, eu me lembro que estou trabalhando e recomeço a traduzir (BRAGA, 2010, p. 97–98).

São muitos os relatos de participantes que revisitam esses lugares, assim com a relação com os familiares e parentes. Diversas vezes também experimentei essas sensações no temazcal. Diversas vezes fui alertado também, em diferentes contextos, para a importância de curarmos as relações com nossos familiares, sobretudo nossos pais. Essa seria uma intersecção possível, entre tantas, entre o temazcal e a psicoterapia/psicanálise – assumindo que, em grande medida, o temazcal tem o potencial para lidar com traumas oriundos da infância, que podem vir a tona. Como essas questões são trabalhadas pelos líderes e chefes cerimoniais é um ponto delicado e que não tenho espaço e capacidade para abordar aqui. Cabe mencionar que muitos temazcais simplesmente não se pretendem a isso, a ter uma abordagem necessariamente terapêutica, e as pessoas envolvidas podem ser participantes de “primeira viagem” que não necessariamente terão um acompanhamento. Em muitos outros, ainda que sem propósito exclusivamente terapêutico, esse “acompanhamento” é realizado de forma indireta uma vez que se tratam de temazcais realizados com assiduidade e frequentados por um círculo restrito e quase imutável de pessoas. Nesse sentido o temazcal pode ser visto quase como uma terapia

em grupo frequentada a cada quinze dias – período muito frequente em que esses temazcais são realizados, sobretudo no México.

Há também outros tipos de traumas e depressões que podem ser tratados no temazcal. Em uma espécie de autoetnografia da *sweat lodge*, Steinmeyer (2020) busca mostrar os benefícios da cerimônia como uma prática não-ortodoxa voltada para a cura de depressão. É interessante notar como, especialmente entre os Lakota e Navajo, o *sweat lodge* tem sido cada vez mais utilizado com esse intuito. Depressão oriunda, em grande medida, por stress pós-traumático causado, majoritariamente, pela herança colonial. A autora, depois de uma série de descrições nativas de violências e abusos sofridos, tanto por ela quanto por seus amigos e companheiros indígenas – isso para não mencionar os casos históricos de opressão e vilipendiação, que inclui histórias de esterilizações forçadas e/ou coagidas –, nos brinda com uma poderosa descrição dos traumas tratados dentro da tenda.

Randy me disse que era hora de entrar. Minha filha e eu fomos direcionadas ao norte da tenda. Randy nos disse que este era um lugar que ele havia reservado para todas as mulheres ou meninas participantes, enquanto ele ocuparia o lugar logo ao sul da entrada. Todos se estabeleceram em seus lugares, e as rochas quentes fizeram a transição para avós assim que entraram na estrutura. Quando Randy teve certeza de que tudo estava exatamente como deveria ser, da colocação da água ao número de avós colocados no buraco central, ele fechou a porta.

Toda vez que suco, fico impressionada com a sensação que sinto quando a porta se fecha. Ouvi inúmeros participantes de primeira viagem falarem sobre a relutância por causa do medo de lugares pequenos, mas quando a porta se fecha, a estrutura não parece menor, a escuridão dá uma sensação de ilimitação. É uma sensação complicada quando você entra na escuridão total: é ilimitado ou é pequeno e confinado? Imediatamente sinto vontade de estender a mão e me certificar de que o sentimento claustrofóbico que de repente estou sentindo está na minha cabeça, mas o medo tira o melhor de mim. Estou com muito medo de verificar, apenas por precaução. Eu sei que estou em uma estrutura enorme que vi ser concretizada ao longo do dia, mas e se isso não fosse real? Tudo o que posso fazer é soltar e deixar minha mente divagar. Pensar por que estou aqui, que bem poderia vir disso, e se há um futuro para mim aqui? Então, um pensamento divertido surge do nada.

[...]

Um pequeno ruído ao meu lado me traz de volta ao aqui, e agora, sento-me e tento forçar meus olhos a se ajustarem à ausência de luz, apenas o brilho dos avós pode ser visto, e é uma luz tão fraca que os lúmens fornecem apenas luz suficiente para me impedir de queimar os dedos dos pés. Randy começa colocando medicinas nas pedras brilhantes e o cheiro é intoxicante. A fumaça do cedro em chamas, tabaco e outros medicamentos indígenas tradicionais preenche o espaço. Eu posso ouvir as orações das pessoas ao

meu redor começando, e um súbito assobio e estalo de água batendo nas pedras afogam tudo, exceto meus próprios pensamentos. A explosão de calor e vapor me atinge e me faz virar involuntariamente meu rosto e lutar para encontrar uma maneira de respirar. Depois de me ajustar à umidade e à falta de conforto físico, fecho os olhos e abraço a falta de controle que tenho no meu novo ambiente. Randy diz a todos para se apresentarem e nos contar por que estamos lá.

Eu ouço as vozes dos meus companheiros e, pela primeira vez, lembro genuinamente que não estou sozinha. Eu me entrego completamente ao processo. Eu fui a última a falar, e a essa altura já ouvi as coisas acontecendo na vida dessas pessoas, eu estava apenas superficialmente familiarizado com algumas horas antes. Ouvi as histórias mais pessoais e lembranças de vida dolorosas de pessoas que instantaneamente invejei por sua capacidade de contar suas histórias, e eu queria ser isso. Percebi naquele instante que eles não estavam falando a mim ou a mais ninguém na tenda. Na história deles, eles estavam falando dos muitos aspectos complexos de suas vidas com o Criador. Pedindo ao Criador uma maneira de superar as dores que sentiram ou as que seus entes queridos sentiram. Eles pediam orientação, paciência, cura e compaixão, alguns por si mesmos, outros por familiares e amigos, outros por completos estranhos e pessoas que nunca conheceriam. Passei as próximas três rodadas pensando no desinteresse que pude testemunhar. Ainda estou impressionada com as relações que esses indivíduos foram capazes de ter com o mundo ao seu redor [...] Naqueles momentos dentro do suor, relacionamentos que os participantes compartilham parecem mudar, estranhos se tornam amigos e família, crescemos instantaneamente à medida que aprendemos os aspectos mais íntimos da vida de cada um. É incrível como me sinto bem. Naquele momento, deitada na grama, olhando para o céu, eu sabia que tinha deixado tudo ir.

[...]

Há amplo apoio científico para o uso de saunas, privação sensorial e uso de ervas medicinais, mas a tenda acrescenta um componente emocional. A *sweat lodge* dá aos participantes um lugar para conversar sobre os traumas que eles e seus ancestrais enfrentaram, as atrocidades que eles podem nunca ter visto em primeira mão, mas sentem em sua alma. Ele fornece um ambiente onde os indivíduos podem entrar em contato e procurar a ajuda que podem estar procurando. Finalmente, é um lugar onde as pessoas podem controlar sua cura, elas podem usar esses ensinamentos que sobreviveram. Toda reunião da Matriarca começa e termina com uma oração e um lembrete: “Somos descendentes dos mais fortes e dos mais corajosos. Nossos ancestrais eram sobreviventes e estamos aqui por causa de seus sacrifícios”. A *sweat lodge* é a encarnação [*embodiment*] dessa ideia (STEINMEYER, 2020, p. 88–94, tradução nossa).

Há um aspecto muito importante posto nesse relato de Steinmeyer que não pode passar despercebido: o aspecto grupal (e não apenas comunitário) presente no temazcal. Embora muitos deles possam sim, sobretudo os que participei no México, serem comunitários e familiares, quase sempre frequentados pelo mesmo grupo, em tantos outros a maioria das

peessoas não se conhece ou não possui grande intimidade. Ainda assim, os relatos que escutamos e que compartilhamos lá dentro são, amiúde, relatos de grandes traumas pessoais: violências, abusos, doenças terminais, perda de pessoas queridas etc. Em muitos temazcais há um espaço para apresentação, geralmente na primeira porta, e também um espaço para compartilhamento, em geral na terceira ou quarta porta. Na Busca da Visão é comum as pessoas compartilharem as suas visões na montanha, por exemplo, além de todos os medos e perigos que enfrentaram, como a minha visão da morte ou então uma cobra que adentrou meu espaço na segunda Busca. Em outros contextos o que se compartilha é mais amplo e variado: pedidos de cura para alguma doença específica, curas de traumas de infância, conflitos entre familiares, questões políticas etc.

São frequentes os momentos de choro, dor e silêncio. Traumas incrustados há anos nas pessoas que, repentinamente, vem à tona. Como Steinmeyer salienta, é realmente impressionante esse caráter de “terapia em grupo” que o temazcal proporciona, sem, muitas vezes, nenhum aviso prévio. Foram diversas as vezes que frequentei temazcais nos quais a maioria das pessoas eram iniciantes e, após um ou outro relato, e sem nenhuma preparação anterior para esse momento, muitas delas começaram a “se abrir” e a expor seus medos e problemas mais íntimos. Parece de fato existir algo em todo o ambiente criado – a metáfora do útero, do renascimento; o próprio desenho cerimonial que alude a fases e etapas da vida; as pedras quentes tratadas como avós e conselheiras; o vapor da água; as canções; o ambiente escuro e, sufocante por um lado e acolhedor por outro; as ervas medicinais utilizadas – que agrega um forte componente emocional e “dá aos participantes um lugar para conversar sobre os traumas que eles e seus ancestrais enfrentaram, as atrocidades que eles podem nunca ter visto em primeira mão, mas sentem em sua alma” (e em seu corpo, acrescentaria), como conclui a autora.

Para concluir, lembro uma vez mais que o temazcal tem funcionado como uma importante “porta de entrada” para outras cerimônias e rituais. Uma porta de entrada para o Caminho Vermelho, por assim dizer. Foram inúmeros os relatos que ouvi na Dança do Sol que participei no México, como veremos ainda neste capítulo, de pessoas que foram convidadas por outras para participar de temazcais (ou que simplesmente foram a um temazcal por acaso, sem saber muito aonde estavam indo) e que, desde então, nunca mais “abandonaram o Caminho”, como elas mesmo dizem. Comigo mesmo foi assim, pelo menos nos primeiros dois temazcais que participei. Nesse sentido o temazcal opera como uma espécie de chamariz.

É possível, por meio dele, ter uma dimensão da experiência de cura e autoconhecimento proposta, através de uma reconstrução do ser. Morrer para então renascer. Esse parece ser o grande discurso incorporado, sobretudo dos Lakota, e presente na Dança do Sol e na Busca da Visão. É necessário um grande sacrifício para que o Grande Espírito preste atenção em nós, ouça as nossas preces (cf. STEINMEYER, 2020, p. 65–67). Essa reconstrução do ser através de um processo de morte e renascimento talvez seja levada a cabo com ainda mais potência pelas outras práticas, sobretudo as de consumo das plantas de poder. Não é sem motivo que a ayahuasca, por exemplo, é comumente conhecida como a “pequena morte”. Se, no temazcal, é possível “ter acesso” a estas experiências da infância e aos traumas, as plantas de poder podem nos levar com ainda mais força para estes lugares, como ficará claro no capítulo seguinte da tese. Iniciar com o temazcal então, poderíamos dizer, prepara o terreno (e nosso corpo físico) para o que virá.

2.3. Cerimônias de medicina

Uma tradição da FSI e também da NAC são as chamadas cerimônias da meia-lua, ou, no caso da FSI, cerimônia dos quatro tabacos, como já mencionei e como será melhor explicitado aqui. Estas cerimônias, entre os Guarani, acontecem sempre durante a Busca da Visão (uma no início, uma no meio e uma de encerramento). Porém acontecem também em outros momentos: Geraldo, atualmente, dirige muitas cerimônias em todo o país, chamando-a de “Cerimônia Guarani de Medicina”. Também na Aldeia em Biguaçu – aldeia de Hyral, seu sobrinho – ocorrem cerimônias mensais, abertas, além das que ocorrem na Busca da Visão. Já no contexto da NAC as cerimônias não ocorrem com uma frequência pré-determinada, mas sempre em função de algum evento “apadrinhado”⁷⁷ por alguém: aniversário, casamento, cerimônias para pedir a cura de alguma doença etc. Além deste conjunto de cerimônias, que estão de alguma forma relacionadas (em sua origem, pelo desenho cerimonial etc.), como já mencionei, também participei de outras cerimônias com o intuito de cartografar também os elementos centrais destas cerimônias, as chamadas medicinas – ayahuasca e peiote, essencialmente, mas também outros elementos: rapé, tambores, músicas, o fogo e, principalmente, o tabaco. Dentro desse entendimento foi que participei de outras cerimônias

77 O “padrinho” da cerimônia, chamado *sponsor*, que, além de padrinho, é também o patrocinador – ver nota 29 e 85.

com ayahuasca com uma Yawanawa, por exemplo, a fim de entender as variantes e também as constantes. Também participei de cerimônias e rituais com Sthan Xanniã Tehuantepect, de quem já falei e ainda falarei mais, mas que, cabe lembrar, possui uma formação e relação com o Caminho Vermelho e com a FSI. Em sua breve biografia contida em seu site⁷⁸, podemos ler o seguinte: “reconhecido pelo Fogo Sagrado de Itzachilatlan (FSI) tornou-se membro da Aliança e Líder do Fogo Sagrado de Itzachilatlan São Paulo (FSISP)”, além de se intitular “mestre dentro do Caminho Vermelho”. Estas foram as principais cerimônias que participei, aqui agrupadas com o título “cerimônias de medicina”, uma vez que o momento chave da cerimônia sempre parece ser o momento no qual a medicina é servida.

2.3.1. Uma cerimônia guarani com ayahuasca

O dia começa cheio de atividades na aldeia. É o último dia da Busca da Visão, dia no qual descem os buscadores de 13 dias e no qual, pela noite, teremos a cerimônia de encerramento. Todos estão ansiosos pela cerimônia. A preparação do espaço está a todo o vapor desde cedo. Mulheres cortando cedro, que é usado quase que ininterruptamente durante a cerimônia, marcando momentos cerimoniais e também alinhando forças e energias que, por algum motivo, acabam se desalinhando⁷⁹. As mulheres também preparam coroas de flores que serão colocadas nos buscadores de 13 dias, além de forrarem com flores um bonito caminho que vai desde a saída da mata/montanha onde os buscadores estão até o temazcal e até a *opy*. Há uma divisão de tarefas entre homens e mulheres – uma divisão de gêneros e de forças/energias tão marcada entre os Guarani e também no Caminho Vermelho/Igreja Nativa. Podemos pensar no princípio dual⁸⁰ como criador do mundo que se manifesta em muitos aspectos da vida cosmológica e cotidiana. Ontem, os homens já pegamos lenha e deixamos preparada a grande fogueira para o temazcal de encerramento. Algumas pessoas mais experientes, sobretudo os Guarani partem para colher os buscadores que estão plantados na mata. Eu vou junto com

78 <https://www.aosfilhosdaterra.com/sthaxannia>.

79 Falaremos mais destes usos do cedro e dos desalinhamentos que podem ocorrer durante uma cerimônia que é tão cheia de detalhes.

80 *Ometeotl* – princípio gerador dual (masculino-feminino), em língua *náhuatl*. Principalmente no México, ao participarmos de temazcais, mas também no cotidiano, já que a mexicanidade e o conhecimento *náhuatl* encontra-se espalhado (há, por exemplo, muitos nomes de ruas e de locais, como creches, em *náhuatl*), escutei diversas vezes o termo e a devida explicação. De acordo com Tlakaél (ARIAS YERENA, 2011, p. 37), o termo *aho metakiase* (do qual já falamos anteriormente), mais comum no Brasil, teria origens no termo *náhuatl*, justificando assim, também, sua teoria das quatro flechas.

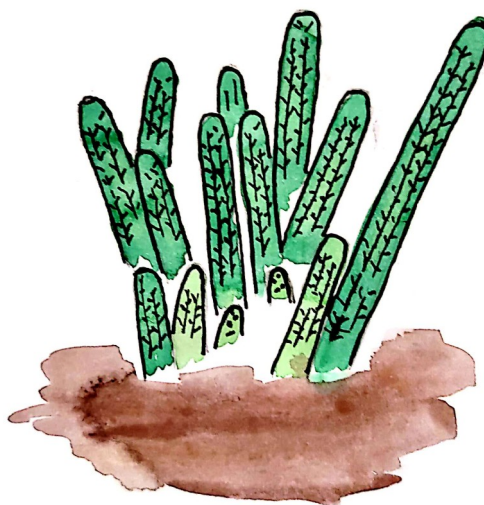
dois Guarani, Marcos Karaí (Marquinhos) e Juliano, para visitar Juvenal – que decidiu fazer um período, não tão comum, de 17 dias de retiro. Juvenal é um não-indígena casado com uma Guarani que já frequenta há anos a aldeia. Ele também é funcionário da Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai).

Como já falamos em diversos momentos, é bastante comum encontrarmos casos semelhantes de alianças entre indígenas e não indígenas, seja através de matrimônios, de pessoas que se mudam para a aldeia ou então de pessoas que são adotadas e batizadas com nomes indígenas, frequentando regularmente as cerimônias e ajudando na preparação dos rituais e cerimônias. Este caminho, as práticas ditas xamânicas, cumprem um importante papel para intensificar e potencializar estas alianças, uma vez que, muitas dessas pessoas, cansadas de um modelo de civilização, euro-americano, ocidental, conseguem encontrar um caminho de realização através (com atravessamento em seus corpos) dessas práticas.

Durante a caminhada até o espaço de Juvenal, vamos pela mata em posse de um tabaco que, quando chegamos, é compartilhado com ele para que, em posse do tabaco, ele possa dizer algumas palavras. Apesar de ser um retiro de silêncio, nestes momentos de visita (que são realizados de tempos em tempos para os buscadores que permanecem por mais de quatro dias) o buscador pode dizer algumas palavras, sempre em posse do tabaco. Em geral contamos um pouco da experiência, agradecemos pelos rezos e pelos alimentos recebidos e, mais raramente, fazemos algum pedido – de rezos, fortalecimento etc. Também levamos um pouco de frutas, água e uma garrafa com São Pedro para ele – uma das medicinas utilizadas na Busca, que teria um poder semelhante ao peiote. Juvenal nos conta um pouco de sua experiência, agradece os alimentos recebidos e nos entrega uma pequena sacola com roupas sujas, pedindo para que possamos lavá-las, pois elas já estavam quase mofadas.

Em minha segunda Busca da Visão, realizada em fevereiro de 2018, fiquei 7 dias na montanha. Os quatro primeiros dias são de jejum completo. No quarto dia recebemos uma visita que nos traz, além da possibilidade de uma pequena fala através do tabaco, um pouco de água, São Pedro e frutas. Para os buscadores de 9 dias, esta visita é realizada no quarto dia e no sétimo dia. Para os de treze, no quarto, sétimo e nono dias, respectivamente – sendo que nesta última visita a quantidade de alimentos é um pouco maior (além de frutas, um pouco de milho, carne e uma quantidade maior de água), já que o buscador tem mais quatro dias pela frente ainda. O São Pedro é bastante dissolvido em água e ajuda a trazer um pouco mais de energia, força e tranquilidade para nós. Sua força, semelhante ao do peiote, ainda que muito

dissolvido, é impressionante, ainda mais quando estamos em um longo período de jejum. No capítulo seguinte, quando falarei um pouco do peiote, será possível ver com mais detalhes seus efeitos – ausência de fome, sede e sono, e um estado de atenção e tranquilidade ao mesmo tempo.



De nome científico *Echinopsis pachanoi* ou *Trichocereus pachanoi*, conhecido popularmente como São Pedro e, em *quechua*, como *Wachuma*. Trata-se de um cacto originário dos andes e bastante comum em toda a América Central e do Sul, tendo como principal princípio ativo a mescalina (mesma substância do peiote). É uma planta que tem sido utilizada cada vez com frequência nas cerimônias do Caminho Vermelho, como substituta do peiote, por possuir forças e energias similares, que, por motivos geopolíticos encontra-se com mais facilidade na América do Sul, mesmo porque o seu uso não está proscrito pela Anvisa.

Voltando à descrição da cerimônia. Os buscadores finalmente chegam, em ordem, e são recebidos com muita música e alegria, que continua dentro da *opy*, com Geraldo e Seu Alcindo comandando a cantoria e os rezos. Depois disso entramos no temazcal. As pedras chegam em grande quantidade e extremamente quentes. Logo percebo que este encerramento será forte, marcante. Apesar do forte calor, sinto-me muito melhor neste temazcal (e em todos os outros que participei depois que desci da montanha – houve pelo menos mais três temazcais, um para a descida dos buscadores de sete dias, um para as crianças e outro para a

descida dos buscadores de nove dias) do que no temazcal de abertura. Ainda assim foi um temazcal bastante quente e longo, com muitos cantos, com rezos e depoimentos de três Guarani e de um não indígena que tinham terminado a Busca. Ou começado, como Geraldo gostava de enfatizar. Diversas vezes escutei de Geraldo, mas também de outros líderes, como de Hyral seu sobrinho ou então de Alex Vacaro, de que este período de quatro anos era “apenas” iniciatório. Ou seja, o verdadeiro caminho começava após os quatro anos de Busca. A Busca da Visão, neste sentido, e como vem sido utilizada entre os Guarani, pode ser vista como um ritual preparatório para a caminhada. Após este período, a quem queira, permite-se participar do conselho da Busca, ou então, após mais algum período de aprendizagem, permite-se também que estas pessoas possam começar a dirigir temazcais. O conselho, embora não possa dizer muito a respeito, é um grupo de pessoas, indígenas e não indígenas, que já finalizaram esta “iniciação” e que participam com mais assiduidade nas tarefas e decisões do ritual – por exemplo, podem conduzir rezos nas cerimônias e podem realizar (ou encabeçar) as visitas para os buscadores.

Depois do almoço fomos até a mata para cortar mais lenha para a cerimônia. Fomos em um lugar mais longe do que o habitual, que ficava relativamente perto da *opy*. Agora já estávamos a pelo menos 20 minutos de caminhada da casa de reza, em uma matada fechada, cruzando pequenos riachos e zonas de lama. Tivemos que abrir caminho no meio da mata e cruzar riachos em troncos de madeira improvisados como pontes, carregando troncos de madeira recém-cortadas, tarefa que os Guarani realizavam com maestria e facilidade, mesmo de chinelos “havaiana”. Atolamos, nós brancos, diversas vezes, enchendo as botas e as calças de lama. Meus ombros já estavam doloridos de tanto carregar lenha e já era quase noite, em breve começaria a cerimônia. Finalmente conseguimos juntar uma boa quantidade de lenha para a cerimônia, muitas pessoas que não estavam participando da Busca chegam de fora da aldeia para também participar da cerimônia de encerramento. Janto algo rapidamente, tomo uma ducha e preparo o meu lugar dentro da *opy*, com alguns cobertores estendidos no chão, uma mochila com água, meu *petynguá*, tabaco, rapé e um agasalho. Acomodo-me e aguardo o início da cerimônia, a mais cheia de todos os dias. O clima é de muita alegria e podemos sentir no ar que seria uma grande “festa” de encerramento.

Durante o ritual de Busca da Visão são realizadas três cerimônias com ayahuasca – uma no início, uma no meio (quando baixam os buscadores de sete dias) e outra ao final, de encerramento. São cerimônias que duram toda a noite e seguem um formado específico, como

Aurélio Dias Tekpankalli adaptou das chamadas cerimônias de meia-lua da NAC. Aqui, a cerimônia é chamada de cerimônia de quatro tabacos, ou então cerimônia de meia-lua, embora, mais comumente entre os Guarani, cerimônia de medicina. Falaremos mais sobre estes formatos específicos da cerimônia e como eles foram adaptados de acordo com cada contexto. Todas estas cerimônias são abertas para a participação de pessoas de fora, muitas vezes divulgadas pelo Facebook, com um chamado “valor de troca”. Normalmente as pessoas que participam fazem parte de uma rede próxima os Guarani – participam assiduamente destas cerimônias e temazcais que são realizados na aldeia. Estas pessoas também trazem um ou outro visitante, muitas vezes. São pessoas que, em geral, já realizaram a Busca da Visão ou estão minimamente familiarizadas com este conjunto cerimonial que os Guarani estão utilizando recentemente. Pensando ainda dentro da potência destas alianças, podem ser também futuros “buscadores” e pessoas que auxiliam os Guarani em diversas questões – trazendo roupas, cobertores, ajudas financeiras, comidas para os cachorros da aldeia e até mesmo podendo atuar em questões políticas quando necessário. Uma destas pessoas, Marcelo França, é frequentador assíduo da aldeia de Biguaçu (*Yynn Moroti Wherá*), e, ainda que nunca tenha realizado uma Busca da Visão, praticamente faz parte do conselho, já que possui um caminho de muitos anos entre os indígenas, tendo iniciado a relação a partir de serviços odontológicos por meio da Funasa.

A cerimônia começa lentamente, com seu Alcindo sentado na frente da fogueira, cantando baixo, ao som leve dos *mbaraka mirĩ* (maracá) e do *mbaraka* (violão). Aos poucos as pessoas começam a chegar e a se acomodar. Depois de um longo tempo neste ritmo, sem pressa alguma, Giovanna dá algumas explicações gerais sobre a cerimônia, todos os momentos e tempos – em suma, o formato cerimonial em si, como as coisas caminham dentro da cerimônia, quais são os momentos chaves, a hora que se pode sair da *opy* para ir até o banheiro etc. A cerimônia inicia-se com o primeiro rezo, no qual todos pegam um pouco de tabaco, que circula pela roda formada em torno do fogo central, e fazem um cigarro na palha de milho ou então enchem os *petynguás*. Este tabaco deve ser aceso, então, com uma brasa retirada deste fogo central. Para os *petynguás*, a maneira tradicional de acendê-los é colocar um pequeno pedaço de brasa por sobre o tabaco dentro do cachimbo, isto o manterá aceso por um longo período de tempo. Já os cigarros são acesos com pequenos troncos e brasas retirados da fogueira central. Todos, com este tabaco, devem fazer um rezo pedindo pela cerimônia e explicitando para *Nhanderú* o motivo de estarem ali. Muitas vezes, sobretudo nas

primeiras cerimônias, pedi para que tivesse uma boa experiência, para que uma ou outra situação da minha vida pudesse ser aclarada, em geral decisões difíceis que tinha que tomar. Em muitas outras pedi por questões mais específicas, saúde de familiares, minha própria saúde etc. Neste caso peço para que esta etapa seja finalizada da melhor forma possível e também peço para que a minha experiência com a medicina (ayahuasca) seja mais marcante do que nas outras duas cerimônias que havia participado. Esta seria, portanto, a terceira vez que tomaria ayahuasca em uma cerimônia.

Após todos acendem o tabaco e fazem seus rezos, depositando as cinzas no fogo central, é servida a primeira rodada de medicina. Decido dobrar a dose do que vinha tomando até então. Tomo um copo cheio e um pouco de rapé na sequência. Sinto-me bem, feliz, e, apesar do corpo cansado, estou bastante disposto a passar toda a noite acordado, acompanhando o máximo possível da cerimônia.⁸¹ Pouco tempo depois recebemos uma sacola para alívio (caso tenhamos vontade de vomitar). O vômito, um dos vários efeitos possíveis da ayahuasca, é visto como um processo de limpeza espiritual e corporal. Diz-se que, muitas vezes, nossos corpos não estão preparados para a medicina e por isso é necessário um processo de purificação, que é, ao mesmo tempo, física e espiritual.

Aos poucos as pessoas começam a se levantar para dançar. De um lado do altar (posicionado na parte oeste da *opy*, com o fogo, em forma de flecha, apontado para ele), na porção norte, bailam os homens. Do outro lado, a porção sul, bailam as mulheres. A linha para a qual a flecha do fogo aponta nunca deve ser cruzada pelas pessoas, assim como diversas outras linhas que se formam durante a cerimônia. Por exemplo, quando um rezo está sendo conduzido, nunca se deve cruzar a linha que conecta a pessoa que está rezando a fogueira. Outra linha também conecta as pessoas que estão cuidando do fogo à fogueira central, e nunca se deve cruzar esta linha. O cedro é utilizado sempre para marcar o início de algum momento cerimonial, como o início dos quatro rezos feitos durante a cerimônia ou sempre que, por exemplo, algumas dessas linhas são cruzadas. Há outros “desalinhamentos” que podem ocorrer durante a cerimônia, quando uma pessoa começa a passar mal, por exemplo, por conta

81 Diferentemente das cerimônias de meia-lua da NAC, das quais ainda falarei neste capítulo, nestas cerimônias, apesar da recomendação de tentarmos ficar acordado durante toda a noite, é possível acostar-se e descansar em alguns momentos. Várias pessoas tiram pequenos cochilos durante a cerimônia – coisa impensável nas cerimônias da NAC, nas quais temos que ficar sentados e despertos, obrigatoriamente, durante toda a cerimônia. Os efeitos da medicina servida em cada uma, peiote e ayahuasca, ajudam também a modular a experiência, a postura corporal etc. São corpos e agenciamentos diferentes que estão em questão, como espero que seja possível ver na descrição de cada uma.

da medicina. Neste caso, o cedro também pode ser usado para atuar diretamente sobre a pessoa, em geral com a fumaça do tabaco.

Quase todos os homens estão tocando o *mbaraka mirĩ*, um instrumento quase que exclusivamente masculino⁸², enquanto as mulheres tocam o *takuapú*, uma espécie de taquara que marca o ritmo no chão. As danças, femininas e masculinas, respectivamente, também diferem. As mulheres, pé ante pé, junto com a marcação do *takuapú*. Os homens, duas marcações em cada pé, sendo a primeira mais forte, marcando juntamente o tempo com o maracá (que em alguns momentos pode ser tocado no ritmo dobrado, dependendo da música e da energia da cerimônia).

Todas estas questões rítmicas são difíceis de serem pontuadas e carecem, obviamente, de estudos mais aprofundados por parte de especialistas (assim como várias outras questões que levantamos, nesta cartografia, de maneira, muitas vezes, especulativa – mesmo assim, optamos elencar estas questões que, amiúde, parecem de menor importância, porém ajudam a compor todo este território/paisagem que nos interessa cartografar). Um outro ponto de desalinhamento durante a cerimônia pode ocorrer justamente durante as músicas: o *takuapú* que já não marca o ritmo correto, um *mbaraka mirĩ* que já não soa em uníssono – são todos elementos musicais que, somados a força da medicina, começam a produzir um ou outro efeito corporal. É impressionante, por exemplo, como alguns rezos, durante a cerimônia, alguns toques do tambor ou algumas músicas podem levar diversas pessoas a vomitarem praticamente ao mesmo tempo.

A música começa suave e aos poucos eu começo a sentir a minha percepção aguçada, meus sentidos começam a se expandir. Posso ouvir, individualmente, o som de cada maracá. As pequenas irregularidades do chão agora já me parecem gigantescas e sinto cada pequeno desnível do solo. Ao mesmo tempo uma energia muito grande toma conta de mim. Um grande calor começa a me aquecer desproporcionalmente. Racionalmente, penso naquele momento, estas sensações estão exacerbadas. Mas como negá-las? Como não senti-las⁸³?

82 Durante os cantos da Busca da Visão podemos encontrar mulheres tocando os maracás, principalmente quando é uma mulher quem está conduzindo o canto, assim como nos temazcais. A primeira vista para que o instrumento possui, para além desta divisão de gênero, um “poder”: trazer a voz para o cantante.

83 Uma das formas que acreditamos ser possível de falar sobre as medicinas é, justamente, sobre o poder de seus efeitos, sensorialmente falando. E sobre a maior ou menor incidência de efeitos parecidos em diversos corpos. Ainda aqui há uma infinidade de agenciamentos e linhas difíceis de serem mapeadas: o próprio corpo cerimonial que traz seus próprios devires, a história pessoal de cada pessoa, a dieta levada a cabo dias antes da cerimônia (diz-se, com frequência, que a ingestão de álcool e carnes vermelhas pode tornar a experiência mais penosa), o próprio corpo e experiência da medicina de cada um (vários indígenas não

Cada feixe de luz que percebo do fogo, enquanto danço, de olhos fechados, assume diversas formas e tonalidades distintas. Em geral multicoloridos, em forma de fractais. O calor aumenta, gradativamente, e meu corpo começa a sentir o peso do dia, das lenhas, do temazcal, do período que fiquei na montanha. As pernas bambeiam e eu quase não posso ficar mais de pé. Queria permanecer na dança, que estava cada vez mais forte, mas estou prestes a cair no chão. Resolvo deitar em meu local, encostado na parede da *opy* e aguardar um pouco até que estas sensações passem. Mas é então que a “viagem” começa. Aos poucos consigo controlar a sensação de extremo cansaço e relaxar, aproveitar a “viagem”. As visões multicoloridas aumentam. O som dos maracás transforma-se em uma grande cachoeira. Percebo que a dança está cada vez mais animada e as pessoas começam a rodar pela *opy*, cruzando, ritualmente, a linha do altar (oeste) que não deveria ser cruzada, mas que, neste momento ritual específico é suspensa. A cada passagem das mulheres em minha frente (e só delas, já que a divisão homens e mulheres ainda se mantinha) sinto uma enorme brisa, forte porém suave. A sensação se expande ainda mais, sinto meus dedos leves e alongados e sinto em meu próprio corpo cada movimento próximo. Já não tenho nenhuma noção ou percepção do tempo ordinário. Quantas horas teria permanecido com estas sensações? Os efeitos continuam, mas eu consigo me fortalecer, levantar e participar da segunda rodada de danças. Tomo mais um pequeno “reforço” de ayahuasca, que é servida entre duas e três vezes durante a cerimônia. Mais mirações. Termina tocando tambor na cerimônia até o amanhecer.

Ouvimos diversas vezes também que a relação com a medicina é de um constante aprendizado. Sinto, depois de ter participado de diversas cerimônias, que há sempre um elemento de mistério a cada vez que tomamos ayahuasca. Porém, pouco a pouco, nosso corpo vai aprendendo a controlar um pouco os efeitos da medicina, a, de alguma forma, a dirigir a “viagem” – ao mesmo tempo que se recomenda abrir mão do controle excessivo para aproveitá-la, assim como aproveitar os ensinamentos da medicina: é uma equação difícil de ser equalizada (e que nunca é resolvida). Podemos, por exemplo, tentar manter, nos momentos mais difíceis, a nossa atenção ao fogo, com o corpo ereto, buscando, por um lado, não se entregar totalmente as sensações e, por outro, entregando e confiando o domínio de nosso corpo a outros seres. Como Artaud (cf. NAVARRETE LEZAMA, 2015) já tinha notado no

pareciam se importar tanto com a recomendação de não ingestão de carne vermelha, ainda que, no dia da cerimônia, em geral, tivéssemos refeições mais leves).

México, é possível, sobretudo após a ingestão de plantas sagradas (o peiote, *hikuri* ou *hikuli*, para os Rarámuris) que nosso corpo seja tomado por outros espíritos e deidades.

Acima de tudo, verifiquei duas coisas: a primeira é que o índio Tarahumara não dá a seu corpo o valor que nós, europeus, damos. Ele tem outra noção dele. “Não sou eu”, ele parece dizer, “que sou este corpo.” Quando ele se virou para olhar a algo ao seu lado, foi a seu próprio corpo que parecia escrutinar e observar. “Onde quer que eu esteja e o que quer que eu seja, é *ciguri* [peiote] quem me diz e dita, você, você mente e desobedece. O que eu sinto você jamais querará sentir e você me dá sentimentos dúbios. Você não quer nada do que eu quero. E o que você me propõe na maioria das vezes é o Mal. Você tem sido para mim nada mais do que uma prova transitória e um fardo. Um dia vou mandar você sair no momento em que o *ciguri* estiver livre, mas, – ele disse de repente chorando –, você não terá que sair completamente. De qualquer maneira, foi o *ciguri* quem te fez e muitas vezes você me serviu de refúgio contra a tempestade porque o *ciguri* morreria se ele não me tivesse” (ARTAUD, 1984, p. 308–309, tradução nossa).

Certamente o corpo pode ser visto, neste caso, como um “feixe de afecções e sítios de perspectivas” (cf. VIVEIROS DE CASTRO, 1996) – voltaremos ainda a esta relação entre corpos e afetos. Por ora, cabe salientar esta dupla potência do corpo: primeiro, como já apontou Tânia Stolze Lima, “o corpo humano é tanto um princípio de individuação quanto um princípio de subjetivação” (LIMA, T. S., 2002, p. 3) – isto é, frequentemente o indivíduo é associado ao corpo que possui; e, segundo, o corpo humano possui, como apontado por Espinosa, a potência de afetar e ser afetado (e atravessado) por outros corpos – seja, no caso que nos interessa aqui, corpos rituais, músicas, instrumentos, plantas de poder etc. Isto é, o corpo, ainda como princípio de subjetivação possui, neste caso, uma potência de dessubjetivação e/ou desindividuação – é através dos efeitos corporais que sentimos, através de uma experiência extremamente corporeizada que podemos nos dar conta, por exemplo, de que somos mais do que supomos ser. Explico-me melhor: frequentemente senti, nas cerimônias, medos e anseios de outras pessoas. Sabia que tais medos não eram meus, mas, naquele entorno específico, naquela corporeidade cerimonial, por assim dizer, tais medos estavam em mim, em meu corpo – seja lá o que fosse o meu corpo naquela altura.

2.3.2. A cerimônia de meia-lua e o peiote

Não seria minha primeira cerimônia com peiote, mas, neste formato, com peiote fresco, guacamole de peiote (uma pasta densa feita com peiote em pó e água), chá de peiote, dentro

de uma *tipi*, dirigida por um índio Navajo em um formato tradicional da NAC, ainda mais no México... São muitos os caminhos e as histórias para chegar até e estar nesta comunidade⁸⁴, onde muito destas práticas começaram a se difundir e ganhar mais densidade. Os primeiros contatos com o temazcal no ENCA com o Ninguém, com símbolos e bandeiras que remetiam a NAC e ao Caminho Vermelho; a intersecção de uma destas linhas criadas por Aurélio Tekpankalli com indígenas Guarani, com os quais eu começo a pesquisa; as leituras sobre peiote e outras “plantas de poder”, sobretudo através dos livros de Castaneda, uma grande referência no ambiente que eu estava inserido no Brasil.

São muitas as expectativas para a cerimônia, que, até onde sei, segue um formato bem rígido: devemos permanecer sentados durante toda a cerimônia, isto é, durante toda a noite; só se pode fumar os tabacos que são passados em momentos específicos (todos os outros tabacos acesos durante a cerimônia são fumados apenas pelos líderes, *sponsors*⁸⁵ e por alguns homens cerimoniais importantes – como o homem que toca o tambor, o homem que cuida do fogo, o homem que cuida da porta – parece existir uma grande variação entre a quantidade de tabacos que são acesos durante a cerimônia e como eles são compartilhados com estas pessoas, além dos momentos cerimoniais); há também todo um rigor com a circulação dentro da *tipi*, que, em geral, acontece sempre em sentido horário; há também a maneira correta de receber e passar as coisas adiante no círculo de pessoas em que estamos (bastão, instrumentos, balde com água etc.).

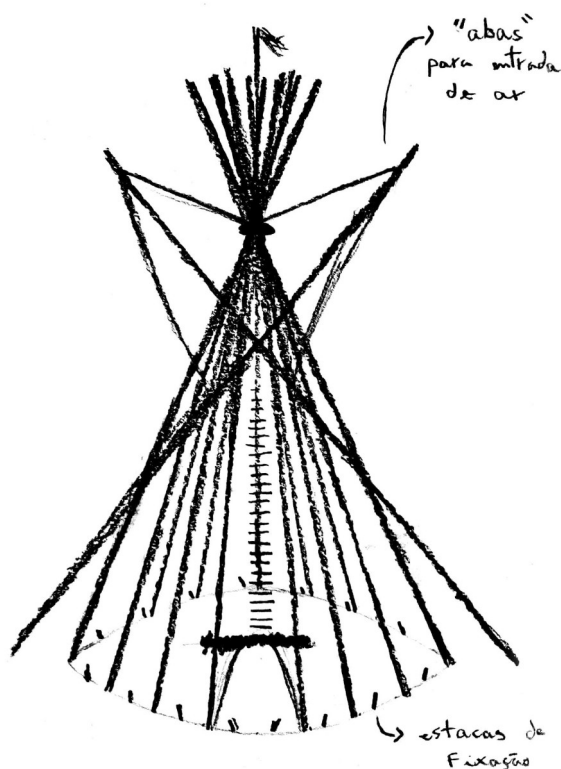
Todo este rigor cerimonial, uma vez mais, remete-me a um conjunto de práticas, ou técnicas (cf. MAUSS, 2003a), corporais. A preocupação aqui não é apenas entender como se comporta um corpo em contexto ritual, mas, antes, buscar mapear o próprio corpo ritual e tudo aquilo que é dito aos corpos e pelos corpos. Não é nada fácil, ao menos para mim, permanecer sentado por 12, 14 horas, quase sem poder mexer ou esticar as pernas. Logo no começo da cerimônia, tio Bruce (*uncle Bruce, roadman* navajo) nos diz que antes desta vida na terra somos apenas espíritos, e que o criador nos dá a oportunidade de vivenciarmos esta experiência para podermos provar o lado físico da vida, provar o que é ter um corpo.

84 Justamente o *Teopantill Kalpulli*, do qual falamos no capítulo anterior.

85 Já falamos sobre esta figura no capítulo anterior, cabe recordar: o *sponsor* (padrinho, responsável, patrocinador) é quem convoca a cerimônia na tradição da NAC, por algum motivo específico, dentre os quais elencamos cinco principais: rezar por alguma cura/questão de saúde, casamento, aniversário, batismo e morte. O *sponsor* é responsável por convidar todas as pessoas e organizar boa parte da cerimônia: convidar o líder cerimonial (chamado de *roadman*), arcar com os custos de transporte dele bem como os custos das medicinas, obter a medicina necessária para a cerimônia etc.

Cabe lembrar que, para Mauss, “o primeiro e o mais natural objeto técnico, e ao mesmo tempo meio técnico, do homem, é seu corpo” (MAUSS, 2003a, p. 407). Já nesse artigo o autor invocava o conceito de *habitus*, muito próximo ao que seria desenvolvido anos mais tarde por Bourdieu e aprofundado por Csordas na elaboração do seu paradigma da corporeidade. Nota-se como Mauss já pensava como o complexo corporal apreendido pela educação também estava, ao mesmo tempo, em relação profunda com um território, com um ambiente: “creio que essas posturas na savana se devem à altura das ervas, à função do pastor, de sentinela etc.; elas são adquiridas com dificuldade pela educação, e conservadas” (ibid., p. 415). Podemos aludir ainda aos estudos de Norbert Elias (1993, 1994) e ver como, por exemplo, nas origens dos modos à mesa, todo um complexo corporal se adapta, se educa, ou, em outros termos, se coloniza. Acontece que esta educação no “processo civilizatório” não ocorre nem ao acaso e nem por questões práticas ou objetivas – como toda educação, aliás. Trata-se de, em boa medida, de uma tentativa de diferenciação de classes sociais. Costumes, corpos e classes sociais andam juntos. Voltaremos a estes temas ao final da tese, mas, sobre outra perspectiva, justamente a da contracolônização do corpo como uma forma de contra-representação (utilizando o termo de Taussig) de um dado modelo ocidental e colonizador.

Estrutura básica Tupi



Escutei algumas vezes, sobretudo de meu amigo Pedro Fadida⁸⁶, que o peiote, uma vez consumido, permanece para sempre em nosso corpo, mais especificamente no centro dele, próximo ao coração. Caso queiramos conversar com ele bastaria então acessar este lugar físico/corporal. Já falamos também como, para os Rarámuri, segundo Artaud, o peiote é visto como uma deidade que pode se apossar de nossos corpos. George Morgan, que se iniciou nos anos 70 no “caminho do peiote” (*peyote road*) entre os Lakota, nos confirma essa

86 Já falei um pouco de Pedro no capítulo anterior, um dos atores centrais para esta cartografia, uma vez que ele intersecciona diversos caminhos pelo qual passei na pesquisa (coisa que só viria a descobrir depois de iniciada a pesquisa, apesar de conhecê-lo há anos). Falei ainda mais dele no capítulo seguinte e da experiência que tivemos com peiote no deserto do México.

corporeidade (talvez uma intersubjetividade⁸⁷, nos termos de Csordas) envolvida entre o peiote e os asseclas.

Silas contou-me sua visão quando ele comeu aquela grande quantidade de peiote: “irmão George, eu tinha tanto peiote em mim que, quando me levantei da cama, o peiote subia pela minha garganta até a boca. Enquanto os garotos tocavam e cantavam, eu de repente saí da cama, abri a porta e fui para fora. A uma curta distância da casa havia uma grande colina. Eu andei até a colina e vi uma escada brilhante indo até o topo. Eu olhei em volta, tudo estava tão lindo. O ar estava limpo e fresco. Havia diversos tipos de lindas flores coloridas. Quando olhei de volta para a escada, ela era velha e quebrada e muitos degraus estavam faltando. Como eu não tinha como voltar, decidi aproveitar onde estava, depois olhei de volta para a escada e lá estava ela, brilhante. Eu finalmente desci a escada e caminhei de volta para a casa. As pessoas da casa pareciam muito tristes. Eu andei até a cama e olhei para o homem deitado ali. Ele tinha os olhos fechados e parecia descansado. Eu vi que o homem na cama era eu mesmo. E então me deitei para descansar. Quando acordei a minha doença se foi. A grande colina era uma colina de peiote, todos aqueles peyotes representavam meus pecados. O topo da colina era o paraíso”. Embora Silas frequentemente comesse grandes quantidades de peiote, ele me disse que, se uma pessoa está no espírito certo, um pouco de peiote na ponta da sua língua é suficiente (MORGAN, 1983, p. 97, tradução nossa).

Em um outro texto que contém uma descrição detalhada da cerimônia, Vincent Catches (1991), índio Sioux (Dakota/Lakota) faz uma excelente explicação de todo o “desenho cerimonial” (como é chamado) de uma das linhas da cerimônia seguidas pelos Lakota (segundo o autor, um conjunto de práticas e crenças espirituais chamada de “caminho do peiote”, *peiote way/road*, em inglês). Há, dentro da NAC, uma variedade de linhas e particularidades: *half way moon*, *big moon* e *cross fire way*. Aos poucos elencaremos estas particularidades. Nesta cerimônia aqui relatada, uma cerimônia conduzida por um Navajo, estamos mais próximos da *half way moon* (uma vez que o *cross fire way* introduz elementos cristãos na cerimônia, como o uso da Bíblia e o *big moon way* é uma cerimônia com uma duração ainda maior, começando antes do meio-dia e com uma série de elementos pré e pós cerimoniais – o que nos conduz a pergunta que faremos adiante: quando começa uma cerimônia?

Esta cerimônia foi convocada por Regino, o *sponsor*, para comemorar o seu aniversário de 52 anos, um número cheio de significados, como já vimos e que marca a

87 Ver discussão mais aprofundada na página 306 em diante.

entrada da pessoa na velhice. A maioria dos tabacos que é acesa durante a cerimônia é compartilhado com o *sponsor* (e com sua esposa), que sentam em um lugar especial no círculo cerimonial: em frente ao altar, do lado oeste, ao lado de tio Bruce, para onde a flecha do fogo esta apontada. Todos chegam lentamente para a cerimônia, que não possui uma hora específica para começar (começa ao anoitecer). Aos poucos as pessoas ocupam seus lugares dentro da *tipi*, em geral escolhendo um dos dois lados do círculo para sentar. Esta *tipi* é de tamanho médio e somos mais ou menos 25 pessoas na cerimônia. A entrada está voltada para a direção leste, como de costume. O fogo, feito a alguns passos após a entrada, no meio do círculo, em forma de flecha, aponta para a direção oeste. Alguns passos após a fogueira central está o altar, um pequeno amontoado de barro no chão, em frente da qual são dispostos alguns objetos cerimoniais: abanicos, alguns instrumentos e um botão de peiote. As pessoas costumam ocupar, em geral, as porções norte (à direita da entrada) e sul (à esquerda), e, a porção oeste é reservada ao *roadman*, ao *sponsor* e sua família e para o homem responsável por tocar o tambor.

Diferentemente dos altares tradicionais das cerimônias de meia-lua, que contém justamente a imagem de uma meia-lua, este altar é muito mais singelo. Alguns veem a imagem da casca de uma tartaruga ali, outros falam que o altar representa a montanha (a montanha da Busca da Visão, precisamente) e que o peiote colocado acima representa o buscador. Mas trata-se de uma cerimônia Navajo e há um longo caminho a percorrer caso queiramos entender melhor toda esta simbologia presente como o altar, bem como todos estes símbolos, coisas e substâncias chegaram até eles: o peiote, a Busca da Visão e o próprio surgimento da NAC. Por ora, cabe salientar o que um amigo de Pedro, com quem estive no deserto do México (vide próximo capítulo), me alertou: “caso queira saber se o *roadman* é sério, se a cerimônia é realmente séria e verdadeira, preste atenção ao altar, à organização das coisas, à limpeza, à arrumação – quanto mais simples e organizado maior a chance de ser uma cerimônia realmente conectada com o sacramento do peiote”. De fato, como veremos, a atenção à limpeza e à organização é uma constante nas cerimônias de meia-lua da NAC.

O começo da cerimônia, após algumas palavras do chefe, é marcada por um longo discurso de apresentação e agradecimento de Regino, que nos contou muitas coisas sobre a sua história pessoal e sobre o motivo da cerimônia. A sua fala era marcada por uma forte emotividade, e, em diversas vezes, ele chorou enquanto relembrava sua trajetória. O clima era totalmente familiar e todos são conhecidos, exceto eu que conhecia apenas a Aldo e Ariel.

Após estas palavras de Regino somos convidados a fazer, cada um, um tabaco com palha de milho⁸⁸, que é passado em sentido horário pela roda. Após todos terem confeccionados seu tabaco acendemos com um bastão com brasa na ponta que também gira em sentido horário por toda a roda. Somos orientados a rezar, sobretudo, por Regino, neste primeiro momento. Fumamos e rezamos todos em voz alta e após terminarmos somos convidados, um a um, a deixarmos o resto paralelamente disposto na frente do altar, apagados de forma mais reta (paralela) possível.



Após este primeiro rezo o peiote é passado para ser consumido “livremente”⁸⁹. Recomenda-se, pelo menos nessa primeira rodada (o peiote viria a ser “servido” mais duas ou três vezes durante a cerimônia), que as pessoas comam ao menos quatro pedaços de peiote. Esta

88 Temos falado muito da onipresença do tabaco nas Américas, nas mais variadas formas, bem como a sua importância como medicina em diversos contextos rituais. Não nos parece diferente com o milho, sagrado para os Guarani, sagrado para muitos povos originários do México e um dos quatro alimentos que são servidos ao amanhecer nesta cerimônia: água, carne, milho e fruta.

89 Em todas as cerimônias de ayahuasca que participei a quantidade servida era decidida pelo condutor, que tem um papel bem mais ativo (ou participativo) do que o *roadman* das cerimônias da NAC. Geraldo, por exemplo, passa servindo a ayahuasca para cada pessoa, decidindo a quantidade que cada uma viria a tomar (muitas vezes dando doses menores às pessoas que nunca tinham tomado), além de ser o responsável por conduzir boa parte dos cantos e rezos da cerimônia e também, em muitos casos, atuar sobre uma ou outra pessoa que tenha pedido alguma cura ou benzimento.

recomendação e “fixação” com o número quatro é encontrada em diversos outros contextos. Parece-me evidente que boa parte da aliança dos Guarani com este caminho está relacionado a importância do número quatro nestas duas cosmologias.

Cada homem canta quatro músicas, em sentido horário, é claro [...] Usualmente o peiote é servido pelo menos quatro vezes durante a cerimônia, às vezes mais [...] Há quatro estações durante a noite: o começo, a meia-noite, cerca de 3 horas da manhã e o fechamento [...] O homem-fogo [*fire man*] busca um balde de água e traz de volta para a tipi e no apito da quarta música, ele traz a água [...] Depois que o balde de água é retirado, o chefe [*roadman*] se prepara para sair com suas penas (abanico) e apito para orar para as quatro direções [...] Então ele começa a cantar e na quarta música, o homem-cedro [*cedar man*] geralmente defuma o apito e sopra para a entrada da mulher e seu balde de água [...] o apito é tocado na quarta música e, em seguida, o chefe, depois de defumar o apito, faz a oração de encerramento, defuma seus instrumentos e os guarda, finalizando a cerimônia [...] O café da manhã inclui quatro comidas: a água é a primeira, depois a carne, o milho e a fruta [...] (CATCHES, 1991, p. 19–20, tradução nossa).

De volta à cerimônia, primeiramente é servida a guacamole de peiote, depois os botões de peiote fresco e por fim o chá. O gosto é bastante amargo e a sensação alcalina dificulta ainda mais o consumo. Assim mesmo consigo comer uma boa colherada da guacamole, comer 4 botões (pedaços) de peiote e tomar uma xícara de chá. Teria sido muito?

Estou sentado do lado norte da *tipi* e noto que, neste primeiro momento da cerimônia, as madeiras deste lado estão sempre dispostas por sobre as madeiras do outro lado. Em algum momento da cerimônia, talvez após o rezo da água da meia-noite, ou talvez após o rezo do tabaco central (geralmente às três da madrugada)⁹⁰, as madeiras do lado sul começaram a ser dispostas sobre as madeiras do lado norte. Há um momento na cerimônia, sempre construída a partir da dualidade masculino-feminino, em que estas forças se alteram, e é justamente aí que ocorre esta transformação.⁹¹ Depois que tomamos o peiote o bastão com o

90 Apesar destes momentos rituais variarem podemos encontrar pelo menos quatro (!) que se repetem: o rezo inicial, o rezo da água da meia-noite (feito por homens), o rezo principal e o rezo da água pela manhã (feito por mulheres). Mas há cerimônias onde este número de tabacos (e cada tabaco aceso está relacionado com um momento cerimonial e com um rezo específico) pode chegar a ser cinco, seis ou sete. Na tradição da FSI-Brasil também são rezados quatro tabacos, porém distintos: primeiro o tabaco do propósito, depois o tabaco da água, depois o tabaco do poder, e por fim o tabaco da mulher e dos alimentos. Sobre todos estes momentos cerimoniais da FSI-Brasil, ver a tese de Isabel de Rose, amplamente citada neste trabalho, em especial o capítulo 3.3, que se dedica a justamente a descrever o desenho cerimonial levado ao Brasil por Haroldo e Aurélio, semelhante ao formato da NAC e, em muitos aspectos, diferente do formato atualizado pelos Guarani.

91 Em quase todas as cerimônias que participei com peiote é justamente neste momento onde sinto mais fortemente a presença da medicina e seus efeitos em meu corpo.

chocalho (ou *sonaja*, em espanhol) circula toda a roda, assim como o homem responsável pelo tambor. Cada pessoa entoa em geral um ou quatro cantos. Mas, caso não se queira cantar, basta benzer-se com os instrumentos e passá-los adiante. Há, obviamente, toda uma maneira correta e uma postura para executar estes movimentos (primeiro colocamos o bastão e a *sonaja* do nosso lado esquerdo, próximo ao ombro, depois o lado direito, e por fim a cabeça). São tantos os detalhes e tudo é feito tão minunciosamente que é impossível captar ou lembrar de todos. Aldo, que está ao meu lado, muito mais familiarizado com as cerimônias da NAC, me corrige e me orienta em diversos pontos: desde a maneira correta para apagar o tabaco, para segurá-lo até a maneira certa de passar o balde com água (com a alça virada sempre para o fogo central). Escutei, diversas vezes, que é um longo caminho de aprendizado até que se conheça todo o complexo ritual, e, mesmo assim, como disseram a Morgan (1983, p. 91, tradução nossa), “há sempre mais para se aprender do peiote, e nunca será possível conhecê-lo por inteiro”. Parece que aprender o peiote é não apenas aprender a controlar seus efeitos, a escutar sua voz, a incorporar as práticas e aprendizados na vida diária (mesmas advertências feitas na Igreja do Santo Daime ou então nas cerimônias com ayahuasca em geral, seja as que participei entre os Guaraní ou então em outras, com os Yawanawa, por exemplo), mas também, ao mesmo tempo, aprender todos estes detalhes cerimoniais – estamos falando de um sacramento, de uma Igreja, na qual estes elementos não aparecem, em hipótese alguma, separados.

Após todos cantarem chega a hora do rezo da meia-noite, um rezo feito apenas por homens. As mulheres, em muitos contextos tradicionais (mas não aqui) estão excluídas da cerimônia, exceto pela mulher do *roadman*, ou caso seja uma *sponsor* feminina, ou faça parte da família do *sponsor* ou então seja uma cerimônia de casamento. De qualquer maneira, este primeiro momento cerimonial é todo orientado por uma força/energia que se diz masculina. Neste momento, após o rezo, todos os homens são convidados a se expressarem. Em geral agradecemos pelo convite, e, neste caso, felicitamos Regino por seu aniversário.

Em seguida, mais peiote é servido e temos o momento do rezo principal, um momento de maior silêncio no qual o *roadman* se retira em um momento específico para um momento cerimonial a sós e fora da *tipi*. Mais cantos e, por fim, o rezo da água da manhã, este sim conduzido por mulheres. Após o rezo é o momento das mulheres se expressarem e, ao final, temos a preparação dos alimentos e também um rezo para eles. Em meio a tudo isso, diversos detalhes cerimoniais se perdem, sobretudo quando começo a sentir mais fortemente

os efeitos da medicina. Se, com a ayahuasca, em geral tenho mais visões, com o peiote senti duramente os seus efeitos em meu corpo, e, em um dado momento da cerimônia vomito muito. Pessoas que estão sentadas ao meu lado me abanam com seus abanicos de penas de águia (um dos aparatos cerimoniais⁹² que muitos possuem) e consigo, aos poucos, sentir-me melhor. Aqui, diferente da cerimônia guarani, no qual possuímos um saco de plástico para o alívio, vomitamos no chão mesmo. Quando terminamos de efetuar a “limpeza” um dos homens que auxiliam na cerimônia cobre o vômito com um pouco de terra e o retira com uma pá, levando-o para fora da *tipi*.

Vários dos momentos centrais são iniciados com uma limpeza do espaço, que tem o efeito de organizar a cerimônia. O homem responsável pelo fogo varre o espaço, de maneira extremamente ordenada: primeiro o lado norte, começando pela parte mais externa da *tipi* e seguindo em direção ao fogo central; depois se repete a mesma estrutura do lado sul, varrendo, por fim, todas estas “energias” para fora da *tipi*. Nas cerimônias guarani há também diversos momentos nos quais o espaço é varrido, porém, mais próximo ao fogo e de forma a organizar as cinzas. Estes momentos são retratados como um reordenamento de energias presentes nas cerimônias. Foram diversas as cerimônias que participei nas quais podíamos sentir um desordenamento, geralmente retratado pela imagem de um “clima” denso e pesado, mas com manifestações evidentes: um falatório não-usual, o ritmo que já não soa bem, muitas pessoas vomitando ao mesmo tempo etc. Quando ocorrem esses desalinhamentos é comum que, como já mencionamos, tenhamos o uso de algumas técnicas para reordenar a cerimônia, em especial duas: o uso do cedro, jogado por sobre as cinzas do fogo; e o reordenamento do próprio fogo – muitas vezes se retiram as madeiras, colocam-se troncos novos e há uma completa reestruturação da fogueira. Todos estes elementos são verificados com uma acuidade incrível por parte dos condutores da cerimônia. Foram inúmeras vezes que presenciei Geraldo e Hyral, nas cerimônias guarani, orientando o homem-fogo⁹³ a realizar tal tarefa.

92 Diz-se que as penas nunca podem ser roubadas ou tiradas, mas devem sempre ser recebidas de presente, seja de alguma pessoa seja do “universo”, por exemplo, quando se encontra alguma pena ao acaso.

93 Na cerimônia da NAC existe pelo menos quatro ou cinco figuras, ou papéis centrais (geralmente executados por homens): primeiro, obviamente, o *roadman* (homem medicina, líder cerimonial); depois temos o homem responsável pelo tambor; temos o homem-cedro (ou homem medicina, e, em alguns casos, podemos encontrar este papel sendo desempenhado por uma mulher); e por fim temos o homem-fogo e seu assistente.

2.3.3. Os Outros das cerimônias

Quando começa uma cerimônia? Quanto tempo dura? Fico pensando, sentado na *opy*, neste ritmo tranquilo e leve, antes que a cerimônia de fato comece, que talvez ela nunca comece, e talvez nunca termine, mas apenas varie seus graus de intensidade, velocidades, movimento e repouso. É evidente que, se quisermos, podemos determinar um momento mais ou menos preciso: o cacique e alguns outros líderes vestem seu cocar; o desenho feito com as cinzas do fogo que permanece aceso durante toda a Busca da Visão é acentuado (ou então um novo desenho é feito) – surge uma tartaruga, uma águia, ou então motivos que lembram uma serpente; folhas de cedro são jogadas por cima da brasa que forma o novo desenho; passa-se o tabaco para o primeiro rezo (dos quatro que há na cerimônia); dois troncos grandes entram para compor o fogo central, sempre desenhado em forma de flecha, apontando para o oeste (onde estão sentados os líderes cerimoniais e a maioria das pessoas do conselho da Busca); o fogo ganha em intensidade e as velas que iluminam a *opy* são apagadas; a música de fundo continua a tocar (ela nunca para, na verdade, mas apenas varia suas intensidades e temas – que se repetem e diferenciam).

Há muitos temas deleuze-guattarianos que chamam a atenção: devir-animal, rostidade, ritornelo, diferença e repetição, rizoma, linhas e fluxos – estes últimos ainda mais explorados pelo antropólogo Tim Ingold (2011, 2015). Por um lado, pode-se argumentar que a referência a estes conceitos se deram apenas porque se tratam de autores que fazem parte da minha formação, e não teorias nativas que emergem do campo (como a “força motriz da disciplina”, como entende Viveiros de Castro, já citado anteriormente). Em boa medida isto é verdade. Em nenhum momento busquei negar a minha influência nessa tarefa antropológica que é, acima de tudo, no meu entender, dialógica. Acredito que é necessário escapar desta divisão dura (antropólogo/nativo) para poder assumir o caráter inventivo da relação antropológica em si, da dimensão do encontro – e não de um ou outro lado que, como sabemos, não existem *a priori*. Por outro lado, e isso é preciso não esquecer, Deleuze e Guattari criaram boa parte de seus conceitos inspirados por experiências com o peiote, não deles diretamente, mas de Artaud e Castaneda, sobretudo. Castaneda que, como já enfatizamos, possui uma vasta influência nesse ambiente de práticas xamânicas contemporâneas – mais no Brasil que no México, convém dizer, especialmente restringindo-nos ao Caminho Vermelho.

Como um rizoma, é difícil pontuar o início e o fim de uma cerimônia, ainda que eles possam existir. Há linhas de fuga por todas as partes, de forma que é mais interessante pensarmos em termos de intensidade e velocidades – uma vez que o tempo, medida supostamente objetiva, diz muito pouco em contextos cerimoniais/ritualísticos – a velha frase atribuída ao coelho quando Alice lhe pergunta quanto tempo dura aquilo que é eterno: “às vezes, apenas um segundo”⁹⁴. Assim como a eternidade não é uma [boa] medida de tempo, provavelmente o tempo cerimonial também não o seja. A respeito disso, há uma vasta discussão na história das ciências, que não nos cabe recuperar aqui. Filósofos, matemáticos, físicos etc. vêm se debruçando sobre o tema há anos. Sabemos, por exemplo, que os gregos antigos tinham, pelo menos, três designações distintas para tempo: *khronos* (tempo cronológico, medido, com início e fim), *kairós* (tempo indeterminado, oportuno, onde algo acontece) e *aiôn* (tempo sagrado, imensurável, cíclico). Na cerimônia todos estas temporalidades parecem estar presentes: primeiro, o tempo ordinário, o dia da cerimônia, seu início, seu fim – aquilo que permite, de fato, que a cerimônia seja um evento; depois, este tempo no qual algo acontece, marcando um antes e um depois (a tomada da medicina, por exemplo); por fim, este tempo sagrado, no qual, especulativa e aparentemente uma grande cerimônia nunca cessa de acontecer, sem início e sem fim, repetindo-se eterna e ciclicamente.

Em vários momentos entre as cerimônias na aldeia, ou no dia a dia, somos surpreendidos com crianças entrando na *opy* e, repentinamente, começarem a tocar tambores, rabeca (violino guarani), e, ordenadamente, ensaiarem suas canções. Outros tantos momentos estamos apenas sentado na *opy*, conversando ou tomando chimarrão e alguém começa a tocar o violão e a cantar – músicas guarani, em sua maioria, mas, dependendo da trajetória de cada pessoa, músicas de outras etnias: como as belas canções (*saitis*) dos Yawanawa, cada vez mais comuns e espalhadas pelo território brasileiro. A música nunca para de tocar, eterno *intermezzo*, sem começo nem fim. Mas, durante a cerimônia, repentinamente, ela se silencia e o chefe cerimonial pergunta: “estão todos bem?”, ao final de uma longa jornada com ayahuasca. Vamos todos, pouco a pouco, abandonando esta outra temporalidade e voltando ao tempo ordinário – com a certeza de que esta outra temporalidade, aquele outro mundo, continua ali, ressoando *ad infinitum*. Mas sempre há algo que nos tira dali, ou deve haver, como sabem os xamãs, pajés e curandeiros. Assim como algo que nos joga para lá. Não são

94 Esta frase não está no livro mas sim no filme do diretor Tim Burton (“Alice in Wonderland”, 2010), baseado na obra de Lewis Carrol (“Alice's Adventures in Wonderland”, 1865).

espaços ou mundos distintos, como comumente pensamos, mas todo um complexo espaço-temporal. Movimentos de territorializações e desterritorializações que, em muitos aspectos, são temporais e, sobretudo, musicais. Não creio ser sem motivo que, em quase todas as cerimônias, as canções sejam o ponto forte, principalmente após a medicina ser servida. Há, nelas, uma potência rítmica e temporal que facilitam estes trânsitos, este acesso e abertura ao que estou chamando “outras temporalidades”, outros universos espaço-temporais. Mesmo em contextos nos quais podemos imaginar não existir “canções”, ela está presente, como a peregrinação dos Rarámuri ao deserto para encontrar o peiote:

para os Tarahumara o peiote é o *hikuli*, o espírito que se assenta ao lado do Pai Sol. É uma planta tão poderosa que porta quatro faces, percebe a vida em sete dimensões, e que nunca pode repousar na casa dos seres vivos. Para coletar o *hikuli*, os Tarahumara viajam muito, em direção ao sudeste, para além dos limites da Sierra e para dentro do deserto. Ali eles encontram a planta ao escutar sua canção. O *hikuli* nunca para de cantar, mesmo após ser colhido. Certo dia, um homem disse a Lumholtz que, depois de retornar do deserto, tinha usado sua bolsa com peiote como almofada para dormir. Mas o canto do *hikuli* era tão alto que ele não conseguiu dormir durante toda a noite (DAVIS, 1996, pt. 161, e-book, tradução nossa).

Uma referência quase obrigatória quando falamos de tempo na antropologia é o trabalho de Johannes Fabian (2013), obra na qual o autor se dedica a fazer uma longa crítica a história da disciplina que, em muitos aspectos, está baseada na negação da *coetaneidade*, isto é, na negação de que antropólogo e nativo vivem, sobre muitos aspectos, realidades que se inter-relacionam. O tempo do outro seria sempre o tempo primitivo, e o outro estaria sempre, espacial e temporalmente distanciado do saber antropológico produzido pós uma relação intersubjetiva. Esses distanciamentos estariam presentes, por exemplo, na forma de escrita, na qual predominam o uso da terceira pessoa do singular e do plural, bem como o estabelecimento de coletivos e unidades (o Outro) que, em muitos casos, totalizam e singularizam todo um complexo sistema de diferenças e relações. São problema difíceis de serem resolvidos. Aqui, ainda que estejamos buscando outras formas de falar; que estejamos buscando explicitar as relações em campo; expor, como já dissemos, todos os afetos; cartografar, isto é, levantar todos os caminhos, fluxos, conjunto de diferenças, tensões, fricções... muitas vezes no pegamos utilizando estas grandes categorias: os Guarani, os Lakota, a cosmologia guarani, ou mesmo, o Caminho Vermelho. É difícil escapar destas “armadilhas” do conhecimento.

Por ora, cabe salientar algumas tentativas que levamos a cabo aqui. Primeiro, não suprimir ou ignorar esta dimensão temporal do trabalho antropológico, o “presente etnográfico”, buscando sempre que possível explicitar todos os caminhos, relações, singularidades. Segundo, não ignorar a dimensão política-biográfica de todas estas linhas que buscamos desemaranhar. Isto é, há uma série de agenciamentos que formam os mapas aqui construídos: políticas sobre o uso de drogas; a eterna colonização aos que os povos indígenas são submetidos; a qual, como já dissemos, o xamanismo e as diversas alianças entre os povos podem ser uma resposta; as trajetórias pessoais das pessoas assim como as trajetórias de movimentos que marcam determinadas épocas, como o movimento *hippie* e também da Nova Era. Ao mesmo tempo, e este é o terceiro ponto, tentamos não encapsular em nenhum destes conceitos (Nova Era, Caminho Vermelho, Xamanismo) toda a paisagem que estamos construindo. Isso nos leva ao quarto ponto: não estamos simplesmente desvelando uma paisagem, mas também construindo uma – ou seja, também somos, enquanto antropólogos, agentes e transformadores de uma realidade que não existe de forma intocada, *a priori*. Por fim, como já alertava Bateson (1979, p. 31), como “toda experiência é subjetiva”, buscamos, por um lado, retratar conjuntos de experiências das mais diversas fontes (minha experiência pessoal, experiência de outras pessoas, textos de autores diversos de contextos similares, filmes, livros etc.) e, por outro lado, não ignorar que muitos dos relatos aqui expostos, sobretudo no que se refere a sensações corpóreas, possuem elementos extremamente subjetivos.

Cabe lembrar também que estamos buscando seguir conceitos mais alargados de corpo e indivíduo, falando, por exemplo, em corporeidades, intersubjetividades e em agenciamentos coletivos – esta busca, em muitos sentidos, é a própria busca de muitas pessoas ao mergulharem nestas chamadas “práticas xamânicas”: a desconstrução de um determinado tipo de indivíduo (capitalista, ocidental, cartesiano) em busca de uma pessoa que seja coletiva, múltipla, aberta. O subjetivo sempre é coletivo, nunca individual – isto é o que nos ensina a “cartografia dos desejos”, mas, sobretudo, as experiências sempre coletivas e subjetivas de des-subjetivação e des-individação envolvidas em uma cerimônia com medicinas: a viagem que fiz ao momento do meu nascimento (ver capítulo seguinte) em uma cerimônia com ayahuasca; os vômitos e momentos tensos que são amenizados pelo balançar de uma pluma de seu companheiro ao lado ou então pela voz suave de Sthan dizendo “respira, respira”; as conversas e visões com espíritos e animais nas quais, literalmente, assumimos

outras formas; a sensação de extremo frio e de ser tomado pelo corpo de uma serpente etc. Um dos métodos aqui empregados, para essa desconstrução, passa justamente pelo corpo e por sua contracolonização.

Não há experiência objetiva. Toda experiência é subjetiva [...] É significativo que toda percepção – toda percepção consciente – tem as características de uma imagem. A dor está localizada em algum lugar. Ela tem começo e fim, uma localização, e se destaca daquilo que a rodeia. Estes são os componentes elementares de uma imagem. Quando alguém pisa o meu pé, o que eu experiencio não é seu pisar no meu pé, mas a imagem do seu pisar reconstruída a partir das informações neurais que chegam ao meu cérebro algum tempo depois que meu pé foi pisado. A experiência do exterior está sempre mediada por determinados órgãos sensoriais e caminhos neurais. Nesse sentido, os objetos são minha criação, e minha experiência deles é subjetiva e não objetiva. Devemos advertir, porém, que poucas pessoas, pelo menos na cultura ocidental, duvidam da objetividade de dados sensoriais como a dor ou de suas imagens visuais do mundo exterior. Nossa civilização é profundamente baseada nesta ilusão (BATESON, 1979, p. 31, tradução nossa).

São muitos os trabalhos de Bateson que tratam, por exemplo, da dimensão integrativa do ser espiritual/sagrado frente a cisão do homem moderno: “perdemos uma totalidade do ser que juntaria ‘isso’ e também o ‘outro’ lado [...] O dano é a separação. A sacralidade é a aproximação” (BATESON, 1991, p. 301–302). Alejandro Mendo, um dos líderes da Dança do Sol em Ajijic (Jalisco, México), do qual ainda falaremos mais no decorrer do trabalho, ao ser questionado sobre esta busca cada vez maior de não-indígenas por estas práticas rituais e cerimoniais nos oferece uma explicação semelhante à de Bateson no que diz respeito a crítica a um determinado modelo de civilização/conhecimento:

Mendo: Acho que tem a ver com a crise da civilização euro-ocidental contemporânea. Há cerca de 40 ou 50 anos, as grandes religiões monoteístas, incluindo a religião católica, estão em crise. E há uma necessidade de crescimento espiritual, ou cuidado espiritual, nas pessoas que não é mais satisfeito por essas grandes instituições religiosas. Ao mesmo tempo, um dos elementos da crise é a contracultura, a modernidade que questiona essas verdades do dogma, da fé cega etc. Então eu acho que os fatores que criaram essa crise vão se unir. Por um lado, a crença cega e o dogma já não são tão aceitos. E, por outro lado, as pessoas precisam ser ouvidas, atendidas. Então, sempre houve um fundo de misticismo, de culturas orientais exóticas que cresceram muito, digamos, no século XX, até o final do século XX, mas agora no século XXI deu um salto para as culturas

americanas originais. Porque também começam a ser reconhecidas como uma força espiritual muito original, muito singular, única e diferente da cultura tradicional oriental.⁹⁵

De acordo com o relato de outras pessoas (ver o próximo item, por exemplo), Mendo parece preciso em sua observação da crítica aos grandes modelos monoteístas. Uma das características que podemos encontrar em praticamente todos os estudos da Nova Era é justamente o sincretismo, a grande “mistura” de diversas cosmologias. Tal mistura, por vezes difícil de ser compreendida e criticada por alguns como uma falta de precisão (por exemplo, quando se mobiliza alguns elementos do hinduísmo e se deixa, de maneira conivente, outros de fora), ganha sentido quando pensamos nesse anseio para se escapar dos dogmas e de rígidos sacramentos. Nesse sentido, a busca de muitos pelas práticas xamânicas pode ser comparada a esta característica dos chamados *New Agers*.

Por outro lado, cabe salientar que, para ficar restrito ao Caminho Vermelho, podemos, muitas vezes, encontrar elementos de estratificação e territorialização em muitas dessas práticas. Rígidos sacramentos. Cerimônias com formatos rígidos. Muitos desses elementos, sobretudo na NAC, estão relacionados com o fato da evangelização histórica dos indígenas nos EUA. Como já mencionamos, há linhas da NAC que fazem cerimônia com a leitura da Bíblia. A Bíblia ao lado do peiote. Essa foi a maneira encontrada, a maneira possível de, por um lado, resistir a colonização e, por outro, “antropofagizar” o inimigo. O peiote, a ayahuasca, operam como linhas de fuga. Por um lado, temos a rigidez formal, a estrutura cerimonial. Por outro, temos a variação dos sentidos, as explicações múltiplas – a experiência de conversar com um ou outro espírito animal; a experiência de conversar com algum ancestral (espírito também) já falecido, como quando, em uma cerimônia de ayahuasca tive a experiência de conversar com meu avó, falecido há mais de 20 anos; as viagens a outros mundos, outros tempos, outros espaços-tempos.

2.4. A Dança do Sol: entre sacrifícios e oferendas

A Dança é certamente, dentre todos estes rituais e cerimônias aqui tratados, aquele em que as questões corporais aparecem mais exacerbadas. Trata-se, tal qual o formato da Busca

95 Entrevista pessoal realizada em 09/03/2019.

difundido por Tekpankalli, de um ritual/compromisso de quatro anos, nos quais os dançantes, geralmente após alguns anos participando como apoiadores da Dança, são autorizados a dançar. Quatro dias de jejum completo, dançando em rodadas (do inglês *round*) que duram cerca de 40 minutos a uma hora, desde o nascer até pôr do sol. Entre cada rodada são feitos descansos que duram 20 ou 30 minutos, em geral. Nesse descanso os dançantes ficam em um lugar reservado, com sombra, sem contato com outras pessoas (apoiadores da Dança que se revezam em múltiplas tarefas – ajudar na cozinha, resolver algum problema infraestrutural, cortar as sálvias usadas para a defumação etc.). No início do dia (às quatro ou cinco da manhã), é feito um temazcal de duas portas para todos os dançantes, e, ao final do dia, outro temazcal de mais duas portas. São muitos os detalhes rituais que, aos poucos, vamos detalhar. Ao mesmo tempo em que a Dança é o ritual mais fisicamente duro, ela é também o ritual mais complexo, em termos de detalhes, organização/estrutura e necessidade de apoio: refeição para os apoiadores, banheiros, “banda” (que deve tocar durante todos os períodos de dança), temazcais diários, quantidade de sálvia e outras ervas utilizadas, desenho cerimonial que segue uma estrutura rígida (desde o despertar às 4 h até a estrutura da dança em si) etc.

Como já mencionei, participei como apoiador de apenas uma Dança, realizada em fevereiro de 2019 perto de Guadalajara, México, conduzida pelo chefe (*chief*) Luis Anaya e também por outros três chefes de apoio: Joe Valdez, Ramón Pérez (Tigre) e Salvador Nuñez. A história de Anaya, tal como ele contou publicamente na cerimônia, e também como viria a escutar depois, ajuda a entender algumas nuances cerimoniais que, como me relatou Alejandro Mendo em entrevista, também líder por anos (já que atualmente ele não conduz mais nenhuma dança) de uma Dança perto de Guadalajara, não são iguais em todos os locais. De qualquer forma, uma coisa é certa: a forte influência Lakota nas diversas danças que ocorrem em território mexicano. Ainda assim, existem variações sutis que, muitas vezes, são difíceis de serem mapeadas. Por exemplo: a Dança, assim com a Busca, também é composta por quatro direções e cores associadas, nesse caso, as cores mais comumente encontradas nos círculos Lakota – leste/amarelo, sul/branco, oeste/negro, norte/vermelho – porém, Anaya, aqui, por motivos que não consegui descobrir, prefere utilizar o verde para a direção sul, em vez do branco. Diferentemente, por exemplo, das cores utilizadas na Busca Guarani e propagada por Tekpankalli, ainda que as direções e o sentido se mantenham: leste/vermelho, sul/amarelo, oeste/negro, norte/branco. Há um sem número de variações, dentre as quais, a

mais comum talvez seja, amarelo, vermelho, preto e branco – uma leitura da roda Lakota mais frequente em sentido anti-horário.

É importante salientar que tais variações não são apenas leituras possíveis, variáveis, erros ou distorções sem grandes consequências e importâncias. Cada porta, cada cor e cada direção está intimamente relacionada com o sentido ritualístico empregado. Tal porta, associada com um determinado conjunto de elementos – estações do ano, animal, emoções – acaba por modelar (e modular) a experiência. Não acho que seja fortuito, por exemplo, que a experiência potente de regressão que tive com ayahuasca (ver próximo capítulo) e a experiência com a morte estejam ambas associadas com o oeste/preto/outono. Não me parece fortuito também que, apesar de todas as variações, o preto quase sempre apareça conjugado nessa “posição”, com este estatuto e significado: introspecção, mistério, frio, ausência de luz.

Luis chegou à dança através de convites insistentes de Luciano Pérez, irmão de Tigre Pérez, de quem já falamos detalhadamente nos capítulos anteriores. Ao princípio não sabia muito bem do que estava participando, mas pouco a pouco foi adentrando este universo e nunca mais o abandonou. Ao longo desses anos foi construindo uma relação muito próxima também com Leonard Crow Dog, mentor espiritual dessa primeira dança que Luis conduziria sozinho (ou como chefe principal). Luis recebeu as chamadas bênçãos (autorização) para realizar a Dança do próprio Crow Dog, com o qual tem uma relação muito próxima inclusive, e com quem já esteve conduzindo outras danças no México, junto a Jeremy Gordon, em San Cristóbal de las Casas, sul do México. Luis, atualmente, vive nos EUA e passa alguns períodos do ano no México, principalmente conduzindo Danças do Sol. Outro detalhe interessante de sua biografia é a formação militar de Luciano Pérez, veterano de guerra do Vietnã. Muitos participantes me relataram que o jeito de Luis conduzir a dança está muito relacionado com essa história militar: organização e disciplina – o despertar pontual às 4h, a atenção a cada detalhe, a observação das regras rituais e cerimoniais. Além disso sabemos da forte relação Lakota (e quase todos povos nativos dos EUA) com o exército, em um contexto no qual muitos indígenas, frente expansão territorial, viram-se quase obrigados a participar do exército, como forma de sobrevivência material enquanto seus territórios e meios de vida eram dizimados (WHY NATIVE AMERICANS FIGHT AND DIE FOR SAME US ARMY THAT SLEW THEIR ANCESTORS, 2011; SIMKINS; BARRET, 2019).⁹⁶ Também por conta

96 A página oficial do *National Museum of the American Indian* (segundo eles, “uma empresa cultural e educacional diversificada e multifacetada (...) parte do Smithsonian Institution, o maior complexo de

dessa relação, e pela própria história da nação Sioux, existe um forte discurso guerreiro na Dança, um ritual que é, acima de tudo, um ritual de superação (física e mental, se ainda quisermos manter essas dicotomias).

A Dança é um ritual praticado por muitos povos nativos americanos – Saulteaux (BROWN, R. J., 1996), Cheyenne (CURTIS *et al.*, 1930), Cree (CUTHAND, 2007), Blackfoot (JAUCA, 2013) – e possui distintos nomes. Porém, por motivos históricos e políticos, como já salientamos, a que mais se popularizou é a Dança do Sol lakota, realizada hoje em dia em muitos lugares do México, com ou sem autorização dos chefes lakota, mas que seguem, a sua maneira, o mesmo desenho cerimonial (ARIAS YERENA, 2011, 2012; NATHAL, 2012, 2019; GONZALVO, 2014). Trata-se de uma dança realizada em quatro dias, e nas quais se pede um compromisso mínimo, de cada dançante, de quatro anos. Em geral são realizados quatro dias de purificação, o chamado dia da árvore, no qual a árvore principal é “plantada” no meio do círculo ritual e quatro dias de dança, nos quais os dançantes permanecem em jejum completo, reservados em um espaço e dançando todo o dia, enquanto houver sol. Em algumas versões o jejum é realizado nos quatro dias de purificação, e, durante a dança, os participantes podem voltar a comer.

Como todo ritual, ainda mais quando se trata de um ritual tão difundido, inter e multiétnico, temos significativas variações nos distintos contextos onde é praticado. A versão que aqui nos interessa é a de origem lakota, em especial proveniente da linhagem de Leonard Crow Dog, e de como este ritual tem sido praticado e interpretado alhures. Trata-se de um ritual de oferenda e sacrifício ao sol, o um voto/promessa ao sol, feito tanto para agradecer por alguma bênção quanto para pedir por mais: sorte na caça, sorte na guerra, saúde, bênção para a família etc. Diz-se que se trata de um ritual no qual as pessoas se sacrificam em favor do bem-estar de toda a tribo.

Um filme estadunidense famoso, de 1970, “Um homem chamado cavalo” (‘A Man Called Horse’), dirigido por Elliot Silverstein, aborda um pouco a Dança do Sol, ou melhor, um dos aspectos Dança do Sol – o sacrifício, a suspensão. Em um dos momentos chaves do filme o protagonista, um aristocrata inglês, que antes tinha sido capturado por uma tribo Sioux e agora deseja ser reconhecido e inclusive casa com uma indígena, é submetido a

museus do mundo”) menciona que atualmente existem 31.000 nativos ativos no exército, além de mais de 140.000 veteranos: <https://americanindian.si.edu/nnavm/heroes/>. Isto é, 19% da população nativa serve ou já serviu o exército, frente a 14% da população estadunidense em geral.

um chamado “rito de iniciação”. Ele se encontra em uma tenda grande, ocupando um lugar central, com muitos indígenas ao seu redor, assistindo a cena. Ao menor sinal de cabeça do chefe cerimonial a música começa. São quatro homens tocando um grande tambor. A música se inicia apenas com a batida lenta e pausada nos tambores. A câmera passa rapidamente por todo o entorno, capturando cada olhar de apreensão no ambiente escuro e aparentemente hostil. Olhares de medo, surpresa, indignação, curiosidade e, principalmente, suspeita – “será possível?”. Dois indígenas se levantam e se acercam do protagonista. O líder cerimonial levanta seu braço em direção ao topo da tenda, por onde sai o grande tronco localizado no meio do espaço, único lugar aberto pelo qual entra algum raio de sol. Os tambores param. A música então recomeça, mais rápida: *Wakan Tanka*... Os dois índios dançam ao redor do protagonista enquanto o líder, com o que parece ser duas patas de algum animal, de unhas bem afiadas, perfura a pele de seu peito, três dedos acima dos mamilos. Por estas duas perfurações, que têm uma largura de no máximo dois dedos, são passados dois pedaços pequenos de madeira, aos quais ata-se uma corda, vinda de cima e que usa o tronco como uma alavanca para a suspensão. Os rostos, antes de suspeita, agora esboçam um pequeno olhar de aprovação. Protagonista e líder trocam olhares como que dizendo, “está pronto?”. Ao menor olhar do líder a música para. Dois os três indígenas que sustentam a corda, em cima, começam então a puxá-lo. A música recomeça ainda mais rápida, ao som apenas dos tambores. Todos começam a soprar pequenos ossos, que fazem um som agudo e estridente, enquanto o corpo é suspenso. Três indígenas se acercam com lanças e começam a girar o corpo, que já se encontra a quase 2 metros do chão. A câmera começa a mudar freneticamente e a focar em diversas coisas: a luz do sol que entra, o corpo girando, os rostos das pessoas (agora assustadas, e alguns muito sérios – principalmente os homens e chefes cerimoniais), o corpo girando, a própria câmera gira junto em alguns momentos e enfoca a “plateia”, o rosto dos tocados... É aí então que, numa espécie de transe, nosso protagonista lidera seu grito, misto de dor, liberdade e um pedido de ajuda: JESUS! A câmera faz uma tomada dos rostos das pessoas que estão fora da tenda, e também da mulher com a qual ele anseia casar. Os olhares estão todos assustados. Agora a câmera está em cima, focando seu rosto e corpo girando e alternado com o rosto de sua amada (sic). E então vem a visão do transe: um águia voando, imagens da perfuração, foco no olho da águia, que logo se transforma em sol, pelo qual

aparece um imenso búfalo correndo pelas planícies⁹⁷, que lhe diz: “Sou Tatanka Ska. Espírito Animal. Búfalo Branco. Fale a verdade com humildade a todo mundo. Só então poderá ser um homem de verdade, livre das suas correntes”. O búfalo desaparece e reaparece a figura do sol, a qual se esmaece lentamente para aparecer a figura de um grande líder montado em seu cavalo, seguida da imagem do protagonista (antes de ser capturado), que o observa. Um forte vento o despe de todas as suas vestes de homem branco. Mais uma vez o sol, seguido de uma imagem de uma mulher correndo por sobre as águas de um lago (sic). A música de fundo volta. *Wakan Tanka*... Ele corre ao seu encontro e a cena termina com os dois se abraçando e o protagonista revelando seu desejo de casar e partir. Volta para a cena de seu corpo pendurado, ainda levemente girando. O chefe cerimonial, com um olhar de aprovação agora, pede para que os indígenas soltem a corda. O corpo cai no chão ao mesmo tempo que os tambores desferem a batida final. Olhares de surpresa e aprovação. Fim da cena.



97 Cabe recordar que o búfalo é um animal sagrado para os Lakota. Segundo Neihardt (2014, pt. 10, tradução nossa), “o búfalo, que representa o universo, contém todas as coisas; mas aquela parte que representa a humanidade, e especialmente a Mulher Búfalo Branco, é uma certa carne do ombro do animal. Essa carne é considerada pelos Sioux da mesma maneira que a santa eucaristia para o cristão”. Os sete ritos sagrados recebidos pelos Lakota foram transmitidos através de um ser espiritual (*wakan*) na figura de uma mulher em forma de búfalo branco. *Tatanka Ska* é o termo lakota para búfalo branco, e, por se tratar de um animal extremamente raro, a aparição deles está diretamente relacionada com a profecia de retorno da Mulher Búfalo Branco, após a passagem de quatro eras no planeta (ibidem, p. 3-10).

Apesar de algumas imprecisões sobre a Dança e apesar de muitos estereótipos e lugares-comuns, as imagens (que aqui também tentei traduzir em palavras) ajudam a compreender sua dimensão corporal que tanto chama a atenção. Não é sem motivo que a dança foi proibida pelo governo estadunidense em 1881 sob a acusação de ser um costume bárbaro e cruel. Temos que pensar que, por detrás dessa proibição, oculta-se um grande medo por parte dos colonizadores. Não são motivos puramente morais ou religiosos que fundamentam a proibição – motivos frequentes, aliás, em se tratando do encontro do cristianismo com o mundo indígena em geral. Na verdade, a Dança se mostrava um importante dispositivo de resistência frente as forças colonizadoras – seja o Estado, seja as missões religiosas. Em 1890, um periódico protestante expressava o seguinte: “suas danças de guerra foram suprimidas simplesmente como uma medida política. A dança do sol foi proibida em nome da humanidade, por ser cruel e degradante”. De acordo com Jauca (2013, p. 4–6), a dança foi banida porque era um incômodo, “um obstáculo à melhoria dos povos indígenas”, e, além disso, “sempre ocorria quando os indígenas deveriam estar trabalhando na lavoura”.

Aos poucos começo a compreender mais do desenho cerimonial. São tantos os detalhes que, mesmo aqui, diferente da Busca da Visão na qual não tinha meu diário em mãos, era-me impossível captar todas as sutilezas. A cada dia atentava-me a algum detalhe que não havia observado no dia anterior. A forma de se dançar, a maneira de entrar e sair dentro do círculo cerimonial, a maneira correta de segurar e oferecer a *chanupa*, as cores e a vestimenta de Luis, que variam a cada dia. E, obviamente, com tantos detalhes, até mesmo os chefes cerimoniais acabam se confundindo e errando uma ou outra coisa. Sérgio (com quem fui de carona até o local e que, durante os dias de ritual foi a pessoa com quem mais conversei), que já havia dançado muitas vezes e que estava ajudando Luis em muitos detalhes organizacionais, contou-me que, no círculo cerimonial faltava uma porta a mais de saída no sentido noroeste. São, idealmente, três portas de saída: a oeste, para chefes; uma ao lado direito, sudoeste, de cor lilás, para as mulheres; outra ao lado esquerdo, noroeste (não sei exatamente qual cor), para a saída dos homens. A Dança é, em seus primórdios, pelo menos para os Lakota, visto com um ritual essencialmente masculino, orientado para a guerra, para um *ethos* guerreiro que, ainda hoje permanece no discurso. Possivelmente somente após a sua retomada contemporânea, após a proibição, é que as mulheres começaram a participar, ao menos mais assiduamente, e então a Dança ganha um outro sentido (COLLINS, 2005; HALLOWELL, 2017). A guerra ganha também outro sentido.

Luis, em vários momentos durante a dança, principalmente antes do início de alguma rodada, recordava a tradição Lakota seguida ali. Os agradecimentos ao *abuelo* Leonard Crow Dog, eram inúmeros, seguindo assim a linhagem corvo-coiote preconizada pelo seu mentor. São inúmeros também os símbolos e as referências aos animais. Cada dia, além de uma cor associada possui também um animal: primeiro dia, porta leste, amarelo, dia da águia; segundo dia, porta sul, verde/branca, dia do coiote; terceiro dia, porta oeste, preto, dia do urso; quarto dia, porta norte, vermelha, dia do búfalo. Em cada um desses dias Luis entra vestindo uma saia da cor correspondente. E, também, em cada um desses dias a dança parece orientada a um certo tipo de energia, relacionado justamente aos períodos e energia de cada uma dessas quatro direções: primavera, nascimento/infância, manhã, aspectos espirituais; verão, adolescência, meio do dia, aspectos emocionais; outono, idade adulta, tarde, aspectos físicos; inverno, velhice, noite, aspectos mentais.

Antes do primeiro dia da Dança temos o chamado “dia da árvore”. Neste dia uma árvore é escolhida por Luis para ser derrubada e então “replantada” no centro cerimonial, que estava terminando de ser preparado. Neste dia ajudei a preparar o centro junto com Sérgio e outras pessoas que também faziam parte do grupo de apoio. Cavamos um grande buraco central para a entrada da árvore, além de uma grande linha reta saída deste buraco, que serviria de apoio para a subida da árvore. Além disso, uma série de pequenos bastões de madeira terminavam de ser confeccionados para cercar o espaço. São 365 bastões de mais ou menos 30 cm de altura que conformam o círculo central, dispostos lado a lado, com espaço de um palmo, mais ou menos, e com as devidas aberturas para cada porta. Com esse espaço demarcado é feita a separação entre o público/grupo de apoio e os dançantes. No centro do círculo apenas os dançantes, os chefes cerimoniais e as pessoas responsáveis pela defumação com sálvia. Uma grande quantidade de sálvia é utilizada neste propósito, vista sempre como uma medicina capaz de dar força e ânimo para os dançantes, além de proteção e limpeza.

Grandes quantidades de sálvia e cedro são utilizados durante a Dança, consideradas plantas sagradas e medicinais para os Lakota, com, quando defumadas, capacidade de limpeza e purificação do ambiente, e proteção dos maus espíritos que podem se apoderar dele (ver BLACK ELK, 1998). Na dança a defumação é utilizada a todo o momento, mas, ainda mais, em momentos nos quais se sente que os dançantes estão precisando de mais força e ânimo, como na hora da oferenda/sacrifício. Nas cerimônias, a defumação com cedro e sálvia é utilizada sempre no início de um novo momento/movimento cerimonial, mas

também, com frequência, quando algo perturba a ordem – quando alguém, por exemplo, circula em sentido contrário ao devido, ou então passa em algum lugar indevido, ou então faz algum movimento não condizente. Nesse sentido a defumação é utilizada para restabelecer a ordem ritual/cerimonial.

As pessoas responsáveis pela defumação devem seguir também algumas prescrições, como, por exemplo, evitar sempre que possível pisar (ou parar em cima, o que é ainda mais grave) na sombra de algum dançante – isso retiraria energia do mesmo. Ao lado de cada porta, na parte de fora, são dispostas duas “caixas” com sálvia, uma de cada lado da porta, também como forma de proteção e limpeza para todos que adentrarem no espaço. Em alguns pequenos momentos o público é convidado a entrar, já que muitos dançantes trazem parentes para apoiá-los. Segundo a recomendação (semelhante à da Busca da Visão Guarani, provavelmente pela influência de Tekpankalli, que circulou entre os Lakota, como já mencionamos) cada dançante deve estar acompanhado por um “apoiador”, que é quem vai ajudá-lo principalmente no momento da oferenda/sacrifício. Igualmente na Busca da Visão, pelo menos como praticada pelas versões difundidas por Tekpankalli, cada buscador, idealmente, deve levar um apoiador (amigo ou parente), que vai interceder por ele durante a Busca, além de, como os Guarani costumavam brincar, comer por ele também.

O ritual para “plantar” a árvore é extenso e cansativo. Desde o momento no qual todos vão ao lugar escolhido por Luis para assistir a derrubada da árvore, até o seu carregamento ao círculo cerimonial e, por fim, o momento no qual todos colocam a árvore no centro e a enterram com areia e pedras. Nos ramos das árvores são dispostos rezos com tabaco também, atados em tecidos de cores variadas, tanto dos apoiadores quanto dos dançantes. Após esse momento uma dança de “apresentação” é feita, muito festiva, com duas pessoas vestidas de máscaras e chifres. Sou remetido, tanto pelas imagens, quanto pelo discurso de Luis, que as figuras representavam justamente um corvo e um coioote. O corvo, sempre sombrio, curvado, negro. O coioote saltitante, alegre, brincalhão – e algo sacana também.

Logo no primeiro dia sou surpreendido por algo que não esperava. Já conhecia, de antemão, todo o caráter físico da Dança, com seus rituais de sacrifício/ofereenda. O que não esperava era a figura do chamado homem-águia. Na segunda rodada vejo a entrada de pessoas vestidas com luvas cirúrgicas e a pele de búfalo disposta ao lado da árvore central. Imaginava que os sacrifícios ocorreriam mais no final da dança, no terceiro ou quarto dias – o que de fato viria a se confirmar depois. Mas, nesse momento, apenas um dançante tem seus peitos

perfurados e é então atado com uma corda, de cerca de 6 metros, a árvore central. Ele permaneceria ali até o fim do ritual, de dia ou de noite, embaixo do intenso sol do dia e sofrendo o imenso frio noturno. A árvore também é composta por folhas de goiabeira (idealmente deve possuir muitas frutas), como uma forma de alimento e oferenda para as águias. O próprio homem-águia atado a árvore ocupa uma posição liminar, como ele mesmo viria a explicar, informalmente depois. Por um lado, ele é o próprio sacrifício para a dança – por isso a imagem de um homem forte, guerreiro, que é capaz de aguentar todas as intempéries. Por outro lado, a árvore também é o sacrifício para ele, de onde ele conseguiria retirar forças nos momentos de maior fraqueza – e não foram poucos, como ele viria a testemunhar depois.

No segundo dia já começo, ainda que timidamente, a me acostumar com a dinâmica ritual. Com a própria dança – diferentemente dos Guarani, e provavelmente de muitas etnias do sul – que é muito mais orientada para cima do que para o solo. Isto é, o joelho flexionando-se para cima é quem marca o ritmo da música, e não a pisada no solo, como estava acostumado, tão presente em meu corpo para marcar o ritmo da música, possivelmente por influência Guarani mas também, muito provavelmente, por influência de outros ambientes rítmicos⁹⁸ mais gerais que marcam, em geral, o tempo forte da música com a pisada no chão – isto é, a pisada no chão está sempre sincronizada com o tempo e nunca com o contratempo, como na Dança do Sol. Pouco a pouco começo também a colher algumas histórias. A dificuldade da cartografia, como já salientei, em especial desse tipo, com imersões breves em diferentes contextos, é construir, em tão pouco tempo, uma relação de confiança com as pessoas. Mas, com alguns anos de pesquisa, vamos criando alguns espaços, alguns territórios de confiança. A trajetória e a experiência ajudam muito, como já mencionei, dando credibilidade para nosso caminhar.

Christian, um jovem mexicano de 26 anos me conta detalhadamente sua história. Uma história que possui muitos elementos comuns com tantas outras histórias: a formação cristã, a busca por outras matrizes religiosas e a chegada ao acaso ao Caminho – forma sintética para se referir ao Caminho Vermelho. Com uma formação católica, no final de sua adolescência ele começou a se sentir insatisfeito com a religião e passou a buscar algo que sentia faltar em muitos outros lugares – esoterismo, budismo, hinduísmo... mas nessa busca

98 Podemos pensar no coco, no forró, no baião e em muitas outras danças típicas no Brasil.

ele não teria encontrado um certo tipo de conhecimento, que estaria oculto. Nessa mesma época ele conhece um professor de filosofia, recém-contratado pela escola e que trazia muitos enigmas em suas aulas. Pouco a pouco ele se sentiu cada vez mais atraído pelo professor, até que um dia decidiu conversar com ele. O professor logo o interpelou dizendo que ele havia demorado muito e perguntando se ele não se lembrava dos sonhos. Christian achou aquilo tudo muito estranho mas decidiu, mesmo assim, manter a amizade com o professor. Um dia, misteriosamente, o professor foi mandado embora e Christian decidiu afastar-se de sua busca. Dias depois ele descobriu que o professor havia falsificado os papéis e que ninguém de fato sabia quem era ele na escola. Alguns anos depois, já distante dessa busca, Christian viu uma senhora, vendedora ambulante, sendo reprimida por policiais. Ele, por tentar defendê-la, foi levado a delegacia para prestar depoimento. Na delegacia, Christian ligou para um amigo “resgatá-lo”. Esse amigo, porém, estava a caminho de um temazcal e levou Christian com ele – “de um jeito ou de outro o Caminho te encontra”, finaliza ele. Foram inúmeras vezes que escutei falas semelhantes, como vemos no relato de Morgan (1983, p. 95) sobre sua experiência com “o caminho do peiote” (*peyote road*) na NAC: “você não escolhe o peiote, ele escolhe você”.

Um outro elemento recorrente da história é a chegada ao acaso em algum Temazcal, assim como também aconteceu com o chefe Luis Anaya, levado ao acaso por um temazcal por Luciano. Sobre isso há dois pontos importantes para levarmos em conta. Primeiro, a grande quantidade de temazcais existentes no México, de caráter familiar⁹⁹ e que ocorrem com uma grande frequência (semanais ou quinzenais, em geral). Segundo, como já salientamos, o temazcal operando como um “porta de entrada” para outros rituais e cerimônias organizados pelo grupo. Há, por exemplo, grupos que estão mais vinculados com cerimônias de Busca da Visão, outros com a Dança do Sol, outros ainda mais interessados em Cerimônias de Meia Lua. Dificilmente um lugar consegue agrupar todo o complexo ritual envolvido no Caminho Vermelho, ainda mais porque estamos falando de locais itinerantes muitas vezes, ou então de cerimônias de demandam uma grande organização – não se trata,

99 Por caráter familiar quero dizer duas coisas. Primeiro, que ocorrem como se fora um almoço familiar de domingo. Segundo, há todo um caráter de grupo e de comunidade que se forma ao redor dos temazcais – as pessoas estão vinculadas a um determinado temazcal e a outros rituais e cerimônias que a comunidade acaba também se vinculando ou organizando. Não sem motivos muitos se chamam de família, ou então, como no caso de Ariel (amigo de Pedro que encontrei no México), os laços familiares são ainda mais nítidos.

como vimos, de uma comunidade na qual as pessoas vivem e podem, isoladamente, fazer a Busca da Visão quando necessário.

Além disso, há divisões hierárquicas e de função. Dificilmente um chefe de Dança do Sol “acumula” a função de ser também *roadman*, isto é, chefe de Cerimônias de Meia Lua. Mas o temazcal está presente em todos estes cenários e, neste caso, sim, as funções se acumulam sem problema. Chefes de Cerimônia conduzem temazcais, líderes da Dança também, e muitas outras pessoas. Na verdade existe quase um caminho iniciático que pode ser traçado: primeiro se começa ajudando no fogo do temazcal e/ou das cerimônias; depois se passa ao homem-fogo, o homem que cuida das pedras nos temazcais; depois de muitos anos e treinos pode-se começar a conduzir um temazcal e então, quem sabe um dia, com muitos anos de participação e instrução, e, principalmente, recebendo as chamadas bênçãos (*bendiciones*) de algum líder, chega-se a ser um chefe de dança ou *roadman*. Como já salientei, no Caminho Vermelho em geral, e em todos estes contextos que visitei (Lakota, NAC, FSI, Guaraní) há uma forte divisão hierárquica das tarefas.

2.4.1. A porta do Urso e os sacrifícios

É o terceiro dia de dança. Porta oeste. Urso. Aspectos físicos. Dia de oferenda. A primeira rodada da dança segue como de costume: os dançantes formam uma fila atrás da meia lua do fogo do temazcal, que está orientado para oeste. O cocar é colocado por Tigre no chefe Luis. Ao comando *hoka*¹⁰⁰ a música começa e os dançantes saem seguindo o tio Luis¹⁰¹, que faz um trajeto determinado: cruzam o altar disposto na entrada do temazcal; passam pelo “corredor” formado pelos apoiadores, posicionado do lado norte; fazem quatro saudações em momentos distintos (andam, saúdam o céu/sol, andam mais um pouco, saúdam novamente); seguem caminhando em sentido horário por fora do círculo cerimonial; cruzam a linha leste (único

100 Forma diminutiva do termo Lakota *hoka hey*: vamos, vamos lá.

101 Já falamos um pouco sobre as várias terminologias de parentesco empregadas dentro do Caminho Vermelho, e em todo este ambiente de práticas xamânicas em geral. A relação entre xamanismo e parentesco daria, por si só, um estudo a parte. Cabe salientar aqui, uma vez mais, o uso do termo tio (*uncle*) sobretudo no México/EUA, que, segundo Aldo Arias, representa “uma associação própria dos nativos do norte ao estabelecer uma relação com um chefe de outra nação, ou ainda de reconhecimento de irmandades espirituais” (ARIAS YERENA, 2011, pt. 61, tradução nossa). Na Dança do Sol que participei o uso do termo era generalizado, parecendo indicar, por um lado, quase um pronome de tratamento, mas, por outro, uma relação de apadrinhamento – confundindo-se, nesse caso, com os usos dos termos *padrino* e *sobrino*. Um paralelismo interessante ocorre, no contexto de xamanismos ameríndios, com o uso do termo *txai*, como já apontamos.

momento no qual a linha de pedras formada por fora do espaço, ao lado da porta leste, é aberta e pode ser cruzada; e, por fim, entram no círculo cerimonial pela porta leste. Põem-se em linhas para dançar e então dançam para as quatro direções, começando pela leste. O homem-águia dança toda a voltado para o leste.

Os corpos vão se adaptando e mudando aos poucos. Maxi, um argentino que estava viajando pelo México e que também fazia parte de grupos ligados ao Caminho Vermelho na Argentina, já traz uma trança em seu longo cabelo *hippie*. As tranças agora são muito similares as utilizadas pelo chefe Luis e por Tigre, e também por outros dançantes. Tranças que compõe o imaginário visual dos homens Lakota. O meu próprio corpo, antes acostumado a dança Guarani, como já mencionei, mais aterrada ao solo, começa a ensaiar alguns passos: joelhos para cima, pisada mais suave no solo. Norte-Sul. Parece um exagero pensarmos em determinações geográficas dos corpos. E é – com perigos políticos evidentes, inclusive. Ao mesmo tempo, o conceito de *habitus*, como um conjunto de disposições incorporadas (BOURDIEU, 2002; SETTON, 2002), nos parece mais plausível e inclusive verificável – o corpo de um dançante *conchera* (asteca/mexica) em uma cerimônia festiva em Guadalajara que, exibindo as marcas das oferendas na pele, nos diz acerca da malha pela qual aquele corpo circula e também nos informa sobre as possíveis conexões entre essas duas danças de, aparentemente, raízes tão distintas (mas com rizomas que se cruzam e conectam).¹⁰² Se nos parece mais aceitável falar em uma espécie de cisão de pensamento entre o Oriente e o Ocidente – ainda que como invenção do Ocidente (SAID, 2007) – por que não pensar que esta cisão também informa os corpos? Ou o revés? Se leste/oeste parece dividir pensamentos, norte/sul poderia dividir corpos? Curioso pensar que o Caminho Vermelho para os Lakota é justamente o caminho feito de norte/sul, relatado como um caminho físico, de sofrimento, sendo o vermelho associado a cor da pele, da terra e do sangue. Enquanto o

102 Sobre a relação entre a dança *Conchera-asteca* – uma dança que ganha corpo no México a partir do movimento de mexicanidade e recuperação de raízes indígenas, sobretudo de raízes astecas – e a Dança do Sol, ver os livros “Raíces en Movimiento” (ARGYRIADIS *et al.*, 2008) e “Mismos pasos y nuevos caminos” (DE LA TORRE; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, 2017). O tio Luis Anaya, chefe de uma Dança do Sol, é também participante de um grupo de dança *Conchera*, assim como outros líderes (Alejandro Mendo, por exemplo) e participantes. Cabe lembrar que essa relação asteca-lakota se dá muito por motivo da construção histórica do movimento de mexicanidade e seus líderes, em especial Tlakaheel. Mas, mais do que uma relação histórica-conceitual, quero chamar a atenção aqui para como esta relação é marcada (inscrita) nos corpos e como os corpos podem informar tanto quanto (ou em conjunto) a história. Dito de outro modo, um problema do “ovo ou da galinha”: as danças (e corpos) se relacionam porque, historicamente, existiu uma relação baseada numa teoria de mesmas raízes; ou, a teoria surge em função da percepção da relação entre corpos (e danças) nativos? Problema insolúvel. Problema de raízes. Em oposição a rizomas, que é o que buscamos valorizar aqui.

caminho leste/oeste seria o caminho espiritual. Em que medida esta dimensão corporal está presente nas chamadas “epistemologias do sul” (SANTOS, B. de S.; MENESES, 2013) e nas chamadas teorias decoloniais¹⁰³, tão em voga hoje na América Latina? Voltaremos a estas questões no capítulo final.

Voltando a dança, hoje, o dia do urso, é também chamado o dia de cura. Dia da oferenda. Na terceira rodada todos entram no espaço e logo fazem uma fila até a árvore, deste a entrada sul. No centro, ao lado da árvore, está novamente estendida a pele do búfalo, em companhia do fóssil de um crânio do animal, cheio de sálvia. Entra também toda a parafernália cirúrgica: luvas, bisturis, álcool, potes devidamente esterilizados etc. Há mais cuidado asséptico aqui do que em muitos estúdios de tatuagem que já frequentei. Um a um os dançantes se aproximam dos “cirurgiões”. Com o bisturi eles fazem duas pequenas incisões, ou nos braços ou no dorso. Deixa-se, mais ou menos, 1 a 2 cm de pele, por onde entra o bastão de, no máximo, 1 cm de diâmetro. Depois as luvas e os bisturis são descartados e trocados, a cada novo dançante. Feita a incisão, o dançante sai circulando todo o espaço. Em alguns é possível ver sangue escorrendo pelos peitos e braços. Depois de uma volta completa no espaço, cada dançante se aproxima da árvore central, a saúda, e volta para perto da porta oeste, onde está o homem-águia e outros apoiadores a seu lado. Todos os apoiadores dança são, neste momento, convidados a entram no círculo. Durante todo este circuito cada dançantes é acompanhado de, pelo menos, dois apoiadores, e, algumas vezes, até cinco. São, em geral, amigos ou familiares. Na porta oeste é então introduzida uma corda nos dois bastões. E, a um sinal do dançante, eles são puxados e arrancados da pele. Esta “operação” é feita em geral por um dos líderes da dança em conjunto com os apoiadores. Alguns bastões saem mais facilmente, outros exigem mais puxões ou até mais ajuda. Gritos, sangue, dor, alegria, superação – de fato, sacrifício e oferenda parecem se mesclar em um só rito. Há formas ainda mais duras para se fazer esta “oferenda de pele”. Duas perfurações são feitas nas

103 A discussão sobre decolonialismo (ou descolonialismo, ou ainda, com divergências, pós-colonialismo) é extensa e aparecerá mais bem detalhada no capítulo final. Por ora, como definição deste corpus teórico podemos ficar com a definição de Catherine Walsh (2017, pt. 25, tradução nossa) sobre o termo decolonial (e sua opção pela supressão do “s”): “Suprimir o ‘s’ é opção minha. Não se trata de um anglicismo. Pelo contrário, busca marcar uma distinção com o significado em castelhano do ‘des’ que pode ser entendido como um simples desarmar, desfazer ou reverter o colonial. Isto é, como se fosse possível, ao passar de um momento colonial a um supostamente não colonial, que seus padrões e marcas deixassem de existir automaticamente. Com este jogo linguístico, busco colocar em evidência que não existe um estado nulo da colonialidade, mas posturas, posicionamentos, horizontes e projetos que buscam resistir, transgredir, intervir, in-surgir, criar e incidir. O decolonial denota, então, um caminho de luta contínuo no qual se pode identificar, visibilizar e fomentar ‘lugares’ de exterioridade e construções alter-(n)ativas”.

costas do dançante e os bastões são então introduzidos ali. Uma corda é atada nos bastões e, nela, amarrada uma dúzia de pedras (que variam em número e tamanho de acordo com a oferenda do dançante). O dançante deve então circular, por fora, todo o espaço cerimonial, arrastando estas pedras, com ajuda de seus apoiadores. Na última vez, o dançante tenta sair correndo bruscamente, para romper por si só sua pele, com a oposição de todo o peso das pedras. Obviamente, muitos outros detalhes podem ser adicionados a essa breve descrição, que ocupariam espaço de toda uma tese. Segundo Lozano Nathal (2012, p. 63–64, tradução nossa), na sua tese sobre a Dança do Sol,

as formas de cumprir o voto eram: simplesmente dançar olhando o sol; escarificação da pele; enfiar estacas na pele até romper as cordas conectadas à árvore; amarrar um crânio de búfalo à pele do dorso e dos braços, a suspensão de todo o corpo e a fixação da pele em quatro postes. [...] Caso se optasse pela escarificação, eram feitos pequenos levantamentos da pele dos braços, com auxílio de uma espécie de punhal, em números de 10 a 100, e até 200, dependendo do seu voto; alguns parentes poderiam assumir parte do número de escarificações prometidas pela dançante. O especialista em fazer as escarificações recebia pelo menos um cavalo pelo seu trabalho. Se o dançarino tivesse escolhido pendurar mais de seis crânios de búfalo em sua pele, ele recebia um bastão para ajudá-lo no esforço de dançar com o corpo arqueado pelo peso dos crânios. Um dançarino poderia pedir ao seu cavalo de guerra para puxar a corda que o suspendia e acelerar o processo de desprendimento da estaca, ou ele poderia carregar a rédea e o chicote de seu cavalo nas mãos enquanto dançava. A altura em que ele estava suspenso variava de tocar levemente o chão com os pés até a suspensão total a um metro ou mais. A suspensão era normalmente feita no meio da manhã do lado norte da árvore sagrada e a face do dançante ficava voltada totalmente para o sol. Ele ficava nessa posição por cerca de uma hora, soprando seu apito de osso de vez em quando. Em casos extremos em que a pele não rompesse, era puxado para baixo até que ela cedesse. Quando o dançarino se libertava, aplicava-se na ferida um pó medicinal que favorecia seu fechamento rápido, sem inflamação ou infecção, e ele voltava ao seu lugar para continuar sua dança, elevando as solas dos pés ao ritmo do tambor. De vez em quando, os dançarinos podiam descansar e fumar um pouco. Eles não podiam tocar em nada porque estavam em um estado sagrado. Se alguém se sentisse incapaz de continuar, era ajudado a se levantar para que pudesse continuar dançando.

De acordo com a antropóloga, citando Crow Dog, a dança é comumente mal interpretada como um rito de iniciação masculina, mas na verdade trata-se de um sacrifício que torna possível a vida de todos na comunidade – isto é, nas palavras de Crow Dog, um rito para não deixar o sacrifício nas mãos de terceiros (como a cosmologia cristã o faz com Jesus) mas sim experimentá-lo em nossos próprios corpos (ibid., p. 86). Outro nome mais usado, e talvez um

atenuante, é o de oferenda. De fato, na tese da antropóloga o termo é muito mais utilizado que “sacrifício”. A oferenda é vista desde múltiplos aspectos: entrega ao sol e ao sagrado; uma prova de honestidade e aceitação; uma petição (geralmente para alguma cura); relação íntima com o sagrado (o Grande Mistério, que muitas vezes é a tradução escolhida para *Wakan Tanka* também, em vez de Grande Espírito).

Para o dançarino, a oferenda de pele é a entrega à força sagrada do sol da única coisa que realmente lhe pertence. Ofertar significa a cura de seus males, liberação emocional e reciprocidade pelo pedido. Ele o considera como o momento privilegiado para estar em íntimo diálogo com o que considera sagrado (**no sentido que Hervieu-Léger mencionou, como vínculo com o mistério e a criação de sentido**), e uma marca indelével ficará em seu corpo como testemunho (ibid., p. 190, grifo nosso, tradução nossa).

Já no relato detalhado de Black Elk de como a dança surgiu para os Lakota, segundo J. E. Brown, o sacrifício/oferenda é visto a partir de outra perspectiva, como uma liberação dos “laços da carne”, uma purificação, muito mais próximo a análise de Aldo Arias, como uma maneira de conexão (e estabelecimento de ordem) entre o profano e o sagrado (ARIAS YERENA, 2011, p. 110).

Acho que devo explicar a você aqui que a carne representa ignorância e, portanto, quando dançamos e soltamos a correia, é como se estivéssemos sendo libertados dos laços da carne. É semelhante quando você adentra um potro jovem; a princípio é necessário um cabresto, mas mais tarde, quando ele se quebra, a corda não é mais necessária. Nós também somos jovens potros quando começamos a dançar, mas logo nos quebramos e nos submetemos ao Grande Espírito (BROWN, J. E., 1989, p. 85, tradução nossa).

Uma definição precisa e uniforme do sentido do sacrifício é tarefa impossível, como já sabiam Hubert e Mauss (2005), assim como já sabiam que todo sacrifício envolve uma consagração e uma transformação – seja individual, seja coletiva. Os autores definem assim o sacrifício: “um ato religioso que mediante a consagração de uma vítima modifica o estado da pessoa moral que o efetua ou de certos objetos pelos quais ela se interessa” (p. 19) e também como um procedimento que “consiste em estabelecer uma comunicação entre o mundo sagrado e o mundo profano por intermédio de uma vítima, isto é, de uma coisa destruída durante a cerimônia” (p. 103). Os autores ainda fazem uma diferença entre sacrifício e oferenda, localizando no primeiro, justamente, a destruição da oferenda. E, talvez mais relevante para o

caso dos sacrifícios/oferecidas da Dança do Sol, os autores também diferenciam o sacrifício das chamadas “aliança pelo sangue”, “em que se produz, pela troca de sangue, uma fusão direta da vida humana e da vida divina” (p. 17), isto é, casos nos quais não existe um objeto intermediário a ser destruído, casos nos quais vítima e sacrificante são a mesma pessoa, por assim dizer.

Mais do que tentar definir se se trata de um sacrifício (e que tipo de sacrifício, se pessoal ou objetivo¹⁰⁴), de uma oferenda ou de uma “aliança pelo sangue”, interessa-me aqui oferecer uma outra leitura sobre, digamos assim, a função social do sacrifício. De qualquer forma, mesmo que considerássemos os sacrifícios da Dança como um caso de aliança, ainda assim, segundo a descrição de Black Elk, podemos ver os elementos clássicos de sacrifício que a envolvem e muitas analogias com os sacrifícios descritos por Mauss e Hubert: o oferecimento da gordura do búfalo que é passada na árvore central ao início da cerimônia; a própria presença de uma árvore central, que, se não possui a presença da vítima sacrificial *ipsis literis*, contém, atada a ela, a presença dos já descritos homens-águias; a delimitação do lugar sacrificial; os ritos de purificação dos objetos (via defumação com sálvia e cedro, no caso) e das próprias pessoas (via temazcais diários); etc. No entanto, a leitura que os autores oferecem sobre a função do sacrifício, e a maioria das leituras antropológicas e sociológicas a respeito, deixam, no meu entender, escapar algo muito importante nesse caso, como salientou Crow Dog: a força de experimentar o sacrifício no próprio corpo.

Se, nos casos clássicos de sacrifício postulados por Hubert e Mauss, existe uma distância e diferenciação entre o sacrificante e a vítima, o que acontece quando sacrificante e vítima se tornam a mesma pessoa? Distância e diferenciação que mesmo em Mauss, cabe lembrar, durante o ato sacrificial é praticamente anulada. E, ainda mais, quando existe uma relação íntima entre a vítima e o sagrado de tal forma que, em muitos casos, vítima e “deus” se confundem, se mesclam ou, de entrada, já são a mesma pessoa? O esquema geral dos autores parece sempre sugerir que, ao final de todo o sacrifício temos um reestabelecimento de ordem entre o sagrado e o profano, após um ato que permite um contato controlado entre

104 Para Mauss e Hubert os sacrifícios podem ser de dois tipos: pessoal, no qual o sacrificante melhora a sua sorte à saída da cerimônia (ibidem, p. 68); e objetivo, no qual o “efeito principal do rito incide, por definição, sobre um objeto outro que não o sacrificante” (ibidem, p. 70). Com efeito, para sermos precisos, as duas dimensões estão postas na Dança do Sol: sacrifica-se por você (por uma cura, por exemplo) e também por toda a comunidade e/ou família. De fato, parece se tratar de um ritual polissêmico que comporta, em seu mesmo desenho, funções e atribuições diversas. Além disso, trata-se de um grande ritual coletivo de sacrifícios, por assim dizer.

os mundos (através da vítima, através do sacerdote, através dos objetos utilizados etc.). Os autores assim concluem: “a norma social é então mantida sem perigo para os indivíduos e sem prejuízo para o grupo. Assim a função social do sacrifício é cumprida, tanto para os indivíduos quanto para a coletividade” (ibidem, p. 109).

Porém, mais do que o estabelecimento de uma ordem entre o sagrado e o profano, a coesão da coletividade, os “benefícios” adquiridos tanto individual quanto coletivamente, (caracteres indubitáveis do sacrifício na Dança), existe aqui um efeito prático e uma lembrança cotidiana dessa relação ambígua e perigosa entre o sagrado e o profano – as marcas deixadas na pele. É em outro autor, portanto, que vamos buscar os elementos que escapam a coesão proposta por Mauss e Hubert. Um autor, Bataille, que nos ajuda a compreender melhor os excessos e as aproximações mais assíduas entre o sagrado e o profano, aproximações nas quais sacrificante e vítima são a mesma pessoa e realizam contatos (e contágios) perigosos com o sagrado, que, de fato, podem levar a morte.¹⁰⁵

Bataille foi um autor que se preocupou, talvez até excessivamente, com alguns temas obscuros: a morte, o sacrifício, as destruições, a guerra, o erotismo. Um dos casos mais exemplares desses excessos pode ser encontrado em um episódio estrelado por Bataille e Leiris (cf. GOYATÁ, 2012, p. 44–47). Bataille planeja a criação de uma sociedade secreta chamada *Acéphale*, que seria marcada pela “conjuração sagrada”, por um “anti-racionalismo extremo” e pelo consumo e destruição como um meio de alcançar a revolução social. Até mesmo um sacrifício humano estava planejado. Leiris se opôs radicalmente às ideias de Bataille e Mauss escreveu a Roger Caillois, em junho de 1938, repreendendo os projetos irracionais de jovens intelectuais franceses, marcados, nas palavras de Mauss, por uma “espécie de filosofia política que vocês tentam ensaiar em nome da poesia e de um vago sentimentalismo”.

Todo o desenvolvimento de sua teoria, expressa em “A parte maldita” (BATAILLE, 2013), está baseada na ideia de que a vida, de uma forma geral, é gerida antes pela abundância do que pela escassez. Ele inverte assim um primado da economia clássica ao pensar que a troca (forma primeva de comércio) está antes orientada pelo excesso de bens do

105 Ainda que eu não tenha ouvido relatos de nenhuma morte nesses rituais o tema é recorrente, como nos mostra a descrição de Nathal (2019, p. 27, tradução nossa): “dançavam com os olhos abertos e olhando para o sol todo o dia; e passavam todo o período possível, sem comer nem beber, até a beira da morte. Enquanto dançavam, usavam um apito associado à guerra, enquanto os mais velhos cantavam. Quando eles caíam exaustos, eles eram reanimados com ervas”.

que pela falta. Haveria diversas formas de lidar com este excelente para além do tão famoso *potlatch*, descrito por Mauss (2003b) como uma destruição suntuária de riquezas: a violência, a arte, o erotismo, a religião, o sacrifício, a guerra. A grande questão ética para o autor é como as pessoas podem organizar esse excesso para limitar as guerras e a violência excessiva. Sua preocupação volta-se então para a arte, para o erotismo e para a religião, e especialmente para o sagrado (tomando como ponto de partida as teorias de Mauss e Durkheim). Se Mauss vê uma moral universal (frequentemente associada ao sagrado, ao religioso) que força as pessoas, no *Kula*, a devolverem os bens recebidos. Uma moral, cabe dizer, que operaria sob um princípio sagrado que para ele continua funcional na economia de mercado (p. 302), uma vez que as coisas possuem alma (pp. 200; 202; 212; 255-7; 268-9; 295)¹⁰⁶, para Bataille, o princípio é o excesso, que geralmente é deslocado para o sagrado. O sagrado torna-se então mais amplo, não operando como princípio ou como moral, mas fruto de outro fato anterior: “para vivenciar o sagrado, dirão os autores, basta estar em contato com atividades como o jogo, a festa, o sacrifício, o erotismo, a despesa, a arte e até mesmo a violência” (GOYATÁ, 2012, p. 17).

Ainda que Hubert e Mauss tenham visualizado também o contato com o sagrado por meio do sacrifício, eles não se propuseram exatamente a investigar o que tornaria esse contato sagrado. Para Bataille, esse contato é sagrado justamente pela violência contida nele – é só a violência, contida tanto na morte quanto no nascimento (e, extensivamente, no sexo), que seria capaz de nos colocar em contato com algo que nos tira do plano ordinário e nos revela o mundo dos deuses. No seu livro “O Erotismo” (1987), Bataille monta um esquema geral e bem ordenado de suas ideias. Segundo o autor, somos seres que vivemos a descontinuidade, mas que, no instante da morte (e também no nascimento), temos a visão da continuidade e de como, na verdade, a descontinuidade opera apenas como uma ilusão. A descontinuidade dos seres, para Bataille é uma espécie de abismo, aquilo que nos separa em última instância, raiz de, podemos dizer, toda a angústia da vida humana. Bataille começa

106 Cada coisa recebida no *kula*, para Mauss, possuiria o espírito (*hau*) do primeiro doador e, portanto, ninguém teria o direito de guardar algo recebido, já que assim estaria retendo este espírito, o que seria extremamente perigoso. Receber, necessariamente, coloca em pauta a necessidade de retribuir. Dar é sempre uma forma de retribuição. Nada é retido, nada se ganha (a princípio – uma vez que o Mauss vê uma série de ganhos morais atribuídos ao sistema). O *kula* (termo que Mauss traduz por círculo, p. 215) parece pressupor um sistema de circulação fechado e equilibrado, porque, embora a retribuição não seja imediata, há a certeza de que ela sempre virá. Segundo a cosmologia maori, é apenas dando tudo o que você tem, acreditando nessa certeza, que você pode vencer. Rejeitar esse “jogo” é rejeitar o relacionamento, é praticamente uma declaração de guerra.

analisando o problema da continuidade e da descontinuidade a partir da reprodução dos seres. Na reprodução assexuada vemos a passagem da continuidade à descontinuidade: dois seres descontínuos são gerados a partir da “divisão” de um ser; estes novos seres gerados são totalmente diferentes e não guardam o ser primeiro, que desaparece nessa cisão. Já na reprodução sexuada teríamos a passagem de descontinuidade à continuidade: dois seres descontínuos se unem para gerar um novo. Em ambos os casos, é no momento da cisão do primeiro e da união do segundo que nos é revelado a possibilidade de continuidade – isto é, o desaparecimento do abismo que separa os seres. Este aspecto da continuidade, para Bataille, está diretamente relacionado com o que o autor considera sagrado. Porém esse momento é fortuito e não se mantém, na medida em que nossa vida (profana/ordinária) é marcada pela descontinuidade dos seres. Ainda assim, para Bataille, os seres humanos manteriam esse sentimento de nostalgia frente a continuidade perdida – e toda a busca religiosa estaria fundada nisso.

Imaginemos, por exemplo, todo o imaginário de fusão dos seres contido no sexo e no amor romântico. Perder-se no outro. Dissolver-se no outro. “O que está em jogo no erotismo é sempre uma dissolução das formas constituídas” (ibid., p. 18). Recorrendo a Sade¹⁰⁷, Bataille aproxima o erotismo e o sexo da violência e da morte, uma vez que

só a violência pode, assim, fazer tudo vir à tona, a violência e a inominável desordem que lhe está ligada! Sem uma violação do ser constituído – que se constitui na descontinuidade – não podemos imaginar a passagem de um estado a outro essencialmente distinto (ibid., p. 16).

Com esta aproximação Bataille nos leva ao tema da morte, do sacrifício e aos interditos relacionados com os homicídios. Para ele a sociedade humana foi fundada na medida em que impôs restrições à morte e à violência desmesurada. Nesse sentido, o objetivo central de todos os interditos, mesmo os relacionados com o incesto, seria, em última instância, limitar os excessos da violência. Porém, é, em certa medida, nesses excessos que o ser humano pode ter acesso ao sagrado, acesso a “continuidade perdida”. Vivemos assim um paradoxo: enquanto sociedade organizada dependemos dos interditos ao mesmo tempo em que os mesmos interditos revelam o desejo, e mesmo a necessidade da transgressão. A transgressão sempre

107 Acredito não ser necessário demonstrar essa aproximação entre o erotismo e a violência, uma vez que ela já foi bem explorada na literatura (começando por Sade e pela própria ideia de sadismo) e me parece bastante presente no imaginário comum.

esteve presente, então, no espírito humano, gerando inclusive um certo fascínio. A fórmula é velha conhecida: todo interdito existe para ser violado. Ao mesmo tempo, as transgressões ilimitadas não podem “vencer” o interdito, uma vez que esse é a base lógica da existência da transgressão. Dirá Bataille: “não existe interdito que não possa ser transgredido. Frequentemente a transgressão é admitida, frequentemente mesmo ela é prescrita” (ibid., p. 59).

Por conta disso, para Bataille, a transgressão difere de uma espécie de “liberdade primeva” na qual não teríamos os interditos postulados, ou tão bem postulados, e, por conta disso, não teríamos justamente uma sociedade organizada e fundada por uma ideia de trabalho. A transgressão “abre um acesso para além dos limites ordinariamente observados, mas salva-guarda esses limites” uma vez que ela “excede sem destruir um mundo profano de que ela é o complemento” (ibid., p. 63). Mas, como já dissemos, se o interdito é o que inaugura a civilização, por assim dizer, ele também coloca uma barreira necessária (na verdade muito mais uma pausa, relacionada com momentos, do que uma barreira física, uma separação absoluta entre estes domínios, que, em Bataille, se mesclam em muitos momentos) entre o mundo profano e o sagrado. De um lado temos a ordem, a limpeza, o trabalho, os interditos, as regras. Do outro, desordem, violência, impurezas, prazer, gozo, transgressões. Pode nos parecer estranho, como Mary Douglas (1991) também já havia alertado, que o sagrado seja colocado lado a lado com impurezas, violência, transgressões, sexo – mas essa é justamente a inversão proposta por Bataille ao analisar certos “ritos primitivos”, como ele mesmo descreve. E, ao mesmo tempo, para o autor, ritos que foram, pouco a pouco, perdendo espaço na civilização moderna, dando lugar a toda uma série de aflições que estariam relacionadas com um “mal estar civilizatório”, diretamente vinculadas com o fato de termos perdido, cada vez mais, esses espaços de contato (e contágio) mais direto com o sagrado, sem tantas mediações.

É por estas razões que aproximamos o pensamento de Bataille com a Dança do Sol, com seus sacrifícios e oferendas. Se estamos certos em nossa análise, se Bataille está minimamente certo em algumas de suas premissas, a Dança tem o poder de criar um espaço – e marcar estes espaços nos corpos – no qual é possível, ainda, realizar esses contatos. Não nos parece fortuito que Crow Dog tenha dito, como já mencionado, que, a diferença dos brancos, que deixaram o sacrifício nas mãos de Jesus, os índios experimentam a dor em seus próprios corpos. Ainda menos fortuita nos parece as palavras de Black Elk, também já citadas

anteriormente, lembrando da importância que a Dança tem para liberar os índios dos “laços da carne”. Sobre isso, Bataille teria dito que “o que o ato de amor e o sacrifício revelam é [justamente] a carne” (ibid., p. 86). E, continua ele,

o sacrifício substitui pela convulsão cega dos órgãos a vida ordenada do animal. O mesmo acontece com a convulsão erótica: ela libera órgãos pletóricos num jogo cego que suplanta a vontade ponderada dos amantes. A essa vontade ponderada sucedem os movimentos animais desses órgãos cheios de sangue. Uma violência que escapa ao controle da razão anima esses órgãos, distende-os até o limite máximo e, de repente, é a felicidade que se atinge ao ultrapassar essa desordem. O movimento da carne excede um limite na ausência da vontade. A carne é em nós esse excesso que se opõe à lei da decência. A carne é o inimigo que nasce dos que são possuídos pelo interdito cristão (ibidem).

Para Bataille, e isso nos leva diretamente as palavras de Crow Dog, mais uma vez, o cristianismo nega o sentido da transgressão ao manter em Cristo o sacrifício e ao afastar, tanto quanto possível, todos esses aspectos sagrados que encontramos na morte, no sacrifício, no gozo, no sangue, na violência. O cristianismo desconhece, portanto, a santidade da transgressão. Se, como vimos, há um sentido político (e pragmático) também na proibição da Dança do Sol nos EUA, e não apenas moral, uma vez que a Dança manteria essa ideologia guerreira dos povos da planície, os motivos da proibição revelam algo de mais profundo: um costume cruel e bárbaro que deve ser abolido na civilização moderna. Acontece que, pensando junto com Bataille, a Dança põe em questão alguns elementos que, de fato, iriam contra uma ideia de civilização na medida em que são uma transgressão a alguns interditos. Ao mesmo tempo, trata-se de uma transgressão inevitável e que funda, obrigatoriamente, o próprio interdito. E, ainda mais, funda o sagrado. Para ele, a transgressão, mais que o interdito, é o fundamento (negado pelo cristianismo) da religião, das religiões, uma vez que é, muitas vezes, a base de acesso ao sagrado. E, no caso da Dança, vemos ainda duas outras associações possíveis com o pensamento *batailliano*: primeiro, como escutamos em diversos relatos, muitos dos participantes estão ali justamente em busca de um contato com o sagrado que não encontraram nas religiões institucionalizadas, aplacando assim, ao que tudo indica, esse tão relatado mal-estar contemporâneo (ao menos de uma certa contemporaneidade, vinculada ao pensamento euro-americano); em segundo lugar, a Dança pode ser vista também como uma forma de direcionar os excessos necessários e inevitáveis para a manutenção da vida, uma

forma institucionalizada e racionalizada para a limitação da violência, que seria capaz de manter os aspectos benéficos dela, por assim dizer.



2.4.2. A corporeidade na e da Dança

Geografia dos corpos. Ou, da importância de um território. Há toda uma postura corporal envolvida – a corcunda levemente arqueada, a boca levemente torta, os joelhos que sobrem

para marcar o ritmo ao som do tambor. Mas, ainda assim, os corpos dos dançantes tendem a seguir fluxos próprios, agenciamentos que tem a ver com os caminhos que cada um constrói em vida, com os territórios que cada um traça, ou melhor, com caminhos e territórios que cruzam e constituem estes corpos. Um dos dançantes se põe a bailar mais livremente, girando, com os braços levantados, leve, como uma pluma, lembrando danças de origem hindu – este dançante é o único com *dreads* em seus cabelos e com tatuagens “tribais”. Quais caminhos terá percorrido até chegar aqui? Infelizmente algumas dessas perguntas deixamos em aberto. Uma das limitações da cartografia proposta. Quanto maior o território a ser cartografado maior a dificuldade de aprofundamento em biografias específicas, ainda mais porque este território amplo inclui inúmeras coisas as quais pretendemos aprofundar o olhar: sensações, instrumentos, canções, substâncias/medicinas, pessoas, símbolos, cores, números etc.

Ainda assim, podemos especular com algum grau de segurança. Os corpos falam. As tatuagens, os *dreads*, a maneira de dançar... As alianças aqui não parecem ser “apenas” entre norte/sul, como a profecia do condor/águia propõe, mas também entre oriente/ocidente, como aparece no relato de Christian e de tantos outros participantes, versados naquilo que chamamos de filosofia (ou espiritualidade) oriental: budismo, hinduísmo, yoga, meditação, *reiki* etc. Colocamos juntos aqui, propositalmente, símbolos de escalas diferentes já que, no imaginário comum, trata-se justamente de buscar um outro modelo de práticas que escapem do modelo ocidental de conhecimento, sem, necessariamente, um apego a raízes e/ou tradições. Este é o sentido geral da Nova Era, que, por outro lado, enquanto conceito analítico, já criticamos aqui justamente por obliterar todo um conjunto de práticas que fogem, ou querem fugir, desta nebulosa místico-esotérica.

Trata-se, evidentemente, de fronteiras e de pontos de confluência, alguns mais fortes que outros. Como temos alertado, embora tudo possa se conectar, nem tudo se conecta. Há também agenciamentos outros que devemos prestar atenção, sobretudo os políticos. Ou geopolíticos. Aqui cabe pensar na aproximação com a Nova Era, com o esoterismo, com atores e agenciamentos chaves/nodais que, historicamente, fizeram conexões, tornaram possíveis grandes agenciamentos coletivos: o *Teopantli Kalpulli*, o Kanto de la Tierra, Tigre Pérez, Tlakaheel, Crow Dog, as Jornadas de Paz e Dignidade, Tekpankalli etc. E também outros agenciamentos locais, como a relação militar presente na dança conduzida por Luis. Porém, cabe se perguntar, por que algumas coisas passam e outras não? Haverá alguma

espécie de “afinidade eletiva”¹⁰⁸ em voga? Cosmologias que se conversam, corpos que funcionam ou não quando conjurados. Por que uns se conectam e outros não segue sendo um mistério. Vimos, obviamente, neste imenso mapa, diversas tensões e fricções. Aproximações e afastamentos.

Num primeiro momento pensei que não se tratavam de sistemas de pensamentos tão distintos. Explico-me. Pensei que, de alguma forma, pudesse responder inequivocadamente a pergunta “por que tantos não indígenas tem se acercado cada vez mais de práticas tão duras e perigosas?”. Ainda que a resposta que tenha escutado de Alejandro Mendo e tantos outros – uma crise nas grandes instituições ocidentais – faça sentido, ela não responde por que muitas pessoas preferem estas práticas ao budismo, por exemplo? Uma vez que muitas tiveram contato, nessa busca, por estes também outros, digamos assim, sistemas de pensamento. E aqui as respostas começam a variar: “faltava-me corpo”, “buscava algo nativo”, “acredito que estas práticas se complementam – somos uma só raça em uma só busca”. “Somos uma só raça”, dizia o chefe Luis e Tigre (Ramón Pérez). Ainda assim, quando pedi permissão a Luis para usar o *petyngué* fui devidamente lembrado de certas fronteiras: o *petyngué* não é uma *chanupa*. Ao mesmo tempo, e aqui temos outros agenciamentos envolvidos, vi os músicos utilizando rapé constantemente. Evidentemente eles estavam em outra posição que eu, participante de primeira viagem.

Em alguns lugares que frequentei existia uma afeição maior pela alimentação vegetariana, por exemplo – numa clara interseção de certas práticas oriundas justamente do chamado oriente. Em muitos outros, porém, o tema era ignorado ou até mesmo rechaçado – aludindo-se, por exemplo, à alimentação indígena nativa. De qualquer forma, tínhamos um cenário amplo que, por um lado, deixava em aberto muitas possibilidades (dançantes com caminhos e histórias de vida variados), e, por outro lado, as fronteiras nos lembravam que os territórios eram sempre corporais, no sentido dado por Espinosa, uma ciência dos afetos. Alguns afetos passavam e faziam sentido, aumentavam a potência de agir, outros não.

108 Utilizo o termo no sentido proposto por Löwy ao comentar o uso que Weber faz do termo, numa análise que localiza seus princípios na literatura romântica de Goethe, inspirado em conceitos de químicos e alquimistas (sobre a atração e repulsão entre certos elementos/substâncias): “afinidade eletiva é o processo pelo qual duas formas culturais – religiosas, intelectuais, políticas ou econômicas – entram, a partir de determinadas analogias significativas, parentescos íntimos ou afinidades de sentidos, em uma relação de atração e influência recíprocas, escolha mútua, convergência ativa e reforço mútuo” (LÖWY, 2011, p. 139)

Para citar outro agenciamento (político, como todos), tenho encontrado também uma abertura cada vez maior à questões de gênero. Nesta dança específica, Tigre, em uma conversa informal, me relatou como as danças entre os Lakota foram se abrindo para a participação de mulheres e como, entre os Lakota, certos indivíduos com “gênero fluído” (possivelmente bissexuais, mas, mais que isso, não-binários, e também relatados como andrógenos) são retratados como figuras sagradas. Sobre este assunto há uma larga discussão, tanto específica, no que diz respeito a cosmologia lakota, quanto genérica, no que diz respeito a gênero e sexualidade entre os indígenas. Ao que tudo indica, o termo dois-espíritos (*two-spirit*) ganha força justamente a partir de movimentos pan-indianistas que buscam defender e viabilizar a população LGBT indígena (JACOBS; THOMAS; LANG, 1997; MEDICINE, 2002; GALEN, 2014). Lembremos também que as figuras rituais de inversão de papéis (masculino-feminino) estão presentes em muitos contextos indígenas (JACKSON, 1983; BATESON, 2006). São diversos os cenários atuais que estão atentos a estas questões, retratando um trânsito cada vez maior e intersecções de temas que anos atrás não se conversavam – a descolonização, nesse sentido, é uma via de mão dupla.

Em muitos casos, por exemplo, encontramos coletivos de mulheres que buscam uma afirmação do feminismo através da espiritualidade (DE LA TORRE, 2018; RAMÍREZ, 2019) e que acabam adentrando e conversando com diversos movimentos indígenas, levando questões, como o feminismo, em contextos nos quais o tema não era visto ou tratado da forma proposta, isto é, como uma resposta a um modelo patriarcal, em geral localizado em um processo colonial. No que diz respeito ao caso guarani, tenho encontrado diversos movimentos de “sagrado feminino” nas aldeias que fizeram aliança com o Caminho Vermelho, com cada vez mais, inclusive, ascensão de lideranças mulheres – em uma cosmologia que possui, cabe lembrar, os papéis femininos e masculinos bem marcados.

2.5. Entre uma experiência corporeizada e a contracolonização do corpo – primeiras ideias

A esta altura espero ter deixado claro a importância da dança – e de tantos outros movimentos que tem sido chamado pelos indígenas como manutenção e/ou retomada de suas culturas – para a resistência indígena, assim como as alianças entre indígenas e não-indígenas intrínsecas

ao movimento. A literatura sobre o tema é extensa, mas para focarmos na discussão que aqui interessa, cabe mencionar os festivais dos Yawanawa e Huni Kuin, mobilizando, sobretudo, a ayahuasca para a efetivação dessas alianças em um processo chamado de “fortalecimento da cultura”:

esse processo também é chamado pelos indígenas de “florescimento”, “renascimento”, “resgate”, “revitalização” ou “reavivamento” da “cultura” – nesses movimentos contínuos que esses grupos estão fazendo de uma retomada (e inerente transformação) do que chamam de “usos” da “cultura”, ao se referirem às festas, rituais, línguas, artes, etc. (FERREIRA OLIVEIRA, 2018, p. 170).

Outra importância evidente dos rituais e das cerimônias diz respeito a temas caros para muitas etnias indígenas, de acordo com boa parte da literatura especializada: sociabilidade, coesão grupal, ritos de passagem etc. Mas, e sobre os não indígenas? Quais os fluxos que os levam para estas cerimônias? Primeiramente, acredito que temos que entender estes rituais dentro de um movimento mais amplo de também recuperação de raízes indígenas, um pan-indianismo ou um neo-indianismo (BORGES, 2006; DE LA TORRE; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, 2017; DE LA TORRE, 2018; NATHAL, 2019). Ainda que estes intercâmbios tragam muitos questionamentos (de ordem política, econômica etc.), uma coisa é certa: quando não indígenas começam a participar destes rituais, provas tão ou mais duras são impostas. Provas corporais. São inúmeros relatos de *chicanos* que foram fazer a Dança com os Lakota e, para provar seu valor, tiveram que se mostrar ainda mais duros e resistentes que eles. Muitas pessoas participam para provar seus limites, para expandi-los. Qual o sentido de viver como um indígena? – é a pergunta que ressoa ao fundo. Para tal, é necessário ter um corpo resistente, forte, saudável e, sobretudo, guerreiro. É necessário, sobretudo, provar seu valor como um homem branco que deseja se acercar de outros mundos possíveis. Não é sem motivo, por exemplo, que muitos buscadores, entre os Guarani, acabem sendo “batizados” e ganhando nomes guarani após a participação na Busca da Visão. Com isso também se insere tais buscadores em uma rede de aliança (que significa dizer, trocas) e de parentesco, como já mencionamos.¹⁰⁹ Em segundo lugar, ainda que, hoje em dia, não possamos falar de guerras

109 Principalmente na aldeia de Biguaçu, na qual acompanhei os rituais de Busca da Visão como “apoiador”, há uma forte rede de aliança entre indígenas e não-indígenas, além de casos que conheci, fazendo a Busca da Visão, de matrimônios entre indígenas Guarani e “juruas” – o próprio Geraldo, interlocutor chave da pesquisa tem como companheira Giovanna, que não é Guarani, mas que foi batizada com nome guarani, e que circula por diversos cenários que aqui esboçamos: círculos de sagrado feminino, Dança do Sol (com os

como antigamente, de guerras intertribais e de fortes movimentos armados de resistência (mas em alguns casos sim, como os movimentos Zapatista, que, pelo menos com sua máxima – “um mundo onde caibam muitos mundos” – possui forte influência no discurso de muitas pessoas vinculadas ao Caminho Vermelho, sobretudo no México), o ritual cumpre o papel de manter em pauta uma ideologia guerreira, de uma guerra que, atualmente, é levada a cabo em outros níveis – políticos, ideológicos, cosmológicos – numa disputa de uma narrativa e de reafirmação cultural, como temos visto.

Neste momento, duas perguntas podem surgir. As respostas são similares e se complementam. Primeiro, por que muitas etnias indígenas, hoje em dia, estão mais abertas a participação de não indígenas em seus rituais e cerimônias e inclusive realizando algumas cerimônias em centros urbanos – ao mesmo tempo em que cresce a percepção entre os indígenas de que “no homem branco não se pode confiar”? Não quero dizer com isso – sob o risco de uma extrema romantização, e, pecado ainda maior, sob o risco de considerar os indígenas dos primeiros contatos (sic) como ingênuos e/ou puros – que tais questões não estavam postas desde sempre, como nos mostra diversos estudos históricos sobre xamanismo, em especial os textos de Taussig e Manuela Carneiro da Cunha, que já citamos a exaustão aqui. Por outro lado, temos visto uma quantidade cada vez maior de etnias indígenas abertas a estas alianças, a despeito do histórico cada vez maior de usurpação, violências e falcaturas cometidas pelo “homem branco”, histórias que escutei exaustivamente na aldeia, de promessas e parcerias feitas com brancos que não foram cumpridas. Existe uma potência que, contraditoriamente, parece crescer junto com a força colonizadora. Faz-se necessário, de alguma maneira, “converter” os inimigos. Sabemos, historicamente, que esses conflitos multiétnicos, em geral, são resolvidos de duas maneiras: casamento ou guerra, duas faces da mesma moeda de aliança, por assim dizer.¹¹⁰

Em segundo lugar, qual é a importância da experiência corporal nestes rituais e cerimônias? Sobre a primeira pergunta, já disse o suficiente sobre a importância das alianças, importância histórica que se amplia, em um mundo cada vez mais conectado, com cada vez mais possibilidades de circulação – circulação fundamental em diversos contextos xamânicos, como já mencionamos aqui a partir do seminal artigo de Manuela Carneiro da Cunha. Sobre

Navajo nos EUA), Caminho Vermelho, espiritualidades Lakota, Igreja Nativa do Fogo Sagrado etc.

110 Sobre essas relações tensas, sobretudo entre os Guarani, ver o artigo Vicente Cretton Pereira (2017).

estas alianças, Davi Kopenawa adverte: “hoje, os brancos acham que deveríamos imitá-los em tudo [...] a meu ver, só poderemos nos tornar brancos no dia em que eles mesmos se transformarem em Yanomami” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 75). Tal transformação, como já enfatizei, sobretudo no contexto ameríndio, deve ser corporal.

Com isso começo a responder a segunda pergunta, sobre a importância da experiência, uma experiência que, sem dúvidas, é corporeizada. Quando comecei a fazer os primeiros rituais de Busca da Visão com os Guarani, Geraldo me advertiu: “o mais importante é que você participe, que prove em seu próprio corpo”. Sthan também, ao conversarmos sobre minha pesquisa, deu um conselho similar. E muitos outros. A fala de Wherá Tupã¹¹¹ (Seu Alcindo, pai de Geraldo) ressoa na frase que escutaria anos mais tarde, de meu amigo Pedro, sobre o peiete: que uma vez consumido ele se aloja próximo ao centro do nosso ser, ao lado de nosso coração, mantendo sempre viva a sua memória. Isto é, as memórias ficam guardadas em nossos corpos. Corpos que, através destas experiências, pouco a pouco, já não são os mesmos. Aprendemos outras maneiras de caminhar, de falar, de dançar, de cantar, de se relacionar com as plantas de poder etc.

Se, por um lado, podemos entender o interesse atual de tantos não indígenas no consumo das plantas de poder como uma busca por novas espiritualidades e novas maneiras de ser-estar no mundo – com a advertência que, muitas vezes, este consumo acaba caindo em uma rede mercantil na qual se busca, desenfreadamente, um acúmulo de experiências místicas e esotéricas, uma questão que é questionada e tensionada nesse próprio ambiente – por outro lado, por que muitas outras pessoas buscam cerimônias e rituais que são, em termos físicos-corporais, tão duros e que frequentemente se acercam da morte? Aqui a busca por um “puro” transe ou experiência extática não é a resposta, ou não apenas. Recordemo-nos da máxima perspectivista: é com todo o corpo que se vê o mundo. Contracolonizar o corpo talvez seja, nesse sentido, aprender que o indivíduo, as coisas que ele consome, as chamadas ferramentas ou instrumentos, o outro, a paisagem, o ambiente... tudo compõe o *self* (e inclusive o corpo). Ser um é ser muitos. Contracolonizar é, portanto, não apenas tirar o homem (branco, ocidental, moderno, capitalista, cisgênero, heteronormativo etc.) do centro do mundo, mas, sobretudo, colocar o mundo, os vários mundos possíveis, no centro (dentro) do ser humano. Esta é, creio eu, uma potência, uma lembrança que estas experiências deixam marcadas em

111 “Na montanha, vocês não precisam levar nada para anotar. Tudo o que viverem lá ficará guardado para sempre no coração de vocês”.

nosso ser: há outros mundos possíveis, e eles estão aqui, muito próximos, em minha própria carne. A carne do mundo (MERLEAU-PONTY, 1999, 2007).

3. Agenciamentos da experiência (parte 2): substâncias e coisas

Este capítulo é, como o título evidencia, uma continuação do capítulo anterior, baseado agora em experiências com o que poderíamos chamar de substâncias e coisas, isto é, passíveis de uma palpabilidade maior do que rituais e cerimônias. Evidentemente a separação é problemática. Afinal, não há cerimônia ou ritual que não esteja imerso de materialidades: a tenda do temazcal, as músicas e instrumentos musicais da Dança do Sol e das cerimônias, as medicinas etc. Na verdade, todo este conjunto amplo de agenciamentos é o que define a experiência. Uma participação em um ritual como a Busca da Visão, por exemplo, agrupa quase todos estes dispositivos que estamos aqui tratando de forma não separada, mas destrinchada, por assim dizer.

Uma das grandes questões que encontramos ao falar das coisas (ou trechos, ou troços, ou objetos, ou materiais) é justamente classificatória, como nos mostra bem o volume 14 (1) da *Archaeological Dialogues* de 2007 – principalmente a discussão entre Ingold (2007a, 2007b) e Miller (2007). Afinal, o que exatamente seria um material, uma coisa? Se nos parece evidente que algo palpável, como uma pedra ou um celular (ainda que, segundo Miller, ontologicamente distintos, porque um seria “natural” e outro objeto de uma produção humana), seja material, o que dizer de um vento, de um cheiro – de todas as coisas que não podemos tocar e que pertenceriam, supostamente, ao mundo imaterial? Nota-se que a discussão, apesar de antiga, está longe de chegar a uma resolução, como podemos ver em trabalhos recentes que, de uma forma ou de outra, acabam sempre revisitando e revisando o tema (DRAZIN; KÜCHLER, 2015; GIUMBELLI; RICKLI; TONIOL, 2019). A discussão logo aparece cheia de clássicos dualismos, como se pode ver nessa breve indagação classificatória acima. Um deles me interessa em particular: o dualismo entre sujeito e objeto, ou, dito de outra forma, pessoa e coisa.

Aqui, seguindo um pouco o caminho, tanto de Ingold como de Miller, apesar da discordância entre os autores, preferi utilizar o termo coisas (e às vezes trechos) para me referir a tudo que tenho visto circular (que circulam ou fazem circular) no contexto do Caminho Vermelho: canções, cachimbos, substâncias (rapé, ayahuasca, peiote etc.), instrumentos musicais, pessoas. Uma das críticas centrais de Ingold, em outro texto (2012b), recai justamente sobre a noção de agência, que estaria baseada em um modelo hilemórfico de criação e possuiria um caráter animista. Formulado por Aristóteles, esse modelo reuniria

“forma e matéria em uma equação onde a forma corresponderia ao produto final imposto por um agente, e a matéria receberia a imposição desse agente, sendo, portanto, passiva e inerte” (MERENCIO, 2013, p. 195). O problema reside então que, para que as coisas ganhem importância, é necessário lhes conceder atributos humanos – essa é a principal crítica de Ingold a noção de agência.

Com a proposta de um Ambiente sem Objetos¹¹² (ASO), Ingold postula que habitamos em um mundo no qual nos juntamos às coisas em seus processos de formação e destruição, em seus fluxos e emaranhados vitais. Com isso, busca-se escapar de uma dicotomia entre sujeito e objeto, orientando nossa visão justamente para os fluxos vitais e não para relações de uso, instrumentalidade, agência etc. Embora a crítica de Ingold esteja direcionada mais diretamente a Latour, o antropólogo-sociólogo francês, em outro texto, traz uma discussão interessante entre a relação humano e não-humano, entre sujeito e objeto, a partir de coisas que se acoplam, que se tornam coextensivas ao nosso corpo. Latour nos mostra como o kit de treinamento do nariz na indústria de perfumes se torna parte do corpo, tanto quanto o nariz treinado – eles não podem existir separadamente, enquanto afetam um ao outro. Para o autor,

ter um corpo é aprender a ser afectado, ou seja, “efectuado”, movido, posto em movimento por outras entidades, humanas ou não humanas. Quem não se envolve nesta aprendizagem fica insensível, mudo, morto. [...] O kit propriamente dito [...] não sendo uma parte do corpo, tal como o definimos tradicionalmente, é certamente uma parte do corpo entendido como “treino para ser afectado”. No que diz respeito a sensação progressiva, o kit é coextensivo ao corpo (LATOUR, 2008, p. 39–41).

Essas implicações têm se tornado cada vez mais profícuas na antropologia contemporânea em um mundo no qual as fronteiras entre humanos e não-humanos estão cada vez mais difíceis de serem postuladas. Se, por um lado, muitas pessoas ainda não estariam dispostas a compreender o “kit de odores” ou então o “bastão do cego” (cf. BATESON, 1972) como partes constituintes dos corpos (seriam no máximo anexos), o mesmo não poderia ser dito sobre próteses e outras coisas (*chips*, placas de metal, pinos) que são, cirurgicamente acopladas ao corpo. Sobre *chips* e outros trechos computacionais, por exemplo, as pesquisas de integração ao cérebro humano seguem a mil, com promessas de “cura” em casos de

112 Do inglês, *Environment Without Objects* (EWO).

tetraplegia e paraplegia (cf. BOUTON *et al.*, 2016). Aqui, parecemos ainda orientados por uma lógica do contato, do contágio – uma lente de contato nos parece mais integrada ao corpo do que o bastão do cego; assim como chips e eletrodos implantados diretamente no córtex cerebral. Seguindo Miller (op. cit.), as coisas parecem importar ainda mais na medida em que não as vemos, na medida em que elas nos passam despercebidas.

Vamos, portanto, olhar com mais atenção para essas coisas que às vezes nos passam despercebidas, sobretudo as que parecem não pertencer ao mesmo patamar que as substâncias como as plantas de poder – mas também vamos olhar para elas: canções; diversos instrumentos musicais; a ayahuasca; o peiote; o tabaco; a *chanupa* e o *petyngué*, dois instrumentos, por assim dizer, utilizados pelos Lakota e pelos Guaraní, respectivamente, para fumar, mas, como já apontamos, cheios de vida; o rapé e seus modos de aplicação, que envolvem também “instrumentos” específicos, além de diversos tipos de sopros; o rapé e seu modo de produção, sua composição... em suma, todas as coisas que me pareceram essenciais nessa espécie de cartografia da experiência que busco fazer nessa tese.

3.1. A ayahuasca e seus múltiplos – entre nomes, potências e efeitos

*Se Deleuze e Guattari tivessem tido a chance de
experimentar este mundo, eles talvez nem tivessem escrito
os Mil Platôs, decidindo que os Huni Kuin já o haviam feito
em suas canções.*

Els Lagrou

A ayahuasca é um nome, entre tantos, para a medicina/substância mais estudada e difundida no (e do) xamanismo ameríndio. Obviamente, cabe se perguntar se os seus múltiplos nomes, vinculados aos seus distintos “ambientes culturais” e “grupos étnicos” nos permitem agrupar as diversas preparações e usos sob uma mesma nomenclatura e significado. Acredito que não, embora não haja espaço aqui para investigar todos os seus distintos usos. Antunes (2011), em um artigo no qual faz um apanhado histórico dos usos da ayahuasca no Brasil, sugere quatro momentos distintos. Primeiro, o uso indígena, ou melhor, os diversos usos indígenas, que, de acordo com Luna (1986) inclui os usos para adivinhação, para ajudar na caça, para entrar em contato com o mundo dos espíritos, para conhecer melhor o ambiente (fauna e flora), o

clássico uso feito pelo xamã para diagnosticar e curar alguma doença e os usos relacionados com toda a vida “religiosa e cultural”, que inclui aspectos de mitologia, cosmologia, dança, canto e pintura. Em segundo lugar teríamos o curandeirismo amazônico, ou vegetalismo, fruto do contato de caboclos com populações indígenas, mesclando aspectos de catolicismo popular com o conhecimento indígena e em uma forte relação com o cenário urbano – um uso motivado por processos socioeconômicos mais gerais, em especial os vinculados ao ciclo da borracha. Junto a estes processos e aos movimentos migratórios, veríamos, nos seringais, emergir um terceiro momento com a fundação do Santo Daime, primeiramente, e depois da União do Vegetal e da Barquinha – as chamadas religiões ayahuasqueiras (LABATE; ROSE; SANTOS, 2008). Por fim, fruto da expansão das religiões ayahuasqueiras para os centros urbanos, vemos surgir um quarto momento, dos neo-ayahuasqueiros, usando a ayahuasca por grupos de teatro como forma de impulsionar o processo criativo, ayahuasca usada em conjunto com meditações do Osho, ayahuasca utilizada em terapias corporais e outras sessões de psicoterapia/psicanálise etc. (LABATE, 2004). Obviamente esses momentos não são estanques e se misturam, às vezes se fundem e se influenciam mutualmente, como inclusive é o encontro Guarani com a ayahuasca e com o Santo Daime aqui relatado. O mais claro deles é a intersecção cada vez maior entre o Santo Daime (e suas igrejas) e as diversas etnias indígenas, especialmente os Huni Kuin e os Yawanawa (ver FERREIRA OLIVEIRA, 2018). Cabe lembrar que no caso guarani aqui citado, foi também uma aliança com a Igreja do Santo Daime que inicialmente permitiu o acesso à ayahuasca para os rituais na aldeia.

Em Lagrou (2018), encontramos ainda um novo cenário, diretamente relacionado com o interesse dessa tese. Trata-se da expansão da ayahuasca a partir do Caminho Vermelho, com a bebida chegando até o México, até a Europa e até indígenas que anteriormente, até onde se sabe, não a utilizavam, como o caso dos Guarani. Se os indígenas, principalmente do grupo Pano, estão, de alguma forma, diretamente relacionados com esses processos de expansão da bebida, é apenas recentemente que eles estão mais ativos, politicamente, e reivindicando para si a autoridade e originalidade sobre e da ayahuasca (cf. GOULART; LABATE, 2017). Vemos então surgir, de acordo com Goulart e Labate, uma nova reconfiguração no campo ayahuasqueiro brasileiro, com os indígenas, a partir de alianças com movimentos que poderiam ser denominados como *New Agers*, buscando (re)tomar, politicamente, o controle, por assim dizer, da bebida. E, além disso, temos um outro movimento recente do qual o caso Guarani é signatário de movimentos que antes buscavam

inspiração de um xamanismo norte-americano, como o caso do Caminho Vermelho, e que cada vez mais passam a buscar inspiração nos xamanismos ameríndios (cf. LABATE; COUTINHO, 2014).

3.1.1. A ayahuasca como dispositivo mediador

Mas esta é uma maneira de enxergar o cenário, a partir dos movimentos históricos, das alianças, tensões, fricções e disputas. Outra forma, pensando principalmente no caso Guarani, é se perguntar, tal qual Losonczy e Mesturini (2011) “por que a ayahuasca” como agente privilegiado do xamanismo ameríndio quando sabemos que há uma enormidade de usos de outras plantas, inclusive combinadas à ayahuasca em toda a amazônia indígena? Para Calavia Sáez (2014), a ayahuasca, desde sempre, teve um papel histórico de mediação, interação, articulação e experimentação. Os seus diversos usos e sentidos nos mostra uma constante porosidade que, se por um lado é fruto desses agenciamentos e alianças contemporâneas, também é algo presente na própria ayahuasca, como uma “substância mediadora” que tem “papel histórico de atravessador de fronteiras” (LOSONCZY; MESTURINI, 2011, p. 21) capaz de “de engendrar novos agenciamentos representacionais e enquadramentos e sequências rituais” (p. 25). Ela, como nos lembra Calavia Saez (op. cit.), organiza redes de informação xamânica, de relações comerciais ou bélicas – pensemos aqui, sobretudo, nos casos de feitiçaria e predação tão conhecidos e tratados pela bibliografia ameríndia e em como essas características foram atenuadas em um xamanismo contemporâneo (LOSONCZY; MESTURINI, 2011; PLATERO, 2017; LAGROU, 2018) –, de imagens do Outro, e, por fim, a própria rede de psicoativos. Por isso talvez tenha se tornado o símbolo do que é o xamanismo ameríndio, pensado aqui como um dispositivo de tradução e mediação, ou, mais uma vez, como uma máquina, mais que urbana, global, de geometria e geografia variáveis (cf. CALAVIA SÁEZ, 2017; CHAUMEIL, 2017) – ver breve discussão já feita (p. 78).

A ayahuasca, hoje, não é indígena por origem, mas por opção: deixando – cada vez mais – de ser um elemento dentro de um grupo de psicoativos para ser seu resumo, é uma das formas, talvez a mais ágil, de dar coerência à rede de relações que compõem a vida atual dos indígenas (CALAVIA SÁEZ, 2014, p. 35, tradução nossa).

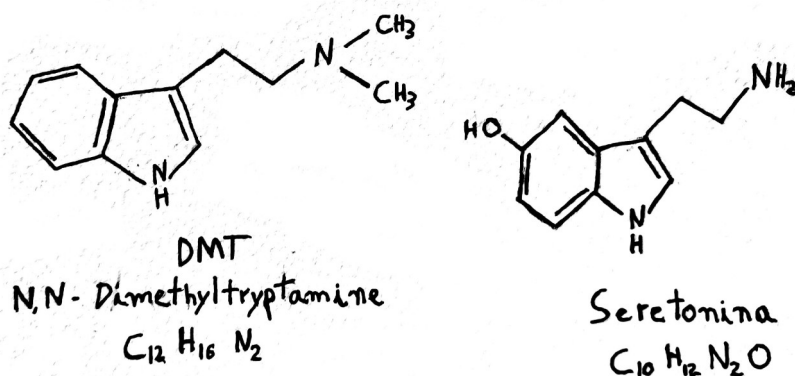
Apesar de seus múltiplos usos, nomes e potencialidades, escolhemos uma generalização. Em primeiro lugar porque é o nome, ayahuasca, pelo qual o chá (nome genérico e muito usado)

mais tem se difundido pelo mundo, e vinculado diversos ambientes étnicos e multiétnicos. Mesmo que muitas etnias tenham os seus nomes específicos, é através desse nome de origem *quechua* que os diálogos ocorrem, inclusive entre indígenas e não indígenas. Em segundo lugar porque é o nome pelo qual os Guaraní, em sua maioria, também chamam a bebida. Quase todo mundo que já teve algum contato com o chá sabe a famosa tradução desse nome composto da língua *quechua* (*aya* → morto/espírito e *huasca* → corda/liana/cipó): “cipó dos mortos”, “cipó dos espíritos” ou “vinho das almas” (NARANJO, 1983). Cabe mencionar outro nome nativo para entendermos algumas recorrências que encontramos no chá – dado que a bebida é preparada a partir do cozimento de um cipó misturado com as folhas de um arbusto, como veremos a seguir. *Nixi pae*, para os Huni Kuin (indígenas da amazônia brasileira) que pode ser traduzido como “cipó encantado” onde *nixi* é fio/cipó e *pae* significaria encanto ou encantado (FECHER; PISSOLATO, 2019). A referência ao cipó é uma constante no mundo indígena, sendo ele confundido, muitas vezes, com a própria bebida. Talvez pela semelhança com a cobra, animal guardião da bebida em também muitas etnias. Mas isso não passa de mera especulação. A associação do cipó com as folhas, no entanto, é essencial para os efeitos. Na verdade, farmacologicamente falando, é a folha quem possui o princípio ativo que seria o principal responsável pelas visões, pela viagem ao mundo dos espíritos, ao mundo dos encantados. E é esse o principal efeito recorrente que encontramos ao qual esses nomes aludem: o contato com o extraordinário – seja o mundo dos espíritos, dos encantados ou então dos sonhos, certamente não estamos falando da realidade ordinária.

Há muitas maneiras de falar sobre a ayahuasca, como mostra seus inúmeros estudos nas mais distintas áreas. O primeiro estudo acadêmico sobre a ayahuasca foi conduzido pelo botânico Richard Spruce, nos anos 1850. Spruce teve contato com indígenas na região do rio Vaupés que utilizavam uma bebida cerimonial feita a partir de uma trepadeira denominada Caapi. O pesquisador então percebeu que se tratava de uma espécie desconhecida e a denominou *Banisteriopsis caapi* (cf. ANTUNES, 2011), o famoso cipó mariri ou jagube. Desde então abundaram pesquisas nas mais distintas áreas: etnobotânica, farmacologia, medicina, psicologia, psiquiatria, química e, claro, antropologia.

Os estudos da área médica, botânica e farmacológica são, além de abundantes, considerados fundamentais para entender a bebida. Praticamente todos os estudos antropológicos sobre a ayahuasca citam, ainda que brevemente, os aspectos farmacológicos e químicos do chá: sua composição, o princípio ativo, o modo de funcionamento etc. Não

precisamos repetir aqui o que já foi dito à exaustão (DE SOUZA, P. A., 2011). Mas, a fim de tornar o texto compreensível e fluído, citamos os principais aspectos. Trata-se de uma bebida feita a partir do cozimento das cascas do cipó *Banisteriopsis caapi* (mariri ou jagube) com as folhas do arbusto *Psychotria viridis* (chacrona ou rainha). Muitos dos estudos aqui já citados apontam diversas variações da bebida e também o uso combinado de outras plantas. No entanto, nas diversas variações, o cipó quase sempre aparece como componente base. Isso porque, como apontam os estudos farmacológicos, a chacrona, que contém o princípio ativo (DMT) responsável pelos mais conhecidos efeitos – visões, náuseas, vômitos, mirações –, necessita do cipó para ser assimilada pelos neuroreceptores do Sistema Nervoso Central (SNC). Normalmente o DMT (N-N-dimetiltriptamina) é metabolizado pela enzima Monoamina Oxidase (MAO) presente no nosso corpo e responsável, por exemplo, por metabolizar a serotonina. Isso ocorre porque a estrutura do DMT é similar a estrutura da serotonina. Os alcaloides presentes no cipó inibem a MAO e fazem então com que o DMT ganhe espaço para agir ligando-se aos neurônios através de receptores no SNC antes de serem metabolizadas pela enzima. Especula-se também que os próprios alcaloides possam conter ações psicotrópicas, ainda que diferentes e/ou atenuadas em relação ao DMT. Inclusive é possível encontrar preparações de ayahuasca somente com o cipó em algumas etnias, mas nunca preparações feitas somente com a chacrona, que não teria efeito algum. Sabe-se também que o próprio DMT pode ser encontrado no nosso corpo, supostamente produzido pela glândula pineal, da qual sabemos muito pouco. Esses alcaloides presentes no chá, assim como o DMT já presente no nosso organismo parecem ser os responsáveis pela formação das imagens em nossos sonhos (DE SOUZA, P. A., 2011, p. 355). O pesquisador então indaga: “seriam essas moléculas psicotrópicas endógenas o elo enteógeno de comunicação com os níveis mais profundos de nossa personalidade?” (*ibidem*).



Mikosz (2009) defende uma interessante tese onde nos mostra como os padrões das mirações da ayahuasca, apesar das variações ambientais (a partir do famoso *set & setting*), são muito mais universais (e mentais) do que se supõe, sugerindo inclusive padrões matemáticos (obviamente muitos deles relacionados a sequência de Fibonacci e a imagem de fractais) nas suas formulações. Em outra pesquisa sobre as visões da ayahuasca (BRESSLOFF *et al.*, 2001), os pesquisadores argumentam que, talvez, as visões possam ser agrupadas em padrões matemáticos relacionados com estruturas moleculares do córtex cerebral. Shanon (2003), em outro sentido, argumenta que as visões estão relacionadas com certos padrões arquetípicos ou então platônicos. Interessante pensar que esses pesquisadores estariam dispostos a pensar os conteúdos da visão como algo menos individualizado e mais universal mas somente na medida em que este universal se relaciona, de alguma maneira, com um universal da mente humana, por assim dizer.

Ao mesmo tempo, Shanon, por exemplo, adverte, com razão, que os conteúdos das visões são bastante variáveis, inclusive dentro de um mesmo contexto cultural/étnico e também nos lembra que, em muitos casos, não estariam puramente relacionados com conteúdos individuais/psicológicos. De qualquer forma, ainda que estes estudos admitam (sic) a influência cultural nas visões da ayahuasca, eles tiram praticamente toda a carga ambiental dessas visões (ambiente entendido no sentido mais amplo, envolvendo cosmologia, geografia, território, afetos, mitologia, história de vida) para encontrar recorrências em outros âmbitos –

no universal da mente humana, no mundo brilhante das ideias (e ideais) platônicos, nos arquétipos universais, em princípios matemáticos universais que regem toda a natureza etc.

Para Shanon, “os verdadeiros problemas associados a essa infusão não têm a ver com o cérebro nem com a cultura, e sim com a mente humana” (ibidem, p. 110). É notável que Shanon encontre, nos conteúdos dessas visões, muitos elementos em comum, sobretudo os motivos animais, especialmente serpentes e jaguares. É lógico que, como psicólogo, ao pensar na recorrência de certos padrões, Shanon evoque o conceito de inconsciente coletivo de Jung. Por fim, é um pouco decepcionante que o autor sugira uma busca humana universal pelo transcendente e pelo religioso e tenha pouca consideração com todo o conjunto de agenciamentos, corpos e territórios envolvidos em uma sessão com ayahuasca. Isto é, por que não considerar que certas recorrências estão não na mente humana (quase uma proposta estruturalista) mas na própria planta, que, comumente, forma um agenciamento muito particular do tipo humano-planta-animal?

Busco seguir outro caminho: penso que os conteúdos das visões estão relacionados mais com as plantas e com todo o ambiente criado em torno de uma cerimônia. Quando o chefe cerimonial nos pede para colocar uma pergunta, uma intenção para a cerimônia, é como se estivéssemos ativando, *enacting* (cf. MOL, 2002), um determinado conjunto de conteúdos com potencial para se relacionar com as visões. Cabe lembrar que *enacting*, aqui, tem um sentido diferente do *set & setting* popularizado por Timoty Leary, que buscava tratar da interação entre os aspectos mentais e individuais trazidos por cada pessoa (o *set*) e os aspectos ambientais e sociais (o *setting*) das experiências psicodélicas. Lembremos que boa parte das pesquisas médico-psiquiátricas estão preocupadas em mapear melhor as causas da ayahuasca e controlar seus efeitos a fim de usá-la de forma controlada e medicamentosa (nada contra, a princípio, nem a favor). Mas, como eu disse, busco outro caminho. *Enacting*, como nos lembra Mol,

não tem nada a ver com causar, nem fazer. Essas são palavras que enfatizam o passado (no qual as “causas” estavam localizadas ou quando o “fazer” aconteceu) e estabilizam o resultado, o presente. O ponto crucial da mudança para *performance/enacting* é que o presente em si está e permanece instável. Há o aqui e o agora, em que fazendo, *doing*, acontece, mas não é explicado pelo o que aconteceu antes. Existem padrões e rotinas, mas sempre há a possibilidade de surpresas (MARTIN; SPINK; PEREIRA, 2018, p. 297)

Em uma investigação sobre os efeitos antidepressivos da ayahuasca, Silva sugere algo muito parecido com aquilo que busco mapear:

as pesquisas neurocientíficas com a ayahuasca em pessoas com depressão tem transformado significativamente a psiquiatria e as possibilidades terapêuticas com psicodélicos, mas tem um potencial ainda maior caso assumam metodologicamente essa indissociabilidade entre seres humanos, não-humanos e ambiente (SILVA, D. K. P. Da, 2017, p. 13).

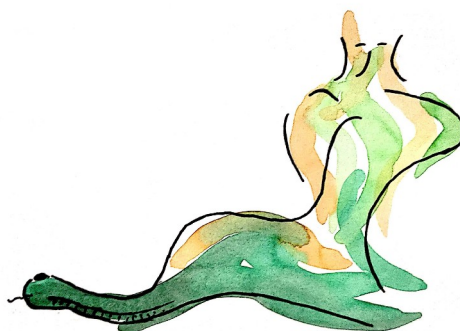
A autora propõe que os efeitos da ayahuasca estão para além de suas substâncias psicoactivas (principalmente o DMT) e que são efeitos, por sua vez, de uma mútua aprendizagem entre inteligências humanas e vegetais. Quando toda uma cerimônia está criada e orientada em um sentido, é comum que os conteúdos das visões também se relacionem com este sentido mais amplo. E, mais especificamente sobre o ensinamento das plantas, é bastante comum a visão e sensação de cobras e serpentes. Não nos parece fortuito que, para muitas etnias, seja justamente a cobra, e mais especificamente a jiboia, considerada a guardiã da ayahuasca. Por fim, outro sentimento bastante comum evocado pela ayahuasca é o contato com o mundo dos espíritos. Em muitas cerimônias podemos sentir os espíritos no meio de nós, dançando, se alegrando, realizando curas. E esses espíritos têm humores específicos também, que dever ser ouvidos, afinal, eles estão lá para nos ensinar, como se diz. E é justamente essa a diferença que busco ao tratar muitas dessas substâncias aqui no âmbito e a partir da experiência. Uma preocupação maior com os efeitos possíveis e variáveis, em diversos âmbitos, do que com as causas e possíveis recorrências comuns na mente (ou espírito) humana.

3.1.2. A ayahuasca para além das moléculas

Se admitirmos a hipótese de que essas plantas são plantas mestras/professoras, como propôs Luna (1984), temos que prestar atenção então ao que está sendo ensinado, nas mudanças e efeitos gerados na vida das pessoas, principalmente em um cenário onde, cada vez mais, como já mencionamos, a cosmologia dos povos originários das Américas está sendo buscada e busca se afirmar, reivindicando direitos, reivindicando outros modelos de mundo, e muitas vezes o fazendo através dos efeitos políticos gerados pela expansão, entre outras, do consumo da ayahuasca. Cada vez mais, ao que tudo indica, os xamanismos contemporâneos têm, uma vez mais, se transformado em uma importante arma de combate ao neocolonialismo (não tão neo assim). Como nos lembra Platero (2017, p. 83),

hoje, mais do que nunca, as “tradições” indígenas estão em contato e em diálogo com os não indígenas ayahuasqueiros. Trata-se de uma espécie de conversão: hoje em dia, são os não indígenas que querem “virar índios” e “pajés”, em meio a discursos de preservação da natureza e transformação pessoal, com o uso das “santas medicinas”. Essas novas relações em rede fazem parte de novos contextos etnográficos, que abriram um novo campo de pesquisas sobre as “alianças”.

Para deixar claro, uma vez mais, tema que será tratado mais profundamente no capítulo final, acredito que esta busca atual por transformação, ou por “conversão”, nos termos de Platero, passa diretamente pelo corpo. E por isso acredito que a ayahuasca seja um dispositivo poderoso e tão utilizado nessa tarefa – justamente pela sua capacidade de engendrar metamorfoses, pela imensa capacidade transformacional, especialmente a transformação corporal e as mudanças de perspectivas.



O grande interesse atual por parte da farmacologia, da psiquiatria e de áreas médicas em geral pela ayahuasca está diretamente relacionado ao *boom* de pesquisa com outras substâncias, especialmente relacionadas ao movimento contracultural americano e impulsionado por nomes como Hoffman (que sintetizou o LSD em laboratório em 1938 e conduziu as primeiras pesquisas sobre seus possíveis efeitos na química cerebral, sobretudo para pacientes com enxaqueca), Huxley (que descreveu sua experiência com a mescalina no clássico livro “As portas da percepção”, expandindo o uso das chamadas substâncias psicotrópicas a um público mais amplo) e Timothy Leary (responsável pela maior expansão de substâncias como o LSD, a mescalina e a psilocibina, no auge do movimento *hippie* e contracultural). É justamente entre os anos 1960 e 1970 que temos uma explosão de pesquisas voltadas a entender as

potencialidades dessas substâncias para o tratamento de psicopatologias – sem falar nos diversos usos para tratar traumas (stress pós-traumáticos) sobretudo em soldados americanos abalados pela experiência no Vietnã. Em 1963, Burroughs e Ginsberg, ambos *beatniks*, publicam o seu livro “Cartas do Yage”¹¹³ – *The Yage Letters* (2001) –, colocando também a ayahuasca no centro de interesse de, primeiro, esses estudos médicos-psiquiátricos, e, em segundo lugar, de um público de psiconautas¹¹⁴ (cf. OTT, 2011) interessado cada vez mais por essas substâncias e seus contextos culturais, em uma espécie de “prática xamânica ocidental nascente” (cf. LOSONCZY; MESTURINI, 2011).

Cada vez mais esses dois públicos se aproximariam e se confundiriam. Os médicos, pesquisadores e antropólogos eram também, em sua maioria, adeptos e defensores das agora chamadas substâncias psicodélicas (ou enteógenas). Muitos, obviamente, faziam o uso da ayahuasca não apenas de forma laboratorial. Temos então uma constante “redefinição de fronteiras entre objetividade e subjetividade na pesquisa científica, valorizando a experiência subjetiva como fonte de conhecimentos cientificamente válidos” (LOSONCZY; MESTURINI, 2011, p. 19). Redefinição que também, consequentemente, atingiria a antropologia, principalmente pelas pesquisas de Harner (1989) e Castaneda (1968, 1971, 1972, 1974b) responsáveis não só pela consolidação de alguns termos, como “plantas de poder”, no caso de Castaneda, como também por balançar as fronteiras da experimentação e da escrita e do papel da experiência pessoal na antropologia. Ainda que ambos tenham se convertido em xamãs, por assim dizer, e praticamente abdicado do fazer antropológico, as consequências de suas experimentações não passariam despercebidas pela disciplina, como já mencionamos a respeito da influência de Castaneda para Roy Wagner, Guattari e Deleuze.

Atualmente, praticamente todas as pesquisas sobre ayahuasca relacionadas ao xamanismo ameríndio admitem que o principal motivo para tomar a ayahuasca é pela capacidade de “ver” atrelada ao seu consumo. Brinca-se, inclusive, que a ayahuasca é o “cinema da floresta”, “a televisão da floresta”. Não é estranho pensar, então, que a sua expansão e crescente interesse pelo mundo euro-americano está diretamente relacionado com o interesse contemporâneo nas imagens: a televisão, o cinema, a fotografia, as mídias sociais.

113 Nome pelo qual a ayahuasca também é conhecida, especialmente na Colômbia.

114 Segundo Ott, o termo é um neologismo cunhado por Ernst Jünger em 1970 para designar os “viajantes da alma”, pessoas interessadas em, através dos estados alterados de consciência, investigar melhor a psique humana e/ou os mundos extraordinários despertados pelas famosas “viagens” que as substâncias psicotrópicas causam.

Obviamente, o que se vê, em um ou outro contexto, pode ser radicalmente diferente a depender dos agenciamentos que se configuram. Lagrou nos mostra em seu texto (2018) a estruturação das canções nos rituais dos Huni Kuin com *nixi pae*: 1º, as canções de chamamento; 2º, as canções para assentamento e estabilização; 3º, as canções para ver; 4ª as canções para mandar embora. Muitas vezes as canções, fractalmente, contém internamente esses quatro momentos. Como nos mostra também Gorman (2010), é fundamental ao xamã conhecer as canções necessárias a cada momento a fim de ser capaz de operar uma sessão de cura (um dos motivos principais do uso de ayahuasca em muitos contextos). O xamã (não o xamã genérico, mas pensemos principalmente na maioria dos contextos ameríndios), através da ingestão da ayahuasca, portanto, é capaz de ver e ter revelada a intenção dos agentes não-humanos – em geral as doenças são causadas por feitiçaria. A partir daí dá-se início um complexo processo de negociação e intermediação levado a cabo pelo xamã. Nesse sentido o xamanismo ayahuasqueiro pode ser visto diretamente relacionado com a prática cosmopolítica ameríndia (SZTUTMAN, 2005), em uma constante negociação entre humanos e não-humanos. Certa vez, em um ritual de ayahuasca com um pajé de uma etnia amazônica (prefiro não citar com precisão este caso por se tratar de um contexto onde não estava fazendo pesquisa e também não comentei com os organizadores do ritual sobre a minha pesquisa em curso) a cerimônia foi interrompida (fato raro) para uma advertência (estava ocorrendo muita “falação”) e os espíritos presentes não estavam felizes, eles queriam dançar, queriam mais músicas. De fato, foi uma das raras vezes em que eu pude sentir vividamente a presença dos espíritos (assim também como outros participantes sentiram), sussurrando coisas em meus ouvidos, dançando ao redor de mim, reclamando. Depois de algum tempo sem música e com muitas conversas, eu praticamente implorava para que todos “calassem a boca” e para que a música voltasse a tocar.

Passamos então de um modo mais químico, ou *hard*, por assim dizer, de falar da ayahuasca para um modo mais cosmológico, na falta de um termo melhor, que busca relacionar todos os aspectos da experiência. Se, a primeira recorrência que podemos encontrar em seus diversos usos diz respeito ao seu caráter relacional e transformacional, e a segunda, que diz respeito a visão, diretamente relacionada, porque temos uma mudança corporal que obrigatoriamente gera uma mudança de perspectiva e influi na capacidade de ver (é o corpo todo que vê, lembremos), a terceira recorrência diz respeito ao que se vê, em muitos casos: a morte, a primeira infância, e, claro, serpentes (e animais em geral). É evidente que estamos

falando de generalizações perigosas e que devem ser tratadas com todo o rigor. É claro também que, o que um xamã em alguma etnia amazônica vê ao tomar a ayahuasca em busca de uma doença é radicalmente diferente do que eu, homem, branco, ocidental (sic) vi ao tomar a ayahuasca e buscar em mim mesmo o entendimento de algumas questões (motivo pelo qual muitos tomam, fora do contexto indígena ameríndio). Se lá, a doença está diretamente relacionada com alguma desordem no plano espiritual (ou extraordinário) normalmente causada por algum descuido do paciente ou por feitiçaria, aqui, as doenças (quando não câncer e outras do gênero) estão, em boa medida, relacionadas a traumas de infância – não foram poucas as vezes que presenciei sessões e relatos de pessoas que puderam acessar esses traumas (e muitos abusos vem à tona) e puderam assim realizar trabalhos, quando bem acompanhados, para ressignificar e, na linguagem nativa (sic) “se libertar” destas questões.

Não é sem razão então a relação cada vez mais profícua entre ayahuasca e psicoterapia/psicanálise, assim como não é fortuito o interesse atual pelo seu uso controlado nas clínicas (OSÓRIO *et al.*, 1999; PALMA, 2016; SANTOS, R. G. Dos *et al.*, 2016; PALHANO-FONTES *et al.*, 2019), tendo demonstrado efeitos promissores no tratamento de depressão e dependências químicas diversas. Por outro lado, ao mergulhar nessa relação entre psicanálise e ayahuasca, se aqui vemos, talvez numa sina individualista, traumas relacionados a nossa história pessoal, é bastante comum que motivos mais coletivos apareçam nos contextos indígenas, principalmente a relação com a ancestralidade, como nos mostra os primeiros usos com a bebida entre os Guarani: “as narrativas de muitos moradores da aldeia a respeito de suas experiências iniciais com a bebida fazem referência à lembrança do passado e ao contato com seus ‘antigos avós’, bem como a outros seres e espíritos” (ROSE; LANGDON, 2010, p. 96). Essa “apropriação”¹¹⁵ do uso da ayahuasca pelos Guarani, como tratado por Rose e Langdon, não é algo exclusivo, como vemos no caso Kuntanawa trazido por Labate e Coutinho (2014), no qual a apropriação da bebida aparece como “ferramenta identitária” e como um dispositivo central de resgate da ancestralidade. Se, por um lado, temos um forte viés político nesta luta por originalidade e por ancestralidade da bebida, para tentar definir “quem é o dono da ayahuasca”, como a própria Labate nos lembra em outro texto (GOULART; LABATE, 2017), sugiro, por outro lado, que estas questões de contato com

115 Tenho alguma resistência ao termo, pois, como os próprios indígenas argumentam, a bebida já era conhecida e utilizada em um passado longínquo, fato difícil de saber e que carece de pesquisas arqueológicas. Não quero entrar nessa controvérsia aqui, apenas, por ora, registrá-la.

o passado são, de alguma forma, próprios aos agenciamentos no qual a ayahuasca costuma se envolver.

Há algo ali, na planta, na preparação, no ritual, nas expectativas, em todo o ambiente, em suma, que, amiúde, leva os participantes ao contato com o passado – seja um passado individual ou coletivo). Os Kuntanawa, após o ressurgimento étnico, tem buscado justamente retomar a língua através de canções trazidas à tona pelo consumo da ayahuasca, em um forte esforço de memória coletiva, que, inclusive, se apresenta de maneira corporal, como nos mostra Lagrou (op. cit.) a respeito da importância das canções para as cerimônias de *nixi pae* entre os Huni Kuin, capazes de engendrar e controlar efeitos que são multissensoriais. Mais adiante, ainda neste capítulo, falaremos mais dessa capacidade organizadora e da importância das canções para as cerimônias com toma de medicina em geral. Por ora, cabe mencionar que pretendemos ver a ayahuasca a partir de sua capacidade mediadora, “sintetizando, ao mesmo tempo, diversos veículos de expressão: o visual, o musical, o verbal. Os desenhos são cantos, que por sua vez são visões ou peles de animais, e que constituem a escritura desse livro que contém os segredos xamânicos” (CALAVIA SÁEZ, 2014, p. 32). No grande arsenal de plantas mobilizado pelos xamanismos ameríndios, é interessante notar que justamente a ayahuasca seja a escolhida – ou talvez tenha se autoelegida, seguindo mais de perto a proposta que aqui apresentamos – para esta missão, por assim dizer.

Cabe lembrar, como já mencionamos, que em muitas dessas expansões contemporâneas do uso da ayahuasca o caráter “sombrio”, por assim dizer, foi atenuado: todo o uso de ayahuasca em contextos de bruxaria, feitiçaria, vingança, predação... em suma, temas tão recorrentes no xamanismo ameríndio. A busca por visões lindas e belas parecem prevalecer no imaginário geral. Como nos recorda Calavia Sáez (op. cit., p. 10), parece existir, de maneira geral, uma diferenciação de usos e efeitos, principalmente, na urbe e na selva. Na cidade, temos o grande interesse pelas imagens e visões. Já na selva, parece prevalecer o interesse na ação visceral produzida nos corpos: os vômitos, a chamada purga. No entanto, mesmo em cenários onde esse imaginário está muito presente, como é o caso das religiões do Santo Daime e suas diversas ramificações (MACRAE, 1992), temos, em conjunto com as famosas mirações (foco no imagético), a ocorrência das famosas “peias”, que se manifestam fisicamente com muitos elementos corretivos (SILVA, L. O. Da, 2004). Surge aí mais uma possível recorrência da bebida: o seu caráter disciplinar e educativo, onde se aprende com os

espíritos e com os ancestrais (LUNA, 1984; LUNA; AMARINGO, 1999; GORMAN, 2010; SCURO, 2018).

Dito isso, mais do que buscar alguma essência ou natureza da bebida, em quase uma ânsia estruturalista, o que buscamos agora, ao remeter às experiências com ela (minha e de outros) é mostrar como esses diversos elementos (químicos, biológicos, históricos, culturais, sociais, individuais, coletivos, espirituais, ancestrais, astrais, presentes na própria planta e no ambiente que ela traz consigo) se configuram em agenciamentos específicos. Mais uma vez, acreditamos ser isso fundamental à execução de uma boa cartografia social – mostrar e relatar como os fluxos podem se configurar, como eles atuam, e quais os seus possíveis efeitos e potências.

3.1.3. Morte, regressão e rupturas

Agosto de 2017. Faz quase dois meses desde que voltei de meu último campo.¹¹⁶ Uma experiência curta porém intensa. Um retiro de quatro dias, no feriado de *Corpus Christi*. Foi o primeiro campo em que praticamente não consegui anotar quase nada em meu diário, apenas um ou outro detalhe primordial. Muito mais por uma completa impossibilidade (física, mental e emocional) de conseguir escrever algo enquanto passava por essa dura experiência do que por qualquer ação ou pensamento premeditado. Os dias do retiro eram tomados de atividades e, no pouco tempo livre que dispunha, necessitava descansar meu corpo e me preparar para o que viria. Mesmo após voltar, só agora, dois meses depois, consigo “voltar” às experiências vividas no retiro. Enquanto método etnográfico, é, de certa forma o avesso do que sempre aprendemos: “escreve, descreva, relate tudo – para depois ver o que fazer”. E, pensando na clássica divisão entre etnografia e antropologia¹¹⁷, o que se faz, enquanto método de escrita da

116 De acordo com tudo o que foi dito antes, sobre o tempo, uma das características que buscamos aqui, justamente como forma de aproximar estas distâncias entre a experiência e a escrita (distância já presente na própria experiência, ou melhor, em como conhecemos e experimentamos o mundo, como já dizia Bateson) é escrever muitos relatos em tempo presente. Muitos destes trechos foram difíceis de ser relatados, uma vez que a experiência da escrita evocava memórias, muitas vezes corporais, do que tinha vivenciado. Não foram poucas as vezes, por exemplo, que escrevendo sobre a vida na aldeia guarani fui levado a acender meu *petyngua* ou então a fumar um tabaco. Muitas vezes funcionava como uma maneira de relembrar as sensações, outras vezes, como aprendi na aldeia, buscava, através do *petyngua*, encontrar a palavra correta, justa.

117 Divisão que compreende a etnografia como o momento de pesquisa de campo e a antropologia como a teoria antropológica que surge, em geral, a *posteriori*. Cabe ressaltar que esta divisão é questionada e, de certa forma, praticamente invertida em um polêmico texto de Tim Ingold, o epílogo de seu livro intitulado “antropologia não é etnografia” (2011).

teoria antropológica é justamente isto. Tomar um certo afastamento (temporal, espacial, emocional) para então ver a experiência com um olhar mais imparcial. Não faço nem uma coisa nem outra. O afastamento é antes uma necessidade, quase fisiológica, do que uma metodologia, ou então fruto de questionamentos epistemológicos. Se tenho um certo afastamento espacial-temporal, as memórias estão talvez ainda mais vivas do que nos dias seguintes ao retiro. Estou, de certa forma, mais próximo e, ao mesmo tempo, mais distante. Como Proust (2006) já dizia, é comum que aquilo que é experienciado pela memória seja mais vívido do que a experiência real (sic) do fato.¹¹⁸ De alguma forma, tudo é memória – fenomenologicamente pensando, mais uma vez, com Bateson. Justamente o que este retiro e a experiência com práticas xamânicas têm me levado a questionar é esta separação entre o vivido/memória, o presente/passado, real/imaginário, prática/teoria, etnografia/antropologia. Note-se que os eixos são similares. Estas dualidades são, de alguma forma, frutos de um mesmo modelo de pensamento, chamado muitas vezes de cartesiano¹¹⁹. Mas, o que acontece quando este modo de pensar é suspenso, é posto em cheque? E mais, quando é mostrado, clara e duramente, que há muitos outros modelos possíveis de experienciar o mundo? Modelos nos quais o passado e o presente se misturam, o real e o imaginário...

Talvez por estas razões tenha demorado tanto a escrever. Por, de certa forma, não saber muito bem como escrever. Como descrever tudo o que vivenciei neste retiro? Problema de escrita. Problema antigo. As palavras não conseguem esgotar a riqueza de tudo aquilo que foi vivamente experienciado pelo e no meu corpo. Há muito mais. Sensações finas, calafrios, animais, lugares, músicas, sabores, cheiros, cores. Busco novas formas de escrita, ritmos, dadaísmos. Desenhos, pinturas. Talvez esta multiplicidade toda, ainda que caótica e desordenada, seja capaz de ordenar melhor todas as sensações aqui elencadas.

118 “Ou porque a realidade só se forme na memória, as flores que hoje me mostram pela primeira vez não me parecem flores de verdade” (PROUST, 2006, pt. 3363).

119 Talvez o mais correto seja atribuir este modelo de pensamento, muitas vezes binário, funcionando por pares de oposição – como Lévi-Strauss em boa parte de sua obra buscou elucidar – ao matemático George Boole, o qual, anos depois de seus estudos, nas linguagens de programação, teve um tipo lógico de variável batizado em sua homenagem: *boolean*, uma variável que admite apenas dois valores (0/falso) e (1/verdadeiro). Todos os circuitos elétricos/eletrônicos são, em última instância, baseadas neste modelo lógico. Vejamos o que diz Boole a respeito em uma de suas obras: “o motivo do presente tratado é investigar as leis fundamentais do funcionamento do cérebro através das quais o raciocínio se realiza; expressá-las através da linguagem do cálculo e, sobre este fundamento, estruturar a ciência da lógica e construir o seu método; fazer deste método a base de todos os métodos para aplicação da doutrina matemática de probabilidades; e, finalmente, recolher dos vários elementos verdadeiros trazidos para serem examinados no curso destas investigações alguma provável sugestão a respeito da natureza e constituição da mente humana” (BOOLE, 1854, p. 1, tradução nossa).

Finalizado o retiro, eu pude provar a mesma sensação de Castaneda com Dom Juan, a vontade que ele tinha, muitas vezes, de sair correndo, fugir, abandonar Dom Juan e deixá-lo lá sozinho, “aquele louco”. Porém, alguns dias depois do retiro, as coisas começavam a encontrar seu lugar. Tudo foi feito com muito cuidado e com uma intenção muito clara – ainda que algumas marretadas fossem necessárias para ajustar o prego no buraco, a intenção nunca foi destruir o prego ou a parede, mas sim causar um bom ajuste entre ambos. Evidentemente, algumas vezes, é necessário arrancar o prego da parede, desentortá-lo, ajustar o tamanho do buraco (ou então tentar outro). São processos doloridos, mas, como Sthan costumava dizer: “a dor é, muitas vezes, necessária; o sofrimento é opcional”. A chamada para o retiro já deixava claro o que me esperaria: um retiro de inverno, aproveitando a proximidade do solstício, aproveitando a lua minguante, para trabalhar nossas sombras, nossos medos. Para mergulhar profundamente no nosso eu interior, no desconhecido, tratar e curar nossos traumas, olhando com toda a sinceridade possível para dentro de nós.

Sthan Xanniã foi quem conduziu o retiro, em um sítio na cidade de Cotia, SP, chamado “Aos filhos da Terra”. Ele tem uma longa trajetória na história do xamanismo do Brasil, sendo um dos atores mais conhecidos no meio. Sua trajetória inclui desde relações com indígenas do nordeste brasileiro, aprendizagens entre os Navajo e viagens a diversas tribos indígenas da África e Oceania¹²⁰. Segundo o seu próprio site pessoal:

Natural brasileiro, visionário, místico, médico nativo, xamã, terapeuta, rastreador, treinador e condutor de pessoas e almas.

Atua no tratamento de distúrbios com ancestralidade, dores corporais, depressão, perda de energia vital, resgate da energia essencial, autoestima e massagem.

É criador da Massagem Nativa, o mais completo tratamento biocorporal com ênfase em desprogramação de memórias traumáticas e bloqueios.

É pioneiro na facilitação de oficinas de tambor, na organização de encontros de tradições nativas do norte e sul americano e das cerimônias abertas ao público de comemoração das quatro estações e a passagem dos solstícios e equinócios.

Tem formação complementar em terapia floral, fitoterapia, aromaterapia, cristaloterapia e bioginástica.

É líder de cerimônias nativas, como Temaskal, Busca da Visão, Dança do Sol (*Sundance*), plantas e canções sagradas e é carregador da chanupa.

120 Como ele mesmo me relatou em conversas pessoais.

Reconhecido pelo Fogo Sagrado de Itzachilatlan (FSI) tornou-se membro da Aliança e Líder do Fogo Sagrado de Itzachilatlan São Paulo (FSISP).

Viveu com sua avó dos três aos dez anos de idade. Ela pertencia à tribo Tupiguara, localizada no estado do Ceará, em uma cidadezinha chamada Ipu, no Vale dos Guaraciabas. Nesse ambiente natural, Sthan aprendeu a lidar com as ervas e as canções, a conversar com os espíritos e a compreender o próprio espírito da Terra. Aos oito anos, foi apresentado ao Fogo, o que revelou o seu caminho. Com o decorrer do tempo, foi se aperfeiçoando no trato com fitoterapia e rezas. Aos dezesseis anos, já viajava pelo mundo, aprofundando-se em inúmeros sistemas de cura.

Oportunamente foi levado por um ancião Navajo para habitar com sua tribo no Novo México, onde conviveu também com os Poeblos. Vivendo nesse local, foi treinado a curar, utilizando as canções, o tambor e a dança; e, compreendendo mais e mais o mundo dos espíritos, por meio de conversas aprendeu a resgatar a auto-estima de pessoas desorientadas e perdidas e a tratar doenças em muitos níveis.

Recebeu ensinamentos dos anciões e xamãs Navajos, com quem conviveu por alguns anos. Há mais de 20 anos, trouxe para o Brasil o conceito de medicinas nativas e foi o primeiro a lançar o termo Cura Nativa. Protagonista do crescimento e do desenvolvimento de uma filosofia, que inclui as Rodas de Cura com tambor, chocalhos e cantos nativos.

Tornou-se ciente de todas as técnicas da tenda do suor, conquistando a honra de poder liderá-lo. Durante seu processo de aprendizagem, recebeu seu nome Xanniã, cujo significado é Água Dourada.

Foi um dos fundadores dos primeiros núcleos de estudos de ciências, artes, filosofia e religião para o terceiro milênio, na Região dos Lagos, RJ, Brasil.

Desenvolveu uma técnica própria de cura pelas mãos e de respiração para a expansão da consciência, trabalhando também, com o mundo onírico, traduzindo e desvendando seus mistérios. Consegue, portanto, unir de maneira simples e objetiva formas de cura e auto-cura para serem utilizadas cotidianamente, dentre as quais destacam-se as medicinas dos animais e do canto.

Como mestre dentro do Caminho Vermelho, prepara terapeutas e curadores através dos ensinamentos do Xamanismo Nativo, onde se destaca por unir de maneira simples os ensinamentos dos índios do norte e do sul, adaptando-os à nossa realidade e às nossas necessidades diárias.

Sthan é o mago dos tambores e milhares de pessoas viajam em seus caminhos de cura. Oficialmente, foi o primeiro a promover as oficinas de tambor, onde ensina a construir e percorrer os caminhos do coração.

Atualmente, atua em intercâmbio com o saber sagrado das tradições nativas das Américas – Brasil, Peru, Chile, Bolívia, Equador, México, Guatemala e EUA. Mestre em xamanismo nativo, promove cursos e workshops com conteúdo referendado por diversas

lideranças nacionais e internacionais, e ainda hoje promove treinamentos e vivências com índios de todas as etnias. É um pesquisador atuante das tradições nativas brasileiras e norte-americanas.¹²¹

Existe um pensamento comum que perpassa muitas destas práticas xamânicas: é necessário ter cuidado com aquilo que se pede, com aquilo que se deseja. Todo ritual é feito com um propósito, toda pajelança, todo atendimento de cura etc. – há sempre um propósito por detrás. Esse propósito é tanto coletivo, dos líderes (pajés, mestres, xamãs) que estão conduzindo o ritual quanto individual. Cada pessoa, antes do começo de um ritual, é orientada a colocar a sua intenção ao “Grande Espírito”, a perguntar-se íntima e profundamente a intenção de participar daquele ritual. Pode-se pedir por uma cura específica, por entendimento em algum aspecto da vida, pela abertura de caminhos etc. Era o segundo dia do retiro. Final de tarde. Não seria exatamente um ritual com ayahuasca, mas sim uma toma de ayahuasca em contexto de pajelança, de cura. Segundo Sthan, há várias formas de se tomar ayahuasca, e esta é uma delas. Nunca tinha participado de nada neste estilo. O local era aberto, com uma pequena fogueira no centro. Tínhamos algumas cadeiras para nos sentar. Aos poucos o fogo foi aceso, a tarde foi caindo, e no começo da noite tomamos a “primeira rodada” de ayahuasca. A ideia era tomar duas. A dose não variou muito do que estava acostumado. Logo após tomarmos cantamos algumas músicas, ainda de pé. Foi cerca de 15, talvez 20 minutos. Fomos orientados a nos sentar. Foi aí que uma grande viagem começou.

O tempo ficou completamente suspenso. Quando me dei conta do que estava acontecendo, quando lembrei minimamente de onde estava, já deviam ter se passado 4 horas. Não lembrava sequer se tínhamos tomado a segunda rodada ou não. Enfim, nenhum detalhe prático e ordinário parecia fazer mais sentido. Foi uma viagem bastante profunda para muito de nós ali. Viajei para lugares sombrios e obscuros da minha primeira infância. Vi e vivi muitas coisas desde este lugar. Não era “como se” eu estivesse lá. “Como se” fosse uma visão, um sonho. Eu estava realmente lá. Por isso a ideia de uma viagem. Uma viagem espacial, quando me encontrei no apartamento onde passei os primeiros anos de minha vida; e uma viagem temporal, quando estava novamente com meu corpo de criança, vendo meus pais jovens, e tendo as sensações e reações de uma criança, um bebê: uma sensação corporal de

121 Retirado do site: <https://www.aosfilhosdaterra.com/sthaxannia>

completa impotência, de saber o que está acontecendo e o que se quer fazer, mas simplesmente não conseguir realizar naquelas condições, com aquele corpo.

Obviamente, a minha resistência a mergulhar nessas lembranças tem a ver com os lugares sombrios para os quais esta experiência me levou: nem sempre estes processos de cura acontecem de forma calma, tranquila, harmoniosa. Na verdade, na maioria das vezes, é bem o contrário: existe um poder muito grande nessas práticas, mobilizado através de anos de estudos e conhecimentos por xamãs, e esta força, este poder, está para além das divisões dualistas que fazemos: bom/ruim, alegre/triste, prazer/dor. Diz-se, acompanhando a ideia do intento colocado no ritual, que as plantas de poder sabem como agir. A ayahuasca é retratada como uma mãe dócil e dura ao mesmo tempo. É comum escutarmos que as plantas vão agir exatamente como precisam agir em cada caso para manifestar a cura nas pessoas, na forma que cada um precisar, da maneira que cada um suportar. Há nas plantas de poder um espírito (ou vários). E eles são sábios e poderosos. Ao mesmo tempo, existe uma condução da experiência, que, quando bem realizada, leva as pessoas a lugares específicos/semelhantes. Ao meu lado no ritual está Marina, uma mulher de cerca de 40 anos que passou durante horas gritando “Marinalva... Marinalva...” – no dia seguinte soubemos que era como a sua mãe a chamava quando criança: “cala a boca Marinalva, anda Marinalva, se meche Marinalva, desse jeito você não vai ser ninguém na vida”. Foi talvez a mais falante durante o ritual. Eu não sabia muito bem de onde vinham essas vozes, que muitas vezes se pareciam distantes do lugar onde eu estava, o meu velho apartamento de infância. Algumas poucas vezes conseguia ter uma vaga noção do que estava acontecendo durante o ritual: ouvia a mãe de Marinalva, via Vitor (que havia conhecido nas minhas viagens ao ENCA) dançando freneticamente ao som das canções que Sthan entoava de maneira quase ininterrupta, sentia Sthan me abanando e repetindo em meu ouvido: “calma, respira, respira”. “Cala a boca Marinalva”, gritou então Roberta, outra participante, já também cansada da inação da criança. É realmente uma loucura. Todos, de uma forma ou outra, fomos conduzidos a lugares da nossa infância, levados ao som do tambor de Sthan, que conduzia o ritual com maestria.

Em um determinado momento desta viagem, já voltando ao local do ritual (e há sempre, ou deve haver, um cuidado e trabalho muito intenso de quem está conduzindo para trazer todos de volta, são e salvos), abri meus olhos para acompanhar um pouco do que estava acontecendo. Sthan tocava o seu tambor, mobilizando através dele muitas sensações, conduzindo a todos nessa viagem individual e coletiva. Mas, ao abrir os olhos, não era Sthan

quem tocava os tambores, e sim um grande urso, dançando e cantando em volta da fogueira. Um urso forte e poderoso, mas, ao mesmo tempo, dócil. Neste momento estava me protegendo do frio com um cobertor, um destes velhos que tem umas “franjas” na ponta. Lembro vividamente deste momento. A música soava: “ela vem, ela vem, ela vem, ela vem, ela vem curando; ela vem, ela vem, ela vem, ela vem, ela vem limpando; ela vem, ela vem, ela vem, ela vem, serpenteando...” Uma das figuras associadas a ayahuasca, e também detentora de seu saber e de seus espíritos, na Amazônia, é a jiboia, como já mencionamos. Neste momento, quando abro o olho, todas as franjas do meu cobertor eram pequenas cobras que começavam a envolver o meu corpo. Sabia que era o cobertor. Mas também sabia que eram cobras. Sentia e via cobras. Mas a música e as sensações não me passavam medo, ou não apenas. O abraço da serpente era tenebroso e dócil ao mesmo tempo. As sensações são ambíguas e me lembram as palavras de Deshayes (2002, p. 74, tradução nossa) ao comentar a experiência dos Huni Kuin: “quando os Huni Kuin terminam suas sessões de ayahuasca, eles comumente se expressam assim: ‘ficamos com muito medo, foi ótimo!’ Eles nunca dizem que tiveram boas visões”.



Neste ritual, tivemos um cuidado muito próximo de Sthan, principalmente por sermos poucas pessoas, cerca de doze. Ele parecia saber para onde estava conduzindo cada um de nós e como fazer para nos trazer de volta. Como ele mesmo disse durante o retiro: “eu tenho uma responsabilidade muito grande aqui com a vida de vocês, vocês tem que sair daqui melhores do que entraram, e, com certeza, vão sair”. É surpreendente como apenas as canções e os toques dos tambores podem nos fazer viajar para territórios longínquos. No dia seguinte, já sem o “efeito” da ayahuasca, participamos de um temazcal, e apenas com o som do tambor e com algumas canções eu pude me sentir revisitando alguns dos lugares do dia anterior, ainda que de uma outra perspectiva, já com uma outra visão e outro corpo. As sensações corporais e como o corpo vai se comportando em cada caso foram muito marcantes para mim. Em um determinado momento, sob o efeito da ayahuasca, estava novamente dentro do útero de minha mãe. Foi, sem sombra de dúvidas, até então, a sensação corporal mais forte e marcante da minha vida: revivenciar o momento do próprio nascimento. É difícil explicar a sensação, pois literalmente estava dentro do útero da minha mãe, como um bebê prestes a nascer que não

conseguia falar, respirar, andar etc. ao mesmo tempo em que sabia, em alguns momentos, que estava em uma cerimônia com ayahuasca. Se estava condicionado pelas constantes metáforas de útero ouvidas exaustivamente, se as próprias canções de Sthan operaram essa viagem (quase todos foram levados à primeira infância nesse ritual) ou se a própria ayahuasca contém esse poder, em suas substâncias e/ou espíritos (pensando que, no contexto indígena, é comum cada planta estar associada a um, ou mais espíritos, ou donos, ou guardiões) é algo impossível de afirmar. Trata-se, mais uma vez, de um grande agenciamento. Do qual nos importa reter, tanto quanto possível, aquelas sensações, aquele espaço indeterminado, pré-reflexivo. Fruto, obviamente, de todas as metáforas de renascimento possíveis. O útero, um lugar quente e acolhedor, mas, ao mesmo tempo, apertado e opressor. Chega o momento de nascer. O corpo já não mais suporta aquele lugar. A tensão entre a vida e a morte está presente a todo o momento. Ficar ali é perigoso. Sair de lá é tão perigoso quanto. É uma passagem violenta, drástica, e beira a morte. Nascimento e morte são idênticos nesse instante limiar. No temazcal do dia seguinte revivi, de outro lugar, este útero (que é uma das simbologias evocadas pelo temazcal) da grande mãe terra. Se antes relutei para sair, agora o útero me aparecia deveras opressor. Um amor, cuidado e calor tão grande que me sufocava. Acabei saindo no intervalo da segunda para a terceira porta. Já participei de diversos temazcais, muitos inclusive, mais cheios, quentes e sufocantes que este, e foi a primeira vez em que realmente saí de um temazcal. As sensações físicas não estavam, de forma alguma, associadas a estímulos objetivos, a simples relações causa/efeito. Havia uma série de histórias, fluxos, sentimentos, sensações, que escapavam a qualquer tentativa de uma explicação mais racional do que estava vivendo e sentindo naquele momento.

3.1.4. Uma aproximação com a psicanálise

É de longa data, na antropologia, a associação entre a psicologia/psicanálise e o xamanismo. Dois artigos clássicos de Lévi-Strauss (2008) tratam especificamente do tema: “o feiticeiro e sua magia” e “a eficácia simbólica”. Nestes artigos Lévi-Strauss se concentra em analisar o complexo xamânico de cura que se estabelece, segundo o autor, com base em três crenças simultâneas:

primeiro, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; depois, a do doente de que ele trata ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; e, finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que

formam continuamente uma espécie de campo de gravitação no interior do qual se situam as relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça (p. 182).

O antropólogo desenvolve sua famosa concepção de “eficácia simbólica” que depois seria criticada por Taussig (1986) e revisitada, de alguma maneira, por Csordas (2008a). De fato, são muitos os conceitos e termos utilizados por Lévi-Strauss que, hoje em dia, nos parecem problemáticos: crença, manipulação, imitação, representação etc. A descrença e suspeita de Quesalid sobre o xamanismo e seus mecanismos de funcionamento parecem se confundir, em boa medida, com as suspeitas do antropólogo. Não obstante, o sistema funciona, a cura se realiza, e, não resta alternativa ao autor a não ser falar em termos de cura e doenças psicossomáticas¹²² e traçar relações entre o xamanismo e a psicanálise.

A paciente, tendo compreendido, faz mais do que resignar-se, ela fica curada. Nada de comparável ocorre com nossos doentes quando se lhes explica a causa de seus problemas invocando secreções, micróbios e vírus. [...] O xamã fornece à sua paciente uma linguagem na qual podem ser imediatamente expressos estados não-formulados, e de outro modo informuláveis. E é a passagem para essa expressão verbal (que ao mesmo tempo permite viver de forma ordenada e inteligível uma experiência atual, mas que sem isso seria anárquica e indizível) que provoca o desbloqueio do processo fisiológico, isto é, a reorganização, num sentido favorável, da seqüência de cujo desenrolar a paciente é vítima.

Nesse sentido, a cura xamânica se situa a meio caminho entre nossa medicina orgânica e as terapêuticas psicológicas como a psicanálise. Sua originalidade está em aplicar a desordens orgânicas um método muito próximo destas últimas. Como isso é possível? Uma comparação mais minuciosa entre xamanismo e psicanálise (que não envolve, em nosso pensamento, nenhum desrespeito para com esta última¹²³) permitirá precisar esse ponto (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 213–214).

Para Taussig (op. cit.), a visão de Lévi-Strauss é problemática pelo desejo de ordem que ela carrega: transformar o caos (as trevas, o mal) em ordem (luz, sagrado). Neste sentido, as categorias de análise utilizadas por Lévi-Strauss seriam demasiadas ocidentais e não

122 Doenças com manifestações físicas às quais se credita origens mentais e transtornos psiquiátricos. Podemos citar aqui minhas crises de asma, a qual, depois de submetido a diversas análises, tive o veredito médico: “vá procurar um psicólogo”.

123 Nota-se aqui a preocupação de Lévi-Strauss em não desmerecer uma ciência, incipiente ainda (seus dois artigos são de 1949), e enfrentando diversas críticas no meio médico/científico, onde, muitas vezes, não era vista como ciência. Obviamente Lévi-Strauss não possui a preocupação contrária: desmerecer o xamanismo ao compará-lo com a psicanálise e ao tentar desvelar seu modelo de funcionamento, explicando-o em termos compreensíveis à ciência ocidental.

aplicáveis nos contextos estudados por Taussig, onde o próprio caos era organizador do mundo, por assim dizer. E ainda mais, no caso de Taussig a cura xamânica passa por outros problemas, políticos. Ali o xamanismo é visto como um modelo de contra-representação do terror. Uma contra-representação operada por quem, historicamente, foi alvo do terror da colonização.

Tanto Csordas quanto Taussig buscam, de algum forma, dar conta de duas dimensões não tão enfocadas por Lévi-Strauss: primeiro, a importância da experiência do paciente neste processo de cura xamânica, que, para Lévi-Strauss (p. 195), é o “aspecto menos importante do sistema”, principalmente frente a crença do grupo; segundo, tentar elucidar como os processos específicos da cura xamânica operam mais especificamente, para além da metáfora xamã/psicanalista.

Em seus ensaios sobre o xamanismo do Novo Mundo, Claude Lévi-Strauss apresenta a noção de que, ao se unirem, o paciente e o xamã conduzem, em nome da sociedade, uma interrogação conjunta de seu ambiente ideológico. Ele afirma que as experiências da pessoa doente são o aspecto menos importante disso e em sua análise de uma canção de cura feita por um xamã Cuna para uma mulher em trabalho de parto obstruído, ele sugere que o xamanismo inverte a técnica psicanalítica para alcançar a *ab-reação*, uma vez que no xamanismo não é o discurso do paciente, mas o discurso do xamã, que preenche o espaço terapêutico. A mulher fica em silêncio enquanto a canção do xamã a enche de imagens que ordenam o caos de seu ser – e, tanto para a mulher quanto para a sociedade como um todo, com o xamanismo orquestrando a sinfonia do caos à ordem. No entanto, fica claro a partir da fonte de que Lévi-Strauss extrai essa canção, que a mulher e o resto da sociedade provavelmente não a entendem, uma vez que é cantada em uma linguagem xamânica especial, uma característica comum ao xamanismo em muitas sociedades. O problema, então, é ver como a noção de uma interrogação conjunta do ambiente ideológico pode ser sustentada se as partes desse discurso estiverem ligadas a uma linguagem ininteligível (TAUSSIG, 1986, p. 460, tradução nossa).

Com efeito, a partir deste texto de Lévi-Strauss (mas não por causa dele, obviamente, ou não apenas), as associações entre xamanismo e psicanálise cresceram consideravelmente, sobretudo a partir da ideia de inconsciente coletivo¹²⁴ de Jung (ver NATEL, 2016), bem como

124 O psicanalista seria, tal qual o xamã, aquele capaz de mobilizar certos arquétipos do inconsciente coletivo através de técnicas semelhantes: sonhos, imaginação ativa e expressão artística. Terminamos, neste caso, submetidos a mesma solução estruturalista de Lévi-Strauss, que, ao final da “eficácia simbólica”, nos diz: “o inconsciente deixa de ser o inefável refúgio das particularidades individuais, o repositório de uma história única, que faz de cada um de nós um ser insubstituível. Reduz-se a um termo com o qual designamos uma função, a função simbólica, especificamente humana sem dúvida, mas que em todos os homens se exerce segundo as mesmas leis. Que na verdade se reduz ao conjunto dessas leis” (p. 219), ou

a inserção de certas práticas ditas xamânicas no ambiente clínico (ver MARALDI; MARTINS, 2016), e também a crescente experimentação com substâncias ditas psicotrópicas, sobretudo a ayahuasca, explorando os potenciais clínicos destas substâncias que são, historicamente, amplamente utilizadas por curandeiros e xamãs.¹²⁵

Se, como pretendia Lévi-Strauss, a psicanálise é uma espécie de equivalente ocidental do xamanismo, o que falta a ela que as práticas xamânicas seriam capazes de suprir ou auxiliar? No final da “eficácia simbólica” o antropólogo afirma que a comparação com a psicanálise ajudou a elucidar alguns aspectos da cura xamânica e sugere a possibilidade dos estudos sobre xamanismo elucidarem “pontos obscuros da teoria de Freud”, sobretudo as noções de mito e inconsciente. Queremos, ao contrário, seguir outro caminho aqui. Acontece que, muito comumente, a cura xamânica e a cura psicanalista são chamadas de “cura simbólica”, em oposição a uma chamada “cura científica” (NATEL, 2016). Ignoramos assim o fato ao qual aludia Csordas: considerar todo o processo de cura sob um paradigma (o da corporeidade¹²⁶) que está além das dicotomias mente/corpo, sujeito/objeto e experiência/linguagem. Ao se perguntar sobre todo o complexo da cura, sobretudo voltado a noção de experiência do paciente, Csordas nos dá algumas pistas para entender a importância do corpo (fenomênico) nos processos de cura. Corpo este que parece estar ausente tanto em Lévi-Strauss quanto em Freud (ao menos enquanto uma categoria analítica própria). No pior dos casos, em Freud, o corpo é visto como um teatro, capaz de “colocar em cena os conflitos inconscientes mais variados” (LINDENMEYER, 2012, p. 342). É justamente sobre estes aspectos (o corpo como teatro e o inconsciente como reprodução/representação) que Deleuze e Guattari elaboram sua mais profunda crítica da psicanálise clássica.¹²⁷

seja, “a estrutura permanece a mesma, e é por ela que a função simbólica se realiza” (*ibidem*).

125 Sobre estes estudos, ver, além da bibliografia já citada anteriormente, toda a terceira sessão do livro organizado por Beatriz Labate e Wladimir Araújo (2002), intitulada “os estudos farmacológicos, médicos e psicológicos da ayahuasca”.

126 Tradução convencionalizada para o termo em inglês utilizado pelo autor, *embodiment*.

127 Não sou, obviamente, especialista na temática e sei que muitos psicanalistas e estudiosos não concordam totalmente com esta leitura e nem com as críticas de Deleuze e Guattari. Não obstante, ainda que se possa argumentar que o corpo possui sim um papel relevante na obra de Freud, coisa que alguns estudiosos discordam (ver WINOGRAD; MENDES, 2009), é muito mais evidente a importância do corpo em outras terapias, sobretudo a Gestalt-Terapia, que possui uma forte influência da fenomenologia (ver GURGEL, 2008) e que busca compreender o ser humano em sua totalidade: física, mental e psíquica.

Ainda que o corpo não possua um caráter totalmente biológico na obra de Freud, ele é quase sempre visto como um palco no qual se revelam aspectos inconscientes que podem ser reduzidos, em geral, em termos de recalque e pulsão sexual:

uma cabeça, um olho, uma perna, uma barriga, uma boca podem ao mesmo tempo guardar sua função biológica, mas também ser outra coisa. Esta outra coisa é sustentada pela ação da pulsão sexual e suas ligações com o objeto. O corpo viria se fazer presente, para além de sua função biológica, pela ação do sexual nas e com as manifestações corporais que ele engendra (LINDENMEYER, 2012, p. 356).

Resta nos perguntar, nada mais cabe ao corpo? São diversos os casos analisados por Freud que são vistos sob outra ótica por Deleuze e Guattari (1996a, 1996c, 2011), buscando, como assumem os autores, “acabar” com Édipo e mostrar que, ao contrário do que presumia a psicanálise, “o inconsciente funciona como uma usina e não como um teatro (questão de produção, e não de representação)” (DELEUZE; GUATTARI, 1996a, p. 7).

Toda a produção desejante é esmagada, submetida às exigências da representação, aos jogos sombrios do representante e do representado na representação. Aí está o essencial: a reprodução do desejo é substituída por uma simples representação, tanto no processo de cura quanto na teoria. O inconsciente produtivo é substituído por um inconsciente que sabe apenas exprimir-se – e exprimir-se no mito, na tragédia, no sonho. Mas quem nos diz que o sonho, a tragédia, o mito sejam adequados às formações do inconsciente, mesmo se levarmos em conta o trabalho de transformação? Groddeck, mais do que Freud, permanecia fiel a uma autoprodução do inconsciente na coextensão do homem e da Natureza. É como se Freud tivesse recuado frente a este mundo de produção selvagem e de desejo explosivo, e quisesse introduzir aí, a qualquer custo, um pouco de ordem, a ordem clássica do velho teatro grego. [...] O inconsciente deixa de ser o que é, fábrica, ateliê, para se tornar um teatro, cena e encenação. E nem sequer teatro de vanguarda, como já havia no tempo de Freud (Wedekind), mas um teatro clássico, uma ordem clássica de representação. O psicanalista torna-se o diretor de um teatro privado – em vez de ser o engenheiro ou o mecânico que monta unidades de produção, que luta com agentes coletivos de produção e de antiprodução (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 77–78).¹²⁸

O caso mais emblemático, sem dúvida, no qual os autores anunciam seu adeus a psicanálise, é o do “homem dos lobos”. Ali, Deleuze e Guattari afirmam que Freud, na iminência de descobrir um rizoma, acabava sempre retornando às simples raízes: “o pai, o pênis, a vagina, a

128 Percebe-se aqui temas similares ao qual Taussig se confrontou em seu estudo sobre o xamanismo – produção, montagem, caos, ordem – e uma crítica semelhante da análise de Lévi-Strauss.

castração...” (DELEUZE; GUATTARI, 1996a, p. 38). Os autores relatam o mecanismo *freudiano* com uma irreverência ímpar (e muito cinismo):

no primeiro episódio, que Freud declara neurótico, o Homem dos lobos conta que sonhou com seis ou sete lobos em cima de uma árvore e desenhou apenas cinco. Quem ignora efetivamente que os lobos andam em matilha? Ninguém, exceto Freud. O que qualquer criança sabe, Freud não sabe. Freud pergunta com um falso escrúpulo: como explicar que haja cinco, seis ou sete lobos no sonho? Posto que ele decidiu tratar-se de neurose, Freud emprega então outro procedimento de redução: não mais subjunção verbal no nível da representação de palavra, mas associação livre no nível das representações de coisas. O resultado é o mesmo, pois trata-se sempre de retornar à unidade, à identidade da pessoa ou do objeto supostamente perdido. Eis que os lobos deverão purgar-se de sua multiplicidade. A operação é feita pela associação do sonho com o conto *O lobo e os sete cabritinhos* (dos quais somente seis foram comidos). Assiste-se ao júbilo redutor de Freud, vê-se literalmente a multiplicidade sair dos lobos para afetar cabritinhos que não têm estritamente nada a ver com a história. Sete lobos que são apenas cabritinhos; seis lobos, posto que o sétimo cabritinho (o Homem dos lobos em pessoa) esconde-se no relógio; cinco lobos, posto que talvez tenha sido às cinco horas que ele viu seus pais fazendo amor e que o algarismo romano V está associado à abertura erótica das pernas femininas, três lobos, posto que os pais fizeram amor três vezes; dois lobos, posto que eram os dois pais *more ferarum*, ou mesmo dois cães que a criança, antes, teria visto copularem; depois, um lobo, posto que o lobo é o pai, o que já sabia desde o início; finalmente, zero lobo, posto que ele perdeu sua cauda, não menos castrado do que castrador. Zomba-se de quem? Os lobos não tinham qualquer chance de se salvar, de salvar sua matilha: decidiu-se desde o início que os animais podiam servir apenas para representar um coito entre pais, ou, ao contrário, para serem representados por um tal coito. Manifestamente, Freud ignora tudo sobre a fascinação exercida pelos lobos, do que significa o apelo mudo dos lobos, o apelo por devir-lobo. Lobos observam e fixam a criança que sonha; é tão mais tranquilizador dizer que o sonho produziu uma inversão e que a criança é quem olha cães ou pais fazendo amor. Freud conhece somente o lobo ou o cão edipianizado, o lobo-papai castrado castrador, o cão de casinha, o au-au do psicanalista (ibid., p. 39-40).

Ainda mais relevante para o que estamos propondo aqui, é o conceito de Corpo sem Órgãos (CsO) desenvolvido pelos autores a partir da formulação de Antonin Artaud após a sua vivência e experiência com o consumo de peiote entre indígenas rarámuri. Um universo, grosso modo, semelhante ao que temos visto até aqui, de “práticas xamânicas”, em especial por meio do consumo do peiote. É justamente neste capítulo/platô que os autores mais remetem ao uso de “plantas de poder”, sobretudo os casos relatados por Castaneda, também com o peiote. Que a substância seja a mesma, em Artaud e em Castaneda, talvez seja um mero acaso, assim como o território: o México antigo, o deserto, a secura... O que não parece ser

acaso é que, cada vez mais, tais práticas (e substâncias) estejam associadas a uma certa crítica do modelo psicanalista tradicional ou então a um alargamento da prática clínica; ou então que, muitas pessoas estejam buscando, ao invés da psicanálise tradicional (e seus modelos já conhecidos) novas formas de tratar traumas, que não se remetem ao desejo como falta e ao inconsciente como representação, que buscam, através do consumo de plantas de poder (as medicinas) encontrar (ou produzir) um CsO.

O deserto é povoado. Ele se opõe menos aos órgãos do que a uma organização que compõe um organismo com eles. O corpo sem órgãos não é um corpo morto, mas um corpo vivo, e tão vivo e tão fervilhante que ele expulsou o organismo e sua organização. Piolhos saltam na praia do mar. As colônias da pele. O corpo pleno sem órgãos é um corpo povoado de multiplicidades. E o problema do inconsciente, seguramente, nada tem a ver com a geração, mas com o povoamento, com a população (ibid., p. 41-2).

Da experiência de Castaneda, os autores enfatizam justamente a experiência do paciente e a busca de Dom Juan para instaurar um CsO, isto é “combater os mecanismos de interpretação para instaurar em seu discípulo uma semiótica pré-significante ou mesmo um diagrama assignificante” (DELEUZE; GUATTARI, 1996b, p. 81). A ordem ali é substituir a interpretação pela experimentação. Como os autores salientam, trata-se de um programa: “experimente ao invés de significar e de interpretar! Encontre você mesmo seus lugares, suas territorialidades, seu regime, sua linha de fuga! Semiotize você mesmo, ao invés de procurar em sua infância acabada e em sua semiologia de ocidental” (ibidem). Da mesma forma, quando passei pela experiência com Sthan, parecia não haver espaço para interpretações – e tão pouco Sthan ofereceu qualquer tentativa semelhante, comigo ou com qualquer outra pessoa que participou do ritual. Ali, parecia que a ayahuasca funcionava de forma a potencializar que os corpos pudessem, cada um a sua maneira, de acordo com os próprios agenciamentos, vivenciar e produzir significados. Sthan apenas controlava a loucura, por assim dizer. Mas deixava, na medida do possível, os corpos se expressarem livremente. Lobos, ursos, serpentes – um sem número de animais, isto é, de devires-animais, surgem com frequência neste contexto. Que passemos pela psicanálise (“cala a boca Marinalva”) é, evidentemente, uma condição de como fomos estruturados e, muitas vezes, traumatizados. Não se trata de negar o grande valor das teorias freudianas, mas, antes, apontar para novas potências. Potências estas que são estimuladas, ao que nos parece, pelo uso das chamadas

“plantas de poder” – que possibilitam, e parece ser o que muitos buscam, uma nova semiótica que fuja da ocidental.



Após a toma de ayahuasca no retiro com Sthan, na mesma noite, sonho com lobos. Ao acordar, faço este desenho em meu diário de campo. Desenho que, desde o início, o chamo de lobo. No Caminho Vermelho, em suas múltiplas variações, cada uma das quatro direções cardeais está associada a uma cor e a um animal.¹²⁹ Na tradição seguida por Sthan temos, de leste a norte (em sentido horário), as seguintes cores/animais: amarelo/águia, vermelho/coiote, preto/urso, branco/búfalo¹³⁰. O lobo, segundo Sthan, está também relacionado com a direção sul, com o coiote, com a energia da criança.

129 Há ainda uma série de outros elementos associados: estações do ano, estágios da vida, elementos vitais (água, ar, terra e fogo), quatro estágios do ser (físico, mental, espiritual e emocional) etc.

130 Uma rápida pesquisa na Internet demonstra que há tantas variações e interpretações desta chamada “roda medicinal” que é muito difícil mapear como e porque surgiram. Vamos, no contexto desta pesquisa, dar atenção a ela no sentido em que aparecerem e como explicitadas por seus agentes. Por exemplo, as direções cores e sentidos utilizados pelos Guarani já são distintos, assim como as direções/cores/sentidos utilizadas por Luis Anaya na Dança do Sol, como já mostramos.

O terceiro movimento encontra-se no SUL, onde se localiza a energia da criança. O elemento é a água que dá força ao coração, ao plano emocional. Os animais são o lobo, o coiote, a lontra, o golfinho – animais brincalhões. É onde se vai descobrir o nosso potencial, o que se precisa fazer para assumir sem medo. É o momento de quebrar rótulos, romper paradigmas. O que se quer ser? Se é resultado do pensamento dos amigos, dos pais, da sociedade, dos outros, ou se quer ser resultado do seu próprio mental? O Sul é o lugar onde se joga uma pedra no espelho e se vê as várias fases que de somos feitos para, no meio delas, descobrir a nossa face essencial. Qual delas é o EU SOU? Temos acesso, portanto, à autenticidade, ao nosso potencial. Assume-se, no Sul, aquilo de que se gosta, aquilo que se quer pra si mesmo: nossos verdadeiros talentos.¹³¹

Dias depois de voltar do retiro acabo, por acaso, lendo este capítulo sobre o “homem dos lobos” de Deleuze e Guattari. Este trecho, em especial, me chama a atenção por tudo que tinha vivido e experienciado no retiro:

O que é importante no devir-lobo é a posição de massa e, primeiramente, a posição do próprio sujeito em relação à matilha, em relação à multiplicidade-lobo, a maneira de ele aí entrar ou não, a distância a que ele se mantém, a maneira que ele tem de ligar-se ou não à multiplicidade. Para atenuar a severidade de sua resposta, Franny conta um sonho: “Há o deserto. Não teria ainda qualquer sentido dizer que eu estou no deserto. É uma visão panorâmica do deserto. Este deserto não é trágico nem desabitado, ele é deserto só por sua cor, ocre, e sua luz quente e sem sombra. Aí dentro uma multidão fervilhante, enxame de abelhas, confusão de jogadores de futebol ou grupo de tuaregues. Estou na borda desta multidão, na periferia; mas pertencço a ela, a ela estou ligado por uma extremidade de meu corpo, uma mão ou um pé. Sei que esta periferia é o meu único lugar possível, eu morreria se me deixasse levar ao centro da confusão, mas também, certamente, se eu abandonasse a multidão. Não é fácil conservar minha posição; na verdade é muito difícil mantê-la, porque estes seres não param de se mexer, seus movimentos são imprevisíveis e não correspondem a qualquer ritmo. Às vezes eles giram, às vezes vão em direção ao norte, depois, bruscamente, em direção ao leste e nenhum dos indivíduos que compõem a multidão permanece num mesmo lugar em relação aos outros. Conseqüentemente, encontro-me também permanentemente móvel; tudo isto exige uma grande tensão, mas me dá um sentimento de felicidade violenta, quase vertiginosa” (DELEUZE; GUATTARI, 1996a, p. 40).

Todo este devir-lobo foi precisamente o que vivenciei naquele momento. Havia o útero de minha mãe, o eu-bebê, o eu-feto, o meu apartamento de infância. Ao mesmo tempo, no mesmo corpo ritual, havia a dança, o transe, a possessão, as outras pessoas. Meu corpo sentia

131 Trecho retirado do site administrado por Sthan: <https://sites.google.com/site/ocaminhovermelho/o-caminho-vermelho/as-quatro-direcoes-sagradas/direcao-sul>.

tudo aquilo, dissolvia-se em tudo aquilo. Estava ali, no centro de todo aquele complexo corpo ritualístico, ao mesmo tempo que estava dentro do útero, local do qual não poderia sair (mas queria e deveria sair). Ficar ali era muito perigoso. Sair, igualmente perigoso. São todas sensações muito difíceis de se explicar, ainda vivas em meu corpo, em tensões corporais. Ao mesmo tempo o meu corpo não era o meu corpo, mas, ao melhor estilo do propunha Bateson (o famoso sistema homem-machado-árvore), estava envolvido em um ambiente – é também este envolvimento que o paradigma da corporeidade evoca.

Consideremos um homem que derruba uma árvore com um machado. Cada golpe do machado é modificado ou corrigido de acordo marca na árvore deixada pelo golpe anterior. Este processo de autocorreção (ou seja, mental) é realizado por um sistema total, árvore-olhos-cérebro-músculo-machado-golpe-árvore, e é esse sistema total que possui as características de mente imanente.

Mais precisamente, teríamos que formular a questão como: diferenças na árvore – diferenças na retina – diferenças no cérebro – diferenças nos músculos – diferenças no movimento do machado etc. O que é transmitido pelo circuito são transformações de diferença. E, como observado acima, uma diferença que faz diferença é uma ideia ou unidade de informação.

Mas não é assim que o ocidental típico vê a sequência de eventos que é o corte da árvore. Ele dirá: “eu cortei a árvore” e ele até acredita que há um agente delimitado ali, o “eu”, o “si-mesmo”, que realizou uma ação delimitada e teleológica sobre um objeto delimitado (BATESON, 1985, p. 222–223, tradução nossa).

Se, para Lévi-Straus, na psicanálise é o paciente quem fala e vive um mito pessoal e, no xamanismo, é o xamã quem fala e vive um mito coletivo, aqui, com o uso da ayahuasca, o mito coletivo e o individual se misturam e, nem xamã e nem paciente falam, mas sim animais (devires-animais), espíritos, tambores, traumas coletivos etc. Na verdade, podemos admitir que também o xamã e o paciente falam, mas há, com efeito, uma pluralidade de vozes em que, ora uma, ora outra, assumem o controle do corpo ritual (bem como dos corpos envolvidos no ritual).

Não são mais atos a serem explicados, sonhos ou fantasmas a serem interpretados, recordações de infância a serem lembradas, palavras para significar, mas cores e sons, devires e intensidades (e quando você se torna cão não vai perguntar se o cão com o qual você brinca é um sonho ou uma realidade, e se é “a puta da tua mãe”, ou outra coisa ainda). Não é mais um Eu que sente, age e se lembra, é “uma bruma brilhante, um vapor amarelo e sombrio” que tem afectos e experimenta movimentos, velocidades (DELEUZE; GUATTARI, 1996c, p. 23).

Com frequência a experiência, bem como a busca de muitas pessoas através destes rituais e cerimônias, é retratada como uma dissolução do eu (Ego), na qual, em muitos relatos, o indivíduo passa a se sentir um com o cosmos. Uma busca, lembrando do trecho citado da entrevista com Alejandro Mendo, para encontrar novos modelos de mundo para além do ocidental. Acontece que, como queremos enfatizar, tal busca, porque situada em novos planos, passa, inexoravelmente, pelo corpo, isto é, pelo CsO. Melhor dizendo, por um complexo cerimonial/ritualístico no qual, pensando junto com o paradigma da corporeidade de Csordas, as dualidades corpo/mente e sujeito/objeto (e, notadamente, indivíduo/ambiente) aparecem colapsadas. Muitas vezes é justamente este colapso ao qual se busca, intencionalmente.

3.1.5. Corporeidade, fenomenologia e corpo sem órgãos

A primeira vista, parece um pouco disparatada a associação do CsO com o paradigma da corporeidade, como sugerimos. Mas podemos perceber muitos temas em comum, já presentes em Merleau-Ponty, que enfocam a experiência em toda a sua riqueza e indeterminação, e, justamente, tendo o corpo como início de tudo, isto é, um CsO pleno, aberto a experiência em si em um estado que poderíamos chamar de pré-reflexivo ou pré-objetivo (cf. MERLEAU-PONTY, 1990, 1999, 2004).

Amiúde, este corpo é colocado em prova pelo que aqui estamos chamando de “práticas xamânicas”. Não nos parece por acaso que Csordas tenha construído seu paradigma da corporeidade com base (também) em rituais de cura Navajo operados, em boa parte, dentro da Native American Church (2010, 2013, 2017), com o uso de peiote.

Assim, Merleau-Ponty quer que nosso ponto de partida seja a experiência de perceber em toda a sua riqueza e indeterminação, pois, de fato, não temos quaisquer objetos anteriores à percepção. Pelo contrário, “nossa percepção termina nos objetos”, o que equivale a dizer que os objetos são um produto secundário do pensamento reflexivo; no nível da percepção, não existem objetos, nós simplesmente estamos no mundo. Merleau-Ponty quer, então, perguntar onde a percepção começa (se ela termina nos objetos), e a resposta é no corpo (CSORDAS, 2008a, p. 106).

Mais do que se perguntar onde a percepção começa, Merleau-Ponty busca também entender a passagem de um estado pré-reflexivo para um reflexivo, ou de um pré-objetivo para um objetivo. Isto é, a gênese mesmo do pensamento, da objetividade e da racionalidade por definição, sempre abertos, inacabados, sujeitos a novas e constantes reflexões.

Não se trata de reduzir o saber humano ao sentir, mas de assistir ao nascimento desse saber, de nos torná-lo tão sensível quanto o sensível, de reconquistar a consciência da racionalidade, que se perde acreditando-se que ela vai por si, que se a reencontra, ao contrário, fazendo-a aparecer sobre um fundo de natureza inumana (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 63).

Quando Merleau-Ponty nos fala da importância da volta às sensações, ao mundo vivido, ao pré-objetivo, em suma, “às coisas mesmas”, ele está especialmente interessado em romper dualismos clássicos de sua época – alma/corpo, sujeito/mundo, subjetivo/objetivo – assim como superar a ideia cartesiana de que o pensamento puro (o *cogito*) é a única forma válida de conhecimento, ao passo em que as sensações e emoções nos levam, inexoravelmente, a uma falsa ideia do mundo. Para Merleau-Ponty, não existe pensamento fora das sensações, sentir já é pensar, ao menos uma determinada forma de pensar que está diretamente relacionada com a relação do ser com o mundo, justamente um “ser-no-mundo”, que só pode existir em relação, não tendo o mundo como um objeto no qual habita, mas como plano constituinte (e imanente) da própria existência. Inseparáveis, por assim dizer. Há, nas palavras do filósofo, uma impossibilidade “de separar as coisas de sua maneira de aparecer” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 56). É nesse sentido que ele busca, na experiência da percepção, um estado anterior a racionalização, mas que, ao mesmo tempo, não deixa de ser pensamento. O pré-reflexivo aparece assim como um retorno “para o mundo prévio a todo conhecimento, ao fenômeno em seu estado anterior a qualquer reflexão, ao mundo não tematizado, ao mundo vivido, ou seja, à existência prévia, e não à existência teorizada” (PEIXOTO, 2012, p. 49). A fenomenologia de Merleau-Ponty busca então, antes de tudo, descrever, não explicar o fenômeno da percepção (cf. LIMA, A. B. M., 2014) – e vemos aqui muitas semelhanças com propostas futuras de Latour. Trata-se de uma descrição “a nível antes da reflexão, é uma descrição do mundo em estado nascente, mundo pré-reflexivo, não é o mundo objetivado criado pela cultura, ciência, é o mundo percebido por um corpo” (COSTA, 2015, p. 275–276).

Nessa busca do mundo em estado latente, experienciado, acima de tudo, pelas sensações e pela percepção, o corpo ganha, obviamente, um papel primordial. Mas não um corpo em oposição a uma alma ou a um espírito, não um corpo que é pura sensação como se essa estivesse aquém de uma racionalização, mas um corpo que se engaja no mundo, que se mistura com ele, do qual a própria percepção já é, por assim dizer, uma relação. Como nos lembra (CAMINHA, 2013, pt. 2201, e-book), “antes de efetivamente se ver uma cor, nosso corpo já é um corpo que lança seu olhar para ver uma cor”. Ou seja, não há corpo ou

percepção para fora de uma relação, de uma constituição – que é histórica, social, biológica, ambiental. Assim como não há mundo para fora dos corpos que o habitam. Corpos porosos, abertos. Um corpo que é “o veículo do ser no mundo” que se mistura “a um meio definido” e que se confunde “com certos projetos” empenhando-se “continuamente neles” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 122). Trata-se do corpo visto como totalidade, sem buscar separar as sensações corpóreas de futuras racionalizações, projeções. O mundo não é mais visto como uma exterioridade absoluta, mas está também embrenhado no “corpo próprio”, formando aquilo que filósofo definiu como a “carne do mundo”.

Tocar é tocar a si mesmo. Isto pode ser entendido como: as coisas são a extensão do meu corpo e meu corpo é a extensão do mundo, através dele o mundo me rodeia [...] a carne do mundo, (o ‘*quale*’) é a indivisão deste Ser sensível que eu sou, e de todo o resto que se sente em mim, indivisão prazer-realidade (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 303, tradução nossa).

Relato aqui, brevemente, uma outra experiência que tive com a ayahuasca em um espaço em São Paulo que costuma trazer diversas lideranças, indígenas em geral, para a realização de cerimônias. O público era majoritariamente jovem e da própria cidade. A cerimônia deve começar em breve. Trago um isolante térmico esticado no chão, um cobertor e nada mais. Eu tomo meu lugar. Estamos num local fechado e protegido, mas onde se pode fazer uma fogueira central, tão comum neste tipo de cerimônias. Esta cerimônia será conduzida por Waxy, uma conhecida pajé Yawanawa. Ela foi uma das primeiras mulheres entre os Yawanawa a passar pelo duro período da iniciação xamânica: um ano isolada na floresta, sem contato com seus parentes, bebendo ayahuasca todos os dias, sem comer carne, peixe, açúcar (alimentos doces em geral, como a maioria das frutas), sal e também se abstendo de relações sexuais. É um teste difícil, física e psicologicamente falando. Após esse período, aprende-se com a ayahuasca e com as outras plantas da floresta a se comunicar com espíritos dos mortos, dos ancestrais, e, sobretudo, com os espíritos das plantas – diz-se que cada planta tem seu espírito (dono das plantas) associado – que lhes ensinam uma infinidade de técnicas de cura através do uso de plantas e ervas variadas. Esse processo de iniciação é, como aponta Pérez-Gil (2001, p. 341), um processo de incorporação do conhecimento por meio da transformação corporal:

para alcançar o poder xamânico, o iniciante deve submeter-se a processos que têm, como resultado, a transformação do corpo e, conseqüentemente, de seu ser. [...] O processo de transformação do corpo do iniciante efetua-se

paralelamente e pelos mesmos meios que a incorporação do conhecimento. O sofrimento ao qual se submete o iniciante através das privações alimentares e sexuais e seu afastamento da vida cotidiana da aldeia são aspectos essenciais que contribuem para que se realize essa mudança. Em todo o processo, a introdução no corpo de substâncias classificadas pelos Yawanawa como *tsimu* cumpre papel fundamental. [...] Agentes *tsimu* por excelência são as substâncias xamânicas que já foram mencionadas: ayahuasca, tabaco, pimenta, *rarë* e datura. Seu consumo não tem como única função a indução de estados alterados de consciência, mas também aumentar o grau de *tsimu* no corpo do iniciante. O mesmo papel têm as ferradas dos insetos que o iniciante sofre quando derruba uma colmeia de abelhas: seu veneno e a dor provocada são *tsimu*. A procura do *tsimu*, no entanto, não é exclusividade dos especialistas. Os Yawanawa contam que, antigamente, os homens buscavam ser picados por insetos, já que a introdução de *tsimu* no corpo resultava, por exemplo, na melhoria da capacidade cinegética. [...] A dor, o amargo e o sofrimento, associados às provas iniciáticas e aos resguardos, revelam-se, em consequência, como elementos que constituem e definem a iniciação xamânica, além de serem processos sem os quais não é possível alcançar e acumular poder.

Aos poucos, todos chegam e se acomodam. Somos cerca de 40 pessoas, muitas das quais já frequentam cerimônias de ayahuasca há tempos. Waxy começa apresentando-se e contando um pouco sobre sua história e sua jornada pessoal. Sua voz é doce e suave. Neste primeiro momento, temos espaço para solucionar algumas dúvidas sobre a cerimônia e sobre a ayahuasca. Como sempre, Waxy pergunta se alguém já experimentou o chá (outro nome comum e genérico utilizado). Ela nos conta um pouco sobre os poderes da bebida e nos diz para não termos medo, pois a própria bebida tem sua sabedoria. Devemos ficar calmos e pedir (aos espíritos) por uma boa experiência. No entanto, ela também nos tranquiliza contando sobre sua grande experiência com a bebida e seus poderes e conhecimentos adquiridos em seu processo de iniciação.

Waxy então nos serve a primeira rodada de ayahuasca (geralmente duas ou três rodadas são servidas durante a cerimônia). Alguns minutos depois, guiado por suas canções, começo a sentir os efeitos da medicina. A ayahuasca é conhecida pelas visões que proporciona: fractais, paisagens multicoloridas e, em geral, muitos motivos animais. Começo a sentir esses motivos animais em meu corpo, que não tem mais a forma humana, mas forma de cobra. Eu me deito um pouco porque não conseguia mais ficar sentado. Sinto meu corpo todo alongado, estendido no chão. E, mais do que tudo, sinto muito frio, mesmo estando quente, mesmo estando com meu cobertor. Dizem que as cobras são animais de sangue frio. Percebo isso muito vividamente em meu corpo. Eu sei, por outro lado (porque uma parte de

mim era uma cobra, e outra parte ainda era eu, ou o que eu achava que era eu), que a cobra, principalmente a jiboia, é a guardiã da ayahuasca para o povo Huni Kuin (etnia vizinha dos Yawanawa, do mesmo tronco linguístico Pano). É bastante comum sentir sua força com a ayahuasca. Se essas afetações acontecem em meu corpo por causa dessas sugestões, por causa desse conhecimento compartilhado, ou por causa das canções de Waxy (das quais não entendo nada, pois ela canta em sua própria língua materna) é algo difícil de definir. Não foi a primeira cerimônia em que senti a presença de cobras, tema recorrente na bibliografia sobre o assunto (LUNA; AMARINGO, 1999; GORMAN, 2010; LAGROU, 2018).

Nessa experiência, quando senti meu corpo como uma cobra, não me lembrava de nenhuma associação ou pensamento prévio que relacionava as serpentes, especialmente as jiboias, como guardiãs (ou espíritos) daquela medicina. Embora já soubesse do fato, naquele momento, nada disso importava. Tudo que sentia era a cobra. O meu corpo como cobra. Que essa associação estivesse em minha mente, em meu inconsciente ou então na própria ayahuasca já não importava – minha formação antropológica que me dava esse conhecimento prévio, o espírito da medicina e a sensação atualizada de uma serpente formavam, naquele contexto, parte de um mesmo corpo, uma mesma sensação, que, como apontou Pedro Fadida, não passava (ou não tanto) pela esfera racional. Pedro é um amigo e também articulador de muitas experiências e contatos que tive na pesquisa. Ele já apareceu antes aqui neste texto e aparecerá ainda em outros momentos. Foi com ele, por exemplo, que estive no deserto comendo peiote – ver próximo item. Em entrevista pessoal¹³², ele assim definiu seu início de contato com essas práticas, especialmente o Caminho Vermelho: “parece que tem alguma coisa no Caminho que chama para um lugar que não é muito racional, né!? Ele é muito, eu vejo assim o nosso Caminho, eu falo nosso porque você também trilha esse Caminho, eu vejo muito como um Caminho visceral”. Nessa mesma entrevista Pedro comentou que, normalmente, os cantos, principalmente na primeira rodada de uma cerimônia com medicina, são cantos anteriores às palavras. São cantos que buscam, de alguma maneira, o sentido anterior ao da fala. Assim também os cantos Guarani, em sua maioria, em uma cerimônia com ayahuasca, são cantos ancestrais, sem tradução possível. Renata¹³³, que também é antropóloga e fez os quatro anos de Busca da Visão com os Guarani, assim definiu as suas experiências –

132 Entrevista realizada em 09/03/2021.

133 Entrevista pessoal realizada em 11/11/2019.

não só com a ayahuasca, mas em outras cerimônias sem medicina e também na Busca da Visão:

Eu já senti muito com a medicina, ao mesmo tempo que é impressionante, vou parafrasear o Tiago aqui [Santiago, uma das lideranças Guaraní na aldeia, hoje cacique em outra aldeia], “sem palavras”. Porque é muito misterioso como é que pode, na verdade, não sei, me leva a vários lugares pensar o que é a medicina, porque só mostra, na verdade, o quanto a gente esqueceu que as plantas são sujeitos mesmo e que a gente está completamente equivocado na nossa categorização. [...] É difícil falar, mas eu sinto que a ayahuasca é uma grande professora. E ela tem um jeito próprio de chegar, de passar pelo corpo, de mostrar que um sentimento seu tá associado com uma memória tal, que você tá sentindo nesse lugar do corpo, e é como você tivesse uma profundidade de *insight*, de entendimento. [...] Eu sinto que as medicinas são muito importantes, que elas nos ajudam a entrar ou a se deslocar pra um estado de sensibilidade, pra perceber e sentir melhor as coisas que estão passando, as intensidades que estão rolando, seja na palavra, seja no canto, no ambiente mesmo.

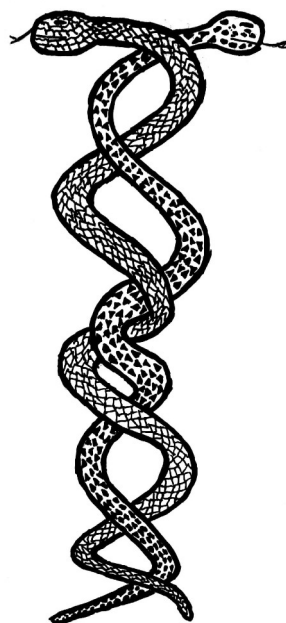
Parece que tudo que acontece no sutil de alguma maneira passa pelo corpo [...] Eu sinto que o processo da Busca da Visão é um processo de se precarizar, de precarizar o corpo, de tornar o corpo precário de alguma maneira. E talvez a medicina também faça isso, em alguma medida, se pensarmos que tem as expurgações, que a gente alivia coisas, bota realmente as coisas pra fora. E tem as sensações também, às vezes aquela caída, às vezes sentir muita vitalidade, muita força, às vezes um ar frio, muito frio em volta, às vezes sentir muito calor, então vai mexendo muito com as sensações. [...] Eu sinto como se, parece que cada uma dessas coisas tem esse sentido de precarizar, no sentido de enfraquecer, de atenuar as defesas do que a gente mesmo sente, no sentido bem psicanalítico, vão atenuando isso, deixando elas mais porosas, pra vir o que tem que vir, e que muitas vezes a gente não quer olhar e daí enfim, mil mecanismos de defesa pra isso: negação, racionalização, projeção... e vem tudo isso e mostra que[m] é você. E isso total tem a ver com o corpo, porque a gente tem que separar pra falar dessas coisas, a gente fala corpo, a gente fala psique, mas, na verdade, é tudo muito junto, às vezes você tá com um incômodo muito forte numa cerimônia, um incômodo no corpo, de alguma sensação, e você não sabe por onde tem que sair, o que está acontecendo, é um desconforto generalizado, e de repente, quando você tem um *insight* do que está te incomodando, que é uma determinada situação na sua vida, alguma memória, aquilo vem e vira um alívio e você vomita e daí passa. É muito estranho ter que separar as coisas pra falar disso, porque está tudo junto.

Eu sinto que tem várias coisas, pensando no corpo, nas coisas que se sentem, tem várias coisas pelas quais passamos que transforma o que estamos sendo, o que estamos advindo nessa existência e que passam longe de um processo racional. De ter às vezes experiência que é só corpo, que não vem junto de um processo de elaboração, tipo, eu to vomitando essa memória da minha família. Às vezes é simplesmente o corpo, como se tivesse uma força que precise ser liberada, meio catarse mesmo, e aqui só vai assim, e isso eu sinto muito com a reza guarani, com os cantos, como um canto é capaz de fazer

esse processo de transformação, parece que ele vai pedindo espaço dentro da gente, do corpo, e junto vai reorganizando as coisas de outro jeito, e alguma coisa acontece, não sei o que acontece, mas algo acontece, alguma coisa transforma.

Creio que, por si só, esses trechos já são elucidativos para demonstrar a relação entre corporeidade, fenomenologia e aquilo que, de alguma maneira, está prescrito no CsO, que, lembremos, “não é uma noção, um conceito, mas antes uma prática, um conjunto de práticas” (DELEUZE; GUATTARI, 1996c, p. 8). Saliento, por ora, dois pontos centrais, tanto em Merleau-Ponty quanto em Deleuze e Guattari: primeiro, a importância da descrição – e não da explicação – assim como a importância da experimentação – e não da interpretação – “sendo assim, esta fenomenologia de Merleau-Ponty trata de descrever nossa percepção do mundo «não de explicar, nem de analisar»” (COSTA, 2015, p. 276); em segundo lugar, essa “ontologia do sensível”, essa forma de ver, experimentar e descrever o mundo se dá, necessariamente por um corpo mais aberto, poroso, sem órgãos, corpo que, como disse Sam (amigo de infância que recentemente teve contato com a ayahuasca), “está livre de qualquer neurose, é meu corpo sendo ele mesmo, sem travas psicológicas que a gente constrói”¹³⁴. Em suas experiências com a ayahuasca, Sam definiu seus estados corporais como “pura percepção” e como “pura sensibilidade”. Com todas as imagens de cobras, com toda a sensibilidade aflorada, com toda a relação com os reinos vegetal, animal e espiritual, com todas as recomendações para, sob o efeito da ayahuasca, soltarmos um pouco as rédeas e a ilusão de controle, trata-se, com tudo isso, sem dúvidas, da produção de uma corporeidade mais fluida.

134 Entrevista pessoal realizada em 18/02/2021.



Esta abertura ao mundo é potencializada, como espero ter demonstrado, com a ingestão da ayahuasca. Um corpo poroso que se constitui em relação, em via de mão dupla com o mundo, com o outro, com aquilo que nos ultrapassa mas que ao mesmo tempo nos formula. Dito isso, para finalizar, podemos voltar a algumas relações entre ayahuasca, corpo e práticas psicoterapêuticas (cf. BÖSCHEMEIER, 2012). Em seu artigo, a pesquisadora está interessada em compreender como a ayahuasca e outras plantas da medicina amazônica contribuem para re-pensar as noções de cura “que desafiam a visão racionalista sobre a qual está constituída a medicina moderna – constituída também pela separação entre eu e o mundo” (p.3). Ao mobilizar conceitos como Corpo sem Órgãos, conexões parciais (STRATHERN, 2004) e pessoa fractal (WAGNER, 2010a), Böschemeier busca tensionar uma ideia de indivíduo moderno, indivisível, concebido como uma “materialidade feita de certa identidade estável” (p. 4). Em vez disso, o indivíduo é visto como “um feixe de forças cujas uniões são efêmeras” (ibidem). E a ayahuasca (e outras experiências com substâncias psicodélicas) é fundamental nesse processo de “dissolução do eu”, no qual o indivíduo, a partir de um processo de auto-

transcendência poderia ter uma “experiência do não-eu no mundo contemporâneo, assim como de uma compreensão mais ampla do corpo” (p. 5).

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 (ibidem, grifos da autora).

Evidentemente, esse processo passa pelo corpo, por um corpo que, como nos lembra Böschemeier, para Strathern, é um “corpo habitado”, que parte da “assunção de que se há alguma possibilidade de objetividade no conhecimento, ela deve se situar no corpo” (p. 6). Uma visão bem condizente com a de Merleau-Ponty, inclusive. Dito isso, a pesquisadora, em sua experiência em um centro terapêutico holístico peruano (Takiwasi), nos conta algo presente em muitos cenários ditos xamânicos que temos visto aqui. Pedro Fadida, em sua entrevista anteriormente citada, relatou algo muito parecido ao encontrado pela pesquisadora no centro, dito por uma das psicoterapeutas que lá trabalham – lembrando que o centro lança mão de uma diversidade de práticas, especialmente terapias com ayahuasca, para, majoritariamente tratar adições de pessoas que lá se internam. Segundo Paulina, a psicoterapeuta, a relação com as plantas mestras não deve ser de uso, mas de vínculo. Segundo Pedro, a relação dele com o peiote não é de consumo, mas de consagração, como se fosse realmente uma hóstia – analogia curiosa, inclusive, uma vez que remete ao corpo de Cristo. Com isso, Böschemeier pode afirmar que,

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 (p. 16).

Depois de apresentar alguns relatos de alguns participantes que realizaram dietas com plantas mestras, alguns em tratamento no centro há mais de 7 meses, todos no intuito de aprender com as plantas, de vincular-se com elas, a pesquisadora constata que o corpo é um “espaço ativo de experimentação” (p. 19). Corpo não é visto mais como “um simples objeto a ser usado pelo sujeito, mas a própria espiritualidade encarnada” (ibidem). Por fim, Böschemeier

se pergunta, “com quais elementos teóricos é que podemos re-apreender este tipo de experiências?” (p. 20). Ela encontra no animismo uma espécie de enquadramento teórico do ambiente em questão – uma relação de vínculo entre atores humanos e não-humanos, comumente baseada em processos transformacionais nos quais os corpos ocupam um papel central. Nas palavras da própria autora,

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 (p. 20).

Fizemos este mergulho um pouco mais profundo nesse texto para mostrar, uma vez mais, como estas questões estão extremamente vinculadas, a saber: uma busca de reconfiguração do eu que passa obrigatoriamente pelo corpo, e como disse Renata, pela “precarização do corpo”, na qual a dimensão da experiência e da experimentação possuem um papel fundamental; e que geram, como resultado lógico, um tensionamento entre dualismos clássicos: mente/corpo, real/imaginário, eu/mundo, Eu/Outro, sujeito/objeto; por fim, a ideia de que essas plantas são maestras, ou mestras, professoras que podem nos ensinar segredos e mistérios ocultos na vida comum, e, ousado dizer, na nossa corporeidade ordinária.

O animismo e também o perspectivismo ameríndio são, comumente, os enquadramentos teóricos encontrados por diversos autores que estudam esse cenário xamânico: a agência dada aos elementos da natureza e a relação entre atores humanos e não-humanos (ROSE; LANGDON, 2010; RESSEL, 2013; LIRA, 2018); o poder decolonial dessas práticas, que encontram no perspectivismo, amiúde, a possibilidade de uma epistemologia não-hegemônica (ou contra-hegemônica) capaz de tensionar certos dualismos clássicos do saber ocidental/euro-americano (LOSONCZY; MESTURINI, 2011; SCURO, 2018); a capacidade mediadora e tradutora, tanto do xamã como da ayahuasca em si, que pode ser a ponte entre mundos tão diferentes, aqui, nos casos (neo)xamânicos, atualizados na separação entre o mundo dos brancos e o mundo dos indígenas – e não o mundo dos espíritos e o mundo terreno, como na cosmologia amazônica, em geral (CARNEIRO DA CUNHA, 1998; CALAVIA SÁEZ, 2014; FERREIRA OLIVEIRA, 2018). Ainda que, como está posto

em alguns estudos, o caráter da predação tão característico ao perspectivismo ameríndio seja atenuado ou mesmo apagado nessas expansões xamânicas contemporâneas, principalmente nas expansões levadas a cabo com a ayahuasca (PLATERO, 2017).

O que tenho buscado fazer aqui, menos do que um enquadramento teórico, menos do que buscar no perspectivismo analogias que expliquem a crescente expansão do fenômeno xamânico – ainda que todas essas analogias sejam boas para pensar – é dar, em primeiro lugar, um enfoque especial ao papel da experiência e da experimentação; em segundo lugar, retomar o papel fundamental do corpo – tarefa esta já realizada por outros pesquisadores. Tomando como base a fenomenologia (Merleau-Ponty, Csordas, Ingold), a antropologia da experiência, e a proposta de CsO, o que tentei fazer foi demonstrar que essas potências, que estou chamando de decoloniais (ou melhor, contracoloniais, como veremos no último capítulo), estão inscritas na própria percepção, na experiência dos corpos com toda a sua riqueza e indeterminação. Mergulhando nas experiências, tentei demonstrar que estas potências já estão ali, em certos agenciamentos que se formam (chá-viagem-canção-calor-frio-revelação-incosciente-espírito-animal) e não apenas em racionalizações posteriores. As experiências em si já carregam essas “potências contracoloniais”.

3.2. O peiote e seus encantos

Quando contei para uma amiga, fardada na Igreja do Daime, que iria para o México, ela ficou encantada. Ela já consagrava (termo usado no Daime, principalmente, mas que circula em diversos ambientes) a ayahuasca há anos e também já tinha viajado para o México uma vez para conhecer o peiote. Contei-lhe do meu projeto, da intenção de estudar mais proximamente todas essas medicinas, todas essas práticas. Seus olhos brilhavam. O mesmo encanto que pude ver nos olhos de meu amigo Pedro Fadida, quando, por acaso, nos encontramos no México e fomos juntos para o deserto. Anos depois, Pedro, que, como já mencionei, é participante assíduo da Dança do Sol em uma reserva Navajo nos EUA e também já realizou a Busca da Visão no mesmo grupo que conheci em Morelia, no México, contou-me mais sobre os feitiços do peiote:

foi com 21 anos, comecei a participar lá no sul dos temazcais, não tinha conhecido o peiote ainda até ir no primeiro encontro do Ennio com o mexicano, o Haroldo, que é um dos líderes do Caminho Vermelho aqui [...] Eles deram são pedro e peiote. **Aí eu comi o peiote pela primeira vez, e**

nossa, ali mesmo eu falei: eu vou pro México [...] Pra mim o *hikuri*, no começo a gente chama peiote né?!, que é o jeito que as pessoas falam, mas depois, já conhecendo melhor, começando a andar mais no deserto, eu já fui várias vezes no deserto, não sei quantas, mas já fui algumas vezes, e aí você começa a ter uma relação com a planta e o nome dela é *hikuri*, e pra mim, na minha vida, **ele é como se fosse um pai, ele é meu guia espiritual que eu sinto essa conexão de buscar conforto, proteção, sabedoria, cura.** Ele é minha vida, minha hóstia, digamos assim, minha forma de comungar. A gente não tem a oportunidade de comer aqui no Brasil, e nossa forma de comungar é com a ayahuasca então, a Luana [esposa de Pedro] é da UDV, eu também sou, então a gente tem essa abertura de receber do Mestre Gabriel, pra receber da *hoasca* [forma com a ayahuasca é chamada na União do Vegetal] também, na medida do possível. **Mas o meu caminho mesmo é o caminho norte-americano, o peiote, o México, o deserto.**¹³⁵

O *hikuri*, como é chamado pelos Wixáritari, ou então o *jikuli* ou *bunami*, como é chamado pelos Rarámuri, junto com a ayahuasca, são, possivelmente, os dois dispositivos xamânicos mais conhecidos, que mais viajam e mais fazem viajar. De alguma forma, atualmente, esses dois dispositivos, em que pesem suas diferenças (o peiote é uma planta que se come, ou se pode comer, *in natura* enquanto a ayahuasca é uma infusão preparada de duas plantas – e com enormes variações – como vimos anteriormente) parecem seguir caminhos similares. Vide o surgimento da NAC (para proteger o sacramento do peiote e permitir legalmente seu consumo) e o recém-surgimento da Igreja Nativa Guarani. Como afirmou Hyral Moreira¹³⁶, um de seus fundadores, a Igreja é “pró-forma” e surge exclusivamente para garantir e proteger o consumo, mas, sobretudo, a viagem com a ayahuasca (quero dizer, o transporte mesmo, com o perdão do duplo-sentido). Ainda que a NAC tenha se solidificado e hoje em dia possua um grande corpo de membros e um rígido corpo ritualístico, a sua estruturação serviu para garantir, enfatizamos, não apenas o consumo legal do peiote, mas o seu transporte e a execução de rituais alhures (seja na Europa, seja na América do Sul). O mesmo, de maneira ainda mais forte e evidente (e talvez com alguns anos de diferença nesse processo) acontece também com a ayahuasca e suas diversas institucionalizações: o Santo Daime, a UDV, a Barquinha, a Igreja Nativa Guarani etc. Esses dispositivos, assim amparados legalmente, podem viajar, e, conseqüentemente, fazer viajar diversas pessoas em diversos contextos.

135 Entrevista pessoal realizada em 09/03/2021, grifos nosso.

136 Entrevista pessoal realizada em 08/12/2020.



Mas não queremos aqui fazer uma comparação simples e absoluta entre o peiote e a ayahuasca. Se eles são dispositivos, máquinas – como temos apontado –, devemos prestar a atenção em seus possíveis acoplamentos. Justamente porque, nesse cenário em que estamos estudando, os acoplamentos e as multiplicidades parecem ser a norma. Como escutei uma vez de líderes da Igreja Nativa do Fogo Sagrado de Itzachilatlan: “vivemos tempos difíceis, o ser humano está endurecido e perdido; devemos utilizar diversas medicinas para quebrá-lo”. Nesse sentido é que devemos entender a “aliança das medicinas” (ROSE, 2010, 2017), assim como a multiplicação da circulação de diversos elementos para além do que seria o seu ambiente originário: trânsito, fluxo, interação – tudo parece ser feito com um propósito aqui: quebrar o ser humano, isto é, majoritariamente, o seu corpo. Claro, essa é uma visão extremamente positiva de movimentos que tem diversas fricções e disputas, como não cansamos de salientar. Não obstante, buscamos salientar os efeitos práticos e possíveis destes diversos acoplamentos.

Sendo assim, foquemo-nos, agora, exclusivamente no peiote – sem perder de vista, porém, que todos estes dispositivos estão operando em conjunto. Assim como ayahuasca, o peiote é um mundo a parte, com diversos estudos em diversos ramos que seria uma tarefa impossível, mesmo em um trabalho dedicado apenas para isso, catalogar todos os trabalhos – que vão desde o interesse da medicina e da psicologia, como já mencionamos, pelos efeitos psicotrópicos dessas substâncias até estudos mais recentes cada vez mais preocupados com a legalização e proteção ambiental deste cacto ameaçado pelo crescente consumo e políticas que dificultam a sua já difícil cultura – pensando aqui em cultura

agrícola, mas o termo também pode ser estendido para outros ramos, já que, por exemplo, encontramos muita resistência indígena quando se fala em plantio e cultivo de peiote, uma vez que, por exemplo, os Rarámuris (popularmente conhecidos como Tarahumaras) e os Wixáritari (plural de Wixárika, popularmente conhecidos como Huichóis), dois dos principais grupos étnicos que historicamente utilizam o peiote no México, os consideram como espíritos/pessoas, isto é, não se trata apenas de uma planta da qual podemos fazer uma monocultura. Isso para não falar de toda a questão ritualística e a importância das peregrinações para estes povos – ir no deserto, “caçar” o peiote etc. Temos também diversos estudos primevos, principalmente interessados com a expansão do culto do peiote nos EUA (RADIN, 1923; CURTIS, 1930; LA BARRE, 1959) e grandes livros e coletâneas atuais (LABATE; CAVNAR, 2016; DAWSON, 2018) que tratam do uso do peiote em diversos contextos, desde seus usos históricos até as diversas expansões contemporâneas (movimentos *new age*, *beatnik*, livros de Castaneda que acenderam o imaginário sobre a mescalina em outros contextos que não Norte Americanos etc.).

3.2.1. Um pouco de história

Para entender esse encanto causado pelo peiote, podemos olhar um pouco para os seus usos históricos, principalmente para toda a gramática da cura associada, e para a sua instituição como um sacramento pela NAC – fundamental tanto para a resistência indígena frente a colonização quanto para o incremento do poder e da parafernália xamânica em muitos contextos, especialmente entre os Navajo. “A NAC não substituiu outras tradições ou práticas religiosas dos índios americanos, mas, em vez disso, tornou-se uma nova ferramenta social e psicológica poderosa para ajudar os nativos a lidar com o novo modo de vida das reservas emergentes” (JONES, 2007, p. 414, tradução nossa). Vejamos o que diz Aberle (1982, p. xxv, apud JONES, 2007, p. 414, tradução nossa) sobre a chegada da NAC entre os Navajo:

embora as transformações em suas experiências das relações de poder tenham afetado as visões navajo acerca do poder sobrenatural, a religião tradicional não perdeu seu apelo para a maioria dos Navajo. Em vez disso, algumas pessoas começaram a sentir que um poder adicional fazia-se necessário. Aparentemente, no país navajo, os peotistas pensavam que cada religião não apenas tinha seu próprio poder, mas poderia também contribuir para o poder das outras.

Breve nota. Ao que tudo indica, a “aliança das medicinas” deve também ser entendida como incremento, e como predação, pensando numa lógica comum ao xamanismo ameríndio. Predação no sentido antropofágico de incorporação do poder do outro. Trataremos mais disso no capítulo final, dessas práticas xamânicas vistas como poderosos dispositivos de incorporação do outro, de transformação e pacificação dos não indígenas, sobretudo.

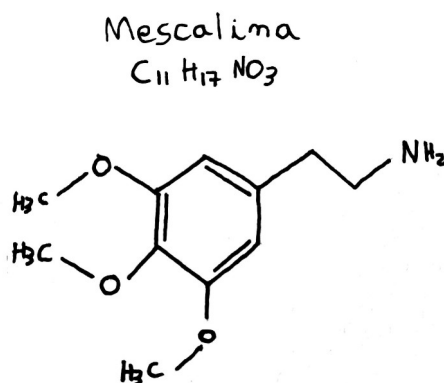
Peiote, do *náhuatl*, *peyotl*, que segundo Gandola (1937 apud GALARZA, 2018), deriva etimologicamente de *peyon-alic*, tendo o significado de estimular, ativar.¹³⁷ Muito já se disse sobre os aspectos farmacológicos desse cacto, principalmente a partir do seu principal e mais estudado alcaloide, a mescalina. Um alcaloide, convém mencionar, é uma substância derivada geralmente das plantas e que contém em sua composição nitrogênio, oxigênio, carbono e hidrogênio. Tratam-se de compostos que, via de regra, atuam como estimulantes do sistema nervoso central, como a cafeína, nicotina, morfina, cocaína, psilocibina (famoso alcaloide encontrado em certos cogumelos que ganhou popularidade com os escritos de Timothy Leary) e, claro, a mescalina. Quase todos os estudos sobre o peiote aqui citados se dedicam, ainda que minimamente, a descrever os seus principais aspectos químicos e farmacológicos. Não pretendo aqui repetir o que já foi dito a exaustão (CURTIS, 1930; KAPADIA; FAYEZ, 1970; JONES, 2007, 2012; FREYE, 2009; DINIS-OLIVEIRA; PEREIRA; DA SILVA, 2019), principalmente sobre um dos seus principais usos, seguindo os caminhos também da ayahuasca entre os Guarani: o tratamento de adicções, especialmente o alcoolismo (ver ALBAUGH; ANDERSON, 1974). Uma das maneiras que temos encontrado para falar sobre essas práticas é justamente a partir dos efeitos que elas são capazes de engendrar nas pessoas – as mudanças, as tentativas de mudança, as narrativas de ruptura, tão comumente proferidas por aqueles que têm uma experiência que se poderia chamar de psicodélica, mas que preferimos nomear como uma experiência de despersonalização e contracolonização.

Nesse sentido, cabe mencionar alguns efeitos recorrentes encontrados pelos estudos farmacológicos da mescalina que vem ao encontro dos efeitos comuns experimentados pelas pessoas. No entanto, não podemos cair na tentação de reduzir o uso do peiote aos “efeitos psicodélicos” químicos-cerebrais que ele é capaz de gerar. Seu uso vai muito além disso, nos diversos contextos em que é utilizado, englobando questões físicas,

137 Uma outra tradução etimológica no termo *náhuatl* está mais vinculada a sua aparência, como algo branco, sedoso, semelhante ao casulo do bicho da seda (ver LA BARRE, 1959, p. 16).

mentais, espirituais e sociais (ver JONES, 2007). Em seus usos históricos e pré-colombianos, entre os Wixáritari no México, por exemplo, temos os conhecidos *mitotes*, festas/cerimônias rituais relacionadas aos mitos de origem do mundo e ligadas ao calendário agrícola – os Wixáritari necessitam fazer sua peregrinação anual à área onde se encontra o peiote para garantir a chuva em seus campos. Ainda falando de usos históricos e pré-coloniais, encontramos entre os Rarámuris um uso muito mais associado ao universo da cura de enfermidades, mais restrito e individual – ainda que essas diferenças sejam, na prática, menores do que boa parte da literatura o considere (ver BONFIGLIOLI; GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL, 2012; GALARZA, 2018). Falaremos um pouco mais sobre esse cenário histórico no decorrer do texto.

Para começar, foquemo-nos nos principais aspectos farmacológicos do peiote, quase que exclusivamente associados a mescalina. Sabe-se, atualmente, que o peiote tem mais de 55 alcaloides e compostos relacionados, dos quais praticamente apenas sete foram devidamente estudados: mescalina, lofoforina, analodina, analonidina, analonina, hordenina e pelletina (ver CURTIS, 1930; JONES, 2012). Jones (2007) fez um excelente trabalho de compilação de diversos estudos farmacológicos de usos isolados e controlados de cada um desses alcaloides, encontrando em diversos deles efeitos tanto de diminuição da frequência cardíaca quanto aumento da mesma, ou então sensações de excitação em alguns casos (analonidina) e de sonolência e aversão a qualquer esforço físico em outros (pelotina). O pesquisador ainda saliente que os efeitos psicológicos não são ainda tão bem conhecidos, além de serem difíceis de mapear isoladamente, já que se presume que alguns efeitos fisiológicos têm consequências psicológicas. Aqui é importante recordar que, seguindo a fenomenologia de Merleau-Ponty e de Csordas, não buscamos separar o corpo humano dessa forma, mas antes vê-lo como uma totalidade. E essa separação dos efeitos isolados de cada alcaloide não deixa de ser sintoma de uma determinada visão de mundo e de ciência. Nos interessa aqui muito mais a experiência vivida e vívida com o peiote, com a cerimônia, com o entorno – e não com uma ou outra substância isoladamente.



De qualquer forma, não deixa de ser interessante notar que os alcaloides presentes no peiote podem causar efeitos diversos e contraditórios. Uma explicação plausível seria a variação de concentração dos alcaloides em cada cacto. Outra explicação devidamente plausível é a dada tanto por membros da NAC, quanto por um Wixárika ou por um Rarámuri: cada peiote é único (existem inclusive peiotes maléficos e outros benéficos, peiotes mais velhos que servem a determinado propósito e mais jovens, a outros) e cada cerimônia tem um propósito específico, assim como cada momento cerimonial, cada dança, cada canção – os efeitos estão intimamente ligados a esse conhecimento. Farmacologicamente falando, é na mescalina que encontramos os principais efeitos associados ao uso do peiote. Jones (op. cit.), lista dezesseis dos principais efeitos, entre os quais encontramos: instabilidade postural e dificuldade de caminhar; aumento da atividade motora e inquietação, diminuição da temperatura corporal nas primeiras quatro horas seguido de um aumento; aumento na produção de urina e grande vontade de defecar; sensações mistas de calor e frio e de rubor e arrepios. O pesquisador ainda enfatiza que há evidências da ação do peiote sobre a dopamina e a serotonina e na ativação de entradas aferentes do sistema nervoso central (SNC) que possuem forte relação com o armazenamento de memórias. Com base nessas pesquisas, ele conclui que o peiote está diretamente relacionado com uma expansão de consciência *stricto sensu*, isto é, a capacidade que teríamos, sob seu efeito, de acessar novas ou pouco usadas estruturas cognitivas de nosso cérebro e SNC. De forma geral, seus principais usos e efeitos estão bem resumidos por Dawson (2018, p. 5, tradução nossa):

em pequenas quantidades, aumenta a pressão arterial, diminui a pulsação, aumenta a energia, elimina a fadiga e reduz a fome. Quando aplicado topicamente, parece ter um efeito na inflamação das articulações e músculos, além de ter um efeito antibiótico moderado. Em doses maiores, pode afetar significativamente a percepção sem prejudicar a cognição. Narrativas sobre peiote que envolvem a visualização de cores vivas e brilhantes, fogo, experiências de despersonalização e alucinações auditivas podem ser encontradas em diversos períodos da história e em uma variedade de contextos culturais que vão desde xamãs mexicanos a poetas ingleses.

Comumente os efeitos da mescalina/peiote são associados aos efeitos do ácido lisérgico (LSD) e da psilocibina (alcaloide encontrado em alguns cogumelos): euforia, alucinações, visões, despersonalização e psicose (ver DINIS-OLIVEIRA; PEREIRA; DA SILVA, 2019). Para Curtis (1930), o peiote aparece como um estimulante muito mais cerebral do que corporal – ainda baseado, obviamente, em uma separação destes aspectos. Segundo Freye (2009, p. 227), a mescalina foi “isolada e identificada pela primeira vez em 1897 pelo alemão Arthur Heffter e sintetizado pela primeira vez em 1919 por Ernst Späth” e tem efeitos ligeiramente diferentes do LSD, muito mais relacionados com estímulos de objetos e estímulos sonoros – daí a importância das músicas nas cerimônias, dos momentos cerimoniais com suas canções específicas. Durante uma cerimônia de encerramento da Busca da Visão em que participei no México, uma cerimônia com peiote bem similar às da NAC mais ligada a Igreja Nativa do Fogo Sagrado de Itzachilatlan, o líder cerimonial advertiu as pessoas para respeitarem os momentos cerimoniais e cantarem músicas relacionadas.

Padrões visuais recorrentes observados durante a experiência da mescalina incluem listras, tabuleiros de xadrez, pontas angulares, pontos multicoloridos e fractais muito simples, que se tornam muito complexos. Como o LSD, a mescalina induz distorções de forma e experiências caleidoscópicas, mas que se manifestam mais claramente com os olhos fechados e sob condições de baixa iluminação; no entanto, todas essas descrições visuais são puramente subjetivas. E como com o LSD, a sinestesia pode ocorrer especialmente com a ajuda da música. Uma característica incomum, mas única, do uso da mescalina é a “geometrização” de objetos tridimensionais. O objeto pode parecer achatado e distorcido, semelhante à apresentação de uma pintura cubista (FREYE, 2009, p. 227–228, tradução nossa).

De forma similar a ayahuasca, a maioria dos estudos clínicos estão interessados em entender seus efeitos para controlá-los e usá-los no tratamento de, principalmente, adições e casos graves de depressão. Encontramos estudos que sugerem a importância do contexto cerimonial e ritualístico em torno dessas substâncias e outros que argumentam que, por si só, as

substâncias cumprem o papel. Obviamente temos uma disputa aqui. Pessoas que, de alguma forma, defendem que tais substâncias não devem ser separadas de seus contextos originários, sob a acusação de, uma vez mais, tal mecanismo ser fruto de uma dominação e colonização. E outros que defendem a disseminação dessas substâncias que podem trazer a cura para diversas mazelas contemporâneas. No entanto, para além dessas disputas, na qual ambos os lados têm suas razões, salientamos a diferença de ambientes. Por exemplo, entre os Guarani o alcoolismo era visto menos como um processo químico e mais como o resultado da perda da cultura, dos costumes, fruto justamente do insistente mecanismo colonial. A ayahuasca tem ajudado, então, não pela sua química, mas pela capacidade de engendrar todo um complexo cerimonial e ritualístico em torno dela. E, talvez ainda mais relevante, por trazer o interesse de não indígenas para essas práticas. Embora, por um lado, a presença dos *jurua kuery* nas aldeias seja algo incômodo, por outro lado, percebemos a importância política e afetiva em muitas das relações que são estabelecidas: a possibilidade do modo de vida guarani ser mostrado e valorizado, e não apenas consumido. Em contrapartida, se pensarmos nos contextos clínicos e psicanalíticos, é compreensível a busca por novas substâncias capazes de lidar com transtornos mentais cada vez mais comuns no mundo contemporâneo.

Para marcar uma posição, prefiro me alinhar às ideias da esquizoanálise (GUATTARI, 1981; ROLNIK; GUATTARI, 1996; DELEUZE; GUATTARI, 2011) e tentar compreender tais transtornos contemporâneos como resultados, justamente, do empobrecimento de experiências ordinárias e de diversos enquadramentos, limitações e restrições necessárias ao bom funcionamento do “sistema capitalístico” (cf. ROLNIK; GUATTARI, 1996). Acredito que tais práticas xamânicas ajudam a combater, por assim dizer, tal empobrecimento, gerando corpos, inclusive, não funcionais, ou não plenamente adaptados, incômodos, a tal funcionamento. Surge daí, como temos insistindo, junto a vários outros pesquisadores, as proibições coloniais de tais práticas. E aqui não se trata de ser purista ou esotérico ao defender a importância do complexo cerimonial, ou algum tipo de modo de vida indígena ideal. Defendo-o, principalmente, a partir de uma perspectiva fenomenológica, da importância de, em um processo de cura, vivenciar com todo o corpo tais experiências. Para Jones, um dos principais e mais marcantes efeitos do peiote é a percepção de que algo externo pode afetar nosso corpo: “quando uma pessoa come peiote, prova que algo externo a ela, e alheia a sua própria vontade, é capaz de afetar seu pensamento, seus sentimentos, suas percepções e seu comportamento” (JONES, 2007, p. 418, tradução nossa). Veremos como,

para os Rarámuris e para os Wixáritari o peiote é perfeitamente isso: um espírito capaz de se manifestar nos e através dos corpos de seus xamãs.

Essa crise de um modelo de vida contemporâneo, relatado de diversas maneiras por diversas pessoas, alguns mais críticos ao ritmo de vida atual, ao capitalismo, outros mais críticos em relação a perda de espiritualidade, também fruto de um homem excessivamente materialista, já havia sido percebida por Artaud, assim como sua tentativa de encontrar um novo mundo, uma nova possibilidade entre os Rarámuris e com o peiote (MENDONÇA, 2015; NAVARRETE LEZAMA, 2015). Em seus poemas, Artaud assim descreve seus interesses:

diante do povo [estado-unidense em contexto de guerra] que faz seus cavalos, seus bois e seus burros comerem as últimas toneladas de morfina legítima que têm para substituí-la por fumo e derivados, prefiro as pessoas que comem do chão o delírio de onde nasceu, falo dos Tarahumaras que comem o peiote ao nível do solo como nasceu e que mata o sol para instalar o reino da noite negra, que desintegra a cruz para que os espaços no espaço nunca se encontrem e se cruzem (ARTAUD, 1975, p. 13–14, tradução nossa).

Artaud, em outro livro (1984), um compilado de sua obra esparsa e abundante, nos conta que foi ao México para “buscar uma nova ideia do homem” (p. 176). De sua experiência com o peiote e com os Rarámuris (Tarahumaras) ele nos diz o seguinte – um trecho longo mas que vale a reprodução, de uma obra tão pouco conhecida:

Foi numa manhã de domingo que o velho chefe índio me abriu a consciência com uma faca entre o baço e o coração: “Seja confiante” – me disse – “não tenha medo, não te farei mal algum” e recuou rapidamente três ou quatro passos, e depois de traçar um círculo com a espada no ar na altura de meus músculos e por detrás, ele investiu contra mim com todas as suas forças como se quisesse me aniquilar. Mas apenas a ponta da espada rasgou minha pele e fez uma pequena gota de sangue jorrar. Não senti nenhuma dor, mas tive a impressão de despertar algo em mim, que até esse momento eu fora um mal nascido e liderado pelo lado errado, e me senti inundado por uma luz que nunca tinha possuído. Foi alguns dias depois, em uma manhã, entre os sacerdotes do Tutuguri [dança do peiote] e depois de dois dias, por fim, que finalmente consegui me encontrar com o ciguri [peiote] novamente.

“Junta-te à entidade sem Deus que te assimila e te engendra como se fosse criada por ti mesmo, e como você mesmo, No nada e contra Ele, em todo momento, cria a si mesmo”.

Estas foram as palavras do chefe índio e eu não fiz mais do que citá-las, não como ele me disse, mas como eu as reconstruí sob as fantásticas iluminações do ciguri.

Pois, se os sacerdotes do Sol se comportam como manifestações da Palavra de Deus, ou de seu Verbo, isto é, de Jesus Cristo, os Sacerdotes do Peiote me fizeram assistir ao próprio Mito do Mistério, mergulhar nos arcanos místicos originais, entrar por meio deles No Mistério dos Mistérios, ver a figura das operações extremas pelas quais O HOMEM PAI, NEM MULHER NEM HOMEM, criou tudo. Na verdade, eu não percebi tudo isso de uma vez e demorei um pouco para entender; muitos dos gestos da dança, das atitudes ou das figuras que os sacerdotes do ciguri traçavam no ar, como se impostos pela sombra ou arrancados da cova da noite, eles próprios já não compreendiam; não faziam nada além de obedecer por um lado a uma espécie de **tradição física** e, por outro lado, obedecendo aos comandos secretos ditados pelo peiote, que haviam tomado antes de dançar para experimentar transe por métodos calculados. **Quero dizer que fazem o que a planta os manda fazer**, e mais, que o repetem como uma espécie de lição que seus músculos obedecem, mas que não compreendem nos espasmos de seus nervos, não mais do que seus pais, nem mais do que os pais de seus pais. Porque da mesma forma o papel de cada nervo está enlouquecido. Isso não me satisfaz, e quando a Dança terminou, quis saber mais sobre ela. Porque antes de ir ao rito do ciguri como os atuais sacerdotes o executam, havia questionado alguns Tarahumara da montanha e tinha passado uma noite inteira com uma jovem família, cujo marido foi um iniciado neste rito e aparentemente conhecia bem seus segredos. E dele recebi explicações maravilhosas e esclarecimentos extremamente precisos sobre a forma como **o peiote ressuscita, no caminho do eu enrijecido, a memória das verdades soberanas que a consciência humana, me disseram, nunca perde**, mas, pelo contrário, encontra a percepção do Infinito. “Em que consistem essas verdades”, disse este bom homem, “não cabem a mim te dizer, mas sou eu quem as faz renascer no espírito do seu ser humano. O espírito do homem está cansado de Deus por ser mau e estar doente, e somos nós que temos que fazer com que ele anseie por isso. Mas descobrimos que, entretanto, o próprio tempo nega o caminho. Você verá amanhã o que podemos fazer. E se você quiser trabalhar conosco, talvez com a ajuda da Boa Vontade de um homem vindo do outro lado do mar e que não é da nossa raça, vamos quebrar mais uma resistência”. CIGURI é um nome que os índios dificilmente gostam de ouvir ser pronunciado. Eu tinha um guia mestiço comigo que me servia também como intérprete entre os Tarahumara e que tinha me advertido para não falar com eles sobre o ciguri, somente com bastante respeito e cautela porque, ele me disse, eles o temem. Mas eu percebi que se há um sentimento estranho a essas pessoas, esse sentimento é o medo; pelo contrário, essa palavra evoca neles o sentido do sagrado de uma forma que a consciência europeia já não conhece, e nisso reside o seu infortúnio, porque aqui [Europa] o homem já não respeita mais nada. E a série de atitudes que o jovem índio mostrou diante dos meus olhos quando eu disse a palavra CIGURI me ensinou várias coisas sobre

as possibilidades da consciência humana quando tem preservado o sentimento de Deus. Um terror, devo dizer, desprendia-se de sua atitude, mas não era sua atitude porque o cobria como com um escudo ou um manto. Para si mesmo, ele parecia tão feliz quanto alguém que está nos momentos de pico da existência, seu rosto transbordando de alegria e adoração.

[...]

Os sentimentos que irradiavam dele, que passaram um depois outro por sua face, obviamente não eram dele; ele não os adotava, não se identificava mais com o que é uma emoção pessoal para nós, ou, pelo menos, não da nossa maneira, a partir de uma escolha e de uma incubação fulgurante e imediata.

[...]

Um europeu jamais aceitará pensar que o que sentiu e percebeu em seu corpo, que a emoção que o abalou, que a estranha ideia que acabou de ter e que por sua beleza o excitou, não era dele, e que outra pessoa sentiu e viveu tudo isso dentro de seu próprio corpo – ou então se consideraria louco e alguém ficaria tentado a dizer que ficou alienado. O Tarahumara, ao contrário, sistematicamente distingue entre o que é seu e o que é o Outro em tudo o que pensa, sente e produz. Mas a diferença entre uma pessoa alienada e ele é que sua consciência pessoal se desenvolveu naquela tarefa de separação e distribuição interna a qual o peiote o conduziu e que reforça sua vontade. Se parece saber muito melhor aquilo que não é do que aquilo que é, por outro lado, sabe o que é e que é muito melhor do que nós mesmos sabemos o que somos e o que desejamos. “Há”, diz ele, “em cada homem um antigo reflexo de Deus no qual ainda podemos contemplar a imagem daquela força do infinito que um dia nos lançou em uma alma e a essa alma em um corpo; e é a imagem desta Força que Peiote nos guiou porque ciguri nos chama a Ele”.

(ARTAUD, 1984, p. 305–310, tradução nossa, grifos nosso)

Artaud, artista francês cansado da civilização europeia, criador do Teatro da Crueldade, internado diversas vezes em manicômios, submetido a tratamentos com eletrochoques, diagnosticado com esquizofrenia... buscava no México, e principalmente entre os indígenas, talvez de forma ingênua, uma espécie de verdade transcendental, de pureza – mas sobretudo uma cura para suas mazelas. Encontrou no peiote uma possibilidade, nunca plenamente efetuada, de desconstrução e reconstrução de seu corpo. Em seus poemas, na famosa difusão radiofônica que já citamos no início deste trabalho, ele nos mostra como de sua experiência com o peiote ele aprende que tais verdades só poderiam ser obtidas por meio do sofrimento. E

como o corpo, muitas vezes, se torna um inimigo para tais aspirações – da qual a maior, talvez, seja o sentimento de união e fusão com uma força maior, com algo que nos ultrapassa.¹³⁸

Como bem percebeu Calabrese (2013), muitas pesquisas sobre o peiote tendem a enfatizar os aspectos psicológicos, físicos ou sociais em detrimento dos chamados aspectos espirituais – isto é, por um lado, minimiza-se as dimensões espirituais em torno do peiote (e, ousamos dizer, em torno de todas as práticas abordadas aqui); por outro lado, muitos estudos não problematizam as supostas separações destas categoriais (físico, social, mental, espiritual etc.) no contexto estudado. Se, por um lado, dou uma certa ênfase na questão corporal – principalmente quando falo em termos da descolonização do corpo – por outro, não quero ignorar o fato de que tais práticas, muitas vezes, compartilham daquilo que Artaud percebeu (e que talvez fizesse bem mais sentido para ele, fruto de um pensamento no qual estas separações fazem sentido, do que para os Rarámuris em si): o corpo pode ser sim um inimigo em um caminho de busca transcendental, digamos assim, ou de busca por uma experiência dita espiritual. Veremos ainda como, no caso guarani, essa busca pelo espiritual – entendido aqui como o mundo dos espíritos – envolve, necessariamente, a busca por um corpo “mais leve”. Mas, há outra dimensão em torno dessa dimensão espiritual que gostaria de enfatizar, alinhado-me a Stengers (op. cit). Que é justamente testar os efeitos do discurso dito nativo: o que podemos aprender com isso que se chama, muitas vezes, do espírito das plantas? Podemos testar esses efeitos sem cair (como se esse fosse um problema, necessariamente), num animismo? Acredito que sim. Assumindo, por um lado, ou se deixando aberto para possíveis intromissões daquilo que é lido como espírito, muitas vezes, e testando os efeitos práticos dessa possível abertura. Não se trata de responder a pergunta “você acredita em espíritos”, mas em poder pensar junto com eles, afinal, “e se eles existirem, o que querem dizer para nós?”.

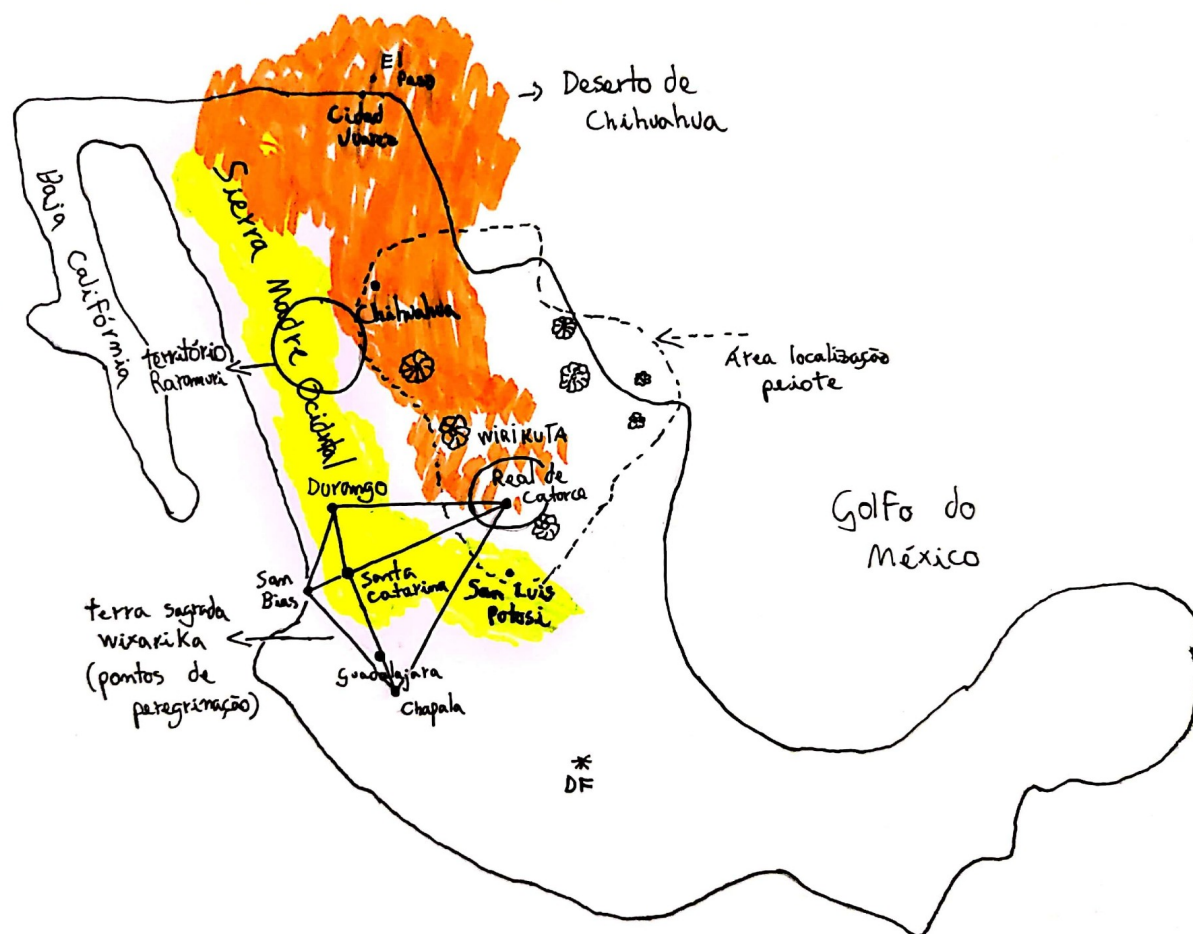
Por outro lado, pensando ainda com estas categorizações – o social, o mental etc. – vemos que o peiote (e outras práticas) responde bem uma série de questões, inclusive para além dos contextos étnico originários: para tratamentos de adicções, principalmente o alcoolismo; para a revitalização cultural; para auxiliar terapias diversas no tratamento de traumas e transtornos mentais etc.

138 Para uma compreensão mais abrangente da vida e da obra de Artaud, bem como de suas aventuras pelo México, ver a tese de Mendonça (2015).

Dito isso, vejamos como se dá alguns usos históricos do peiote que aqui nos interessam mais profundamente. Em primeiro lugar, é importante salientar que a planta é endêmica da região central do México, na área do grande deserto de Chihuahua – que adentra pelo sudoeste do Texas, no vale do Rio Grande, onde o peiote também é encontrado. Diversos estudos arqueológicos apontam que seu consumo é registrado desde o período arcaico médio (8.000 – 1.000 AC). Segundo Mendo (2000), provas de carbono 14 indicam seu consumo há pelo menos 10.000 anos. Ainda segundo Mendo, foi só em 1560 que missionários e cronistas registraram seu uso, especialmente Sahagún:

Existe outra erva, como turmas da terra que é chamada péyotl. É branco, encontra-se sobretudo no norte. Aqueles que a comem ou a bebem têm visões horríveis ou risonhas. Essa embriaguez dura dois ou três dias e depois vai embora. É comum entre os Chichimecas, comê-lo os mantêm e os encorajam a lutar e a não ter medo, nem sede, nem fome; e dizem que os protege de todo perigo (SAHAGÚN, 2009, p. 321, tradução nossa)

No México (ver GALARZA, 2018), seu uso histórico é encontrado em diversas etnias indígenas: Rarámuri (Tarahumara), Odam (Tepehuano), Nayeeri (Cora), Wixárika (Huichol) e seu consumo data desde tempos remotos, “principalmente entre os comumente chamados Chichimecas, que eram numerosos grupos de caçadores-coletores, caracterizados por serem nômades e guerreiros” (ibidem, p. 899, tradução nossa). Atualmente, duas etnias mantêm seu uso de forma mais regular, como já mencionei: os Rarámuris, habitantes do norte do México, mais especificamente na parte da Serra Madre Ocidental no Estado de Chihuahua; e os Wixáritari, conhecidos por serem os guardiões do peiote, e possivelmente o grupo que mais o utilize, também habitantes da Serra Madre Ocidental, porém na região mais central do país.



Apesar da conhecida diferença de uso entre esses dois grupos – uso mais restrito, menos ritualístico e com fins de cura por parte dos Rarámuris e uso mais extensivo, ritualístico e festivo por parte dos Wixáritari –, algumas pesquisas têm apontado para algumas semelhanças que nos interessam aqui, principalmente porque são essas semelhanças que também encontramos alhures, especialmente no contexto da NAC e da FSI. Para Bonfiglioli & Gutiérrez del Ángel (op. cit., p. 136, tradução nossa), “a relação peiote-cosmologia apela, nos dois casos, ao mesmo sistema de transformações simbólicas”. Tal sistema estaria diretamente relacionado com uma gramática da cura na qual a doença, como em tantos outros contextos ameríndios, é expressão ou de um desequilíbrio cósmico oriundo de um descuido no cumprimento de certos preceitos por parte do enfermo ou então oriunda de feitiçaria. Caberia

aos especialistas, em ambos os casos, através da ingestão do peiote, descobrir a causa e prescrever um tratamento eficaz.

Para os autores, a obtenção de tal poder xamânico, em consonância também com outras tradições ameríndias, se dá através de duas noções básicas: a de viagem-caminho e a de sacrifício. A viagem aqui é entendida em, pelo menos, três níveis: viagens para a obtenção de poder/iniciação – com a viagem dos Wixáritari para a zona sagrada de Wirikuta, onde realizam peregrinações anuais para obter o peiote para seus *mitotes*; viagem onírica entres os níveis do cosmos para o diagnóstico ideal – como a viagem que realizam os *sipáame* Rarámuris (especialistas na arte de sonhar e negociar com o peiote), que fazem viajar a própria alma entre diversos níveis cósmicos; e, viagens/deslocamentos que se fazem em uma cerimônia, geralmente através de Danças e que sinalizam para o renascimento do Sol e a renovação da ordem cósmica. Temos aqui uma importância fundamental do movimento que não pode passar despercebida.

Nota-se que para Mendo (op. cit.), em que pese as diferenças, as duas tradições estão preocupadas em ajudar a perpetuar a unidade do cosmos. Segundo Bonfiglioli e Gutiérrez del Ángel, as cerimônias de cura levadas a cabo estão diretamente relacionadas com um caminho cosmológico de renascimento – as cerimônias duram a noite toda porque se faz necessário ajudar o sol a nascer novamente: “dançar é seguir o caminho do sol [...] e ajudá-lo a subir para que não seja comido ou então venha a cair” (p. 207, tradução nossa). Por diversas vezes na aldeia, escutei de Geraldo e outros Guarani que as cerimônias eram noturnas para que os *xeramõi* ajudassem a manter a vida na terra, assegurada pelo Pai Sol durante o dia. Ao que tudo indica essa configuração se repete em vários contextos – mais um agenciamento que configura essa relação Guarani com o Caminho Vermelho, com o norte, com as cerimônias de peiote, ainda que os Rarámuris e os Wixáritari não estejam diretamente vinculados a estas alianças, que têm muito mais influência Lakota. Mas, cabe lembrar, estamos falando em agenciamentos que atravessam cosmologias, cenários, contextos, pessoas. Já mencionamos, sobre isso, a recorrência e a importância do número quatro, e, agora, uma ideia recorrente, a de que os xamãs (as cerimônias, as medicinas) ajudam a sustentar a ordem do mundo (ver KOPENAWA; ALBERT, 2015).

O Sol, ou o dono do Sol, o herói criador, é responsável por manter a sonoridade do mundo durante o dia. Durante a noite esta responsabilidade é dos homens. Ao ter contato com os desenhos de Silvano Flores [...], kaiová, filho de dona Odília Mendes, nos quais o Sol e a Lua aparecem sempre

portando o *mbaraka* (chocalho) e o *takuapu* (bastão de ritmo), percebi que estava diante de algo importante para este estudo. Entre os Kaiová ouvi uma explicação para o porquê de os rituais serem noturnos. O Sol, o *Pai Kuara*, é um xamã, e ele canta e toca seus instrumentos durante o dia. Durante a noite os homens são os responsáveis por tocar, cantar e dançar, o que têm que fazer para manter o mundo, a vida na Terra. Caso parem de fazê-lo, o Sol cessará de iluminar, e a Terra, que é como um *mbeju-guasú*, “beiju grande”, com a forma de um prato, virará de ponta-cabeça (MONTARDO, 2002, p. 11).

Quanto ao sacrifício, como em tantos outros casos de iniciação xamânica, este prevê uma série de restrições alimentares, sexuais etc. O próprio compromisso Wixárika com as peregrinações anuais são vistas como sacrifício: se um doente não cumpre a determinação de viajar ao deserto por, pelo menos, cinco anos, como parte do compromisso assumido com o peiote, o diagnóstico de cura pode envolver até dez anos ritualísticos, nos quais, em cada um deles o paciente deverá viajar para uma das cinco regiões sagradas para os Wixáritari. Além disso, temos também os sacrifícios animais envolvidos nas festas e, em geral, prescritos pelo *mara'akame* (cantador/curandeiro) para saldar as dívidas contraídas com as deidades. Lembremo-nos também, aqui, da importância do sacrifício na Dança do Sol mencionada no capítulo anterior, assim como o processo de desintegração e sacrifício corporal para os Rarámuris, como apontado por Artaud.

Apesar do contexto de uso do peiote pela NAC e pelo Caminho Vermelho não serem diretamente inspirados por estes usos históricos mexicanos, é possível encontrar diversas similaridades no discurso. Vejamos. Temos, pelo menos, três temas que se repetem: a ideia de caminho/viagem, a necessidade do sacrifício, e a gramática da cura. Curiosamente (ou não), esses temas também se repetem entre os Guaraní, especialmente a noção de caminho. No caso do uso do peiote pela NAC, quase todas as pesquisas que tive contato (CURTIS, 1930; LA BARRE, 1959; TROIKE, 1962; ABERLE, 1982; HULTKRANTZ, 1997; MENDO, 2000; JONES, 2007; CALABRESE, 2013)¹³⁹ admitem a possibilidade dele ter chegado aos indígenas dos EUA a partir do contato com indígenas mexicanos. Cabe lembrar, porém, que toda essa área (norte do México e Sul dos EUA, especialmente o vale do Rio Grande, área endêmica do peiote), antes da conquista, possuía muito mais trânsitos, intersecções e

¹³⁹ Para uma visão mais completa sobre o peiote ver a recente coletânea organizada por Labate e Cavnar (2016).

interlocuções do que hoje em dia, com a imposição das fronteiras legais. De acordo com Calabrese (2013, p. 10, tradução nossa),

o uso do peiote entre as tribos da região agora ocupada pelos Estados Unidos e Canadá difundiu-se diretamente das formas mexicanas mais antigas e retém muitos traços mexicanos, embora tenham desenvolvido seu próprio ritual e estrutura de comunidade.

Apesar de seu uso ser conhecido, ao que tudo indica, desde, pelo menos, 5.000 anos, em áreas que hoje correspondem ao sul dos EUA, a sua propagação parece ter crescido imensamente a partir do século XIX (LA BARRE, 1959; HULTKRANTZ, 1997). O motivo principal deste crescimento, similar ao caso da Dança do Sol, é de resistência: resistência diante da colonização e do cristianismo que se impunha com cada vez mais força aos grupos indígenas norte-americanos. As cerimônias com o peiote permitiam, assim, a manutenção de elementos considerados primordiais para cada grupo bem como o enfrentamento de novas doenças trazidas pela colonização, ao colocarem os indígenas em reservas e limitarem uma enormidade de práticas nativas, como a Dança do Sol. Veio, com isso, como sabemos, o alcoolismo, a pobreza e a depressão. No caso das tribos que os adotaram nos EUA – Kiowa, Comanche, Caddo, Delaware, Omaha, Winnebago, Diné (Navajo) – a imensa maioria considerada nômade, cabe dizer, esses elementos podem ser resumidos, grosso modo, a quatro: manutenção de uma ordem guerreira, incremento do poder xamânico (e, em muitos casos, do próprio poder dos chefes tribais), possibilidade de cura dessas novas doenças e ressignificação das noções de viagem e sacrifício. Nesse sentido, a expansão do peiote entre os indígenas dos EUA está diretamente relacionada com um processo de revitalização da cultura, e, como temos insistentemente lembrado, tais práticas xamânicas no mundo atual devem ser vistas, ainda, infelizmente, como uma resistência frente ao colonialismo (HULTKRANTZ, 1997; CALABRESE, 2013).

Hultkrantz, apresenta uma série de motivos para a disseminação do peiote, motivos apresentados pelos próprios indígenas e também os motivos segundo a sua percepção. Entre os primeiros, temos, por exemplo, as respostas padrão: “o peiote é bom para você, o peiote faz você se sentir bem, o peiote cura você, o peiote ajuda você nos casos de angústia” (p. 73, tradução nossa). O pesquisador também nos mostra como, tanto na concepção de várias tribos dos EUA como na concepção indígena mexicana, em geral, o peiote é visto como um presente dos deuses, vinculado, em sua maioria, à própria histórica

mítica de criação do mundo. Nas versões das tribos que fazem parte da NAC, um movimento pan-indígena de forte caráter cristão, cabe lembrar, o peiote é visto como uma erva criada por Deus, citando inclusive a Bíblia (Gênesis 1:11-12¹⁴⁰) e justificando que Ele teria criado todas as plantas para uso do homem. Consequentemente, se Deus é bom, o peiote também o seria. Os motivos apresentados segundo a percepção de Hultkrantz são, de forma resumida: o peiote como uma expressão de continuidade e manutenção de rituais tradicionais, como a Busca da Visão e a Dança do Sol; o peiote como um instrumento de resistência frente a dominação branca; o peiote como uma alternativa a religião cristã imposta; o peiote como uma medicina; a possibilidade de continuidade de práticas tidas como xamânicas, como as experiências visionárias; a aglutinação (motivo também de resistência) de diversos grupos em um movimento pan-indígena. É notável, por exemplo, a resposta dada por um membro do governo mexicano a Artaud, quando indagado do porquê da proibição do uso do peiote entre os indígenas: “é que quando eles tomam peiote, eles nos desobedecem” (ARTAUD, 1984, p. 313).

Poderia assinalar muitas coisas sobre esses pontos citados, mas, para não nos alongarmos em demasiado, e para irmos a experiência com o peiote em si, vou apenas elencar alguns aspectos centrais que encontramos em outras pesquisas sobre o tema. Em Csordas (2013) vemos como a dimensão da cura é central para o chamado peiotismo, sobretudo Navajo, no qual o “desespero do sofrimento [é] equilibrado pela esperança de cura” (p. 34, tradução nossa). Tal sofrimento, cabe lembrar, é oriundo, em boa parte, como aquilo que diversos pesquisadores identificaram como mazelas do colonialismo: a introdução do cristianismo; a proibição de diversos rituais e cerimônias ancestrais; o confinamento das tribos em reservas (e aqui encontramos diversos episódios tristes e conflituosos como a Grande Caminhada Navajo, na qual os indígenas foram desapropriados de suas terras no Arizona e forçados a caminhar até o estado do Novo México). Morgan (1983), por sua vez, nos mostra, em contexto Lakota, como o peiote é usado para, por exemplo, escapar da monotonia da vida na reserva, encontrar a cura e felicidade mediante a mudança de hábitos e recuperar um aspecto perdido de comunidade. Em suma, uma planta poderosa que tem sido usada para a cura em diversos níveis: psicológicos, sociais, espirituais, físicos e morais.

140 “Então disse Deus: ‘Cubra-se a terra de vegetação: plantas que deem sementes e árvores cujos frutos produzam sementes de acordo com as suas espécies’. E assim foi. A terra fez brotar a vegetação: plantas que dão sementes de acordo com as suas espécies, e árvores cujos frutos produzem sementes de acordo com as suas espécies. E Deus viu que ficou bom”. Versículos retirados de https://www.bibliaon.com/genesis_1/.

3.2.2. O *hikuri* e o altiplano potosino

Esboçamos aqui um mapa amplo do que seria, ou do que pode ser, o peiote. Mapa este, convém dizer, como em muitos outros aqui traçados, que nos recusamos a fazer antes da experiência, ou melhor, das experiências. Em parte por uma certa inocência ou pureza, ou até ingenuidade, buscando contaminar o menos possível aquilo que poderíamos chamar de “experiência pura”, mesmo sabendo que isso de experiência pura não existe. Mas, em boa parte, por total impossibilidade de mergulhar em muitos temas de antemão. Foi, antes, a total curiosidade por tal cenário que motivou a pesquisa, antes de qualquer desejo de fazer alguma espécie de revisão bibliográfica sobre o tema. Posto isso, o mapa antes esboçado serve apenas de guia para entendermos mais de perto, pelas experiências, pelos efeitos, nos corpos, aquilo que pode ser o peiote.

Dawson, em seu livro dedicado a fazer um apanhado histórico do peiote, principalmente a partir das leis que regeram seus usos até então, no México e nos EUA, identifica quatro fenômenos atuais que incorporaram o peiote em suas preocupações:

vemos como o peiote foi simultaneamente incorporado em quatro fenômenos distintos: um projeto taxonômico preocupado em dar sentido às substâncias psicodélicas como drogas, um movimento contracultural que viu no peiote uma oportunidade de abraçar formas alternativas de consciência, um movimento conservador que entendia o peiote como uma das várias ameaças existenciais à civilização, e movimentos emergentes pela autodeterminação indígena que viam no peiote uma expressão poderosa da alteridade indígena (DAWSON, 2018, p. 9, tradução nossa).

Em sua pesquisa, ele percebe algo de suma importância para o que, a todo momento, estamos chamando a atenção aqui: a capacidade do peiote (podendo se estender para as diversas práticas ditas xamânicas) de submergir, confundir e dominar¹⁴¹ seus usuários. Capacidade esta vista em seu sentido positivo, cabe dizer, na qual as pessoas percebem que algo ao redor mudou – essas experiências, comumente, causam e são lembradas como um momento de ruptura: “não sei o que acontece, mas algo acontece, alguma coisa transforma” – lembrando as palavras de Renata (p. 239). Tal ruptura parece ser motivada pelo que tão bem descreveu Dawson (2018, p. 5–6, tradução nossa): “as fronteiras entre corpo e mente, e eu e o outro,

141 Do inglês, *overwhelm*: “in texts from the colonial period to the present, written by voices as divergent as Spanish friars, nineteenth-century scientists, Native American activists, and 1960s hippies, peyote is described as something with the capacity to overwhelm the user” (Dawson, 2018, p. 5).

parecem desabar, e a ilusão de que o mundo pode ser compreendido por meio dos cinco sentidos torna-se insustentável”. Ele continua,

isso representa uma perda de controle, mas de uma forma muito particular. Não é monótono e desajeitado, nem totalmente eufórico (embora a intoxicação pelo peiote frequentemente envolva um estágio de euforia). Na verdade, o corpo que percebe parece de alguma forma aguçado, mesmo quando o domínio de alguém sobre esse corpo é subitamente colocado em dúvida. Nesse sentido, o peiote faz parte de um grupo de alucinógenos (semelhantes à psilocibina, LSD e MDMA) cujos efeitos são diferentes do álcool, maconha ou ópio. Estas últimas substâncias têm sido historicamente associadas a corpos embriagados e, como tal, representam um problema para a civilização moderna, que depende do trabalhador sóbrio para garantir a disciplina e segurança industrial. Em contraste, o peiote está mais intimamente associado ao corpo que está além do controle da mente ou da autoridade externa, mesmo que se diga que a mente sob a influência do peiote possui uma clareza aguda – clareza muito maior do que a mente sóbria. Como acontece com outros alucinógenos, é uma mente que não tem vontade ou desejo de se conformar às regras sociais, uma mente que é incapaz de dissimular. O peiote produz corpos sobrenaturalmente corajosos, muitas vezes excepcionalmente fortes, capazes de suportar privações, desafiadores. Eles também são corpos que revelam verdades, quer a mente queira ou não que essas verdades sejam reveladas. Essa é a natureza do corpo sob a influência do peiote e fonte de sua maior ameaça. O peiote revela o que o corpo e a mente esconderiam [...] Em ambientes coloniais e pós-coloniais, nos quais a obediência física é exigida, embora o corpo disciplinado não indique necessariamente aquiescência voluntária, o peiote tem o poder de interromper o desempenho do poder. Isso representa um tipo distinto de ameaça aos estados coloniais e pós-coloniais e, por essas razões, as forças da ordem há muito respondem ao peiote com repulsa visceral, traduzindo esse abalo em um argumento de que o peiote é desordenado, perigoso e destrutivo (DAWSON, 2018, p. 6, tradução nossa).

Ainda que Dawson saliente que os efeitos corporais do peiote são extremamente variáveis dependendo do ambiente – demoníacos para alguns, divinos para tantos outros (para citar apenas uma separação clássica) – esse trecho acima nos mostra uma potência central que temos enfatizado continuamente: a construção de corpos que ameaçam o poder colonial e pós-colonial, em suma, que ameaçam a colonialidade em si e seus diversos mecanismos de controle, repressão e opressão especialmente sobre (e nos) corpos dos diversos grupos minoritários/oprimidos.

O mapa brevemente aqui esboçado diz respeito, em sua maioria, a experiências ditas rituais e/ou cerimoniais com o peiote: as cerimônias da NAC, as cerimônias da FSI, o peiote consumido em seus rituais pelos Wixáritari e pelos Rarámuris. Pensando nos quatro cenários identificados por Dawson, podemos dizer que o Caminho Vermelho, tal como vivido

por seus “membros”, é uma mescla de movimentos contraculturais que veem o peiote como uma maneira de atingir formas alternativas de consciência com movimentos emergentes pela autodeterminação indígena que enxergam o peiote como uma expressão poderosa da alteridade indígena. Foram esses cenários, especialmente o segundo, pelos quais mais me interessei e com os quais mais tive contato. Uma série de textos aqui citados (MENDO, 2000; RAMIREZ; KÄKELÄ, 2009; BASSET, 2016; GALARZA, 2018) apontam também, alguns mais criticamente, outros menos, para o consumo não ritualístico do peiote. Sabemos que a exploração do cacto na zona de Wirikuta tem sido objeto de muita disputa e controvérsia – e aqui quase todos os pesquisadores do tema assumem a posição política de que o peiote, a região e as cosmologias relacionadas devem ser protegidas desse consumo *New Age* desenfreado. Consumo, cabe dizer, também histórico, mas em boa parte motivado, como já dissemos pela descoberta e pelo isolamento da mescalina no início do séc XX, e ainda mais pela divulgação da experiência com a mescalina de Aldous Huxley, em 1954, em seu famoso livro “As portas da percepção” (2015). E aqui temos também uma diversidade enorme: pessoas interessadas em experiências psicodélicas, pessoas de um canário mais místico/espiritual em busca por um contato com o divino, curiosos em geral etc. Obviamente esses públicos e interesses também se misturam. Não é difícil encontrar relatos, talvez mais comuns no caso do peiote do que no da ayahuasca¹⁴², de pessoas que vão ao deserto para experimentar o peiote, com o relato de Centéotl Ehécatl ([s. d.]) – que começa o texto maldizendo sua experiência, o deserto e nos contando de como tinha, atraído pelos relatos de Castaneda e de outros amigos, caído nessa espécie de cilada que é a atração pelo peiote.

Sabia muito pouco, então, quando parti com meu amigo Pedro para o deserto/altiplano potosino – na verdade a extensão sul do grande deserto chihuahuense –, para a região mágica conhecida com Wirikuta. Real de Catorce, a última cidade ou vila habitada antes de entrarmos efetivamente no deserto, parece um cenário de filme. Uma velha cidade abandonada, quase fantasma, antigo centro de mineração há muitos anos desativado, tendo-se convertido em um povo fantasma (como é chamada no México). Nos últimos anos, porém,

142 Talvez a atração maior pelo peiote possa ser explicada por dois motivos: primeiro, por uma série de textos ligados a movimentos contraculturais que o tornaram famoso e pela alusão a similaridade com o LSD – talvez a substância símbolo da contracultura; em segundo lugar, temos uma relativa maior facilidade de uso ligado ao peiote: basta encontrá-lo no deserto e comê-lo, sem a necessidade de nenhuma preparação específica e conhecimentos para tal, como é o caso da ayahuasca. Obviamente, hoje em dia, após a expansão massiva da ayahuasca, o cenário já é totalmente diferente deste apresentado historicamente no início dos anos 60.

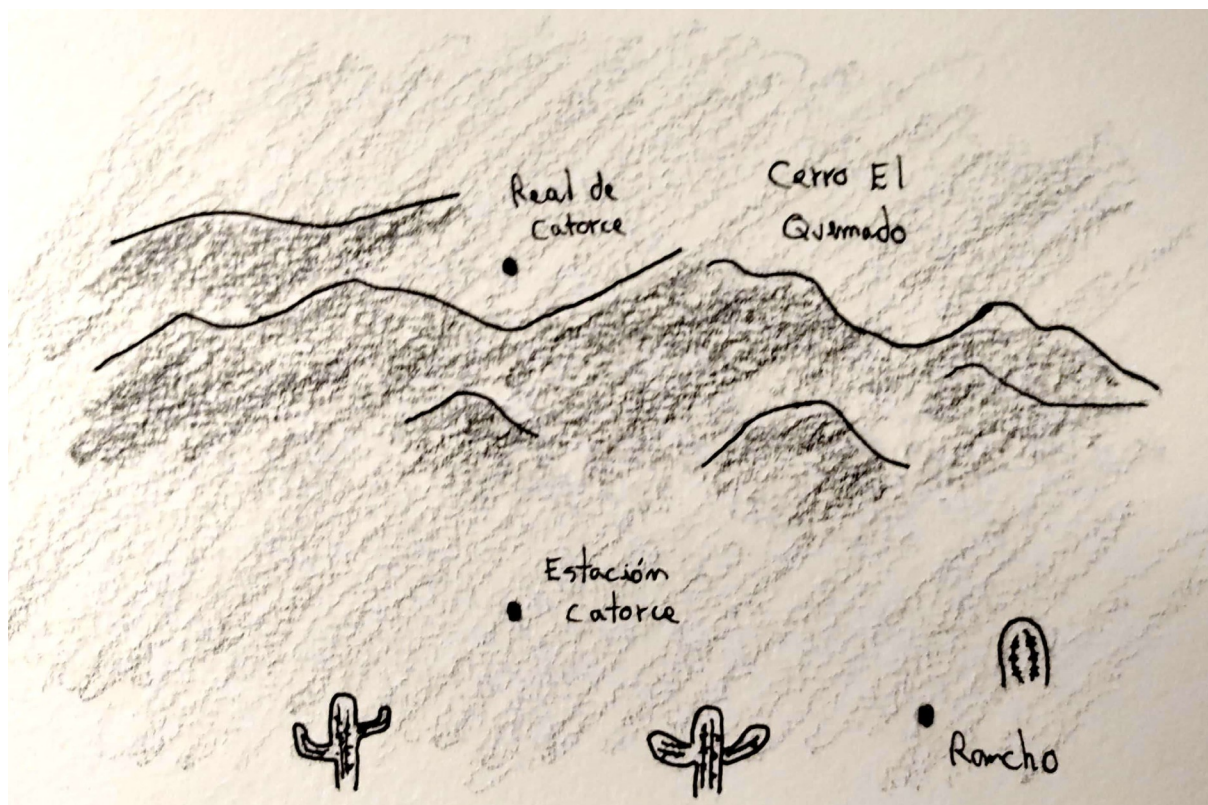
mediante o projeto “Pueblos Mágicos” da Secretaria de Turismo do México, a vila se converteu em uma espécie de centro turístico místico. Abunda, ali, uma quantidade enorme de turismo em torno do peiote – o que, como apontou Ramirez e Käckelä (2009), é uma contradição, porque o governo, na medida que proíbe e visa controlar o tráfico e o consumo ilegal de peiote, ao mesmo tempo fomenta o turismo em uma região que é, sabidamente, o reduto e porta de entrada para tal consumo. Portanto, encontramos na cidade uma boa quantidade de estrangeiros (em geral estado-unidenses e europeus) que, evidentemente, estão ali para comer peiote no deserto com a ajuda de guias especialistas. Não é difícil encontrar, nas ruas, todo o tipo de comércio em torno do peiote: artesanatos, cosméticos, pomadas milagrosas que prometem curar todo tipo de dores.

Na primeira vez que estive no México, em fevereiro de 2018, para apresentar um trabalho no Congresso Plantas Sagradas nas Américas¹⁴³, ocorrido em Ajijic, no estado de Jalisco, cheguei a comprar uma dessas pomadas feitas com peiote. Na ocasião, estava, há meses, com uma forte dor no tornozelo ocasionada por uma torção. Frente a propaganda milagrosa e já encantado com o peiote, decidi experimentá-la. Uma semana de uso e, de fato, a dor foi embora. Não sei dizer como e se a pomada tinha realmente peiote e/ou efeitos mágicos ou milagrosos. Fato é que, até hoje, pergunto-me sobre esta contradição: o peiote não pode ser consumido – e um dos principais motivos também é o risco de extinção, para além do seu enquadramento enquanto substância controlada, isto é, como uma droga, perigosa – porém uma série de fitoterápicos são produzidos usando-o como principal matéria-prima, ou principal propaganda, ao menos. Caso similar a cannabis, aliás.

Pouco ficamos em Catorce (como o *pueblito* é chamado), na verdade. Apenas tomamos um café, tiramos algumas fotos e logo fomos para o rancho, na entrada do deserto, onde um amigo de Pedro possuía residência. Em pouco tempo de carro desde Catorce estávamos no rancho de André, em pleno deserto do Altiplano Potosino, na zona conhecida como Wirikuta, da qual já havia escutado em tantas canções na Busca da Visão. Um dos territórios sagrados dos Wixáritari, que representa seu mito de criação, o lugar onde o sol nasceu pela primeira vez. Está localizada no estado mexicano de San Luis Potosí, principalmente entre os municípios de Real de Catorce e Matehuala. Possui uma área de cerca de 140.000 hectares, em grande parte deserta. Hoje é palco de muitas disputas políticas,

143 Mais informações em <http://plantas-sagradas-americas.net>.

principalmente por parte das mineradoras canadenses que, desde 2005, buscam explorar este local sagrado para os Wixáritari e também uma Reserva Ecológica Natural e Cultural para o governo mexicano e parte da Rede Mundial de Sítios Sagrados Naturais para a UNESCO natural.



Fomos recebidos por André e sua companheira com uma deliciosa janta e uma fogueira, afinal, à noite, fazia frio no deserto. Eu não conhecia André, mas Pedro era seu amigo de longa data, e havia muito a conversar sobre suas andanças pelos EUA e sua atual estadia no México. André era mais próximo do círculo de Aurélio, do qual Pedro também já havia feito parte, principalmente porque foi iniciado com o pessoal de Morelia, discípulos da linhagem de Aurélio, por assim dizer. Como temos mostrado aqui, há diversas linhagens e clivagens que vão se separando ao longo do caminho, algumas por motivo de rupturas e outras por afastamentos comuns da estrada. Acontece que Aurélio Tekpankalli, nesses anos todos, deu início a diversos círculos (como são chamados) no México e também pelo mundo. Ao ganhar esse fogo, isto é, o direito de fazer os rituais da Busca da Visão, Dança do Sol etc., o local ganha certa autonomia, como no caso guarani. Tal permissão é obtida após cada lugar realizar

a Busca da Visão, por exemplo, por quatro anos consecutivos, assim como se pede a cada participante.

O rancho de André se localizava bem na “porta” do deserto, por assim dizer. De fato, porém, já estávamos no meio do deserto. No entanto, encontrávamos um ou outro rancho ainda, pessoas que tentavam cultivar algo, ter um rebanho. A medida que adentrávamos mais no deserto esses ranchos ficavam cada vez mais dispersos. Atrás de nós, uma grande cadeia de montanhas, entre elas, o *cerro quemado*, local sagrado para os Wixáritari, onde o sol de pôs pela primeira vez; local de origem do universo. Ali eles se reúnem, principalmente no período de peregrinação, para comer peiote e: “falar com seus deuses: a mãe terra, o avô sol, o pai fogo, para que lhe indiquem a sua função nessa vida. Porque para eles Wirikuta significa isso. O dia que Wirikuta deixar de existir será o apocalipse do povo huichol” (FERRER, 2011, p. 28, tradução nossa). Do outro lado da montanha está Real de Catorce, de onde viemos, encravada nas montanhas, na qual. Para chegar, temos que cruzar um largo túnel rústico – resquícios da época mineira. Wirikuta compreende toda esta grande área, de um lado e de outro desta cadeia de montanhas. O *Cerro El Quemado* é, assim, uma espécie de mirante no qual se pode ver toda a região desértica que o circunda.

Vale apontar que, embora desértica, a região não é aquela do imaginário popular: cheio de areias como o Saara ou então com salinas como o Salar do Atacama ou mesmo, pensando no México, os famosos cactos dos desenhos em forma de pessoa (com braços e sombreros), cercado de areia e pequenos arbustos. A vegetação é abundante: arbustos, árvores, montanhas e zonas de bosque. Caminhar em meio a esta vegetação não é tarefa das mais fáceis. O clima, obviamente, é hostil, ainda que não estivéssemos nos meses mais quentes do ano – maio e junho. O calor castiga e o clima é bastante seco. Mas o que mais incomoda são os arbustos e pequenas árvores com espinhos. A vegetação é bem mais fechada do que imaginara.

A ideia era sairmos na manhã seguinte para o deserto, acompanhados de um guia Wixárika, como manda a legalidade, ou melhor, como se dribla a legalidade. Como já mencionei, há diversas questões legais para o consumo do peiote no México e praticamente só *mara'akames* podem consumir ou oferecer cerimônias. Uma forma mais ou menos legal de ter uma experiência com o peiote é pagar para um *mara'akame* conduzir uma espécie de ritual no deserto. E de maneira alguma o peiote pode sair do deserto. Há muitas histórias de pessoas que foram encontradas com peiotes em suas bolsas e foram presas, sem direito a fiança

inclusive. Até mesmo indígenas que não possuíam a autorização concedida pelo governo mexicano. Curiosamente, os relatos de repressão ao peiote chegavam a me assustar mais que toda a forte questão do narcotráfico no México. Mas a atração ainda era maior que o medo, e buscamos tomar todas as precauções e cuidados legais possíveis.

Suspeitava que a experiência de “caçar peiote”, como dizem, e comê-lo fresco, no deserto, proporcionaria algo diferente do que experimentara até então nas cerimônias da Igreja Nativa no México, nas quais, em geral, o peiote era consagrado na forma de chá ou então seco. Além disso, poderia conhecer sua zona nativa, seu habitat. Isso tem um significado especial para a maneira que estou conduzindo a pesquisa e para uma série de pressupostos aqui colocados: a questão da corporeidade e relação mente-corpo-ambiente; a dimensão da experiência. De alguma forma, comer o peiote no deserto me daria a possibilidade de entender melhor toda a dimensão do *terroir* que anteriormente aponte. Além da possibilidade de entender toda a atração de Pedro por aquele ambiente, e o feitiço de tantas pessoas. Afinal, até então para mim, o peiote mexia muito mais com áreas nada atrativas: principalmente as náuseas e fortes vômitos que sempre sentira até então.

Sendo assim, no dia seguinte, saímos, isto é, entramos efetivamente no deserto. Com a indicação de André e com a ajuda do nosso guia, caminhamos cerca de duas horas sob um forte sol até chegarmos ao ponto onde deveríamos começar a procurá-lo. O começo da caminhada é tranquilo, aberto. Mas em pouco tempo já estamos efetivamente no meio do deserto, caminhando por entre arbustos e uma vegetação bem mais fechada. Depois de duas horas caminhando chegamos na zona onde deveríamos começar a encontrar alguns peiotes. Encontrá-los não foi uma tarefa fácil, já que ele “se esconde” à sombra de outros arbustos, plantas conhecidas como *gobernadoras* (*Larrea tridentata*), e fica quase enterrado no solo. Além disso, não é encontrado em todo o deserto, mas somente em algumas áreas específicas, em uma região que é imensa.

Depois de algum tempo procurando, Pedro encontra um, bem grande, com mais dois ou três brotos jovens ao redor. Sentamos ali por um momento e Pedro faz uma oferenda: tabaco, pedaços de laranja e moedas. Pedro e eu pedimos permissão ao guia para acender nossos petynguás guarani e fazer uma reza ao peiote, explicando-lhe um pouco de nossa caminhada. Eu ofereço um pouco de tabaco e rapé. Vê-se que, mesmo indiretamente, eu também estou envolvido neste trânsito e aliança das medicinas. No entanto, é importante salientar que alguns desses elementos, por exemplo, perpassam toda a América indígena,

conformando algo que estamos chamando de agenciamentos maiores, bastante relacionados com um tipo de ambiente. Dois em especial, que encontramos deveras espalhado: o tabaco e o milho. Muitas vezes somos inclinados a dar importância as medicinas mais, digamos, fortes, pelos efeitos que são capazes de provocar em nós, mas não podemos esquecer de todo o complexo, não apenas cerimonial, mas, sobretudo, ambiental que as compõe. No caso do peiote, o calor, o sol, a secura, a dureza, o amargor, a resistência a todo tipo de intempérie, a importância da peregrinação e do movimento, as montanhas, o arbusto, a proteção da *gobernadora* – que inclusive tem uso medicinal histórico para várias etnias no México (DE RODRÍGUEZ; ANGULO-SÁNCHEZ; HERNÁNDEZ-CASTILLO, 2006; SOLANO-PICAZO, 2018).

Após nossos rezos e oferendas, saímos a procura de mais peiotes. Esse primeiro não cortamos. Eu não conhecia nada da região e, até o momento, havia tido pouquíssimas experiências com o peiote. Pedro e nosso guia conduziam a caminhada. Eu apenas seguia os passos deles. Por um lado, me interessava a maneira única e singular pela qual ele, Pedro, se relacionava com o peiote, o *abuelito*, como se costuma dizer. Havia, ali, toda uma trajetória de vida: União do Vegetal, Igreja Nativa, Guaraní, Lakota, Navajo, Dança do Sol, e diversos “apadrinhamentos” diferentes. Tudo isso estava presente em sua corporalidade, em suas palavras, em seus gestos, suas rezas, seu modo de caminhar e ver a vida. Por outro lado, me interessava também conhecer a região sagrada e mítica de Wirikuta. Acredito, e repito, que entender os efeitos de uma ou outra medicina tem a ver (também) com entender seu território, seu ambiente. Mais uma vez remeto-me ao conceito de *terroir* – se podemos admitir que um produto de tal região tenha certas características únicas, por que não admitir o mesmo para certas substâncias chamadas psicotrópicas, principalmente em termos de efeito? E isso tem a ver, creio eu, com muito mais do que concentração de uma ou outra substância ou então especificidades químicas. Explico-me: já vimos que na ayahuasca encontramos, comumente, visões, que remetem a seu território: rios, florestas, serpentes – devires-florestais. Quais seriam estes devires do peiote? Diz-se que a ayahuasca, chamada *abuelita*, tem uma força mais noturna e feminina, algo misteriosa – tudo isso se relaciona também com uma certa imagem mais sombria (e sombreada), fresca, úmida e escuta de uma floresta tropical como a Amazônia. Já, do peiote, diz-se que ele tem uma força mais diurna e masculina, seus mitos de origem estão relacionados, por exemplo, com o surgimento do sol e com imagens de renascimento, isto é, o sair das sombras. Wirikuta mesmo, para os Wixáritari, é tomada por

estes símbolos: o ponto leste, o sol nascente, masculino, o céu diurno (BONFIGLIOLI; GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL, 2012; GALARZA, 2018).

Depois da breve oferenda saímos em busca dos peiotes para comermos. Pedro logo encontra outro, cava cuidadosamente em volta e corta sua parte de cima, enterrando o restante, fato que o faria rebrotar. Limpamos um pouco o cacto tirando uma espécie de pelo que ele tem em sua coroa, cortamos e dividimos entre nós. Comê-lo, para quem não está acostumado, não é tarefa das mais fáceis. Seu forte gosto amargo e a sensação alcalina que fica na boca são incômodos. Este primeiro, apesar de seu forte sabor, consigo comê-lo sem grande dificuldade. Em pouco tempo eu encontro mais dois, bem grandes, ao lado de toda uma “família”, com, pelo menos, seis, e ao lado de outra ainda, enorme, com outros treze. Pegamos alguns peiotes para nós, Pedro bem mais que eu, porque estava bem mais acostumado. Para os Wixáritari o peiote é uma deidade que se manifesta no xamã-cantador, o *mara'akame*, e, para os, Rarámuris, o peiote se funde no próprio corpo do xamã, o *sipáame* (cf. BONFIGLIOLI; GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL, 2012). Isso é, outros seres podem, como temos salientado, tomar conta dos corpos xamânicos, que nunca são vistos como exclusivamente seus. Foi nessa ocasião que Pedro me contou o que tinha aprendido uma vez com seu mentor (ver p. 199), que uma vez consumido ele se aloja próximo ao centro do nosso ser, ao lado de nosso coração, mantendo sempre viva a sua memória. Evidentemente, tal qual a morada dos *xapiri* (espíritos da floresta) para os Yanomami, que se alojam dentro do corpo do xamã, tal prática deve se manter constante. No caso Yanomami (KOPENAWA; ALBERT, 2015), se os espíritos não são alimentados constantemente com a *yãkoana* (uma espécie de rapé que é soprada na narina e que contém fortes poderes alucinógenos e está diretamente relacionada com o ciclo de morte-renascimento tão comum nos casos de iniciação xamânica) o xamã os perde, e, conseqüentemente, perde seu poder. No caso dos Wixáritari e dos Rarámuris, uma série de enfermidades e problemas relacionados com a quebra do ciclo agrícola podem ocorrer. Claro que, no caso Yanomami, as doenças também surgem como consequência inevitável, principalmente sobre a família do xamã que descumpriu suas obrigações.

Consigo comer metade do peiote grande e já não aguento mais. Seu forte sabor e os efeitos que começam a chegar me impedem de comê-lo mais. Pedro termina os seus e então buscamos uma sombra para descansar um pouco. Começo a sentir uma leve ânsia de vômito, mas consigo controlá-la. O sabor doce do peiote, curiosamente, porque ao mesmo

tempo amargo, continua na boca, junto a sua sensação terrosa. Tento fixar minha atenção, relaxar um pouco. Mas os efeitos têm seus ritmos próprios. Sthan, Pedro, Hyral, tio Bruce – entre outros líderes de cerimônias – costumam dizer que o peiote é como uma nave pesada, que decola lentamente, mas que voa alto e por um longo período. Neste primeiro momento, além da ânsia, mantenho com Pedro (e também internamente) uma longa conversa sobre minha vida, minha família, sobre pontos onde eu gostaria de melhorar, principalmente na relação com minha esposa e com minha filha. Por diversas vezes, de olhos fechados, tenho a sensação de estar sentado ao lado do meu avô materno (já falecido, e que apareceria pelo menos em mais duas outras cerimônias com ayahuasca). Ouço seus conselhos, suas piadas, seu riso fácil. Deito-me e relaxo. Fecho os olhos e tenho visões leves e bonitas, algumas levemente coloridas – mas nada próximo dos relatos que escutara, com diversas visões de fractais coloridos e imagens psicodélicas. O maior efeito que senti com o peiote, e que tenho repetidamente sentido, é uma certa abertura para a fala, para longas conversações, para expor sem muitos receios pontos íntimos de nossa trajetória pessoal. Ao mesmo tempo sinto um fluxo muito rápido de ideias, uma certa dispersão, difícil de ser contida ou controlada. Além de outros efeitos físicos-corporais marcantes, como veremos em breve. Ao que tudo indica o peiote é realmente conhecido por nos deixar mais extrovertidos, como vemos no relato de Louise, filha de uma chefe de cerimônias Navajo: “reservada por natureza, Louise relata que era muito tímida até que a medicina do peiote a ensinou a ser mais extrovertida” (CSORDAS, 2013, p. 22, tradução nossa).

Lembro-me de uma cerimônia com peiote da FSI da qual participei, em um dos momentos cerimoniais, a prece da água, em que uma pessoa faz uma prece em voz alta por todos os presentes, que mais se assemelha a uma grande conversa. Nessa, e em muitas outras oportunidades que presenciei, sobre o efeito do peiote, as pessoas falam mais do que de costume e de forma bem mais dispersa. Obviamente, também sobre o efeito do peiote, é muito mais difícil acompanhar a linha de raciocínio, muitas vezes. Isso ficou claro para mim nesta experiência, quando várias vezes a perdi a linha e tive, com algum esforço, que retornar à ideia central. Com o tempo esses efeitos vão passando, e, mais importante, com um certo tempo de treinamento, por assim dizer, aprendemos a controlá-los. Nas cerimônias, manter a atenção ao fogo e as canções são as maneiras mais recomendadas, além da atenção postural. De qualquer forma, trata-se de um efeito muito diferente daquele que presenciamos com a ayahuasca, no qual as pessoas ficam, em geral, mais reflexivas, quietas e introspectivas. Outro

fato curioso foi a mudança na nossa maneira de andar – só pude reparar a mudança em meu amigo, mais impetuoso, determinado, com os braços balançando muito mais do que o habitual. Certamente, embora eu não pudesse notar meu próprio caminhar, também andei de uma maneira diferente.

Todas essas questões vão além, como já apontei, da questão das viagens e das visões – assuntos tratados à exaustão pela bibliografia sobre o uso das chamadas substâncias alucinógenas, especialmente o peiote, frequentemente associado ao LSD. Quero chamar a atenção para dois pontos em particular de algumas experiências com o peiote. Em primeiro lugar, o cacto parece saciar a sede e a fome de tal forma que durante todo o período que estive no deserto e mesmo muitas horas depois não comemos nem bebemos nada. O caminho de volta até o rancho não foi tarefa fácil. Ficamos um bom tempo sem vontade de voltar. Estávamos não sem energia ou ânimo, porém a conversa e a sensação de estarmos no deserto eram tão prazerosas que apenas não sentimos o tempo passar. Quando decidimos voltar foi mais por necessidade do que por vontade – a tarde caía e não estávamos preparados para passar a noite, ao relento, no deserto. Apesar do calor que fazia, em poucas horas sabíamos que, sem o sol, a temperatura despencaria bruscamente. Tínhamos uma ou outra referência do caminho de volta, mas, no deserto, essas referências são tão pequenas e complicadas, e, com o efeito do peiote, confesso, difíceis de precisar. Caminhamos muito mais por instinto, sinto, do que por precisão geográfica. Apesar de o caminho que fizemos ao voltar ter sido bastante diferente daquele que utilizamos para chegar no lugar dos peiotes, deu tudo certo. Caminhamos mais, o calor era insuportável, em certa medida, mas não sentimos fome ou sede em nenhum momento. E estávamos, apesar de tudo, bastante alegres e dispostos. Penso nas peregrinações indígenas ao deserto e como o peiote as torna possíveis, em um ambiente tão hostil.

Já falamos um pouco sobre a importância do caminho, do movimento, e da viagem. Importância presente tanto entre os Wixáritari quanto entre os Rarámuris. Esse caminhar está presente em várias dimensões: peregrinação dos indígenas até o deserto para obter o peiote; viagens entre mundos realizadas pelos xamãs na busca da doença; movimentos das danças que estão em sintonia com o movimento de nascer do sol e em sintonia com uma noção de renascimento. Mas existe, ao menos entre os Rarámuris, uma cosmovisão importante do caminhar, expressa na máxima que uma pessoa que tem boas relações é alguém que “pensa e caminha bem” (BONFIGLIOLI; GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL, 2012, p. 211). Ou,

entre os Wixáritari, para os quais curar-se é “seguir o bom caminho” (ibidem, p. 208) – expressão que, inclusive, é extremamente utilizada em contextos mais, digamos, de influência Lakota no Caminho Vermelho.

Aqui, é importante enfatizar que, para um Tarahumara, o pensamento não é uma questão de química cerebral; não é algo que se origina na cabeça, mas algo que é transmitido de *Onorúame* para os xamãs (durante seus deslocamentos oníricos) e destes (e os idosos) para o resto da comunidade. Da mesma forma, a ideia de caminho não deve ser entendida apenas como mais uma metáfora da ética das relações sociais, algo comum em muitas culturas, inclusive a do antropólogo. Em seu sentido literal, a noção de caminho é uma concretização dessas relações, por meio de deslocamentos humanos em um território montanhoso caracterizado por um padrão de povoamento em fazendas, um território onde pensar e caminhar são evidências da própria socialidade; socialidade que enfatiza encontros festivos e trabalho. Os correlativos cósmicos desta caminhada são o caminho solar – um tema ao qual retornaremos mais de uma vez ao longo do texto –, o caminho dançado e o caminho das almas humanas após a morte, aquele que leva ao *riwigachi* (para o céu, o andar de cima, o lugar onde se volta a nascer, para caminhar e dançar) (ibidem, tradução nossa).

Tal caminhar, como Pedro e tantos outros verbalizaram, trazia implicitamente uma certa noção de sacrifício: “seguir o bom caminho” é, como a Dança do Sol deixa claro, realizar sacrifícios em prol da vida da comunidade, da família, em prol de algo que ultrapassa uma certa sina individualista, por assim dizer. Esse é, se até então eu não deixei claro, o meu desacordo com as aproximações entre (neo)xamanismo e Nova Era que comumente são feitas. E por isso talvez o termo Nova Era não se aplique plenamente aqui. E nem o neo(xamanismo). Já disse como, na minha participação na Dança do Sol, os líderes foram relutantes em classificar tal movimento como xamânico. Encontramos em boa parte da literatura sobre Nova Era uma concepção de que tal busca espiritual, se assim podemos chamá-la, caracteriza-se, sobretudo no ocidente, por uma busca extremamente individualista. O autoconhecimento e toda a gramática da Nova Era transformou-se em algo facilmente cooptado por um mundo capitalista, por uma economia liberal etc. Uma espécie de afinidade eletiva. Aldo¹⁴⁴, antropólogo e participante do círculo da Promesa al Sol, do qual já falei na introdução deste trabalho, disse-me que também não gostava dessas grandes categorizações:

Há uma forma generalizada de chamar a tudo isso: Caminho Vermelho, ou mesmo *New Age*, que é algo multicolor que empapa tudo isso, digamos

144 Entrevista pessoal realizada em 25/03/2019.

assim. Se você me pergunta se sou um *new ager*, te digo que não. Eu não entrei por esse meio. Fui convidado há muitos anos, conheci, gostei e então fiquei. Eu estou onde estou por buscar o caminho indígena. Por detrás disso, digamos, está Jim Morrison. Eu era fã dele antes de tudo isso. E essa fascinação pelos Navajo, pelo peiote, pelas danças... um pouco da parafernália de Morrison, seu cinto de conchas de prata, que é navajo etc. Eu entrei nesse caminho para me afastar do cristianismo, para buscar uma raiz indígena, por encontrar um pouco de sentido na cor da minha pele [...] Claro que também fiquei por outras coisas. Há algo especial nesse caminho, que me alimenta, é para minha vida, me ajuda a não viver tão mal – já não digo viver bem, apenas a não viver tão mal. Mas, falando de Caminho Vermelho, esse é um conceito Lakota que se pode rastrear em muitos livros. É um conceito filosófico Lakota, que é o caminho do sofrimento, do sangue, da cor da pele, da terra [...] São sete ritos sagrado que, por exemplo, não incluem o uso do peiote. Hoje muitos Lakota o usam, com a NAC, mas são coisas distintas: o caminho do peiote [*peyot road*] é uma coisa, e a Dança do Sol é outra [...] Mas o Caminho Vermelho é uma forma de vida segundo os Lakota, que é uma forma de andar pelo caminho de sacrifício para o bem-estar da tribo, digamos assim, para o bem-estar das famílias [...] Quando dizemos Caminho Vermelho em México, não sei se em outros locais, parece que é uma generalização de todo o complexo do que fazemos aqueles que não somos indígenas. Da aproximação que nós queremos ter, seja superficial ou mais profundo, com estas buscas espirituais, às vezes nativas, às vezes políticas, às vezes antirracistas, ou decoloniais. Pode ter muitas vertentes. Eu não gosto de chamar de Caminho Vermelho.

Pedro, na entrevista que aqui já mencionamos, me disse que o caminho do peiote era um caminho de muito rezo e de muita devoção. No relato de Morgan (1983, p. 92), vemos como os membros indígenas da NAC eram “extremamente religiosos” e “as suas orações para Deus e Jesus vinham fácil e naturalmente”. Nas cerimônias da NAC é comum rezarmos pela vida de outras pessoas que não a nossa. Diversas vezes escutei que valia mais rezar pelo outro do que por nós mesmos.

Observando Pedro no deserto – pensando em todas as privações daquele ambiente, em todas as dificuldades que o peiote trazia implicitamente, diretamente vinculadas com seu ambiente, com sua história de resistência indígena, com a região, com seu modo de esconder-se na sombra, aproveitando-se da reserva de água feita pelas *gobernadoras* – pude entender um pouco melhor a sua devoção: tratava-se, efetivamente, de um caminho, mais do que isso, de um caminhar. Talvez muitos, a esta altura, possam pensar que, *stricto sensu*, trata-se de uma religião. Possivelmente sim, entretanto, lembrando uma vez mais a distinção apontada por Crow Dog (p. 186), trata-se de um caminhar no qual o sacrifício não é deixado nas mãos de terceiros (como no caso Cristão), mas vivenciado por cada pessoa. Esse caminhar e vivenciar no próprio corpo a dimensão do sacrifício traz implicações fenomenológicas de

suma importância. Voltarei a esta questão no capítulo final. Existe uma concepção, que podemos encontrar tanto entre os Guarani como entre os Dakota que o conhecimento se faz na vida prática, no caminhar. Não se trata de um conhecimento que pode ser encontrado em livros. Para os Wixáritari, por exemplo, o peiote cumpriria a função de uma bíblia ou um dicionário (cf. GALARZA, 2018), e o conhecimento estaria ali. Um conhecimento, um pensamento vegetal, por assim dizer. Também tratarei mais dessa questão no capítulo final, mais especificamente no item 4.3. Por uma contracolônização do corpo. Não me parece fortuito que os altares de meia lua sejam compostos, justamente, por um peiote, cumprindo o papel do que seria uma bíblia nos altares cristãos.

O segundo ponto que gostaria de salientar são os vômitos que o peiote causa, comumente, especialmente para “consumidores” menos experientes. Tais vômitos estão associados, frequentemente, ao seu sabor amargo, assim como os vômitos relacionados ao uso da ayahuasca. Como Pedro me relatou, quando uma pessoa começa a vomitar em uma cerimônia é porque ela está “ficando bem”¹⁴⁵. Os vômitos são, amiúde, vistos como um processo de limpeza (seja físico, seja espiritual). No entanto, mais do que o sabor, creio que há outras questões em jogo.

Pessoalmente, eu nunca vomitei com ayahuasca e sempre vomitei com peiote, apesar de ambos serem considerados amargos e difíceis de “tragar”. Por alguma razão difícil de dizer, o peiote movimentava mais essa parte do meu corpo, essa espécie de indigestão difícil de controlar. No caminho de volta ao rancho, algumas horas após ter comido os botões de peiote, imaginei que, dessa vez, havia conseguido controlar tal efeito. Ledo engano. Mal tive tempo de me abaixar quando o vômito saiu forte e abruptamente, fazendo todo o meu abdômen se contorcer, como era o costume. Felizmente, a sensação logo passou e pude retomar a caminhada. Sempre ouvi dizer que essas plantas devem ser vistas (como de fato são, se considerarmos principalmente o contexto nativo, mas também o discurso incorporado por muitas pessoas que entram em contato com seus usos) como possuidoras de espíritos, divindades, e, portanto, vida. Esses espíritos estão aí para nos ensinar. Mas às vezes é difícil acreditar que tanto sofrimento seja necessário para esse aprendizado.

Páginas atrás mencionei o fato do peiote ser visto como uma espécie de maldição, de cilada. Eu não seria tão duro como Ehécatl (op. cit.) o foi em seu relato. Ele que, diferente

145 Nas cerimônias de meia-lua da NAC é comum que se diga, nestes casos, que tal pessoa está melhorando. Em inglês, “*she/he is getting well*”.

de seus amigos que o levaram ao deserto, não buscava nenhum tipo de experiência transcendental ou espiritual, mas tão somente queria, em suas palavras, alucinar. Diversas vezes, quando contava de minha pesquisa a conhecidos e amigos, alguns deles antropólogos, inclusive, escutei que tinha me “dado bem”, afinal, estava recebendo para ter boas experiências e usar drogas. Aqui existe uma certa tensão e disputa no meio. Em parte, estudiosos que defendem veementemente a distinção dessas substâncias de outras vistas como drogas e salientam o uso cerimonial e ritual delas. O problema aqui, como aponta outra gama de estudiosos, é cair num certo moralismo e servir de argumento para aqueles que defendem uma “guerra contra as drogas”, desconsiderando as inúmeras variantes políticas, psíquicas, culturais e sociais sobre o tema. Por outro lado, os primeiros salientam os problemas de uma crescente mercantilização de tais substâncias para os coletivos que fazem uso histórico das mesmas. A questão, como já apontamos, é deveras complexa e ambos os lados parecem possuir argumentos válidos. Não é nosso interesse entrar nessa discussão aqui. O fato que gostaria de salientar é que, nem de perto, tais experiências podem ser vistas como uma busca hedonista, por assim dizer, a não ser que redefinamos aquilo que é tido como prazer, como lazer. É bem verdade que, cabe dizer, esses usos, entre diversos indígenas, não é tido também apenas como cerimonial e ou ritualístico (vide as festividades, os *mitotes*, Wixáritari e Rarámuris, nos quais temos estados de uma certa embriaguez coletiva), a não ser que assumamos uma premissa deveras simplista de que toda a vida indígena é, de alguma forma, cerimonializada.

Ehécatl nos conta de algo que presenciei muitas vezes em meu corpo e que encontramos frequentemente em muitos relatos: uma certa obsessão com a morte. De fato, tanto o peiote como a ayahuasca parecem possuir essa ambiguidade: de um lado, visões e sentimentos prazerosos, do outro, a morte. Como ter uma atração, então, por algo que, muitas vezes, nos faz tão mal? Diversos momentos em minhas experiências me perguntei do porquê estar ali, por que, afinal, estava me submetendo a essa espécie de sofrimento voluntário. Encontramos, uma vez mais, a associação dessas práticas com processos terapêuticos, como uma espécie de mal necessário, algo que de fato vai revirar feridas profundas, mas que, caso queiramos de fato a cura, precisam ser mexidas. O relato de Ehécatl é um misto de desprezo pelo peiote e por seus diversos efeitos – vômitos, diarreia, pensamentos acelerados, sensação de alegria profunda, momentos de introspecção e medo, perda da noção do tempo – com satisfação e entendimento profundo da simplicidade da vida, aliado a um sentimento de

unidade transcendental superior. A sensação parece se repetir ciclicamente: medo, mal-estar, maldição da experiência e, ao final, repetimos a máxima Huni Kuin apontada por Deshayes (2002): “ficamos com muito medo, foi ótimo” (ver página 222 desta tese).

Outro ponto que gostaria de mencionar é que, como escutei diversas vezes, por serem outros seres que entram em contato conosco, um processo de aprendizagem mútua é essencial. Principalmente quando começamos a consumir alguma planta – o espírito dela está nos conhecendo pela primeira vez. Bem como, obviamente, também estamos começando a conhecê-lo. É muito comum que nas primeiras vezes não aconteça nada, ou seja, não se sinta nenhum efeito. Ou, no meu caso com o peiote, que sempre tenha vontade de vomitar. Aos poucos esses descompassos se ajustam e, com alguma experiência, é possível orientar um pouco a experiência – usar tabaco, por exemplo, para acentuar ou atenuar algum efeito, buscar se concentrar no fogo, fechar ou abrir os olhos, focar-se na postura... enfim, inúmeras técnicas corporais possíveis. O corpo do neófito, aos poucos, vai se configurando a novos territórios, adaptando-se a novas substâncias, aprendendo com os afetos. Obviamente, esse aprendizado passa por um longo processo de desconstrução. Uma vez um amigo me disse que, depois de um ano tomando ayahuasca quinzenalmente, finalmente havia conseguido parar de sofrer as famosas “peias” – termo utilizado para descrever uma experiência “ruim” com a planta, na qual, em geral, se vomita muito e somos comumente levados a visitar lugares e situações de sua vida pessoal que precisam ser trabalhados – traumas, no melhor sentido psicanalítico do termo.¹⁴⁶

Na entrevista que realizei com Pedro, mais de um ano depois de nossa experiência no deserto, comentei com ele sobre minha dificuldade com o peiote. Dizem que, para se ter visões, é necessário consumir uma grande quantidade, e que nem sempre todas as pessoas conseguiam, por conta de seu sabor. Mas, além de não conseguir comê-lo em grandes quantidades eu, sempre, vomitava muito. Vômitos de se contorcer. Nada prazerosos como o relato de Sam, que quando vomitou com a ayahuasca o fez de maneira muito tranquila, abraçando uma árvore. Pedro me disse que a questão era da relação que se estabelecia com a planta. De fato, em um dado momento o peiote vai empapuçando, tornando-se difícil de engolir. O que ele fazia, nesses momentos, era conversar com a planta, pedindo permissão para comer mais. Penso ainda em outra dimensão da relação com a planta. Sabe-se que uma

146 Para um melhor entendimento dessas questões, ver a tese de Leandro Okamoto da Silva (2004).

diferença comum entre o consumo dos Wixáritari e dos Rarámuris é que os últimos costumam consumir uma quantidade bem menor de peiote – e mesmo assim seus xamãs são conhecidos pelas viagens oníricas e pelas curas que realizam. Há uma enormidade de outros elementos que encontramos em suas cerimônias que excedem os conhecimentos e pesquisas neurocientíficas, extremamente focadas em números, quantidades de alcaloides etc. – as danças, as canções, a força do coletivo, dos depoimentos, o deserto, a necessidade e vontade de resistência – e aqui me parece também que existe um resistir ao peiote, não vomitar, ser forte, não dormir, manter-se ereto e atento durante toda a cerimônia (pensando exclusivamente nas cerimônias de meia-lua da NAC).

Ariel, brasileiro e amigo de Pedro que encontrei no México, seguidor também do Caminho Vermelho, participante de cerimônias e temazcais no *Kalpulli*, disse-me certa vez que participou de uma cerimônia da NAC somente com Navajos. Ele se sentiu intimidado com a presença tantos índios, fortes, duros, fechados – em suas palavras. Tudo que pensou durante a cerimônia foi em não se mostrar fraco, não cochilar, não perder a postura, não vomitar. Já mencionamos como, em rituais da Dança do Sol também muitos não indígenas buscam provar seu valor, sua capacidade física. Em um ambiente, cabe dizer, extremamente masculino. Até pouco tempo, as cerimônias da NAC e a Dança do Sol eram restritas aos homens. Esse cenário masculino, esses esteriótipos, esses arquétipos, estão bem mais presentes com o peiote do que com a ayahuasca, de fato. Um dos esteriótipos mais presentes com o peiote é o da rigidez, da dureza – que me parece fazer bastante sentido considerando seu ambiente.¹⁴⁷

Morgan (1983, p. 95) nos diz que a ingestão de peiote durante a cerimônia não apenas auxilia a se manter acordado (uma força diferente que a da ayahuasca, cabe dizer) e também a socializar no dia seguinte. Sua descrição nos mostra os aspectos corporais da cerimônia, todo o aprendizado envolvido e a relação que se estabelece com o ambiente. Uma espécie de corporeidade compartilhada, ou também daquilo que poderíamos chamar de uma intersubjetividade e uma intercorporeidade.

147 Pedro, em uma das primeiras cerimônias, sentindo-se cansado após tantas horas sentado na mesma posição, esticou suas pernas um pouco para se alongar. Nesse momento, o homem do fogo, que fica circulando o espaço o deu um chute e o mandou de volta ao prumo. Para ele, esse contexto da NAC é muito mais rígido do que aquele que encontramos entre os Guarani, no qual podemos deitar e dormir em uma cerimônia, relaxar. Pedro, pensando nessa relação norte-sul, peiote-ayahuasca, me disse: “é uma galera dura, mas tem um ensinamento por trás. Eles precisam do sul por quê? Porque a gente é flexível. Pra eles, vir pra cá é uma maravilha, eles amam, porque tem essas coisas que eles não têm lá: o abraço, a leveza”.

Depois de assistir a várias cerimônias de peiote, comecei a notar uma mudança em meus maneirismos. Foi especialmente notável a mudança nos movimentos e gestos do meu corpo; minha maneira de falar e a qualidade da voz também se alteraram. Meu senso de humor e valores se tornaram mais reconhecíveis entre os Sioux do que entre pessoas de minha própria cultura. Às vezes eu me via de bom grado imitando os homens Sioux que eu mais admirava; outras vezes, observei passivamente aquelas mesmas personalidades fortes controlando minhas ações e maneirismos (ibidem, tradução nossa).

Essas pessoas não se enxergam mais sem o peiote, sem suas cerimônias, sem todo um conjunto de elementos que já fazem parte de seus corpos-ambientes: canções, penas, tambores, um jeito de falar, um jeito de dançar. O interesse do meu amigo pelo peiote é notável, por estar em Wirikuta, uma região que ele não visitava há anos. O brilho em seus olhos, a apreensão de chegar logo ao deserto, as histórias que ele me contou sobre como o peiote havia transformado sua vida. Estar ali, para ele, caçando o peiote, trazia a sensação de manter o espírito do peiote vivo em seu corpo. Não bastava consumi-lo esporadicamente em uma ou outra cerimônia, mas era preciso estar em seu território, saboreá-lo fresco, fazer a peregrinação e, em grande parte, sofrer. Essa dimensão do sofrimento, a proximidade da morte tão presente, principalmente, nas experiências com a ayahuasca, fazem lembrar a história contada por Taussig em seu livro, quando Deus, ao provar a ayahuasca feita pelos indígenas, reconheceu: “é verdade o que dizem esses índios. A pessoa que toma isso sofre. Mas essa pessoa se torna especial. É assim que você aprende, através do sofrimento” (TAUSSIG, 1986, p. 467, tradução nossa).

3.2.3. O peiote e a ayahuasca – algumas confluências

Além da questão do sofrimento e da necessidade do caminhar que esboçamos páginas antes (lembrando da importância dos movimentos e deslocamentos no caso do peiote) e também da importância do cultivo de tais práticas, localizamos ainda uma outra confluência: o contato com os antepassados e com espíritos ancestrais. Já vimos como, tanto no temazcal quanto na experiência com ayahuasca em geral (seja dos Guarani que começaram a ter contato com a bebida, seja em seu contexto amazônico) a questão da ancestralidade é central: o relato das pessoas que tem contato com seus antepassados, o próprio aprendizado xamânico que mobiliza um forte arsenal de conhecimento ancestral e todas as lutas políticas indígenas que giram em torno da ancestralidade – a luta por demarcação de terra, as disputas intertribais

para provar um conhecimento mais original e genuíno em torno da ayahuasca, como já salientamos. Para os Wixáritari, segundo Faba Zuleta (2003, p. 89, tradução nossa), o consumo do peiote proporciona “a capacidade de comunicação [...] com o universo dos antepassados”. Não é sem razão, creio, que o peiote e a ayahuasca sejam chamados, respectivamente, de avô e avó, em uma clara alusão ao conhecimento dos anciãos, dos mais velhos, dos antepassados e dos ancestrais.

As cerimônias da NAC são fortemente marcadas por seu caráter familiar. Não apenas no sentido de formação de um grupo próximo, mas no sentido real de parentesco. Mais do que isso, vê-se um apreço pelos valores da família e pela hierarquia e respeito aos mais velhos. Em boa parte das rezas proferidas em voz alta as pessoas estão rezando pelos seus familiares. Vemos, no caso Navajo, como o peiote ajuda a manter vivo os valores familiares, como a obrigação de honrar os seus parentes (CALABRESE, 2013, p. 152). O peiote cumpre aqui, como Calabrese bem aponta, um importante papel de coesão social, principalmente em grupos que se veem perdendo suas raízes e seus valores, como parece ser o caso dos Navajo. O mesmo se poderia dizer com a ayahuasca entre os Guarani. Não obstante, é curioso pensar que este resgate das raízes, por assim dizer, esteja sendo levado a cabo por substâncias que não eram consumidas (ou não eram tão consumidas, ao menos) por estes grupos étnicos. Isto é, por que não o próprio tabaco, entre os Guarani, para cumprir este papel? Ou mesmo as cerimônias tradicionais Navajo? Sugiro que, possivelmente, tanto a ayahuasca quanto o peiote carreguem em si – afinal, as plantas não seriam mestras? – esses valores de tradição e ancestralidade. Já vimos diversos casos de recuperação cultural, de canções e de línguas motivadas pela ingestão da ayahuasca. Em minha experiência, uma vez com o peiote e uma vez com a ayahuasca tive a visão e a possibilidade de conversar com falecido avô – o mais próximo de qualquer ancestralidade positiva que consegui cultivar na minha história.



Uma das maiores diferenças entre a ayahuasca e o peiote é de gênero. Repete-se à exaustão que a ayahuasca possuiria uma energia mais feminina, noturna, lunar, úmida – uma série de símbolos associados ao arquétipo, digamos assim, feminino – enquanto o peiote possuiria uma energia mais masculina, diurna, solar e seca. Tal simbologia, não entrando em uma discussão de gênero, parece fazer sentido se considerarmos, como dissemos, seus ambientes e territórios endêmicos. No caso da ayahuasca, a floresta amazônica, e, no caso do peiote, o deserto de Chihuahua no México. Exploramos um pouco esses ambientes. Mas, será que tais simbologias se traduzem em termos de efeitos? Antes de tentar responder, um pequeno parêntese: muitos argumentam que apesar dessa diferenciação, tanto um quanto outro possuem ambas as energias, a masculina e a feminina. No caso da ayahuasca, o elemento masculino estaria representado pelo cipó jagube enquanto o feminino pela chacrona. No caso do peiote, muitas vezes o seu uso vem acompanhado, pelo menos o seu uso dentre de contextos do Caminho Vermelho, por uma série de elementos de uma *mexicayotl* – nesse sentido somos remetidos a todo momento ao princípio dual/indefinido e gerador de toda a energia do universo, *ometeotl* (ver nota 80).

Por tudo que vi, conversei, presenciei e senti em meu corpo sou inclinado a falar que temos algumas diferenças essenciais, em termos de efeitos. No caso do peiote, um vetor voltado para fora, expansionista, enérgico. No caso da ayahuasca, um vetor voltado para dentro, mais introspectivo. Apesar de o peiote ser conhecido pelas suas visões, muitos, talvez por não conseguirem comer tanto, acabam não as experimentando. E os vômitos costumam

ser bem mais frequentes do que os com ayahuasca. Já, no caso da ayahuasca, as visões parecem ser bem mais comuns. Diz-se, por exemplo, que as visões da ayahuasca são experimentadas com os olhos fechados (daí seu caráter mais introspectivo), ao passo que as visões com o peiote devem ser experimentadas com os olhos abertos. O que posso extrair da minha experiência é que o peiote me parece ser mais duro, fisicamente, enquanto a ayahuasca me parece mais dura em termos de viagens e lições. Explico-me: nas experiências mais fortes e duradouras que tive com o peiote, sofri muito com fortes ânsias e vômitos, mas sempre tive visões coloridas, bonitas e conversas agradáveis com antepassados falecidos; já nas experiências mais marcantes com ayahuasca nunca sofri grandes desconfortos físicos, nunca vomitei, embora tenha feito viagens a minha infância e visualizado traumas dolorosos, além de, mais de uma vez, ter contato com a morte e com espíritos. Não obstante, cabe lembrar que muitos, por exemplo, e eu também, algumas vezes, têm visões bonitas e coloridas também com a ayahuasca. E tantos outros também têm visões e sensações de morte com o peiote. Para Pedro¹⁴⁸,

a ayahuasca possui um espírito mais feminino, é mais como uma avó, como as pessoas costumam falar, e ela trabalha uma questão mais aérea. Ele é mais éter, mais aérea, mais visionária. Ela corrige muito, e também é mais forte, uma avó mais dura. O peiote, você vê, é uma planta solar, e a ayahuasca é uma planta do ar, com água, úmida, é uma preparação com duas plantas, um chá... o peiote não, ele tá lá, no meio do deserto, cheio de água dentro dele, superando climas. Só que ele não cresce, ele fica no chão, então é, de alguma forma, ensinando a gente a se aterrar, a realizar as coisas na terra. Agora, as duas dão bastante miração, só que o peiote você precisa comer muito, e tem gente que não consegue.

Pensando em símbolos e agenciamentos maiores, nos parece que, considerando as cerimônias, temos uma questão que se repete: um movimento e uma dualidade vida-morte. Movimento e dualidade tão necessários para entender a questão do renascimento e da cura que estão presentes na maioria das cerimônias: é necessário que algo morra para que algo possa brotar. Essa certa obsessão com a morte também pode ser vista nos relatos de Morgan:

Depois daquela noite traumática, fiquei ciente [alerta]¹⁴⁹ da morte todos os dias por um período de cerca de 3 anos. Não era uma fixação absorvente,

148 Entrevista pessoal já citada.

149 N.T.: do inglês, "I was aware of death".

mas era um lembrete diário, minha Noite Escura da Alma¹⁵⁰. Muitas vezes fui acordado com a imagem de uma chicotada negra nas minhas costas e as palavras ressoando em meus ouvidos: “você um dia vai morrer”. Em uma reunião de peiote, quando contei aos membros da minha preocupação com a morte, um dos líderes se levantou e disse que eu tive um bom começo no caminho do peiote. Durante uma reunião, três anos depois, simplesmente percebi que era inútil me preocupar com o inevitável. Estar apreensivo é a derivação original da palavra doença¹⁵¹. Minha ansiedade e preocupação (incerteza) sobre a certeza de minha morte eram uma doença. Talvez haja em cada um de nós um nível em que o conhecimento de nossa própria morte seja tão estranho que chega como um choque (MORGAN, 1983, p. 95, tradução nossa).

O tema da morte também aparece na pesquisa de Calabrese:

peiotistas navajo que entrevistei mencionaram que a visão de espíritos dos mortos em cerimônias não foram perturbadoras para eles. Muitos participantes encontram sua própria morte em experiências rituais [...] e a morte tem um papel fundamental no simbolismo da cerimônia do peiote (CALABRESE, 2013, p. 172, tradução nossa).

Eu diria que tais experiências possuem uma potência tão forte de dessubjetivação que, frequentemente, quando somos arrancados de nós mesmos só podemos experimentar a morte. Talvez a maior doença aqui seja, justamente, a fixação com nós mesmos e a incapacidade de olhar para fora. Esse processo de morte/cura/transformação/vida tem sido abordado há tempos, em maior ou menor grau, nos textos e estudos sobre o xamanismo: “morrer”, “tornar-se outro”, e “tornar-se xamã”, no caso de Davi Kopenawa e na língua Yanomami, são termos que possuem uma relação imbricada: “o efeito da *yãkoana* [principal substância utilizada no processo de iniciação xamânica] é sempre descrito pelo verbo *nomãi*, ‘morrer’”) (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 618). Assim acontece em diversos outros contextos, como os casos das dietas de iniciação Yawanawa: dietas rigorosas nas quais o limite físico do iniciado é botado à prova, e, através deste processo de enfraquecimento e experiência de morte, é possível então obter a própria cura, que, uma vez obtida, junto a íntima relação com

150 N.T.: alusão ao poema escrito no século XVI por São João da Cruz, que narra a passagem da alma de um estado físico corporal para um estado espiritual, até a união com Deus.

151 N.T.: jogo de palavras em inglês, no qual apreensivo (*uneasy*) é, para Morgan, um termo derivado de doença (*disease*), salientando os prefixos que indicam algo negativo “un” e “dis”. Separando as palavras, teríamos *un-easy* e *dis-ease*[y], como algo não-fácil, ou não-tranquilo, não-gradável (*easy* = fácil/tranquilo/gradável).

as plantas, espíritos e seres da floresta que é estabelecida durante este período, possibilita a aplicação dela, a cura xamânica, em outras pessoas.

Morrer é, obrigatoriamente, “tornar-se outro”. Há uma espécie de continuidade, ou melhor, de passagem entre domínios, que parece estabelecer um regime de outra ordem, um outro platô, outra possibilidade: um fluxo entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos que é realizado conscientemente (embora o processo beire a inconsciência) com o objetivo de trazer a cura. Um fluxo que passa pelo corpo. Um Corpo sem Órgãos, como temos enfatizado. Mas construir um CsO não é fácil. A experiência flerta com a morte, com o falso, com o alucinatório: “a prudência é a arte comum dos três; e se acontece que se tangencie a morte ao se desfazer do organismo, tangencia-se o falso, o ilusório, o alucinatório, a morte psíquica ao se furtar à significância e à sujeição” (DELEUZE; GUATTARI, 1996c, p. 21).

Importante reparar que na página anterior, Deleuze e Guattari falam em termos de subjetivação (e não sujeição) – “consideremos os três grandes estratos relacionados a nós, quer dizer, aqueles que nos amarram mais diretamente: o organismo, a significância e a subjetivação”. A noção de sujeito então, para além de questão subjetiva, carrega em si a ideia, ou mesmo necessidade, de estarmos sujeitos e submissos a algo. Toda a vez que nos tornamos sujeitos, que nos deixamos definir como sujeitos, estamos nos sujeitando a certos padrões, à definições, à forças de poder capazes de nos avassalar. O devir, o CsO, o rizoma (entre outros conceitos deleuze-guattarianos) podem ser vistos como práticas que buscam frear e escapar desta dominação imposta aos indivíduos: afinal, quem pode regulamentar sobre um corpo, ou mesmo sobre o sexo e o gênero das pessoas se não o Estado? Ainda, e sempre, reverbera a questão: o que pode um corpo?

Voltando ao tema da morte-renascimento-cura, podemos ver algumas semelhanças com o processo de iniciação ao xamanismo de Davi Kopenawa, que, através do uso da *yãkoana*, associado a uma dieta rigorosa (alimentar e sexual), começa a “tornar-se outro”. O enfraquecimento e a morte (termos usados por Davi) ocasionados pelo uso da *yãkoana* são fundamentais para que ele consiga “ver” os *xapiri* e então “virar espírito”, “tornar-se outro”, virar xamã de fato. Trata-se de esforços corporais pesadíssimos, no qual, através do uso contínuo da *yãkoana*, em conjunto com uma dieta rigorosa, ele enfraquece cada vez mais seu corpo, morre, em suma, para depois, com o “terreno limpo”, poder “tornar-se outro”, fazer dançar os *xapiri* e então se tornar xamã. Quando indagado do porquê de tantos esforços Davi é contundente: “para curar os meus” (p. 175).

Esse processo de iniciação xamânica é também um processo corpóreo de limpeza e um processo contínuo de construção de corpos e pessoas, como verificado em diversas cosmologias ameríndias (SEEGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979; VIVEIROS DE CASTRO, 2002a). O xamã deve constantemente tomar a *yãkoana* para fazer dançar os *xapiri*, para continuar sendo xamã, tornando-se outro constantemente. E aqui localizamos mais uma confluência: a necessidade da constância no processo, a necessidade de trilhar o caminho, de estar sempre participando dos rituais e cerimônias. No caso do México, temazcais quinzenais, no caso do Brasil, principalmente nas Igrejas de Daime, cerimônias regulares. Pensando na Busca da Visão, assumir um compromisso de, pelo menos, quatro anos, compromisso este que, frequentemente, é muito maior, porque as pessoas não param de frequentar a aldeia e vão sempre que possível nas cerimônias mensais realizadas pelos Guarani. Renata, participante da Busca da Visão, me relatou na entrevista anteriormente citada que teve um ano em que ela foi em todas as cerimônias, pagando uma espécie de “plano anual” – lembrando que as cerimônias têm um custo para ocorrer e que é cobrado, especialmente, dos não indígenas que querem participar.

Gostaria de enfatizar uma questão levando em consideração uma advertência de Davi Kopenawa feita a um curador não indígena: você deve experimentar a *yakoana*, caso contrário nunca saberá do que estamos falando, nunca verá os *xapiri* por si só. Trata-se de uma suposta incomunicabilidade da experiência. O que temos buscado aqui é, justamente, combater este suposto, advogando a favor da comunicação, de possíveis traduções, ainda que sempre falhas, ainda que momentâneas.

Ainda que Davi faça tal advertência, ele não se exime da tarefa de buscar tal aliança, de lançar suas palavras em “peles de imagem” para que os brancos a venham a conhecer. Ainda que o conflito *yanomami versus napẽ* esteja presente em toda a narrativa do livro, Davi ainda acredita que seja possível aos brancos “se transformarem em Yanomami” (p. 5). Somos um pouco menos otimistas, talvez, mas não deixamos de acreditar e buscar formas para que nós, não indígenas, possamos nos transformar um pouco, ao menos um pouco, em indígenas. Talvez seja essa a grande contribuição que essas práticas xamânicas contemporâneas podem trazer. Talvez seja este o anseio de muitos nesta busca.

Uma das formas possíveis que temos para combater este suposto é justamente lutar contra o “exotismo da experiência” (SCURO, 2016, p. 30, tradução nossa): “me refiro a necessidade de [...] irmos além da ideia de que tomar ayahuasca é uma experiência única na

vida”. Ainda que tal experiência possa ser, de fato, única – e não o negam a grande maioria que tem um contato com a bebida pela primeira vez –, Scuro busca enxergar alguns meandros desta relação, sobretudo em um contexto neoxamânico “em tempos de (pós)modernidade/(pós)colonialidade” (ibid.). Sobre a cura, por exemplo, ele salienta que boa parte do poder atribuído aos rituais, lembrando Taussig, é gestado pelo encontro de mundos – o do colonizador e o do colonizado. No caso, a partir de uma projeção de uma fantasia europeia a respeito do poder indígena, de uma espécie de índio puro, intocado, em relação íntima com a natureza. Tentamos aqui também, e espero que tenhamos tido algum sucesso, não reificar essas assimetrias, não nos esquecendo das questões políticas, mas enfatizando um lado transformador das experiências ditas xamânicas. Tentei salientar, simetricamente, apesar de toda a fantasia criada ao redor, o poder descolonizador de tais práticas – uma possibilidade de cura, mas em nenhum momento fácil, que deveria passar, obrigatoriamente, pela morte.

Já enfatizamos muitas vezes a relação dessas práticas com a desconstrução de um corpo, de um certo padrão corporal, e, conseqüentemente, de uma concepção de um Eu. Páginas antes (ver página 156) mostramos a primeira coisa que Artaud havia apreendido de um sacerdote Rarámuri após pronunciar a palavra *jikuri* ao seu lado: que o seu corpo pode ser tomado de empréstimo por outros espíritos e deidades. Segue aqui o segundo aprendizado de Artaud:

a segunda coisa que verifiquei no meio desta oração, porque esta série de movimentos diante de si e junto a ele que acabava de presenciar e que demorou muito mais a passar do que a relatá-los, que foram as orações improvisadas do índio ao evocar o nome de *ciguri* [peiete] –, a segunda coisa que me impressionou é que se o índio é um inimigo de seu corpo, também parece que ele sacrificou sua consciência a Deus e que o hábito do peiete o orienta nesse trabalho (ARTAUD, 1984, p. 309, tradução nossa).

“O índio é um inimigo de seu corpo”. Frase dura. Mas, de fato, se pensarmos na Busca da Visão, na Dança do Sol, nos rituais de iniciação xamânica (que sempre envolvem um processo de enfraquecimento do corpo, ou, nas palavras de Renata anteriormente citadas, uma “precarização do corpo”) como os relatados por Davi Kopenawa, nos quais ele foi submetido a um forte processo de limpeza (quase-morte) para só então começar a aprender com os espíritos da floresta, os *xapiri*, que construíram morada em seu, agora, corpo de xamã... se pensarmos em todos esses processos, a concepção de Artaud parece fazer sentido. No mínimo nos faz pensar. Já dissemos o suficiente sobre essa relação das práticas xamânicas com o

Corpo sem Órgãos e, de ambas, como um processo de descolonização do corpo. Falaremos mais especificamente disso no item 4.3. Por uma contracolonização do corpo. Por ora, encerremos esse item com uma descrição de Davi Kopenawa (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 135–155) sobre tal processo. Cabe mencionar, para a associação não aparecer tão disparatada, que a *yãkoana*, principal substância/alimento utilizada no processo de iniciação possui, como ingrediente ativo, em termos farmacológicos, justamente a mesma substância da ayahuasca, o DMT.

Foi assim que aconteceu. Comecei a beber *yãkoana* num certo dia no tempo da seca [...]

Eu estava ansioso, porque estava longe de conhecer todo o poder dela! Então, de repente, sua imagem, *Yãkoanari*, bateu em minha nuca com força e me jogou para trás, no chão. Desmaiei logo e fiquei estirado na praça central, em estado de fantasma. Durou bastante tempo. A *yãkoana* tinha me matado mesmo! Depois de um tempo voltei a mim um pouco e comecei a gemer. Meu ventre caía de medo e eu fiquei imóvel, prostrado na poeira. Devia mesmo dar pena de ver! Minha cabeça doía muito! Achei que não iria sobreviver. Eu estava cada vez mais apavorado. No entanto, apesar do medo, me agachei de novo na frente do meu sogro e continuei aproximando as narinas, deixando escapar um lamento a cada nova dose de *yãkoana*: “Aaaa! Estou virando outro! Aaaa!”

Não nos tornamos xamãs comendo carne de caça ou plantas das nossas roças, e sim graças às árvores da floresta. É o pó de *yãkoana*, tirado da seiva das árvores *yákoana hi*, que faz com que as palavras dos espíritos se revelem e se propaguem ao longe. A gente comum é surda a elas mas, quando nos tornamos xamãs, podemos ouvi-las com clareza. A *yãkoana*, como eu disse, é o alimento dos *xapiri*. Eles a chamam *raxa yawari u*, o mingau de pupunha da gente das águas. Bebem-na sem descanso, com avidez. Assim que sua força aumenta, eles a absorvem através de seu pai, o xamã, pois a *yãkoana* penetra nele pelo nariz, que é a entrada de sua casa de espíritos.

[...]

Durante todo o tempo em que meu sogro soprou *yãkoana* em minhas narinas, nunca deixou ninguém se aproximar de mim. Eu ficava deitado numa rede de casca. Até minha esposa devia manter distância. Ela vinha apenas de tempos em tempos, para alimentar minha fogueira com lenha, com muito cuidado. Tudo devia permanecer silencioso ao meu redor. Não se pode fazer barulho ao andar, nem deixar cair um fardo de lenha perto de alguém que está tomando *yãkoana* pela primeira vez! Os *xapiri* podem fugir no mesmo instante. Eles são muito ariscos e desaparecem assim que os humanos fazem muito barulho. Não estão acostumados a isso. Suas casas são muito silenciosas. Por isso, os xamãs tomam muito cuidado para não assustá-los.

Eu tinha de evitar me movimentar demais. Os espíritos também se recusam a vir dançar junto a quem não para de se mexer. Eles só se aproximam com muita cautela, e só depois de os antigos xamãs terem limpado bem o chão ao redor, recobrando-o de penugem branca. Meu sogro me alertava: “Os *xapiri* detestam água fria. Lave-se só com água morna na casa! Não vá à floresta tomar banho na água do rio! Os espelhos dos espíritos vão se quebrar. Os caminhos deles vão arrebentar”. É verdade. Os caminhos dos *xapiri*, finos e transparentes como fios de aranha são muito frágeis. Dizia-me também: “Quando as pessoas assarem carne no fogo, deixe-as comer sozinhas, não peça nada a elas! Você não deve comer caça. Os espíritos detestam fumaça e cheiro de grelhado. Ele não têm fome de carne, como nós, humanos. Eles só comem alimentos doces. Também não beba água do rio! Não se preocupe, logo sua vontade de comer e de beber vai sumir!”.

No começo, passei mesmo muita fome, a ponto de chorar! Mas é assim, não se pode ver os *xapiri* e tornar-se xamã cochilando com a barriga cheia de carne e mandioca! Eu também tinha muita sede. Minha língua ficou toda seca.

[...]

Isso durou um bom tempo, uns cinco dias ou mais. Durante todo esse tempo, meu sogro não parou de soprar *yãkoana* em minhas narinas. Fui ficando cada vez mais magro e minhas costelas começaram a aparecer. Estava muito sujo, e tinha os olhos fundos de fome e de sede [...] Fiquei muito fraco, de dar dó. Já não tinha sopro de vida.

[...]

É verdade que os *xapiri* às vezes nos apavoram. Podem nos deixar como mortos, desabados no chão e reduzidos ao estado de fantasmas. Mas não se deve achar que nos maltratam à toa. Querem apenas enfraquecer nossa consciência, pois se ficassemos apenas vivos, como a gente comum, eles não poderiam endireitar nosso pensamento. Sem virar outro, mantendo-se vigoroso e preocupado com o que nos cerca, seria impossível ver as coisas como os espíritos as veem.

[...]

Quando o pai de minha esposa me fez virar outro, tudo ocorreu como acabo de descrever. Com a *yãkoana*, ele primeiro tirou de mim todo o vigor. O seu espírito, que chamamos *Yãkoanari*, foi comendo minha carne aos poucos. Fiquei tão fraco que dava dó! Os *xapiri* então lavaram do meu peito todo cheiro ácido e salgado. Limparam também minhas entranhas de todos os restos de carne putrefata. Fizeram-me perder toda a força e fizeram-me voltar a ser um bebê. Depois de algum tempo, meu sogro chamou outros espíritos para virem se instalar comigo. Disse a eles: “Este rapaz, a quem dou de beber *yãkoana*, deseja-os e quer virar espírito por sua vez! Vocês aceitam fazer sua dança de apresentação para ele?”. E os *xapiri* lhe responderam: “*Awei!* É um dos seus. Dançamos para os seus ancestrais desde sempre. Conhecemos vocês. Já que é a vez dele de nos querer, viremos dançar para ele!”.

[...]

Os *xapiri* são grandes dançarinos e muito divertidos.

[...]

Porém, apesar de toda a sua beleza, a dança de apresentação dos *xapiri* é também apavorante,

[...]

Quando o fazemos dançar pela primeira vez, esse espírito nos fere com crueldade. Assim é. Aos espíritos não basta dançar para nós. Ao chegarem, nos machucam e recortam nosso corpo. Cortam-nos o tronco, as pernas e o pescoço. Cortam também a nossa língua, jogando-a longe, pois só emite palavras de fantasma. Arrancam nossos dentes, que consideram sujos e cariados. Jogam fora nossas entranhas cheias de resíduos de carne de caça que os enojam. Então, substituem tudo isso pela imagem de suas próprias línguas, dentes e vísceras. É desse modo que nos põem à prova.

Foi o que me aconteceu e eu tive muito medo! Esses *xapiri* antigos são muito aterrorizantes! Aproximaram-se de mim em silêncio, no final de sua dança de apresentação. Não pareciam ameaçadores. Mas de repente senti suas lâminas me atingindo com toda a força. Partiram-me o corpo de um só golpe, no meio das costas! Sob o choque, lancei um longo gemido de dor. Mas nem por isso pararam! Depois de me terem talhado em dois, cortaram-me a cabeça. Então vacilei, e desabei em prantos. Meu pensamento estava desviado e eu tinha ficado cego, como um cão morto no chão. Fiquei assim prostrado por muito tempo, sem nenhuma sensação. Enquanto isso, os espíritos continuavam dançando ao meu redor sem que eu percebesse nada.

[...]

Mais tarde, os *xapiri* vieram juntar novamente os pedaços de meu corpo que haviam desmembrado. Porém recolocaram meu torso e a minha cabeça na parte de baixo de meu corpo e, ao inverso, minha barriga e minhas pernas na parte de cima. É verdade! Reconstruíram-me às avessas, colocando meu posterior onde era meu rosto e minha boca onde era meu ânus! Depois, na junção das duas partes de meu corpo recolocado, puseram um largo cinturão de penas multicoloridas de pássaros *hëima si* e *wisawisama si*. Também trocaram minhas entranhas por vísceras de espíritos, menores e de um branco deslumbrante, enroladas com delicadeza e cobertas de penugem luminosa. Depois substituíram minha língua pela que tinham consertado, e fixaram minha boca dentes tão belos quanto os deles, coloridos como a plumagem dos pássaros *purunaki*, para eu poder aprender a cantar seus cantos e a falar com clareza. Esse tubo é a laringe dos espíritos. É dele que vem o sopro de suas vozes. É uma porta pela qual nossas palavras podem sair belas e direitas.



Talvez essa seja a mais bela descrição de um Corpo sem Órgãos. Aquilo que Artaud (1975, p. 30–31, tradução nossa), após sua experiência com o peiote entre os Rarámuris, tentou captar em sua famosa transmissão radiofônica:

— Levando-o pela última vez
para a mesa de autópsia para
refazer sua anatomia.
O homem está doente porque está mal
construído.
Devemos despi-lo totalmente
para raspar esse animálculo que o pica
mortalmente
deus
e com deus
os seus órgãos
atem-me se quiserem
mas não há nada mais inútil do que um órgão.

Quando vocês lhe tiverem feito um corpo sem

órgãos o terão libertado de todos os seus auto-
matismos e lhe terão devolvido
sua verdadeira liberdade.

Então poderão ensinar-lhe a dançar ao inverso
como no delírio dos bailes populares
e esse inverso será
seu verdadeiro lugar.

3.3. Outros importantes moduladores da experiência

Embora esteja classificando esses outros dispositivos dos quais falarei aqui brevemente como “outros” é fundamental ressaltar que muitos deles são centrais nos processos de transformação e manutenção corporais que aqui estamos enfatizando. O tabaco e o rapé são exemplos claros. Assim como as canções. Em diversas ocasiões, em entrevistas pessoais que fiz com conhecidos e amigos, utilizamos rapé e nossos *petynguás* como forma de ativação (ou *enacting*, como já mencionei) de um dado ambiente. Tantas vezes, durante a escrita das memórias corporais, fiz também o uso do tabaco como forma de ativação corporal da memória, das sensações pelas quais passei etc.

Vou apontar rapidamente – fica um espaço aberto para mais pesquisas específicas – algumas experiências pelas quais passei que apontam para a importância dos mesmos. Cabe ressaltar, mais uma vez, que nenhum destes são, em geral, utilizados em separado. São agenciamentos que se formam, dispositivos que se acoplam a esta máquina que é o xamanismo. Em uma cerimônia de ayahuasca guarani, por exemplo, temos as canções, as danças, o fogo, o *petynguá* e o tabaco, os instrumentos, o rapé etc. Foi durante uma dessas cerimônias, inclusive, que um fato me chamou a atenção para a importância desses agenciamentos. Seu Alcindo (*Wherá Tupã*), em um dado momento, já no meio da cerimônia, levantou de seu banco e começou a efetuar cantos em Guarani, muitos deles apenas vocalizados, sem palavras, remetendo a cantos ancestrais anteriores a fala. Nesse momento, muitos Guarani e muitos não indígenas começaram, simultaneamente a vomitar copiosamente. Como seria possível que um canto, do qual sequer poderíamos compreender suas palavras (seu suposto significado), mexesse profundamente e coletivamente com as pessoas? Se, por um lado, a cabeça não entendia (mantendo ainda essa separação cada vez

mais duvidosa), por outro, o corpo parecia compreender perfeitamente o que estava acontecendo.

Em outra oportunidade, já mencionada, Sthan, apenas com o ritmo do tambor conseguiu ativar memórias corporais da noite anterior, de uma cerimônia com ayahuasca, quando estávamos dentro de um temazcal. Sem sequer tomar nenhuma substância e já passada muitas horas do efeito da ayahuasca, sua música me levou, novamente, a sentir as mesmas sensações da noite anterior. Isto é, levou-me novamente aos mesmos locais que tinha visitado durante a cerimônia: a minha primeira infância, o útero materno etc. Eram “apenas” vocalizações e o ritmo do tambor. Mais uma vez a crítica de Taussig à Levi-Strauss vem à tona. Novamente, algo passa pelo corpo. Algo difícil de compreendido, verbalizado.

As canções têm uma importância tão fundamental nesse contexto que grupos de estudo são formados para aprender as canções em Lakota pelos participantes da Dança do Sol. Ou então, para os mais assíduos nas cerimônias com peiote, estudos para aprender as canções do peiote. Cada situação, cada momento cerimonial, cada planta/espírito, cada cura de uma doença tem suas canções específicas (ver LUNA; AMARINGO, 1999; e também LAGROU, 2018). É fundamental que elas sejam aprendidas para que, durante uma cerimônia da NAC, por exemplo, na qual cada participante tem a possibilidade de cantar, as canções sejam efetuadas em seus momentos corretos, com a entonação e pronúncia corretas, de forma a não desorientar a organização cerimonial. É visível essa diferença em uma cerimônia da NAC. Quando uma pessoa com mais experiência e conhecimento entoia uma canção a energia cerimonial muda completamente. Assim como, para citar um outro importante dispositivo, quando o fogo é reorientado, quando as cinzas são limpas, quando se colocar mais lenha na fogueira e, geralmente nessas ocasiões, joga-se um pouco de sálvia: nosso corpo se apruma, uma energia e força novas chegam a nós, geralmente, se alguém está em processo de limpeza, também começa a se sentir melhor.

Lembro-me também de como, em uma cerimônia Guarani, estava enfrentando algumas questões complicadas relacionadas ao meu momento pessoal. Não estava passando mal nem vomitando, mas enfrentando algumas questões emocionais difíceis, relacionadas ao término de um relacionamento recente. Meu corpo estava ligeiramente contorcido, dolorido e sentia muita culpa. O dia já estava quase amanhecendo quando fui surpreendido por uma canção que me tirou, abruptamente, daquele lugar. Essa canção se tornou meu porto seguro e, em muitas outras cerimônias tive oportunidade de escutá-la e, repentinamente, um sorriso

surgia em minha face, e meu corpo, já cansado de tantas horas de cerimônia, aprumava-se. A canção, como viria a saber depois, fala do nascer do dia, do sol nascendo e nos convidando a enfrentar com força e alegria mais um dia.

<i>Nhamandu miri oguata mavy</i>	O pai sol quando vem chegando
<i>Nhanemo puã idjevy</i>	Vem para nos levantar outra vez
<i>Pave'i djavy'a i'avã dje'i</i>	Para todos nos alegrarmos
<i>Pave'i djevy</i>	Todos

Para mais detalhes sobre a importância dos cantos para os Guaraní ver o TCC de Abel (2019), que logo em seu resumo já confirma, de alguma forma, o caminho que aqui estamos buscando:

O aprimoramento de certos sentidos usualmente tido como dados biologicamente, como o escutar, bem como determinadas afecções que as traduções de algumas canções elencam, apontam que fazer sentido é, antes que entender racionalmente um significado, fazer sentir [...] O cantar surge como um modo singular de tornar sensível o corpo, constituindo-o enquanto lugar de circulação ao estabelecer, através das ressonâncias, caminhos de acesso às palavras de outros e de abertura a determinadas afecções, compondo, assim, uma chave importante do processo de (trans)formação da pessoa mbya.

O tabaco, do qual já falamos bastante, é outro desses dispositivos. Assim como os *petynguás* ou *chanupas* recebidas nas cerimônias. A *chanupa*, por exemplo, é um objeto de extrema devoção por parte das pessoas que participam da Dança do Sol regularmente. Em primeiro lugar, não é fácil obtê-la. Ela deve ser, idealmente, recebida de algum líder cerimonial, em geral depois que a pessoa cumpre o compromisso de dançar quatro anos. Assim, ela se torna uma “carregadora (ou portadora) da *chanupa*”. Nos mitos Lakota, a *chanupa* foi apresentada a eles, nos tempos míticos, por uma mulher sagrada que, nas palavras de Black Elk, proferiu a seguinte sentença:

com este cachimbo sagrado vocês caminharão sobre a Terra; pois a Terra é sua Avó e sua Mãe, e Ela é sagrada. Cada passo que é dado sobre Ela deve ser como uma oração. A cavidade deste cachimbo é de pedra vermelha; é a Terra. Esculpido na pedra e voltado para o centro está este bezerro de búfalo que representa todos os quadrúpedes que vivem em sua Mãe. A haste do cachimbo é de madeira, e isso representa tudo o que cresce na Terra. E essas doze penas que pendem aqui onde a haste se encaixa na cavidade são de

Wanbli Galeshka, a Águia Pintada, e representam a águia e todas as aves que voam. Todos esses povos, e todas as coisas do universo, estão unidos a vocês que fumam o cachimbo, todos enviam suas vozes para *Wakan Tanka*, o Grande Espírito. Quando vocês rezam com este cachimbo, vocês rezam por e com tudo (BROWN, J. E., 1989, p. 5–7, tradução nossa).

Essas palavras reverberam até hoje no modo como as pessoas carregam suas *chanupas*, com muito cuidado, em geral dentro de caixas de madeiras paramentadas e enfeitadas. Assim como o uso extremamente ritualístico, frequentemente coletivo, da mesma: uma grande roda é formada, existe a maneira correta de segurá-la e passá-la adiante, bem como toda uma formalidade e devoção. Já o *petyngué*, como já mencionei, possui um uso mais corriqueiro, pessoal e cotidiano – mas nem por isso menos devocional e sagrado. Se, para os Wixáritari, como vimos, o peiote cumpre, grosso modo, o papel de uma bíblia, para os Guaraní a analogia é a mesma com o *petyngué*. E ele igualmente participa da história de criação do mundo. De acordo com Geraldo¹⁵²,

Na tradição guarani todos tem o seu *petyngué*. Desde o início, essa é uma história que é contada de geração em geração, no momento que construíram esse mundo terra, foi com o *petyngué*, o Grande Espírito – Tupã, Nhamandú, Nhanderú¹⁵³ – fizeram esse planejamento de que maneira poderiam fazer essa Mãe Terra, pra que os seres vivos pudessem habitá-la. Então eles iam fumando o *petyngué* e fazendo esse mundo. Entrando na lógica de conhecimento da história, o *petyngué* é como se fosse... ali é colocado o fumo, o teu rezo, a tua palavra. Então o *petyngué* significa “a fonte das palavras”. É o que você tá colocando ali, o seu coração. Então no momento que a gente pita ele, a fumaça sai, todas as palavras, tanto é que a gente fuma e já vai centralizando, pensando. Então toda a fumaça vai pro Grande Espírito, pra Nhanderú. Por isso ele é muito sagrado, é uma proteção que a gente tem. Vai fazer alguma coisa, um trabalho, antes de fazer a gente pega o *petyngué*, reza, de que maneira que a gente vai fazer, pede pra dar tudo certo. Então essa fumaça que sai, que Nhanderú escute e que possa tranquilizar todos os trabalhos que você vai fazer. Um planejamento mesmo. E a gente usa pra proteção também. Rezar pra você mesmo. E usa pra fazer rezo pra toda a família. Todos os pensamentos estão dentro do *petyngué*. Então por isso que a gente não descarta ele em nenhum momento. É uma proteção, uma vida que você tá colocando ali. É muito sagrado. Dus me livre se a gente quebrar o *petyngué* no meio agora, pra nós é um desastre. Dessa maneira o *petyngué* é sempre usado com respeito. Porque no momento que usa ele, você tá rezando, você tá pensando – pensando na tua vida, na tua família, no trabalho o que você vai fazer. Então no momento que você pede, ele vai te atender rapidamente. Por isso que a gente usa com respeito, se

152 Entrevista pessoal realizada em 14/10/2019.

153 Interessante notar como Geraldo utiliza o termo Lakota “Grande Espírito” e também as várias deidades principais da cosmologia tupi-guarani em geral.

você usar com pensamentos de maldade, pode fazer maldade também. Então tem que ter cuidado. Se você pensar em maldade pode fazer maldade com outras pessoas também. E então acontece alguma coisa, mas o retorno pra você vai ser pior, a gente já vai com cautela no rezo que a gente faz. Então o *petyngué* é dessa maneira. E ele pode ser de qualquer jeito, *chanupa*, *grandão*, do jeito que for, se todas as etnias usarem seu *petyngué*, é o mesmo rezo. Se tiver um *petyngué* redondo aqui nesse momento, o importante é que você tá rezando, que tá colocando seu propósito nele, não importa a forma que é. Tudo é *petyngué*.

Em diversas ocasiões Seu Alcindo fez a analogia do *petyngué* com a Bíblia, no sentido de ser um instrumento que te guia, que te auxilia, assim como os cristãos costumam usá-la: se você está em dúvida frente a alguma situação, vai na Bíblia e procura ajuda, faz uma oração. Para os Guarani, a mesma coisa, pega seu *petyngué*, faz um rezo, entra em conexão (mais direta, convém dizer) com Nhanderú e pede auxílio, pede ajuda. Esse parece ser o principal papel dele – levar as palavras até Nhanderú.¹⁵⁴ E também trazer as boas palavras para quem dele faz uso, através da concentração e da ativação da escuta. Em todas as entrevistas e conversas sobre temas, digamos, espirituais (os temas aqui tratados) fiz uso do *petyngué* antes de iniciar qualquer conversa. Foram muitas as ocasiões em que nos sentamos em silêncio – eu e Geraldo; eu e Hyral; eu e Santiago; ou então na presença de mais pessoas, em rodas – e fumamos por longos minutos nossos *petynguás* antes de iniciar qualquer conversa. As cerimônias Guarani sempre costumam começar com um longo momento de concentração e silêncio, no qual todos acendem seus *petynguás* antes de iniciarmos os cantos e danças.

Sobre o tabaco, para finalizar, encontramos uma série de usos em toda a América, da qual credita-se a sua origem. Os seus variados usos e composições sequer permitem que sejam consideradas a mesma substância, e de fato são utilizadas com propósitos distintos em seus mais diversos contextos. O rapé, por exemplo, um pó muito fino feito da mistura das cinzas de cascas de árvores (geralmente) e do tabaco moído, é utilizado, na Amazônia indígena em geral, com múltiplos propósitos: concentração para a caça, cura de diversas doenças, para relaxar numa roda de amigos, para dar energia para realizar as atividades cotidianas e também com o clássico intuito xamânico de comunicação com o mundo dos espíritos, geralmente onde o xamã consegue informação sobre a mazela a ser curada (ver SANTOS, G. M. Dos; SOARES, 2015). Na cerimônia de ayahuasca com a pajé Waxy

¹⁵⁴ Nesses trabalhos (MARQUES, 2012; SOUZA, J. G. N. De, 2018; PESTANA; DA SILVA, 2018; PEREIRA, 2019) é possível encontrar mais detalhes sobre o papel do *petyngué* e do tabaco entre os Guarani.

(Yawanawa) da qual participei, o rapé cumpriu um importante papel de ativação da medicina. Waxy é famosa por seu sopro (todo um universo a ser explorado, aliás) e, alguns minutos após a primeira rodada de ayahuasca ela anunciou que aplicaria rapé em quem quisesse. Tudo, até então, estava bem tranquilo na cerimônia, isto é, não havia muitas pessoas fazendo limpeza. Mas, após o rapé, um a um começou a vomitar. Lembro também do retiro que participei com Sthan, ao final, já bastante recuperado de todas as “viagens” que tinha realizado e pronto para pegar meu carro e voltar para casa. Pedi-lhe para que me aplicasse um pouco de rapé. Fiquei deitado no chão por cerca de uma hora até conseguir me recuperar do baque. Foram também diversos os momentos nessa tese em que fiz uso do rapé para ativar uma ou outra memória. Trata-se de outra substância que tem viajado o mundo, tal qual a ayahuasca, e hoje vemos o rapé sendo utilizado entre os Guaraní e também nos diversos rituais e cerimônias em que participei no México.

Mas, se o rapé pode ter esse potencial físico, digamos assim, mais exacerbado (já vi diversas pessoas vomitando, por exemplo, em rodas de rapé) o mesmo não se poderia dizer do tabaco, fumado ou mascado. No entanto, são vários os relatos de Guaraní que contam casos nos quais se fumava tanto, principalmente os *Karai*, que se caía no chão, desmaiado. De qualquer forma, temos nesses usos – tanto do tabaco, como do rapé, quanto das canções – duas recorrências importantes de serem demarcadas, para finalizar. Em primeiro lugar, cumprem um papel de manutenção e (trans)formação das pessoas/corpos/espíritos, como bem salientou Abel (2019). São marcantes os momentos na aldeia onde, repentinamente, as crianças guarani se juntam na *opy*, e começam a cantar. Ou então alguém pega seu instrumento e começa a cantar algumas canções e logo tantos outros se juntam e passamos horas cantando, tocando, dançando e rindo. Isso, obviamente, traz uma nova temporalidade e, consequentemente, uma nova corporeidade. Os cantos, o rapé, o tabaco, o *petynguá*, são importantes também para “manter a cultura viva”, como se diz. Um conjunto de dispositivos que são, além de moduladores das experiências, ativadores e mantenedores de uma memória ancestral, que se atualiza nos corpos.

O segundo ponto a ressaltar é que são utilizados, especialmente pelos pajés/xamãs, para a comunicação com o mundo dos espíritos, com deuses, divindades e espíritos diversos. Com o tabaco, no caso guarani, pede-se a Nhanderú por uma determinada cura, e também espanta-se, com sua fumaça, possíveis maus espíritos – assim, a defumação das pessoas nas cerimônias é algo bastante corriqueiro, assim como a defumação de

instrumentos e objetos cerimoniais. Com o rapé, ao menos nos casos do médio Purus, como demonstrou Santos e Soares (2015), acessa-se o mundo dos espíritos para se ter a visão sobre alguma cura. As canções, em sua maioria, são rezas cerimoniais, dirigidas às divindades. Tratam-se, portanto, de importantes mediadores, tanto da vida cotidiana como da vida extraordinária, se é que podemos fazer esta separação. E chegam aos não indígenas, pelo menos nesses que conhecem mais de perto o contexto, como importantes ativadores das experiências vividas nas aldeias.

4. Xamanismo e contracolonização

Acreditar no mundo é o que mais nos falta; nós perdemos completamente o mundo, nos desapossaram dele. Acreditar no mundo significa principalmente suscitar acontecimentos, mesmo pequenos, que escapem ao controle, ou engendrar novos espaços-tempos, mesmo de superfície ou volume reduzidos.

Gilles Deleuze

Em diversos momentos da pesquisa me senti impelido a responder a seguinte pergunta: “por que tantos não indígenas tem se acercado cada vez mais de práticas tão duras e perigosas?”. Pouco a pouco, no entanto, fui abandonando a pretensão de respondê-la e pensando cada vez mais nos efeitos possíveis de tais práticas. Isto é, em vez de me perguntar “por que”, passei a me perguntar “para que”. A que poderiam servir tais práticas? A quem? É claro, como temos visto, as respostas aqui também não são inequívocas. Tais práticas poderiam servir tanto a interesses mercantis/capitalistas (e, portanto, grosso modo, coloniais) quanto a interesses novos, outros, decoloniais, desestratificantes – aqui podemos agrupar, por exemplo, as diversas lutas antiproibicionistas (pensando exclusivamente nas medicinas utilizadas, taxadas como drogas, psicotrópicos, substâncias, digamos, maléficas – maléficas a quem?), como as lutas indígenas pela manutenção de território e a favor dos usos ritualísticos das medicinas, muitas vezes chamadas de tradicionais. Notemos como, desde a perspectiva decolonial, tais argumentos e lutas não são, necessariamente, contrários ou contraditórios. Isto é, tanto uma certa defesa a favor da liberação e expansão de tais práticas/substâncias quanto a defesa por seus usos mais, digamos, tradicionais. Dois lados, que, no caminhar, ora se aproximam, ora se afastam. O mundo indígena e o não indígena, se quisermos fazer uma separação rígida. Acontece que, tais práticas, justamente, têm servido, histórica e cada vez mais, para misturar um pouco estes mundos, diluir um pouco estas fronteiras. Tais dispositivos, como mencionamos, servindo como uma máquina de incorporação do outro.

Deleuze e Guattari, em outro momento, nos advertiram que, no mundo atual (e isso foi em 1991), não nos falta comunicação, mas criação. E resistência ao presente. “A criação de conceitos faz apelo por si mesma a uma forma futura, invoca uma nova terra e um povo que não existe ainda” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 140). De alguma forma, talvez

em alguns momentos até um pouco ingênua, acreditamos que estas práticas podem apontar para uma nova terra e para um novo povo. Uma criação de um índio não puro, ideal, intocado, tradicional, genérico – como muitas vezes foi criado e referenciado – e também de um homem branco que se permita, ao menos um pouco “tornar-se outro” – um pouco Yanomami, um pouco Guarani, um pouco Huni Kuin, um pouco Rarámuri, um pouco Wixárika etc. Tais criações – as que aqui tentamos esboçar, seguir, fazer – necessitam, obviamente, de um povo. Na continuação da epígrafe, Deleuze enfatiza: “é ao nível de cada tentativa que se avaliam a capacidade de resistência ou, ao contrário, a submissão a um controle. Necessita-se ao mesmo tempo de criação e povo” (DELEUZE, 1992, p. 218). Resistência, criação, povo. Tudo muito concreto. Palpável.

Talvez seja curioso, ou até pareça pretensioso, apresentar uma tese de antropologia que não se proponha exatamente a explicar, mas, antes, que se proponha a derivar. E, em muitas vezes, a desviar. Ou, como defendemos em diversos momentos, uma tese que se proponha a experimentar – tanto o modelo de escrita quanto o modelo de pesquisa. É bem verdade que, como já salientei, a grande maioria das pesquisas na área – (neo)xamanismo/substâncias/práticas – partilham desse suposto: são pesquisadores que têm uma larga experiência com as práticas em questão ou que se propuseram a experimentá-las em campo, em seus próprios corpos. Mas, o que tentamos trazer de novo aqui foi um certo modelo do fazer antropológico, que ficasse no meio do caminho entre uma certa dureza e racionalidade do cientificismo e da objetividade e, que ao mesmo tempo, não caísse no paradoxo da incomunicabilidade da subjetividade. Isto é, como trazer aquilo que há de intersubjetivo na experiência. Posto isso, entramos no primeiro item deste capítulo final, que não pretende ser um capítulo de conclusão. Tão pouco, na medida do possível, será um capítulo de síntese de toda a pesquisa etnográfica apresentada até então. Seguiremos a ideia de montagem – misturando relatos, entrevistas, experiência própria, experiência de outras pessoas, ideias derivadas das próprias plantas, teoria antropológica – tentando traçar um mapa compreensível e sensível, ao mesmo tempo, de todo o ambiente em que mergulhamos.

4.1. Afinal, que tipo de antropologia buscamos?

A sabedoria não se transmite, é preciso que nós a

descubramos fazendo uma caminhada que ninguém pode fazer em nosso lugar e que ninguém nos pode evitar, porque a sabedoria é uma maneira de ver as coisas.

Marcel Proust

É experiência aquilo que “nos passa”, ou que nos toca, ou que nos acontece, e ao nos passar nos forma e nos transforma. Somente o sujeito da experiência está, portanto, aberto à sua própria transformação.

Jorge Larrosa Bondía

Diversas vezes fui indagado, e algumas vezes criticado, sobre o tipo de antropologia que buscava fazer. Algumas vezes com razão, já que, àquela altura, ainda não sabia muito bem o que estava fazendo. Boa parte da pesquisa é construída também nesse embate. Lembremo-nos também do princípio cartográfico exposto por Scuro, já mencionado (p. 77): cartografar é, em boa medida, estar perdido em campo, deixar-se levar. Mas é claro que as pesquisas clássicas já compartilhavam também desse suposto – que talvez tenha se perdido um pouco com os prazos cada vez menores, a falta de verbas, a burocratização da carreira antropológica, em que o estudante tem que cursar disciplinas obrigatórias, fazer pesquisa de campo, escrever relatórios, buscar verbas, prestar contas e já pensar na construção de um currículo para um mercado cada vez mais escasso, por vezes vendo-se submergido em uma imensidão de artigos, *papers* e congressos que acompanham os quatro anos de doutorado.

Muitas vezes, porém, senti que o que buscava fazer trazia uma espécie de incômodo: não se tratava de uma autoetnografia, tão pouco de um relato de experiências, tão pouco de enquadrava em grandes áreas como a antropologia da religião ou então a etnologia... por vezes parecia se perder em diversas indagações subjetivas (que aqui pretendemos tratar de intersubjetivas) carecendo da tão famosa reflexividade antropológica, tão necessária em pesquisas na qual o antropólogo é também nativo. Mas, insisto, não se trata de uma pesquisa desse tipo – e não vejo nenhum problema se assim o fosse. A primeira vez que provei ayahuasca, inclusive, foi em campo. Mas o incômodo continuava, e diversas vezes me afetava: afinal, que tipo de antropologia buscava fazer então?

Nas diversas pesquisas antropológicas e/ou interdisciplinares que temos visto sobre o tema – xamanismo e psicotrópicos em geral –, parecem imperar, essencialmente quatro tipos:

1. as mais voltadas para questões legais acerca do enquadramento de tais substâncias como drogas, muitas delas problematizando, inclusive, a proibição de qualquer tipo de droga bem como denunciando os caracteres muito mais morais do que científicos que levam a tais proibições;
2. as mais preocupadas com as questões indígenas e com as questões legais e de patrimonialização em torno de tais práticas;
3. as de caráter mais historiográfico e/ou etnográfico;
4. por fim, as pesquisas mais interessadas em contar as experiências com tais práticas, em geral tidas como mais esotéricas e/ou místicas, sem a objetividade científica.

Fica evidente que, as últimas, são ou menos realizadas, ou menos difundidas, isto é, levadas a sério pelo meio científico. Fica evidente também que a pesquisa aqui realizada não se enquadra, precisamente, em nenhum destes tipos. Obviamente, estes tipos se misturam. Há quase uma fórmula: apresentação do problema e da bibliografia; história das substâncias e seus usos históricos e/ou tradicionais; mapeamento químico das substâncias e seus efeitos (estas, mais comuns com a ayahuasca e com o peiote); discussão teórica bibliográfica, em geral trazendo relatos de usos étnicos; conclusão. Qualquer coisa para fora desse formato, principalmente quando se propõe a relatar intimamente as visões e sensações em campo – como busquei fazer – já é visto com suspeita. Se eu fizesse uma lista ou um mapeamento das visões da ayahuasca, como Shanon (2003) o fez, por exemplo, aí sim seria visto como algo mais científico. Mas, se, em vez disso, buscasse mergulhar mais a fundo nas emoções e sensações, os relatos das visões, a proximidade com a morte, principalmente a partir da minha própria experiência, isto é, do meu próprio corpo – como o que tentei fazer – aí me aproximaria por demais de relatos vistos como menos científicos, demasiado místicos, esotéricos, fantasiosos, como os de Castaneda (1974a, 1980, 1995, 1997), Harner (1989) e outros que trazem interessantes questões mas, de fato, deixam de lado algum exercício de reflexão antropológica, no sentido da construção dialógica de conhecimento. Buscava um meio-termo.

A grande maioria dos estudos em temáticas próximas (xamanismo, Caminho Vermelho, Fogo Sagrado) feitas por pessoas (ROSE, 2010; ARIAS YERENA, 2011; RESSEL, 2013; BALDERAS, 2016; SCURO, 2016) com bastante experiência pessoal com as

práticas em questão, dedica pouco espaço para a dimensão sensorial de tais práticas: as emoções, aquilo que se vivenciou, aquilo de profundo que outras pessoas vivenciaram (embora esses relatos sejam mais difíceis de serem obtidos, como já vimos). Ainda que a dissertação de Ressel e, especialmente, a tese de Rose abordem mais profundamente diversas experiências, senti que havia espaço para mais investigação nesse sentido, principalmente a partir de um tema não – ou pouco (ver FERREIRA OLIVEIRA, 2009) – abordado por nenhuma delas: a importância dos corpos. E, mais uma vez, a importância e a dimensão das emoções, das sensações e da experiência nesse processo. Foi então essa nova abordagem a que tentei trazer aqui, com bastante influência da fenomenologia, em busca de uma grafia que conseguisse passar todos esses momentos, essas tensões, esse sentir, essas impressões ao leitor – muitas vezes difíceis de serem colocados em palavras.

Em um texto dedicado a acompanhar uma cerimônia de cura da NAC, Csordas (2013, p. 19, tradução nossa, grifo nosso) nos dá uma boa definição do que é, em sua opinião, a antropologia da religião:

o estudo antropológico da religião nunca se limitou a descrever a lógica interna de sistemas simbólicos, documentar práticas exóticas, expor a mistificação das condições materiais da sociedade ou desvendar o problema da racionalidade. Na medida em que se trata também de elaborar significados existenciais, **a antropologia da religião tem como preocupação primordial a intersecção da imaginação e da experiência.** Existem poucos domínios da religião em que essa preocupação é desempenhada de forma mais vívida ou convincente do que o uso ritual de alucinógenos, onde o significado existencial está envolvido de uma maneira tão profundamente pessoal quanto poderia ser imaginada por James e tão profundamente coletivo quanto poderia ser esperado por Durkheim.

Imaginação e experiência. Pessoal e coletivo. Com essa preocupação em mente, Csordas nos informa que foi necessário, então, perguntar aos participantes de um ritual de cura da NAC o que eles passaram e o que sentiram no processo de cura, “atentando-se para a maneira como o ritual aborda não só o sofrimento físico e emocional, mas também as questões existenciais enfrentadas pelas pessoas na vida cotidiana, assim como em circunstâncias extremas” (ibidem, p. 25). Há uma busca então por tentar compreender o que estas pessoas experimentaram. A fenomenologia também, insistentemente, no adverte para voltarmos a atenção às experiências, às coisas mesmas. No entanto, encontramos pouquíssimas pesquisas que buscam mergulhar na experiência em si a fim de contar como as coisas acontecem, no nível das sensações. Por exemplo, muito diferente é dizer que o peiete e a ayahuasca

geralmente estão associadas às purgações, aos processos de limpeza, aos vômitos e logo passarmos a uma análise, que, por exemplo, relaciona tal limpeza a um certo condicionamento corporal, ou mesmo um enfraquecimento, como aqui fizemos; e, por outro lado, tentar demonstrar profunda, e algo poética, como se dá tal processo de limpeza: a luta por não querer vomitar, em parte por querer me mostrar forte diante das pessoas da cerimônia, em parte por querer que aquela substância fique dentro do meu corpo, em parte por não gostar da sensação, mas logo a ânsia vai crescendo, abruptamente em me inclino pra frente e vomito profundamente a ponto de sentir câimbra na região estomacal, a sensação é terrível e reconfortante ao mesmo tempo, logo sinto o vento dos abanicos dos participantes ao lado e penso que está tudo bem, aos poucos consigo me recompor e voltar à postura ereta, voltar à atenção ao fogo, aos cantos, ao resto da cerimônia que parece continuar apesar do meu breve drama pessoal, ao mesmo tempo em que todos estão atentos aos momentos duros pelos quais cada participante passa, revelado pelos abanicos e pelo ajudante que logo vem limpar o vômito do chão e perguntar se estava tudo bem...

Dawson (2018), como vimos, esboçou em seu texto a importância do peiote na construção de corpos que resistem ao poder, à dominação, ao (neo)colonialismo. Mas pouco encontramos, em sua descrição, como efetivamente isso pode ocorrer. Sendo bastante honesto, não é algo fácil de ser descrito. Podemos falar de muitas dimensões: políticas, históricas, bioquímicas, legais, culturais... Mas, e quanto aos efeitos e sensações? O que acontece com estes corpos, com estas pessoas dispostas a encarar a morte? Quando buscamos tais descrições, na busca não mais de entender as motivações mas sim os efeitos práticos, elas são comumente entendidas como extremamente subjetivas. A maioria dos participantes, inclusive, resistem a falar de suas experiências mais íntimas, como vemos na entrevista que realizei com Pedro e também no texto de Morgan (1983, p. 95, tradução nossa)

Mais de uma vez durante uma cerimônia senti como se tivesse deixado meu corpo, passando para uma pessoa sentada à minha frente e olhando através de seus olhos para mim. Muitas vezes me perguntei se essa pessoa teve simultaneamente a mesma experiência, mas os peiotistas raramente comentam suas visões e parecem desinteressados quando lhes conto a minha. Eles geralmente se abstêm de contar a qualquer pessoa o que aprenderam, especialmente suas experiências místicas mais profundas; eles dizem que o peiote ensina cada pessoa de maneira diferente.

Pedro, quando uma vez lhe perguntei se ele poderia compartilhar alguma experiência marcante, assim me respondeu: “as mais finas experiências a gente praticamente não fala”. Seu padrinho no Caminho, Vitor, sempre costuma perguntar antes de começar alguma cerimônia da NAC (pensemos aqui em cerimônias para não indígenas que, em sua maioria terão a primeira experiência com peiote) quantas pessoas conhecem Castaneda. Em geral, vários levantam a mão. Ele então contesta: “muito bem, vocês podem rasgar tudo que vocês leram e essa noite vocês vão contar suas próprias histórias”. Diversas vezes, em cerimônias com os Guarani escutei falas parecidas. “Aprenda por você mesmo”. “Tudo isso é uma escola, e são necessários muitos anos até termos uma formação completa”.

A epígrafe deste item, até onde consegui averiguar, de Proust, na verdade chegou até mim pelo Facebook de Wherá, um jovem Guarani que algumas vezes acompanhou Geraldo nas cerimônias, tocando violão. Mas esse apreço pelo conhecimento vivo, pela experiência, parece uma máxima Guarani, diversas vezes relatados como lacônicos. Como já notaram outros pesquisadores e como também já mencionamos, há um apreço muito grande pelas palavras, presente sagrado, por assim dizer, dado por *Nhanderú*. Isabel de Rose nos conta como, para o bom andamento da sua pesquisa foi fundamental a vida cotidiana, já que diversas vezes, recebia respostas evasivas para as perguntas feitas, ou as vezes resposta nenhuma. Ela então colocou em prática o aviso que recebeu para mais observar e guardar o silêncio – tão característico dos Guarani – do que fazer perguntas ou então falar muito (ROSE, 2010, p. 78). Mas, além desse suposto laconismo e da sacralidade das palavras, repito, há uma valorização muito grande, entre os Guarani (e quiçá esse seja mais um desses agenciamentos comuns que perpassa esse ambiente Caminho Vermelho / Lakota / Guarani / Navajo), do aprendizado obtido pela vivência, pela experiência, pela atenção. Lembro-me da alegria de Marquinhos (importante liderança indígena do Morro dos Cavalos, e sempre presente nas Buscas em que participei nas aldeias) ao me ver chegar na minha segunda Busca da Visão. Compartilhamos diversos momentos na aldeia, fizemos visita a buscadores, me tornei bastante próximo de seu filho, mas ainda assim restava ainda uma suspeita em relação a mim. Qual será sua intenção como pesquisador? Ele realmente está comprometido conosco ou apenas quer vir, fazer sua pesquisa e ir embora? Ele será capaz de encarar a Busca da Visão de sete dias? Quando ele me viu, abriu um sorriso e disse: “que legal, não imaginei que você viria novamente fazer a Busca”.

Ao término de uma cerimônia com ayahuasca na aldeia, o mesmo Marquinhos certa vez me disse: “foi forte, né!?”. Santiago, uma liderança da Busca na aldeia *Yynn Moroti Wherá* no município de Biguaçu, comumente costumava se expressar assim em momentos como este: “sem palavras”. O que tenho buscado fazer aqui, então, de alguma maneira, é mergulhar mais a fundo nessas experiências comumente descritas como experiências de despersonalização e desconstrução. Experiências difíceis de serem descritas, explicadas, comumente muito íntimas.

A questão então é como trazer uma espécie, não de objetividade, porque, lembrando mais uma vez Bateson (1979), “toda experiência é subjetiva”, mas, mais importante, uma espécie de compartilhamento da experiência, uma espécie de subjetividade compartilhada ou então de intersubjetividade. Afinal, tais experiências, seriam mesmo, no limite, únicas, exclusivas e puramente individuais? Muito já se disse em como esse ideal de indivíduo moderno e único é fruto de uma construção histórica e bastante moderna/ocidental. O indivíduo como algo Uno, indivisível, ao contrário, por exemplo, da noção de pessoa melanésia, que se constitui em relação, que é antes, *divíduo* (cf. STRATHERN, 2006) e que se individualiza situacional e relacionalmente, mediante processos de individuação (SIMONDON, 1964; DAMASCENO, 2007). Não queremos dizer que, por ser construção, ele não faça sentido ou não seja real. Muito pelo contrário. Mas, por ser construção, ele também por ser desconstruído e reconstruído de outras formas. Inclusive é a isso que as práticas aludem – a reconstrução de novas corporeidades e de novos indivíduos, que, por meio de experiências com as plantas experimentaram diversas espécies de despersonalização e desindividuação, por assim dizer. Dito isso, seríamos capazes de extrair ensinamentos mais gerais a despeito, obviamente, de tudo que já pontuamos sobre a importância dos agenciamentos, das diferenças, do ambiente? Ou seja, seríamos capazes de extrair algo de importância antropológica, sem cair num velho universalismo ou mesmo estruturalismo, de experiências que se dizem muito subjetivas?

Por exemplo, minha experiência frequente com o passado e com meu avô. E as experiências indígenas frequentes com a valorização dos antepassados e do conhecimento ancestral. Seria possível dizer que tal devir, que tal movimento, é mobilizado por algo existente nas plantas em si? Ou, se não ao menos nelas, nos agenciamentos ritualísticos que se configuram em torno dessas plantas? Teríamos aqui que estudar substância por substância, cada alcaloide em separado ou seria suficiente nos atermos a um conjunto de experiências? É

evidente que tais perguntas demandam muito mais pesquisas. Pesquisas conjuntas em diversas áreas, inclusive.

Mencionamos em alguns momentos dessa tese a ideia de intersubjetividade, da qual Merleau-Ponty é tributário de Husserl. Em sua “Fenomenologia da Percepção”, Merleau-Ponty assim trata a questão da subjetividade da experiência tendo em vista a problemática do encontro entre o Eu e o Outro, sempre, cabe lembrar, em busca de um conhecimento que não seja nem extremamente racionalista e nem extremamente empirista, mas essencialmente e radicalmente existencialista. A citação é longa mas esclarecedora.

A análise reflexiva ignora o problema do outro assim como o problema do mundo, porque ela faz surgir em mim, com o primeiro lampejo de consciência, o poder de dirigir-me a uma verdade de direito universal, e porque sendo o outro também sem ecceidade, sem lugar e sem corpo, o Alter e o Ego são um só no mundo verdadeiro, elo dos espíritos. Não existe dificuldade para se compreender como Eu posso pensar o Outro porque o Eu e, por conseguinte, o Outro não estão presos no tecido dos fenômenos e mais valem do que existem. Não há nada de escondido atrás destes rostos ou destes gestos, nenhuma paisagem para mim inacessível, apenas um pouco de sombra que só existe pela luz. Para Husserl, ao contrário, sabemos que existe um problema do outro e o *alter ego* é um paradoxo. Se o outro é verdadeiramente para si para além de seu ser para mim, e se nós somos um para o outro e não um e outro para Deus, é preciso que apareçamos um ao outro, é preciso que ele tenha e que eu tenha um exterior, e que exista, além da perspectiva do Para Si — minha visão sobre mim e a visão do outro sobre ele mesmo —, uma perspectiva do Para Outro — minha visão sobre o Outro e a visão do Outro sobre mim. Certamente, estas duas perspectivas, em cada um de nós, não podem estar simplesmente justapostas, *pois então não seria a mim que o outro veria e não seria a ele que eu veria*. É preciso que eu seja meu exterior, e que o corpo do outro seja ele mesmo. Esse paradoxo e essa dialética do Ego e do Alter só são possíveis se o Ego e o Alter Ego são definidos por sua situação e não liberados de toda inerência, quer dizer, se a filosofia não se completa com o retorno ao eu, e se descubro pela reflexão não apenas minha presença a mim mesmo mas também a possibilidade de um “espectador estrangeiro”, quer dizer, se também, no próprio momento em que experimento minha existência, e até nesse cume extremo da reflexão, eu careço ainda desta densidade absoluta que me faria sair do tempo, e descubro em mim um tipo de fraqueza interna que me impede de ser absolutamente indivíduo e me expõe ao olhar dos outros como um homem entre os homens, ou pelo menos uma consciência entre as consciências. Até hoje, o *Cogito* desvalorizava a percepção de um outro, ele me ensinava que o Eu só é acessível a si mesmo, já que ele *me* definia pelo pensamento que tenho de mim mesmo e que sou evidentemente o único a ter, pelo menos nesse sentido último. Para que outro não seja uma palavra vã, é preciso que minha existência nunca se reduza à consciência que tenho de existir, que ela envolva também a consciência que dele se possa ter e, portanto, minha encarnação em uma natureza e pelo menos a possibilidade de uma situação histórica. O *Cogito* deve revelar-me em situação, e é apenas sob essa

condição que a subjetividade transcendental poderá, como diz Husserl, *ser* uma intersubjetividade (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 8–9, grifos do autor).

Sobre essa mesma citação, Peixoto dirá que ela nos ajuda a compreender o *cogito* não como algo isolado – dos outros, do mundo – mas em relação, em situação. Condição esta que revela a intersubjetividade. “A existência se torna a própria essência do homem: não há homem sem mundo, nem mundo sem homem; não há consciência sem objeto, nem objeto sem consciência. O homem é parte do tecido da tessitura do mundo que ele habita” (PEIXOTO, 2012, p. 50).

De uma forma geral, a intersubjetividade pode ser entendida como uma espécie de experiência compartilhada, uma co-percepção (COELHO JUNIOR, 2003). No entanto, como Coelho Júnior salienta (p. 206), o problema da intersubjetividade, vista desta forma, é que ela é tributária “de uma tradição filosófica que parte da primazia do sujeito, do sujeito soberano da razão”. Portanto, num certo “plano de investigação da experiência primordial, de modalidades pré-subjetivas de existência, não parece caber a noção de intersubjetividade” (ibidem). Nos últimos escritos de Merleau-Ponty, a noção de intersubjetividade parece ser substituída pela de intercorporeidade, onde o outro passa a ser percebido (no sentido de alteridade radical) ainda mais fortemente a partir da sensibilidade, ou, melhor dizendo, da sensação.

Se, ao apertar a mão do outro homem, tenho a evidência de seu ser-aí, é porque ela ocupa o lugar da minha mão esquerda, é porque meu corpo se anexa ao corpo do outro nesta “espécie de reflexão” do qual é, paradoxalmente, o assento [*le siège*]. Minhas duas mãos são “co-presentes” ou “co-existem” porque são as mãos de um único corpo: o outro surge por extensão dessa co-presença, ele e eu somos como os órgãos de uma única intercorporeidade (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 213, tradução nossa).

Para além dessa larga discussão a respeito da primazia de um sujeito¹⁵⁵ – um problema muito mais político do que ontológico, cabe dizer, em que sujeitos e objetos são constituídos em relação, e geralmente relações de poder e dominação – acredito que os conceitos de intersubjetividade e intercorporeidade, pelo menos como aqui os tenho utilizado, servem para mostrar que não existe subjetividade e que não existe corpo que não seja coletivo. E que não

155 Para uma compreensão melhor da discussão e da passagem da intersubjetividade para a intercorporeidade em Merleau-Ponty, ver a dissertação de Andrade (2015) e o artigo seminal de Csordas (2008b) a respeito.

existe desejo individual. E mais, que a ideia de indivíduo, como algo indivisível, como já salientamos, deve dar lugar a uma ideia de divíduo, como algo divisível, componível e descomponível, múltiplo, poroso. Desmontável e remontável de diversas formas. A intersubjetividade (e a intercorporeidade) então, mais do que uma ideia de experiência compartilhada, nos remete a uma ideia de mistura e composição com o outro, principalmente a partir de uma sensibilidade que é corporal. Nesse sentido, talvez o aforisma de Bateson de que “toda experiência é subjetiva”, inspirado no perspectivismo de Nietzsche (para quem todo conhecer é perspectivo), talvez possa ser substituído por “toda experiência e todo conhecimento são intersubjetivos e intercorpóreos”.

Foi na fenomenologia (de Merleau-Ponty, Csordas e Ingold) que, diversas vezes, encontramos amparo para o que estávamos buscando fazer aqui. Por dois motivos principais: primeiro, pela atenção dada às coisas – vimos como se trata de um universo no qual elas ocupam papel central por meio das canções, objetos rituais diversos, substâncias etc.; em segundo lugar, pela primazia da percepção e da experiência – uma ontologia do sensível – preconizada principalmente por Merleau-Ponty. Sobre a experiência, há uma larga bibliografia antropológica e filosófica que até o momento não exploramos. Não há espaço aqui, e nem teria a capacidade, para refazer toda a história do conceito de experiência (*Erlebnis*, em alemão) que já apareceria em Hegel e em Nietzsche, de forma ainda muito vaga e mal definida, como vivência (cf. RAMALDES; CAMARGO, 2020)

Um dos grandes pensadores (filósofo, psicólogo, antropólogo) a refletir sobre a dimensão da experiência, para o recorte que aqui nos interessa, foi William James (1842-1910) – e também Dewey e Dilthey, que serão mais explorados por Victor Turner (1986), tido como o fundador da “antropologia da experiência”. É então primeiramente no conceito alemão e no empirismo norte-americano que achamos as primeiras explorações do termo que inspirarão a antropologia. A experiência, tanto para James como para Dewey, aparece não como o locus de tudo aquilo que é vivenciado pelo humano pelas sensações e consequentemente não racionalizado, como o conceito aparece em Hegel e Nietzsche (cf. RAMALDES; CAMARGO, 2020). Para Ramaldes e Camargo, a história do termo em alemão surge como uma crítica aberta ao racionalismo da época, referindo-se a “determinadas experiências significativas da vivência humana em seu processo de conhecimento do mundo” (p. 29). O conceito estava então relacionado com o imediato, com o “estar em vida”, “algo que superava o conteúdo racional da existência, nem apenas a sensação nem a representação,

uma unidade de conhecimento do indivíduo entre o afeto e o conceito e a experiência de vida” (ibidem).

A experiência assim seria o início de um processo de conhecimento que se antepunha a consciência, entendida esta como um processo único de compreensão da realidade, um processo distinto. Em vez do penso, logo existo, do pensamento como eixo do entendimento do mundo, temos agora com a *Erlebnis* um existir pensando, existir em pensamento onde não há um pensamento reflexivo que possa ser construído sem ação e sem existência (ibidem).

James, com seu empirismo radical, buscando trazer a filosofia mais próxima da realidade, fazia coro a crítica às correntes racionalistas:

dei o nome de “empirismo radical” à minha *Weltanschauung* [cosmovisão/visão de mundo]. O empirismo é conhecido por ser o oposto do racionalismo, que tende a enfatizar os universais e a priorizar o todo antes das partes, tanto na ordem da lógica quanto na do ser. O empirismo, ao contrário, dá ênfase explicativa à parte, ao elemento, ao indivíduo e trata o todo como uma coleção e o universal como uma abstração (JAMES, 1912, pt. 60, versão e-book, tradução nossa).

Nessa busca, a preocupação com a experiência foi, sem dúvidas, um dos pilares de sua filosofia. E, com ela, a busca pelo pequeno, pelo diferente, pelo elementar. Na sequência do parágrafo James no diz que sua descrição das coisas começa sempre pelas partes e relega o todo para uma espécie de segunda ordem. É assim que James pretende, em sua filosofia, dar prioridade à “experiência pura”, a somente aquilo que podemos vivenciar diretamente. Mas não um vivenciar que viria antes do pensamento, e sim um momento no qual o sentir ocorre simultaneamente com o pensamento, no qual o próprio pensamento pode ocorrer também como uma sensação, por assim dizer. Dito de outra forma, a “experiência pura” é um momento primordial no qual nem sentir e nem pensar estão ainda definidos como separados. Para Lapoujade (2017, p. 27), o domínio da experiência pura pode ser visto como uma espécie de “realidade intermediária” entre o espírito e a matéria, “na qual eles se confundem intimamente mas a partir da qual eles também se distinguem, embora apenas de forma virtual. Na realidade ainda não os distinguimos, embora, na verdade, estejamos fazendo isso o tempo todo”.

A palavra experiência deve ser entendida, dessa forma, em um sentido muito amplo: a experiência pura é o conjunto de tudo aquilo que está em relação

com outra coisa, sem que exista necessariamente uma consciência dessa relação. Encontramos alguma coisa desse uso da palavra “experiência” na expressão: “fazer uma experiência” por exemplo, a experiência da cristalização entre o cloro e o sódio. Somos nós que fazemos a experiência; mas a experiência não diz nada sobre nós, ela fala das coisas que colocamos em relação: são o cloro e o sódio que cristalizam; nesse caso, são eles que fazem a experiência da cristalização. A experiência, quando pura, se refere tanto aos “sujeitos” quanto aos “objetos” (o que é apenas maneira de dizer, pois nesse nível não há nem um nem outro) (ibidem, p. 28).

Apesar de tudo, o conceito, seja em Dewey, Dilthey ou James ainda era visto como extremamente individualista e subjetivo. Como se cada um pudesse apenas conhecer o mundo a partir de sua própria experiência. Ao se debruçar em tal discussão, logo surge um paradoxo, principalmente no que diz respeito a chamada antropologia da experiência:

em certo sentido, a expressão “antropologia da experiência” é uma contradição em termos. Se a antropologia é o estudo da sociedade e da cultura humana, e se a experiência é o conhecimento em primeira mão, não contaminado por dados socioculturais, então a antropologia da experiência seria equivalente à “vida social do solitário” ou a “nomear o inominável” (TURNER, F., 1986, p. 73, tradução nossa).

A dificuldade com a experiência, entretanto, é que só podemos experimentar nossa própria vida, o que é recebido por nossa própria consciência. Nunca podemos conhecer completamente as experiências de outras pessoas, embora tenhamos muitas pistas e façamos inferências o tempo todo (BRUNER, 1986, p. 5, tradução nossa).

Se a experiência é, como bem apontou Bondía (2002), “aquilo que **nos** passa, aquilo que **nos** acontece”, como então não cairmos em um solipsismo e em um subjetivismo? Para Dilthey, algo próximo do que explorará também Bondía, temos uma separação entre uma mera experiência e “a experiência”, vista como algo transformador. “Essas experiências que irrompem ou interrompem o comportamento rotinizado e repetitivo começam com choques de dor ou prazer” (TURNER, V., 1986, p. 35, tradução nossa). Acredito que, a essa altura, nem seja necessário citar a Dança do Sol e tantas outras experiências pelas quais passamos como algo que justamente interrompe a vida ordinária e clamam por sentido.

Então as emoções das experiências passadas coloreem as imagens e contornos revividos pelo choque do presente. O que acontece a seguir é uma necessidade ansiosa de encontrar sentido naquilo que nos desconcertou, seja

pela dor ou pelo prazer, e converteu a mera experiência em **uma experiência** (ibidem, p. 36, grifo nosso).

Com a dimensão do significado/sentido, central para Dilthey e nas explorações de Turner sobre o tema, vemos surgir a necessidade da comunicação, do compartilhamento. “Na visão de Dilthey, a experiência impulsiona a expressão ou a comunicação com os outros. Somos seres sociais e queremos contar o que aprendemos com a experiência” (TURNER, V., 1986, p. 37, tradução nossa). Nesta busca por um significado (e por comunicá-lo), uma busca racional, é que poderíamos então escapar de um subjetivismo. Dilthey (1976, p. 195 apud BRUNER, 1986, p. 6) dirá que nosso conhecimento daquilo que é dado pela experiência pode ser ampliado por meio da interpretação das objetivações da vida, mas que isso só é possível sondando as profundezas da experiência subjetiva. A tensão aqui é que temos um constante vão (*gap*) entre a experiência e a sua expressão/significação. Tensão esta que acompanhará praticamente todos os estudos baseados em uma antropologia da experiência, como salienta Bruner (op. cit), como se aquilo que fosse narrado nunca conseguisse honrar a complexidade da experiência. No entanto, Bruner nos lembra que tal narrativa deve ser vista como uma espécie de performance – isto é, as narrativas devem ser performadas de forma a serem também experienciadas. Cabe lembrar que a antropologia da experiência está diretamente relacionada com a chamada antropologia da performance, e também com os estudos de Turner sobre arte e teatro, inspirados nas aproximações fundantes entre arte e experiência em Dewey, principalmente. O que é interessante reter aqui é que, para Bruner, esse constante vão entre a experiência e seus significados pode ser ultrapassado justamente por meio da própria performance presente na descrição, “colocando a experiência em circulação”, como dirá Turner.

Já em James, a resposta é baseada na própria experiência – e não necessariamente no processo de busca de significado –, em um mundo concreto, com materiais, com objetos. É a partir da percepção do outro, do contato e da analogia que podemos assumir que duas pessoas podem compartilhar experiências – a experiência só faz sentido quando sai para fora do indivíduo. Na verdade, até poderíamos dizer que é falsa a ideia de que uma experiência seja subjetiva na medida em que a própria dimensão da experiência pressupõe o encontro. Um corpo encontra outro. Pensemos na experiência de estarmos sentados vendo uma vela queimar. A vela que eu vejo é a mesma que você também vê, e, ao mesmo tempo, diferentes – sem que isso seja uma contradição. Elas estão no mesmo lugar, desaparecem da mesma

forma, no mesmo instante e queimam ambas de maneira semelhante, embora tudo isso se apresente a nós de formas diferentes e sejam, portanto, diferentes. Ainda assim, ambos não seríamos capazes de afirmar que não se tratava da mesma vela, ainda que pudéssemos ter sensações completamente diferentes dela. É, portanto, no encontro entre corpos, num mundo repleto de objetos/coisas/materiais que podemos compartilhar experiências e multiplicar mundos, olhares, sentidos.

Por exemplo, sua mão segura uma ponta de uma corda e minha mão segura a outra ponta. Nós nos puxamos um contra o outro. Nossas duas mãos podem ser objetos mútuos nesta experiência, e a corda não pode ser mútua também? O que é verdade para a corda é verdade para qualquer outra percepção. Seus objetos são sempre iguais aos meus. [...] Praticamente, então, nossas mentes se encontram em um mundo de objetos que compartilham em comum, que ainda estariam lá, se uma ou várias das mentes fossem destruídas. Não consigo ver nenhuma objeção formal a esta suposição ser literalmente verdadeira. Pelos princípios que estou defendendo, uma “mente” ou uma “consciência pessoal” é o nome que se dá a uma série de experiências que ocorrem simultaneamente por meio de certas transições definidas, e uma realidade objetiva é uma série de experiências semelhantes tecidas por diferentes transições. Se uma mesma experiência pode figurar duas vezes, uma vez em um contexto mental e uma vez em um contexto físico (como tentei mostrar que pode, em meu artigo sobre “Consciência”), não vemos por que não pode figurar três vezes, ou quatro, ou qualquer número de vezes, entrando em tantos contextos mentais diferentes; assim como o mesmo ponto, situado em uma intersecção, pode ser continuado em muitas linhas diferentes. Abolir qualquer número de contextos não destruiria a própria experiência ou seus outros contextos, assim como abolir algumas das continuações lineares do ponto não destruiria as outras, ou não destruiria o próprio ponto (JAMES, 1912, pt. 100,9, versão e-book, tradução nossa).

Ou seja, tanto a minha experiência com a vela pode ser esquecida ou destruída assim como a sua sem que com isso a “experiência com a vela” ou mesmo a vela seja destruída. Ao mesmo tempo, sem essas experiências compartilhadas não teríamos uma “experiência com a vela”. E, acredito eu, quanto mais experiências pudermos compartilhar e botar em circulação mais saberemos sobre a “experiência com a vela” – como ela pode nos queimar, o quanto pode iluminar ou esquentar, o quanto pode ser usada como a marcação temporal de um luto, as diferentes velas e usos que existem etc. – em suma, de que maneira elas, as velas agora plurais, podem nos afetar (ou não). Isso que podemos aprender do famoso exemplo das duas mãos se apertando – uma mão encontra a outra, que, nesse encontro, conformam uma intercorporeidade ao mesmo tempo em atestam para uma existência singular. No momento em que minha mão esquerda toca a direita, ambas se percebem, uma percepção (sempre mútua)

muito mais forte caso elas não se tivessem tocado. É nesse encontro em que ora percebo uma, ora outra – mas sempre as duas –, em que toda e qualquer experiência acontece.

No entanto, nessa “experiência pura” de James – que não é a mesma seguida por Bruner e Turner, mais inspirados em Dilthey e no problema do significado – logo aparece um clássico problema, como nos mostra Lapoujade (2017, p. 30–31): como pode existir uma experiência sem um sujeito que a perceba? Num mundo de indiferenciação entre sujeito e objeto? A questão principal aqui é que James recusa uma anterioridade – lógica ou ontológica – do sujeito diante da experiência. Poderíamos dizer, inclusive, que é a própria dimensão da experiência e suas reverberações que criam os sujeitos e os objetos. Voltemo-nos novamente ao exemplo das mãos, pensando a experiência em seu caráter indivisível, neutro, como puro acontecimento. Uma mão percebe a outra no exato momento em que é percebida. Há ali, tanto a mão esquerda quanto a direita, e a união das duas – tudo acontecendo ao mesmo tempo e, concebida como experiência pura, sem entretanto ser uma fusão, sem uma diferenciação – que evidentemente surgirá (e só poderá surgir) como reverberação deste acontecimento.

A experiência pura é a experiência apreendida do ponto de vista do acontecimento. Ora, o acontecimento surge na intersecção do encontro sujeito/objeto (se privilegiarmos essa relação), no entre-dois, mas antes que eles estejam ali: é por isso que o acontecimento não é a sua fusão; ele os precede. Sujeito e objeto são seus sucedâneos. O erro da divisão sujeito/objeto está exatamente em supor, implicitamente, a existência de dois mundos, um duplicando o outro ou um regulando o outro. De qualquer forma, só existe um acontecimento porque só existe um mundo. A unidade precede e contém virtualmente sua divisão (ibidem, p. 31).

É claro que, também em James, temos um processo de interpretação e significação. Mas, o que me parece ser central aqui, são as ênfases dadas pelas duas abordagens. Na escola da antropologia da experiência, pelo menos o que vimos em Turner, Bruner e em diversos ensaios do livro organizado pelos autores, a questão central parece ser realmente a interpretação, em como os significados são atribuídos pelas pessoas, pelas culturas etc. Não sem razão o epílogo do livro é escrito por Geertz que chama a antropologia da experiência como uma espécie de “hermenêutica comportamental” [*behavioral hermeneutics*]. Já em James a ênfase parece ser na experiência em si. Os signos e significados surgem em relação, mas temos, no fundo, sempre essa experiência pura e indivisível. Uma questão em especial nos aparece com bastante ênfase em James e que aqui nos interessa profundamente. Na escola propagada por Turner, com o destaque dado para a expressão, temos uma saída para o

solipsismo baseada no processo de interpretação, ou de interpretação da interpretação, se assim quisermos. Ou seja, estamos num mundo de interpretações e, o que nos cabe, é buscar mostrar como esses processos ocorrem. Em James, estamos mais próximos de uma aposta pela via dos afetos, de como somos afetados, e de uma exaltação nos processos descritivos da experiência em si, do choque que ela nos causa.

É que os acontecimentos da experiência pura são choques, e não alguma coisa que admitimos ou representamos para nós. E são esses choques que nos obrigam a afirmar a coisa como sendo exterior à nossa percepção. Entre o mundo e nós há um choque incessante que nos força a acreditar na sua exterioridade pela sua própria brutalidade e seu caráter inesperado: “que a realidade é 'independente' significa que existe alguma coisa em cada experiência que escapa ao nosso controle arbitrário. Se for uma experiência sensível, ela força nossa atenção; se for uma sucessão, não podemos invertê-la; se compararmos dois termos, só podemos obter um único resultado. *Existe um impulso, uma urgência, dentro de nossa própria experiência, contra a qual somos impotentes, e que nos conduz numa direção que é o destino de nossa crença*”¹⁵⁶ (LAPOUJADE, 2017, p. 39–40, grifo do autor).

Lapoujade, páginas depois, esclarece melhor o problema em James:

É fácil notar a objeção que poderia ser colocada aqui. James recusa a necessidade de recorrer a um ego: no entanto, a crença, a emoção, a interpretação – seja como quisermos chamar –, não implicam, a cada vez, a presença subjacente de um ego que crê, que se emociona, que interpreta? Essa pergunta inverte a relação de primazia: o que vem primeiro são as interpretações, as crenças: não um “eu acredito”, mas uma intensidade, uma emoção que nos atravessa e nos faz acreditar. Não é um sujeito que faz as interpretações, mas o inverso: o sujeito se faz nas interpretações: ou melhor, ele mesmo é uma interpretação, uma interpretação das afecções corporais (ibidem, p. 41).

Com isso temos apostado tanto na circulação das experiências – e em suas diversas performances – quanto, e talvez mais profundamente, em seu poder de afetar, de nos afetar, de mexer com as vias da emoção, das sensações, buscando descrições que se aproximem destes mundos, às vezes tão distantes de uma tese acadêmica. Essa espécie de, digamos, apreço pela experiência, como um local sem (pelo menos sem tanta) interpretação, é algo que, além de

156 O trecho entre aspas é do próprio James, em *The Meaning of Truth*, p. 211, na versão citada por Lapoujade. “That reality is 'independent' means that there is something in every experience that escapes our arbitrary control. If it be a sensible experience it coerces our attention; if a sequence, we cannot invert it; if we compare two terms we can come to only one result. There is a push, an urgency, within our very experience, against which we are on the whole powerless, and which drives us in a direction that is the destiny of our belief” (JAMES, 2010, pt. 86.4, versão e-book).

presente em vários autores aqui explorados (Latour, Deleuze, Guattari, James, Merleau-Ponty) é também prezado pelos chefes cerimoniais, como já mencionei diversas vezes. Mas, além desse apreço, essa espécie de “experiência pura” é algo que também pode ser, na falta de um termo melhor, experimentado, em especial quando colocamos nosso corpo sob risco – seja o risco do peiote ou da ayahuasca ou do kambô (ou de tantas outras medicinas), seja o risco do jejum, das danças, da fome, do sacrifício, das músicas, seja o mais simples risco de se ex-por.

Bondía (2002), explorando um pouco as palavras, seus radicais, origens e traduções para diversos idiomas aponta caminhos interessantes para a própria definição da palavra, alguns dos quais exploraremos nas páginas adiante. Para o autor, a experiência pressupõe uma afetação. Algo nos passa, algo nos atinge. Nesse sentido a experiência difere de um simples acontecimento: no decorrer de um dia, ele dirá, muita coisa ocorre, “porém, ao mesmo tempo, quase nada nos acontece” (p. 21). Pouca coisa nos afeta, no sentido de nos transformar, ou, minimamente, nos chacoalhar, nos marcar. Nesse sentido, o sujeito da experiência é, por definição, um sujeito aberto, poroso, “ex-posto”, um lugar por onde algo passa, e, ao passar, se transforma e transforma também o território (o sujeito) pelo qual passou.

Do ponto de vista da experiência, o importante não é nem a posição (nossa maneira de pormos), nem a “o-posição” (nossa maneira de opormos), nem a “im-posição” (nossa maneira de impormos), nem a “pro-posição” (nossa maneira de propormos), mas a “ex-posição”, nossa maneira de “ex-pormos”, com tudo o que isso tem de vulnerabilidade e de risco. Por isso é incapaz de experiência aquele que se põe, ou se opõe, ou se impõe, ou se propõe, mas não se “ex-põe” (ibidem, p. 25).

Fazendo uma breve incursão etimológica, Bondía nos mostra como a palavra latina *experiri*, para além da conhecida noção de experimentar/provar, guarda, em seu radical, uma dimensão do perigo envolvido – *periri* é o mesmo radical que encontramos em *periculum* (perigo). E, além disso, a raiz indo-europeia *per* alude a uma ideia de travessia: “em grego há numerosos derivados dessa raiz que marcam a travessia, o percorrido, a passagem: *peirô*, atravessar; *pera*, mais além; *peraô*, passar através, *perainô*, ir até o fim; *peras*, limite” (ibidem). Por fim, o autor nos recorda que a palavra experiência possui ainda um prefixo (ex) que aponta para o exterior – em espanhol, idioma nativo de Bondía, temos uma porção de palavras com tal prefixo que indicam o outro, que nos direciona para fora: *extrangero* (estrangeiro), *extraño* (estranho). Temos então, numa simples palavra, as noções implícitas de prova (como

experimento), travessia, perigo e, fundamental, do outro. Nesse sentido o sujeito da experiência é, para ele, um sujeito “alcançado, tombado, derrubado. Não um sujeito que permanece sempre em pé, ereto, erguido e seguro de si mesmo” (p. 25)”.

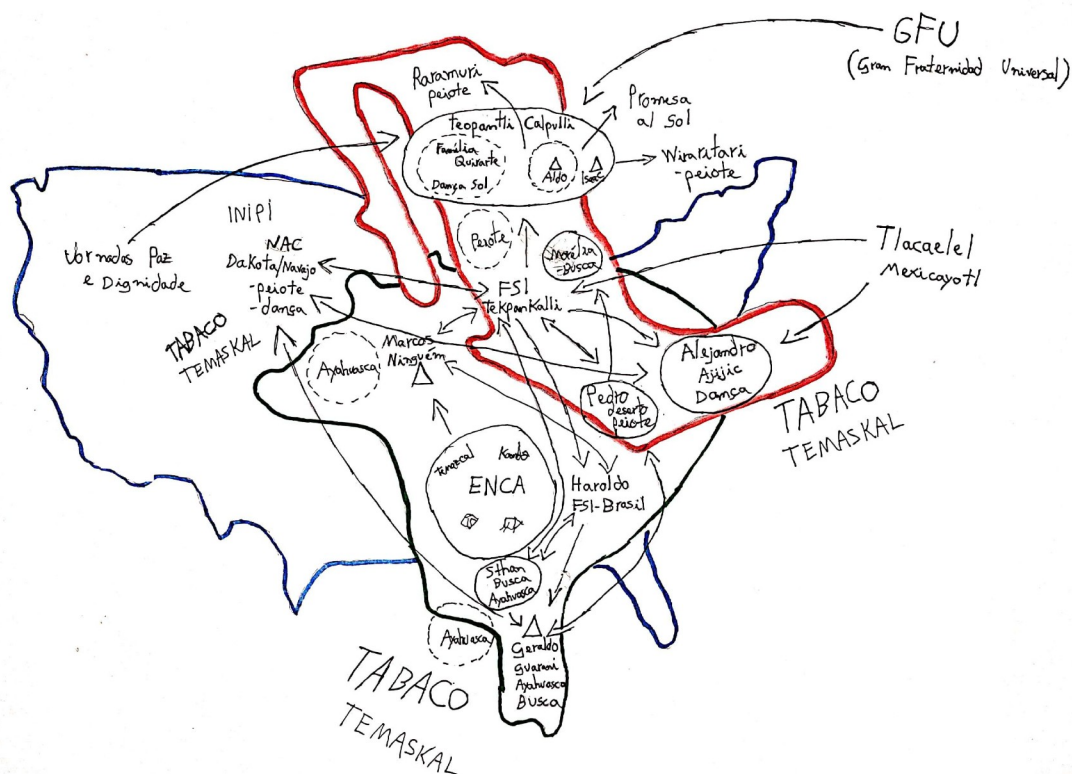
Se é evidente que a experiência depende destes encontros, destas aberturas e riscos, isto não garante, obviamente, que ela não possa ser tomada como subjetiva. Mas essa é uma maneira de falar dela, de pressupor e impor que o sujeito da experiência é um sujeito de autoridade (cf. SCOTT, 1998). Não nos parece ser este o intuito nem de Bondía nem de James – que acredita ser possível, pela descrição dos acontecimentos, passar do interior para o exterior, isto é, compartilhar experiências. Também não é meu intuito, com o que busquei fazer aqui, explorando as experiências, em como chegamos até elas, todas as pessoas e coisas envolvidas, como elas também chegaram, explorando tanto a minha própria experiência quanto a de outros, para ver no que diferem, como diferem, porque diferem e também o que compartilham, e tentando buscar estes pontos de encontros em lugares não óbvios – não em agências humanas ou substâncias bioquímicas – mas também, por exemplo, numa espécie de filosofia vegetal (que exploraremos mais a fundo ainda neste capítulo).

Uma outra crítica feita a noção de experiência proposta pelo empirismo radical de James diz respeito justamente a essa passagem de um conhecimento dito subjetivo (interior) para um conhecimento objetivo (exterior) a partir de experiências subjetivas que seriam caóticas, fragmentadas, desordenadas e descontínuas. Mas é justamente, dirá James (1912, pt. 281, versão e-book, tradução nossa), “contra essa tendência racionalista de tratar a experiência como fragmentada em objetos estáticos descontínuos que o empirismo radical protesta”. O empirismo radical insiste em tratar as conjunções de um estado a outro da experiência tal como elas ocorrem. A experiência em si não é vista como algo desordenada, ou, dito de outro modo, o próprio método de ordenação de uma experiência, de dar sentido aquilo que nos sucede, é parte da experiência. Sobre isso, James dirá, em oposição ao aforisma de Kierkegaard – “a vida só pode ser compreendida olhando-se para trás; mas só pode ser vivida olhando-se para frente” – que o “empirismo radical acredita que podemos ‘compreender para frente’ e se recusa a substituir as transições em nossa **vida em movimento** por conceitos estáticos de compreensão” (ibidem, grifo nosso). Interessa, portanto, como essas transições (subjetivo → objetivo) ocorrem justamente na experiência e são passíveis, portanto, de serem descritas.

Grifamos “vida em movimento” para fazer um pequeno e necessário parêntese. Em vários momentos o pensamento de James parece se cruzar com a fenomenologia de Merleau-Ponty, principalmente no que tange as ideias de “experiência pura”, uma espécie de conhecimento pré-reflexivo, mas não, como já enfatizamos, antirreflexivo (ou contra-reflexivo, o que, com o atual momento anti-intelectual seria ainda mais problemático – não cairmos na tentação de dizer que só a experiência conta e que qualquer reflexão seria uma abstração pura, uma inverdade) – um ponto no qual o sentir e o pensar parecem se fundir.

Já enfatizamos aqui e alhures a importância da experiência e da atenção às coisas, aos objetos, tanto para a fenomenologia de Merleau-Ponty e Ingold quanto para o empirismo radical de James. São bem conhecidas as discussões sobre estes pontos para a fenomenologia em geral e para as pesquisas que bebem de sua fonte. No entanto, um ponto de menor atenção no pensamento de Merleau-Ponty diz respeito ao movimento – e esse ponto, justamente, nos parece central para as concepções que aqui entramos em contato, seja para o Caminho Vermelho lakota e suas múltiplas variações, seja para as próprias populações indígenas da planície norte-americana (Lakota e Navajo, principalmente) ou seja para os Guarani de um modo geral.

Já mencionamos também a importância do trânsito para os xamãs, que nesse intercâmbio cidade ↔ floresta constroem tanto seu conhecimento quanto sua autoridade (cf. CARNEIRO DA CUNHA, 1998). Já falamos também sobre a importância do trânsito e do movimento para, digamos, os adeptos de tais práticas. Em uma das Buscas que participei como apoio na aldeia *Yynn Moroti Wherá* em Biguaçu conheci pessoas de diversas regiões do país. Duas em especial, de Recife, que, em relação com indígenas Yawanawa, chegaram ao “caminho do guerreiro” (nome que Castaneda e seus leitores cunharam) e então à Igreja Nativa e agora à Busca da Visão com os Guarani no sul. Conheci também Livia, que já tinha feito um percurso semelhante e que agora estava morando e trabalhando na estação permacultural e ecovila São José, no Rio Grande do Sul, em que um dos responsáveis é Marcos Ninguém, a primeira pessoa, também ligada ao Caminho Vermelho, com que tomei medicinas no ENCA de 2016, e que conheço seu trabalho desde os ENCAs de 2010/2011. Este foi praticamente o nódulo que motivou a minha passagem de meus estudos sobre comunidades alternativas/nova era no mestrado para as práticas xamânicas no doutorado, pensando cada vez mais nestes fluxos e circulações constantes de pessoas, substâncias, medicinas – coisas.



Se, por um lado, tal circulação pode ser vista desde uma perspectiva, digamos, política – no sentido de uma construção de uma rede, e que envolve também uma rede de afetos –, por outro lado podemos pensar a circulação e o movimento a partir de suas potências e efeitos fenomenológicos. Em Lima (2014), vemos como a percepção e o conhecimento, para Merleau-Ponty, surgem a partir de uma experiência e de um engajamento dos sujeitos (com seus corpos) com o mundo. De um verdadeiro embricamento sujeito-mundo, para ser mais preciso. Se vemos um cubo sempre a partir de uma, duas ou no máximo três faces, é necessário movimentá-lo e nos movimentarmos para ver todas as suas múltiplas faces. O corpo é fundamental para Merleau-Ponty nesse movimento de percepção do mundo, de engajamento, na experiência vivida.

Na *Fenomenologia da percepção*, o trabalho de Merleau-Ponty é mostrar que o corpo não é coisa, nem ideia, mas **movimento, sensibilidade e expressão criadora** [...] Criticando as compreensões de corpo presentes no empirismo e no intelectualismo, Merleau-Ponty afirma que, na perspectiva fenomenológica, o corpo é compreendido, não como objeto ou um modo do

espaço objetivo, [...] mas a partir da **experiência vivida**. [...] Merleau-Ponty apresenta uma visão de corpo diferente da tradição cartesiana: nem coisa, nem ideia, o corpo está associado à **motricidade**, à percepção, à sexualidade, à linguagem, ao mito, à experiência vivida, à **poesia, ao sensível e ao invisível** (LIMA, A. B. M., 2014, p. 113–114, grifo nosso).

É evidente que, nesses movimentos, nossos corpos também são postos em evidência e múltiplas facetas deles nos são também reveladas. Se levarmos a sério a premissa de que as medicinas utilizadas são sujeitos – não apenas sujeitos, mas mestras – então nos parece cabível dizer que elas também nos observam, movendo-se ao nosso redor, e descobrindo novas facetas. Como me disse Renata, que também é antropóloga, cabe lembrar, em uma conversa sobre nossas experiências na Busca da Visão:

os bichos tão aí, na mata, e você tá na mata, mas eles não aparecem pra todo mundo, né!? Eu, por exemplo, não vi nenhuma cobra como você viu. Não é todo mundo que vê. Ver eles traz uma presença né, e só quem passou por ela consegue dizer, ou às vezes nem consegue. É algo que o perspectivismo ajuda muito a entender: ver é ser visto. Não é só você que está vendo a cobra passar, a cobra também está te vendo.

Com certeza esta percepção – ser visto por uma cobra – altera consideravelmente nossa experiência com o mundo: o corpo paralisa, nossa respiração muda, de repente a mata e os barulhos começam a soar de uma outra maneira, a mata, de aparentemente amigável e confortável começa a mostrar seus perigos... De alguma forma tudo pode ser traduzido em questão de ritmos e movimentos. A mata, a montanha, não estão dadas, prontas para serem apreendidas pelos Buscadores. Elas vão se constituindo e se formando nessa relação, nesse engajamento, nesses afetos de corpos que se encontram. “O mundo é inseparável do sujeito, mas de um sujeito que não é senão projeto do mundo, e o sujeito é inseparável do mundo, mas de um mundo que ele mesmo projeta” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 576).

Foi a leitura de Nóbrega que me chamou a atenção para a centralidade do movimento na obra de Merleau-Ponty. Para a autora, “cada objeto convida à realização de um gesto, não havendo, pois, representação, mas criação, novas possibilidades de interpretação das diferentes situações existenciais” (NÓBREGA, 2008, p. 142). Nesse sentido, “a cognição emerge da corporeidade, da experiência vivida e da capacidade de se movimentar do ser humano” (ibidem, p. 146). Nóbrega cita o exemplo dado por Merleau-Ponty em uma de suas aulas sobre como, em qualquer esporte, estamos constantemente sujeitos a movimentos – o vento, a chuva, o adversário – que desafiam qualquer inteligência prévia. E assim, o corpo

apreende e tão logo incorporamos essas variáveis no gesto esportivo. Não há separação entre experiência e apreensão (ou significação ou racionalização ou compreensão). Mas esse aprendizado se faz e se refaz, a todo momento, em movimento.

Quando nos movimentamos, há uma circularidade entre os acontecimentos do meio ambiente e os acontecimentos no próprio corpo, ocorrendo aprendizagem, ou seja, uma nova interpretação desses acontecimentos. De certa forma, esses movimentos tornam-se “automáticos”, ou seja, tão logo os tenhamos aprendido, não precisamos mais “pensar sobre eles” para os executarmos.

O corpo sabe! No entanto, não podemos realizar dois movimentos idênticos, pois, mesmo sem nos darmos conta, o nosso corpo e sua estrutura perceptiva (sensório-motora) estão o tempo todo se reorganizando ou se auto-organizando, gerando sempre novas interpretações para o movimento, novas emergências, micro processos. No macro, aos olhos do observador, parece não haver novidades, mas no micro há sempre novas emergências, tudo se renova constantemente (ibidem).

Ainda que nos pareça evidente este vínculo inevitável entre experiência, percepção, apreensão e movimento, muitas vezes, sentados em nossas cadeiras, lendo ou escrevendo, ou então nas salas de aula, nos esquecemos da importância de tal movimentação. Não estou falando, necessariamente, de uma experiência direta, em primeira mão, com determinado tema, mas na pura e simples necessidade de movermos nossos corpos. Uma escola conhecida da filosofia antiga parece começar a ganhar espaço na academia recentemente, a escola peripatética (ambulante/itinerante) fundada por Aristóteles com seu método de ensino ao ar livre, caminhando. Um amigo antropólogo teve experiências assim com aulas e seminários ao ar livre com Tim Ingold, na Inglaterra, e Annemarie Mol, na Holanda – ambos antropólogos fortemente relacionados com a chamada virada material e ontológica na disciplina, cabe lembrar, para quem o corpo, a vida e os materiais/coisas ocupam um lugar privilegiado na análise. “Estar vivo” (INGOLD, 2011) é estar em movimento, poderíamos dizer – e efetivamente muitos já o disseram.

Boa parte desta tese foi construída em movimento. Seja os diversos deslocamentos que fiz no sentido de realizar a cartografia das práticas aqui proposta seja pelos diversos deslocamentos que as pessoas e coisas fazem neste caminhar. A minha experiência com Pedro no deserto potosino foi central para entender a importância da movimentação, das peregrinações. “Seguir o bom caminho” toma um sentido bastante literal, acredito. Não é sem motivo que, por exemplo, as danças sejam centrais em várias destas experiências. A Dança do

Sol entre os Lakota, Navajo e na FSI, as danças guarani nas cerimônias com medicina e as danças do peiote entre os Wixáritari e entre os Rarámuris – tratam-se de movimentos que fazem algo circular entre os corpos: sensações, emoções e a própria medicina que nos fazem transitar para outros planos. Não se trata, obviamente, de uma experiência estática (ainda que possa ser extática). E esse movimento de corpos que se cruzam, se trombam, se afetam é também fundamental para escaparmos de um aparente subjetivismo. Ninguém dança sozinho, em seu próprio ritmo. Trata-se de uma dança coletiva na qual o menor descompasso de qualquer participante, ainda mais com os sentidos aflorados pela medicina, desperta efeitos em todo o corpo cerimonial. Recordo de uma cerimônia Guarani em que participei e que, sob o forte efeito de ayahuasca, uma das participantes começou a marcar o tempo errado com o *takuapu* (tubo oco de bambu utilizado pelas mulheres e que marca o ritmo da música ao ser batido contra o solo). Tal descompasso começou a gerar um incômodo imediato no corpo de diversos participantes que, conjuntamente, começaram a vomitar.

Se muitas das críticas a que James e Bondía parecem responder diz respeito ao caráter subjetivo (e solipsista) da experiência, Scott nos mostra outro uso, problemático, da ideia de experiência. Em vez de mostrar, ex-por e descrever, a experiência passa a ser vista como evidência, como autoridade, como origem de todo o conhecimento possível:

quando a experiência é tomada como origem do conhecimento, a visão do sujeito (a pessoa que teve a experiência ou o historiador que a reconta) torna-se o suporte da evidência sobre a qual a explicação é elaborada. Questões sobre a natureza construída da experiência, como assuntos são constituídos como diferentes, como a visão de alguém é estruturada – sobre linguagem (discurso) e história – são deixados de lado (SCOTT, 1998, p. 301).

Nesse sentido, a experiência, ao contrário da proposta de James e de Bondía, pode ser algo que em vez de abrir para a multiplicidade e para a diversidade, fecha, objetiva e categoriza, isto é, cria universais, na medida em que não é historicizada mas tomada como autoevidente. Não é essa, repito, a intenção aqui. Se a crítica de Scott faz sentido é porque a experiência pode ser vista como algo separado de uma reflexão (ou racionalização). Já em James, e na proposta fenomenológica que aqui buscamos seguir, não há experiência alheia a uma reflexão assim como não há reflexão que também não seja experiência. Em campo, principalmente na Busca da Visão, as experiências por que passei estavam, obviamente, ligadas a uma série de agenciamentos que me atravessavam (e por isso uma experiência não é nunca subjetiva, mas sempre intersubjetiva e intercorporal): o meu término recente de um relacionamento; a minha

formação antropológica e meus estudos recentes de Ingold, Castaneda, Deleuze e Guattari; o recente diagnóstico de câncer da minha mãe; a experiência com a ayahuasca, com o tabaco, e com o mundo Guarani, por assim dizer; a própria experiência do jejum, da montanha e da floresta; os silêncios, a fome, o frio, a chuva; a leitura e conversa com outras pessoas que me informavam sobre o que era a Busca, sobre o que era a ayahuasca; as próprias provocações veladas e desconfiança de muitos Guarani com a nossa presença, de não indígenas; a amizade que fui formando ao longo dos anos com Geraldo assim como a relação de desconfiança que foi diminuindo, culminando inclusive num quase convite (não se efetivou pela distância SP-SC) para integrar o time Guarani da aldeia de Biguaçu etc.

Mas, vencida, ou pelo menos ex-posta, esta primeira dificuldade da experiência, logo nos surgiu outra: por que é tão difícil falar da experiência? Ou, como diz o título do artigo de Bruder, Allen e Mareis (2016), “por que é tão difícil descrever a experiência? Por que é tão difícil experimentar a descrição”. Ainda que tal texto esteja inserido em um contexto mais amplo para repensar a modernidade – o texto é capítulo de um livro organizado por Latour –, um problema que apenas tangenciamos aqui, encontramos, para além da intrigante pergunta, que aliás, não é exatamente respondida, alguns caminhos interessantes para falar da experiência. O primeiro ponto a salientar é que a proposta para se repensar a modernidade vai de encontro a uma concepção de ciência e conhecimento inequívoco e totalitário. Trata-se, antes, de uma busca de conhecimento que segue de perto a riqueza das experiências, do mundo vivido: diverso, plural, diferente. Com uma ida a obra de Foucault (1999a), na sua famosa leitura da obra “As meninas” de Velázquez, o texto nos fala sobre a impossibilidade da representação, uma vez que os objetos, as coisas e a experiência em si são sempre fluídas. Nota-se que, se em Scott a experiência era tomada como base e a descrição como representação, aqui, vemos a impossibilidade de “congelar a imagem” (ver LATOUR, 2004), isto é, de tomar como base qualquer experiência uma vez que ela está, assim como as coisas, sempre nos escapando. Assim, aliado talvez a proposta de James, Bruder, Allen e Mareis propõem que nos voltemos à descrição da experiência e, ao mesmo tempo, para a experiência da descrição. Apostar na descrição, naquilo que Bondía enfatiza em seu texto, no poder das palavras, testar seus efeitos.

Há, acredito, duas formas de falarmos da experiência de forma a torná-la compartilhada e não cairmos no risco do solipsismo. A primeira é justamente a partir de seus

efeitos. Stengers (2017) sugere, na sua reativação do animismo, que justamente testemos os efeitos de algumas palavras e de algumas proposições. Para a filósofa,

escrever é uma experiência de transformação metamórfica. Escrever nos faz sentir que as ideias não são do autor, mas que elas exigem uma espécie de contorção cerebral, **isto é, corporal**, que frustra quaisquer intenções pré-formadas. [...] Reativar significa recuperar e, neste caso, recuperar a capacidade de **honrar a experiência, toda experiência que nos importa**, não como “nossa”, mas sim como **experiência que nos “anima”, que nos faz testemunhar o que não somos nós** (p. 10-11, grifos nosso).

Wittgenstein, em talvez um dos seus mais famosos aforismas, disse: “os limites de minha linguagem são os limites de meu mundo”. Para Cunha (2009, p. 4), porém, tal sentença “é tão conhecida quanto incompreendida”.

Assim, o argumento de Wittgenstein parece ser: os limites de minha linguagem são os limites de meu mundo; mas toda linguagem tem uma e mesma lógica, de modo que seus limites são os limites do mundo; assim, os limites de meu mundo e do mundo são um só; por conseguinte, sem incorrerem em solipsismo, o mundo é meu mundo (p. 5).

Desde sempre, e possivelmente contra Wittgenstein, o que tentamos fazer aqui foi buscar modos de alargar o mundo, ou, ao menos, a compreensão do mundo, mais além – mas também por meio – da linguagem (e de diversas grafias). Dito de outra forma, como compartilhar, pela linguagem, a experiência deste alargamento de mundo que sentimos tantas vezes em campo? Tentamos experimentar novas linguagens e modelos sem, voltando a Stengers, temermos sermos mistificados. Experimentamos falar de alguns temas tabus, talvez íntimos demais. Empenhamo-nos também em encontrar uma poética, uma forma de falar, uma cadência, um ritmo, que conectasse o leitor o máximo possível com aquilo que foi vivenciado, buscando romper com o tão famoso afastamento da experiência-descrição – tomando ambas como experiências possíveis e, muitas vezes, misturadas.

A experiência, a possibilidade de que algo nos aconteça ou nos toque, requer um gesto de interrupção, um gesto que é quase impossível nos tempos que correm: requer parar para pensar, parar para olhar, parar para escutar, pensar mais devagar, olhar mais devagar, e escutar mais devagar; parar para sentir, sentir mais devagar, demorar-se nos detalhes, suspender a opinião, suspender o juízo, suspender a vontade, suspender o automatismo da ação, cultivar a atenção e a delicadeza, abrir os olhos e os ouvidos, falar sobre o que nos acontece, aprender a lentidão, escutar aos outros, cultivar a arte do encontro, calar muito, ter paciência e dar-se tempo e espaço (BONDÍA, 2002, p. 24).

Com esta citação de Bondía introduzimos a segunda forma que acredito ser possível, isto é, interessante, falar da experiência. Se a primeira é por meio dos efeitos que produz, a segunda é por meio dos afetos. Já mencionei como a intersubjetividade e a intercorporeidade, como aqui as entendo, são uma saída possível ao problema do solipsismo e do subjetivismo da experiência – a compreensão de que aquilo que parecemos ter de mais individual, nossos desejos, nossas sensações, são coletivos; ou, de outra forma, a compreensão que aquilo que temos de mais íntimo, nosso corpo, pode ser tomado de assalto por outros espíritos, outros seres e sensações que parecem não ser nossas, como já apontamos com as experiências com o peiote e com a ayahuasca. Para Bondía, o sujeito da experiência é definido justamente pela, digamos, capacidade de ser afetado. Sendo tal sujeito um “território de passagem” ou uma “superfície sensível”, ou até mesmo, como um ponto de chegada, pensando em francês (experiência → aquilo que nos chega/acontece [*ce que nous arrive*]), a experiência “produz alguns afetos, inscreve algumas marcas, deixa alguns vestígios, alguns efeitos” (ibid., p. 24).

Em qualquer caso, seja como território de passagem, seja como lugar de chegada ou como espaço do acontecer, o sujeito da experiência se define não por sua atividade, mas por sua passividade, por sua receptividade, por sua disponibilidade, por sua abertura. Trata-se, porém, de uma passividade anterior à oposição entre ativo e passivo, de uma passividade feita de paixão, de padecimento, de paciência, de atenção, como uma receptividade primeira, como uma disponibilidade fundamental, como uma abertura essencial (ibidem).

Tudo isso que temos apontado como experiência, como uma “antropologia da experiência”, e como buscamos tratar o tema – buscando escapar do solipsismo ao mesmo tempo em que buscamos escapar de uma separação entre experiência e significado – traz consigo toda uma gama de “novas” antropologias. Tentando colocar essas experiências em circulação, buscando uma poética para falar delas, profundamente interessado em passar não apenas suas significações (embora também as exploremos uma vez que fazem parte da experiência) mas especialmente seus sentidos (no sentido de sensações) nos deparamos com a “antropologia das emoções”, a “antropologia das sensações” e a “antropologia dos afetos” – tudo que é tratado atualmente pela chamada “virada afetiva”.

4.2. Uma virada afetiva, pela via das emoções

Quando comecei tal pesquisa, e também quando muitos se acercam dessas práticas, ansiamos por experiências extraordinárias, principalmente as que podem ser obtidas por meio das plantas. Muito chegam a essas práticas, por exemplo, depois da leitura dos livros de Castaneda e depois de serem apresentados a todo um mundo que promete ser mágico, extraordinário. O amigo de Pedro com quem estivemos juntos no deserto, próximo do círculo de Tekpankalli, me contou um pensamento comum da FSI: como estamos cada vez mais anestesiados em um mundo extremamente consumista e materialista faz-se necessário que diversas medicinas sejam utilizadas a fim causar um choque de percepção que faça com que as pessoas acordem. Esse uso abundante de medicinas, principalmente no início, quando as pessoas estão começando e conhecendo tal ambiente, teria o intuito de despertar as pessoas e seus sentidos para todo um novo mundo possível.

Em que pese as diversas críticas a esta metodologia – abuso de substâncias; promessas de mundo extraordinários que não se concretizam; romantizações excessivas, especialmente sobre o mundo indígena – vemos o seu relativo sucesso atrelado a essa busca, de muitos, por tais experiências. Eu mesmo, nas primeiras vezes que tomei ayahuasca com os Guarani não senti tão fortemente seus efeitos e, na terceira cerimônia, de encerramento da minha primeira Busca, pedi ao Grande Espírito para senti-los, para ver/ter as mirações. Naquele momento ainda não tinha a compreensão de toda a importância do conjunto ritualístico, muito mais amplo e sensível que uma ou outra substância em si. Esse parece ser o caso de muitos, como nos conta Livia¹⁵⁷, que acabou de terminar seu ciclo de 13 dias com os Guarani, na aldeia de Biguaçu:

Então, eu conheci as medicinas, em termos práticos, ali em 2012. Antes disso eu já havia feito algumas leituras, principalmente do Carlos Castaneda, que é um grande introdutor das pessoas que entram no xamanismo, né!? Pelo menos nas minhas relações sempre tem essa base, na universidade, meus amigos, todo mundo tava nessas leituras, mas um pouco distante das medicinas. [...] Pensando na forma que eu comecei com alguns amigos, quando a gente começa a tomar medicina, eu, pelo menos, tinha uma sede de medicina. Então participei de muitas cerimônias, fui pra cerimônias bem distintas, passei por vários caminhos. Conheci essa pessoa que serve essa medicina de tal forma. Agora vou conhecer aquela linha indígena. Eu acho

157 Entrevista pessoal realizada em 22/09/2021.

que é até uma coisa natural de tu tá buscando onde você se conecta mais. Mas com o passar do tempo eu fui sentido assim, principalmente quando eu me conectei mais com o Fogo Sagrado e com os Guarani, eu já fui criando mais filtro e percebendo que nem sempre uma boa medicina é aquela que só te faz ver mandala, ficar naquele mundo da miração, que é algo que eu sentia muito quando eu comecei a tomar medicina [...], essa coisa do chá forte, o chá que faz a terra tremer, o Caminho do Guerreiro. Foi muito importante pra mim, passar por esse processo. É praticamente um tratamento de choque, porque é muito forte, você limpa muita coisa. Foi bom, mas o caminho foi me trazendo também uma tranquilidade para me relacionar com a medicina, principalmente as cerimônias de 4 tabacos, que geralmente é uma medicina mais sutil, porque existe um desenho, existem muitos rezos e existe toda uma organização daqueles 4 tabacos que são rezados. Mais do que você estar só nesse mundo das imagens, receber uma informação, estar de olho aberto, estar ouvindo, estar mirando um fogo... é um outro lado que eu acessei da medicina. Isso pra todas as outras medicações, não só a ayahuasca, mas o próprio rapé, já entendi um outro caminho de lidar com o rapé, o kambô também, que quando eu comecei a tomar o kambô eu tomava a cada quatro meses, agora eu só tomo quando eu sinto, uma vez por ano. E eu acredito que é tanto a questão da maturidade quanto a questão mesmo do seu corpo estar mais sensível, então você não precisa de tanto. A montanha traz muito isso. Quando a gente recebe dois litros de medicina, ah, quando a gente fala que recebeu dois litros de São Pedro e quem nunca subiu ali e tomou esse São Pedro já pensa “nossa, mas assim, em jejum, dois litros, como é que pode?”. Mas é uma medicina muito diluída, porque a gente já tá ali no campo tão sutil que não precisa de tanto. Então acredito que é essa sensibilidade que a gente vai criando, vai dando uma outra forma de se relacionar mesmo. Teve uma vez que a gente tava numa cerimônia no ENCA, e a gente fez um trabalho de Santo Daime com o Feliciano, e foi muito especial. O trabalho terminou mas tinha muita gente ainda na força, e tinha um pessoal que sempre tá nos ENCAs, da mama Ivana [...], e daí ela nos chamou pra ir pra um lugar fazer um som, pra quem tava sentindo de continuar o trabalho, e daí a gente foi, tinha pessoas que não estavam mais na força, tinha pessoas que não tinham tomado a medicina e que queriam tomar. Então ela trouxe aquela história da UDV, que, quando eles abriram a Igreja nos EUA e a ayahuasca não era ainda legalmente permitida, eles faziam o trabalho só com água e as pessoas acessavam a força mesmo assim. E nesse dia a Ivana deu água pra gente, e foi bem especial, ter tomado aquela água e sentido esse rezo da sutileza, de acessar o que já está dentro de você, e manter aquela força por um tempo. Então diminuir mesmo. Esse caminho do menos é mais, é muito sábio observar isso.

Quando contamos, escutamos ou lemos a respeito de experiências e visões mais extraordinárias nesse processo, principalmente nesse primeiro momento de “tratamento de choque”, como a Livia pontuou, elas parecem pouco críveis: visões da morte, visões e conversa com antepassados, retorno ao útero materno... ou, outras ainda mais extraordinárias, como conversas com animais e espíritos da floresta como o saci e a curupira e outros seres encantados, como escutei de um buscador certa vez.

Quando, por exemplo, contei da minha experiência com a visão da morte para outros/as antropólogos/as, um questionamento veio à tona. Não posso deixar de negar que, horas depois da visão, tentei me acalmar e racionalizar sobre o que tinha acontecido. Não teria sido um animal na montanha? Alguém? Uma alucinação? Afinal, o que pode ser interessante para a antropologia contar tal experiência? Aqui devo me ater à pergunta que vários/as colegas insistiram e ainda insistem em me fazer: “você realmente viu a morte?” Qualquer resposta a essa pergunta traz grandes complicações: eu poderia tentar respondê-la baseando-me no conceito de eficácia simbólica (LÉVI-STRAUSS, 1975), mas estaria assim, de alguma forma, negando a força da experiência e, acima de tudo, o poder e a necessidade do testemunho. Eu negaria, dito de outra forma, todo o processo pelo qual passei e que exigiu uma “crença” inabalável naquela visão. Por outro lado, caso desse uma resposta positiva à pergunta, correria o risco de advogar a favor de uma incomunicabilidade, em última instância, da experiência – tudo o que busco combater em meu trabalho: “sim, vi mesmo a morte, e ninguém pode saber o que é isso até passar pela mesma experiência”. A questão é uma verdadeira armadilha, para não dizer uma farsa. Como Roy Wagner (2010a, p. 65–66) nos disse, “uma antropologia que se recusa a aceitar a universalidade da mediação, que reduz o significado a crença, dogma e certeza, será levada à armadilha de ter que acreditar ou nos significados nativos ou nos nossos próprios”.

Já que não pretendo cair na armadilha de responder à pergunta, devolvo o questionamento: afinal, o que os antropólogos querem dizer quando me perguntam se eu realmente vi a morte? O que se esconde por trás dessa aparentemente simples questão: “você **realmente** acha que viu a morte?” É Isabelle Stengers quem pode nos ajudar a resolver o problema: “é o 'realmente' que importa aqui, uma ênfase que marca o poder polêmico associado à verdade” (2017, p. 7).

Stengers está especialmente preocupada, como já mencionamos, com os efeitos que uma possível reativação do animismo pode ter sobre nós. Para ela, questões como as aqui postas, relembram (ou revivem) a inquisição – como uma forma de eliminar qualquer pensamento ou prática contrária aos dogmas da época – e trazem de volta a lembrança da fumaça das bruxas sendo queimadas. Não é que sejamos inquisidores, mas não podemos negar que “somos herdeiros de uma operação de erradicação cultural e social – precursora do que foi cometido em nome da civilização e da razão” (p. 9). No entanto, como reativar o

animismo sem cair no extremo oposto, ou seja, sem responder que sim, que realmente vi a morte, e sem me deixar contaminar?

Os cientistas estão contaminados, é claro, assim como quem admite que eles têm autoridade para decidir o que existe objetivamente. Mas quem alega ser animista, quem afirma que as rochas “realmente” têm almas ou intenções, como os seres humanos, também pode estar contaminado (p. 7).

Uma reativação adequada, para ela, acontece quando começamos a eliminar termos e palavras como “realmente” do vocabulário e ao não deixarmos nos abalar “pela ideia da triste relatividade de todas as verdades” (p. 8). Podemos falar sobre magia sem que a voz crítica da razão venha nos incomodar. Podemos pensar em termos de efeitos, agenciamentos, construção de mundos possíveis, melhores, mais abertos, tolerantes, múltiplos. Decidir se “somos herdeiros das bruxas ou dos caçadores de bruxas”. Resumindo, com tal reativação podemos nos lembrar que “não estamos sozinhos no mundo”. Relembrando Stengers:

reativar é um passo que sempre implica se colocar em risco. Eu diria que nós, que não somos bruxas, não precisamos imitá-las, mas descobrir como podemos nos deixar correr riscos diante da magia. [...] Cada ofício “mágico” necessita de conexões com outros para resistir à contaminação pelo meio, pelo poder divisório do julgamento social, pelo cheiro da fumaça que exige que decidamos se somos herdeiros das bruxas ou dos caçadores de bruxas. [...] Reativar o animismo não significa, então, que tenhamos sido animistas. Ninguém jamais foi animista, porque nunca se é animista “no geral”, apenas em termos de agenciamentos que geram transformações metamórficas em **nossa capacidade de afetar e sermos afetados – e também de sentir, pensar e imaginar**. O animismo, no entanto, pode ser um nome a serviço da recuperação desses agenciamentos, uma vez que nos leva a sentir que a reivindicação de sua eficácia não nos cabe. Contra a insistente paixão envenenada por desmembrar e desmistificar, o animismo afirma o que todos os agenciamentos exigem para não nos escravizar: que não estamos sozinhos no mundo (STENGERS, 2017, p. 13–15, grifo nosso).

Outro antropólogo que trabalhou com a questão da “crença do pesquisador” foi Viveiros de Castro (2002b) quando uma aluna lhe perguntou se ele realmente acreditava na premissa de seus nativos de que os pecaris eram humanos. Viveiros de Castro critica a solução comum dada pela antropologia até agora, especialmente a que vem do relativismo cultural, que pressupõe a possibilidade de que certos indígenas acreditem na afirmação sem com isso serem irracionais. Assim, o relativismo cultural tentou demonstrar a validade (e lógica) de diferentes crenças em diferentes culturas. Em suma, a velha fórmula das variedades culturais frente a

uma natureza única e compartilhada. Com isso, o mundo estaria seguro: “salvam-se os pecaris, salvam-se os nativos, e salva-se, sobretudo, o antropólogo” (p. 134).

Mas o autor não está satisfeito com essa saída. “Ela parece implicar que, para levar os índios a sério, quando afirmam coisas como ‘os pecaris são humanos’, é preciso não acreditar no que eles dizem, visto que, se o fizéssemos, não estaríamos nos levando a sério” (ibidem). No entanto, a saída proposta por Viveiros de Castro, o conhecido relativismo ontológico, parece apenas mudar algumas peças de lugar sem realmente mudar o jogo. Em vez de uma natureza única e inequívoca e variações culturais, teríamos uma única cultura, isto é, uma humanidade de fundo, (todos os animais são humanos, em vez de, como professamos, todos os humanos são animais), e diversas naturezas – isto é, diversas perspectivas. Apesar de seu fundo humano os animais apareciam, uns aos outros, com outra pele, em uma espécie de disfarce. Isso significa dizer que cada animal vê a si mesmo como humano, e, dependendo da sua posição na cadeia alimentar vê aos outros como presa ou predador. Claro, simplificando muito a ampla cosmologia ameríndia. Em outras palavras, não se trata de acreditar ou não que os pecaris são humanos quando, de fato, naquela variação da natureza (ou seja, naquela ontologia), eles o são. Nesse ponto teríamos que suspender a crença. A proposta de Viveiros de Castro, apesar do entusiasmo com que foi recebida, foi também alvo de um batalhão de críticos (REYNOSO, 2015; GRAEBER, 2015; RAMOS, 2017), como se pode verificar no título do provocativo debate: afinal, “ontologia é apenas mais uma palavra para cultura” (CARRITHERS *et al.*, 2010).

A discussão é muito mais ampla do que eu poderia abordar aqui. E, é preciso dizer, não pretendo entrar nesse denso debate, mas propor uma saída pela tangente. O que parece um incômodo neste debate, seja qual for o lado que se tome, é o papel da crença, resumido na máxima proposta por Viveiros de Castro: “é preciso levar os nativos a sério”. Levá-los a sério, nesse caso, não seria acreditar ou não que os pecaris podem ser humanos, mas sim procurar compreender o que os indígenas querem dizer sobre o conceito de humanidade com esta afirmação. Uma saída elegante, mas extremamente cognitiva ou mesmo semiótica, preocupada com signos, significantes e significados. Se antes, nos primórdios evolutivos da disciplina, tínhamos os/as indígenas e suas crenças de um lado e o/a antropólogo/a e seus saberes de outro, agora temos os/as indígenas e seus saberes de um lado (sua ontologia) e os/as antropólogos/as, por outro. Subimos um degrau, mas ainda mantemos

aquela confortável separação entre eles e nós ao não presumir que podemos compartilhar um mundo comum, mantendo assim uma ideia de alteridade radical entre as partes.

Ao atribuir diretamente diferentes “ontologias” aos povos indígenas, os devotos da virada ontológica, ainda que o neguem, caem no substantivismo e impõem a esses povos uma alteridade radical, que não se justifica de nenhum ângulo pelo qual seja vista a questão. Após o considerável esforço de Johannes Fabian para desmistificar o hábito dos antropólogos que, para evitar uma proximidade constrangedora de seus sujeitos de pesquisa, negam que sejam coetâneos em seus escritos sempre no tempo presente, voltamos aos tempos em que a antropologia constituía os seus sujeitos como entidades incomensuráveis na figura do “selvagem, do primitivo, do Outro” (RAMOS, 2017, p. 6, tradução nossa).

Apesar da minha sólida formação pós-estruturalista, a pergunta que não deveria ser feita ainda estava em jogo, embora em tom bem-humorado, nas mesas de bar: “diga a verdade, você realmente acredita que foi a morte?”. Isso sem mencionar outras experiências chamadas extraordinárias em rituais de ayahuasca ou as várias anedotas contadas pelos participantes da Busca da Visão, que veem espíritos, falam com árvores e animais, têm visões e profecias sobre o futuro etc. Em outras palavras, no limite, no trabalho prático dos antropólogos, mesmo daqueles que se julgam os mais relativistas, parece haver uma tensão tácita entre, por um lado, conhecimento e ciência, e, por outro, outro, crenças e práticas nativas. A principal preocupação na minha entrevista de admissão ao doutorado, por parte dos professores, era que eu não me tornasse um novo Castaneda, que não me convertesse ao universo xamânico e mágico que procurava investigar. Em suma, deveria manter a clássica distância objetiva e racionalista. Mas, assim como em Stengers (2017) e em Favret-Saada (2005), tal distância não era desejada para o tipo de pesquisa proposta.

Não se trata então de questionar se eu vi ou não a morte ou coisa parecida, e nem mesmo tentar entender o que essas práticas significam “realmente” para quem as enuncia – como se houvesse outra realidade a ser revelada –, mas sim buscar compreender os possíveis efeitos produzidos pelos afetos enquanto encontros entre corpos e como fazer circular essa afetação, ou seja, como afetar os leitores e ouvintes da experiência. Quem melhor para fazer isso do que a visão da morte, por exemplo, que de repente capta nossa atenção e levanta a última e fundamental questão: nossa vida, valeu a pena? Este parece ser o grande trunfo das chamadas práticas xamânicas. Colocar nosso foco no presente, para o modo como a vida é

conduzida, sem nenhum sentido extraordinário ou mágico, sem mundos distintos e distantes em choque.

Um elemento comum que podemos encontrar nessa breve discussão sobre crença *versus* ciência, é que, tanto em Ingold como em Stengers, elementos centrais para a construção do conhecimento são a interação, o movimento, a empatia, o abrir-se ao outro, o afeto... em suma, toda a dimensão da experiência que vimos detalhadamente em Bondia. Ingold afirmará, por exemplo, que na ontologia medieval o dragão existe “não como um elemento do mundo natural, mas como um fenômeno da experiência” (INGOLD, 2012a, p. 19). Assim, ele nos mostra o valor de um tipo de saber diretamente relacionado com uma leitura do mundo, presente nos monges da Idade Média. Trata-se de um saber que está engajado com o mundo, “com uma sensibilidade sintonizada por um engajamento perceptivo íntimo” (p. 24). Tal conhecimento, para ele, é performativo, na medida em que é forjado no movimento, na medida em que se caminha (p. 24). Nessa forma de saber, “qualquer fronteira entre eu e o outro ou entre a mente e o mundo é provisória e fundamentalmente insegura” (ibidem). Por fim, esse saber “traz a ideia de que os animais e outros seres do mundo mais-que-humano eram conhecidos, na época medieval, por suas tradições, como um emaranhado de histórias, descrições e observações” (p. 25). Tudo isso, obviamente, se perdeu na ciência dita moderna. Para Ingold, por exemplo, a natureza deixou de ser rastreável e passou a ser classificável e o conhecimento deixou de ser gerado por interação, por desbravamento, experiência e afeto com o mundo, mas a partir de uma relação cada vez maior de afastamento.

Dito isso, a solução que venho propondo para o suposto dilema das experiências mágicas, místicas ou religiosas – questões como a da morte ou dos pecaris – é, no sentido de Latour (2004), buscar fazer circular um conjunto de experiências. Transmitir uma mensagem. Ou, no sentido proposto por Stengers, testar os efeitos de tais palavras, de tais enunciações. Esses efeitos podem ser mais bem testados e apreendidos por meio de afetos, creio eu, com base no que podemos encontrar na proposta da virada afetiva (MASSUMI, 1995; CLOUGH; HALLEY, 2007; CLOUGH, 2008; ATHANASIOU; HANTZAROULA; YANNAKOPOULOS, 2009; LARA; ENCISO, 2013; DE ANTONI; DUMOUCHEL, 2017; WHITE, 2017; STODULKA; SELIM; MATTES, 2018). Não se trata apenas de considerar os afetos, emoções e sensações do campo como dados que dizem respeito à investigação e os tratando, então, com o devido interesse científico que merecem, buscando romper as barreiras

entre subjetividade/objetividade, emoção/pensamento, sensações/razão. Trata-se também de colocar em circulação esses afetos e, assim, tentar afetar os leitores.

A necessidade que a experiência nos impõe de estarmos abertos ao mundo e aos encontros já aparecia com bastante ênfase em Favret-Saada (1980, 1990). A antropóloga se viu, em campo, em contradição com a clássica metodologia da “observação participante”. Em um contexto onde perguntar e falar sobre bruxaria – as clássicas e às vezes massantes indagações e entrevistas antropológicas – era encarado como a própria prática, ela se viu presa a um dilema: se ela participasse, o trabalho de campo se tornaria uma aventura pessoal, mas, se ela tentasse observar, mantendo-se à distância, não encontraria nada de relevante (FAVRET-SAADA, 1990, p. 5).

Para a virada afetiva, que começa a se estabelecer anos depois das pesquisas de Favret-Saada, e possivelmente, se não influenciadas diretamente por elas, por todo um ambiente teórico que começava a levantar certos questionamentos, há, grosso modo, uma busca por saídas menos cognitivistas para o dilema da diferença, da alteridade. O que nos parece central na virada afetiva e que já estava posto em Favret-Saada é a tensão que a abertura afetiva nos causa – afinal, qual o resultado antropológico quando, nas palavras de Favret-Saada, somos pegos e capturados pelo campo? Questão, convém dizer, extremamente apropriada para o caso da ayahuasca, do peiote e das práticas aqui relatadas. O que está então sendo proposto, resumindo muito a discussão, é uma atenção maior às dinâmicas dos encontros e seus efeitos práticos na teoria antropológica. Tudo aquilo que ou era ignorado em favor de uma suposta objetividade de pesquisa ou então era relegado a um segundo plano: as emoções, os sentidos, os sentimentos. Relatos que deveriam ficar apenas nos diários dos antropólogos.

Cabe dizer que todas essas categorias (emoções, sentidos, sentimentos e sensações) se misturam, muitas vezes, e podemos localizar, para cada uma delas, uma subárea (ou escola) antropológica distinta, cada qual com suas especificidades. A antropologia das emoções (LE BRETON, 2012; SIRIMARCO; SPIVAK L'HOSTE, 2019; VÍCTORA; COELHO, 2019), a antropologia dos sentidos ou sensações (STOLLER, 1989, 1997; HOWES, 1991; CLASSEN, 1997; LE BRETON, 2016) ou até mesmo uma antropologia dos sentimentos (ROSALDO, 2019). Na verdade esses termos parecem se confundir e se chocar, muitas vezes. Podemos pensar os sentidos como os dispositivos corporais que temos para perceber o mundo e as sensações como aquilo que emerge a partir de nossos sentidos. Mas

temos visto e defendido aqui, muitas vezes, que não há um corpo puro que já não esteja em uma relação com o mundo. O indivíduo, para Merleau-Ponty, em sua experiência sensorial, está em uma relação profunda com o mundo, e os sentidos/sensações seriam essenciais para superar uma compreensão excessivamente objetiva do corpo e do mundo. Não usamos nosso corpo para realizar a experiência de sentir. O olho, por exemplo, não é apenas um instrumento que permite a um sujeito ver algo. O olho é o próprio sujeito do ato de ver. Quando olhamos para uma determinada cor, existe uma comunhão entre o corpo e a cor que define uma forma de ser. Antes de realmente ver uma cor, nosso corpo já é um corpo que lança seu olhar para ver uma cor. Assim, meu corpo já sentiu o mundo antes de se dar conta dessa experiência. Dessa forma, uma separação entre o sentido e a sensação se complexifica.

Mas o que dizer das emoções, dos sentimentos e dos afetos, que aparecem muitas vezes como sinônimos? Segundo De Antoni e Dumouchel (2017, p. 92, tradução nossa) para Massumi, um dos principais teóricos da virada afetiva, os afetos aparecem como “«intensidades» pré-cognitivas, pré-simbólicas, pré-linguísticas e pré-pessoais” enquanto as emoções aparecem como “«capturas» do afeto dentro de estruturas de significado que, inevitavelmente, não são capazes de oferecer um relato completo dos afetos”. Para os autores, essas separações fazem com que muitos estudos considerem em separado os afetos, ou os sentidos, ou as emoções, faltando assim uma perspectiva integrativa (ibidem). Os autores salientam uma série de pesquisas recentes em diversas áreas (psicologia, neurofisiologia, ciências cognitivas, robótica social) baseadas e inspiradas por “abordagens da corporeidade”. Tais pesquisas

compartilham a ideia de que as funções cognitivas mais elevadas e as realizações dos agentes só são possíveis graças à corporeidade de seu aparato cognitivo. Estas abordagens também destacaram outro aspecto importante do papel do afeto e dos sentidos na socialidade humana: os seres humanos individuais já são “desde sempre” sociais, no sentido de que estão em relação uns com os outros em um nível subpessoal. Consequentemente, o que é vivenciado pelo indivíduo como subjetivo, já pode ser “social” e intersubjetivo de uma forma fundamental (p. 92-93, tradução nossa).

Por tudo isso os autores propõem abordagens sobre o afeto que estejam mais voltadas para a prática e para sua dimensão intersubjetiva, salientando a importância, e ao mesmo tempo a dificuldade, de uma descrição mais detalhadas dos afetos, buscando focar no que os autores chamam de “práticas de sentir com o mundo”. Citando Ingold, para o qual o sentimento é um

envolvimento ativo e perceptivo com o mundo, os autores nos convidam a pensar o corpo como “sendo-com-o-mundo”.

Não temos a intenção aqui de esmiuçar cada uma dessas escolas, suas disputas e diferenciações. Aqui estamos apostando (ou testando os efeitos) de duas saídas possíveis que transitam pelas vias das emoções, dos sentidos e dos sentimentos – agrupados todos como afetos. A primeira saída que trataremos aqui está amparada por tudo aquilo que está sendo chamado, atualmente, de virada afetiva. A segunda, e mais uma virada – a das plantas agora (*plant turn*) –, trataremos no próximo e final item desta tese.

Retomando Wittgenstein, a virada afetiva parece propor que podemos conhecer o mundo mais além da linguagem, do discurso, ou, ao menos, da análise discursiva. E, na verdade, essa seria nossa primeira apreensão do mundo: pela via dos afetos, dos sentidos e das emoções. Obviamente, com um corpo que se embrenha com o mundo, como não cansamos de enfatizar. É evidente que tal relação com o ambiente traz consequências para a pesquisa proposta e para os possíveis resultados. Na minha primeira Busca da Visão, nos poucos dias que eu fiquei na aldeia (15 dias nessa primeira visita) estabeleci algumas relações mais próximas com dois Guarani (Marlon, que me plantou na montanha e Juliano, com os quais trabalharia, depois que cumpri meu retiro e desci para compor o grupo de apoio, na coleta e separação de lenha para as cerimônias, temazcais etc.). Qual foi minha surpresa, ao me despedir deles, de receber sementes de milho de Juliano para plantar em minha casa. Tínhamos conversado um pouco sobre as plantas e sobre minha afeição por elas e minha tentativa de sempre cultivar uma pequena horta, onde quer que eu estivesse. Marlon, Marquinhos e seu filho, pessoas que também fiquei próxima sempre me perguntavam, em cada pausa da cerimônia, como eu estava me sentindo, se estava tudo bem. Isso para não falar das constantes brincadeiras com as crianças, as pequenas danças de *xondaro* que vez ou outra se criavam espontaneamente e que tive a felicidade de ser capturado por elas. Uma série de elementos cotidianos que, se nos falta sensibilidade ou então se nos sobra apreço por um cientificismo, são facilmente esquecidos. Afinal, qual a importância desses aparentes detalhes para a pesquisa? Foi Ronaldo, que na ocasião da minha primeira Busca estava terminando o seu período de 13 dias na montanha, com quem só viria a ter uma relação mais próxima nas minhas futuras visitas à aldeia, que me avisou após uma partida de futebol: “coloque isso em sua tese hein!? Isso tudo é pesquisa”.

Demorou muito tempo para que eu fosse integrado em atividades mais cotidianas, ou então para que os olhares de desconfiança quando eu estivesse com meu *petynguá* ao menos diminuíssem. Há uma relação constante de afinidade e desconfiança para com os *jurua kuery* (brancos) no mundo Mbya, com o perdão de generalização. Essa relação, como nos mostra Pereira (2016, 2017), é sempre tensa e ambígua. Se, por um lado, temos alguma afeição e interesse dos Mbya pelo mundo dos brancos (a relação com o forró é um caso notório, por exemplo), por outro temos as constantes investidas de pacificação (ALBERT; RAMOS, 2002), vistas por Pereira como uma técnica, grosso modo, de adestramento. O branco é visto sempre como alguém perigoso na medida em que já nasce *-jepotado*, isto é, transformado em animal,¹⁵⁸ o que coloca em evidência o problema da transformação, da metamorfose e do devir outro, temas centrais em diversos estudos sobre xamanismos ameríndios.

É com esse verbo, *-jepota*, que Lidia [xamã Mbya] fala da transformação em branco, contudo na maioria das vezes ele é utilizado pelos Mbya para se referir à transformação de uma pessoa (*mbya*) em animal e a possibilidade de que isso aconteça em direção a um *corpo jurua* é justamente o elemento engraçado da colocação de Lidia. Trata-se de um processo de adoecimento tanto comum quanto tratável de modo eficaz somente através do xamanismo (PEREIRA, 2017, p. 96, grifos do autor).

Nesse sentido, as relações com os *jurua kuery*, em sua maioria, visam uma operação xamânica por excelência: faz-se necessário curá-los, transformá-los em gente. Além disso, pelas mazelas históricas que nem precisam ser mencionadas, toda relação Mbya com os *jurua kuery* é também vista com uma dose adicional de desconfiança e perigo. Cabe lembrar que essa relação ambivalente com os “brancos” – em parte inimigos, perigosos, inumanos (mas passíveis de serem domesticados) e em parte afins potenciais, passíveis de alianças (e até parentesco) e, muitas vezes, vistos com algum grau de curiosidade – está presente em muitos contextos: a frase “nos transformamos em brancos” parece, ao que tudo indica, já ter sido proferida, com toda sua ambiguidade, por diversos povos indígenas (KELLY, 2005; KOPENAWA; ALBERT, 2015), ainda mais se considerarmos toda a relação entre transformação/metamorfose presente no xamanismo ameríndio (VILAÇA, 2000).

158 Para uma discussão mais aprofundada do termo, ver o artigo de Macedo (2013).

Voltando ao tema da virada afetiva e do futebol da aldeia, podemos olhar para a minha relação ali, e a de tantos outros, como tentativas de pacificação e de adestramento – e até mesmo de conversão. Encontramos, é verdade, ainda que não tão comumente entre os Guarani, casamentos entre indígenas e *jurua kuery*, mostrando-nos que, de inimigos históricos a afins potenciais, os dispositivos xamânicos podem efetuar tal transformação, cura e/ou metamorfose. Mas olhar para o tema somente a partir dessa perspectiva seria reduzir toda a relação de afetuosidade em que fui imerso, pouco a pouco. Ter Geraldo, um *karai* poderoso, que sempre que colocava seu cocar nas cerimônias com ayahuasca transformava sua voz e temperamentos tímidos mediante poderosas canções e danças ancestrais, como atacante do meu time (e um bom atacante, diga-se de passagem), xingando e comemorando ao meu lado e, após nossa vitória, cobrando a aposta (fato comum a cada partida) do outro time, me deu outra dimensão da pesquisa e de nossa relação. O desafio é trazer esses afetos para o texto, transformá-los, por assim dizer, em fruto de atenção antropológica.

Talvez a primeira e mais importante coisa a ser dita a respeito é que, se levarmos em conta essa possível intenção Mbya (mas que está posta em Kopenawa, por exemplo, e em muitos outros contextos indígenas) de cura e pacificação dos brancos, mediante dispositivos e práticas xamânicas, acredito que ela só possa ser lavada a cabo na medida em que considere, cada vez mais, os afetos em jogo. Às vezes pode parecer estranho, para um ponto de vista capitalístico, para uma subjetividade capitalística¹⁵⁹, para usar um termo de Guatarri (GUATTARI, 1981; ROLNIK; GUATTARI, 1996), enxergar essa benevolência, por assim dizer, de muitos cenários para com os brancos: Kopenawa insistindo em ensinar os brancos, assim como seu Alcindo e Geraldo, abrindo a *opy* e as cerimônias para os *jurua kuery*, que em suas palavras, estão “procurando mais a tradição”, e por esse motivo também são merecedores do conhecimento e da cura:

as aldeias guarani não aceitam, porque às vezes é um preconceito que já tiveram há muito tempo, vem de geração em geração. Agora que estão

159 É importante ressaltar, como já o fizemos em outros momentos, que a subjetividade, assim como desejo, para Guatarri é um fenômeno coletivo e político. Em seu livro escrito junto com Rolnik, podemos ler o seguinte: “a ordem capitalística produz os modos das relações humanas até em suas representações inconscientes: os modos como se trabalha, como se é ensinado, como se ama, como se trepa, como se fala, etc.” (p. 42). Nesse sentido o homem é visto como um sujeito maquínico, e o desejo, antes visto como elementos extremamente individuais e subjetivos, passa a ser moldado e definido por um “regime capitalístico”, que tem aí, e cada vez menos no sistema financeiro, capital especulativo ou o que seja, o seu grande trunfo. Para um maior aprofundamento do tema, ver além dos textos de Guatarri e Rolnik já citados, o artigo de Soares (2016).

abrindo as portas para não indígenas entrarem na casa de reza. Tudo isto está acontecendo agora, e é bem importante também, porque há vinte, trinta anos atrás, ninguém entrava na casa de reza. Se não é indígena pode esquecer que não entra. E o Seu Alcindo conseguiu abrir esta porta pra todos. A única aldeia, a única pessoa que enfrentou o pensamento de outras aldeias. Porque no momento que a gente abriu as portas para não indígenas todo mundo criticou muito. O Seu Alcindo teve um pulso firme, porque a gente tem que mostrar para as pessoas não indígenas como é a tradição, como é a nossa cultura, pra poder falar a real lá fora. Esse é o pensamento do Seu Alcindo, visões que ele teve também. Ele sempre fala que os não indígenas de hoje estão vendo, estão procurando mais a tradição. Então a gente tem que abrir as portas para eles conseguirem ter também este conhecimento [...] Antes era só a gente, mas a gente tem conseguido expandir isso, foi um bom avanço que tivemos. É uma história que estamos guardando pra quando chegar o momento em que todas as aldeias utilizem estas medicinas [ayahuasca] a gente sentar e dizer: “nós começamos daqui, agora estamos todos juntos”. Este era o rezo do Seu Alcindo, pra ter tudo junto, essa tradição, esse costume. Eu tava vendo ontem aqui [aldeia Rio Silveiras], no Adolfo [cacique da aldeia], aqueles meninos, filhos do Adolfo, há cinco anos, deus me livre, ayahuasca para eles era fora [de cogitação]. E hoje eles tão tomando. É rapé, ayahuasca... eles estão animados com isso [risos]. É dessa maneira então que é um caminho incrível. Eu nunca imaginava que ia acontecer tudo isso nesse momento. O Seu Alcindo, desde o início, desde quando a gente usou a medicina, falava assim: “daqui pra frente todos os adolescentes vão nesse caminho também, vai ser custoso, mas vai dar [certo]”. E eu pensava assim, “mas será mesmo?”. Porque a gente recebia muita crítica. Mas, realmente, tá acontecendo mesmo.¹⁶⁰

Cabe lembrar que Seu Alcindo (e outros anciões) sempre disse que a ayahuasca já era conhecida pelos Guarani e que teria sido utilizada largamente no passado mas fazia parte de uma vasta gama de conhecimentos perdidos e/ou esquecidos (ROSE, 2010, p. 286–293). Assim como Lima (2018) nos mostrou no caso Yudjá, também no caso Guarani vemos a ayahuasca mobilizar uma porção de afetos: canções do passado que são relembradas, conversas com antepassados etc. Falaremos mais, no próximo item, dessa relação entre plantas e afetos, dessa aprendizagem e relação íntima com o mundo vegetal. Voltando a questão da benevolência, na falta de um termo melhor, vemos um contexto, possivelmente histórico, no qual a busca por alianças é muito mais interessante e possível do que a guerra. Penso que existe uma visão, ou uma perspectiva, distinta da nossa (capitalista, ocidental, moderna) no contexto ameríndio. Distinta, como enfatizei, de uma subjetividade moldada pelos interesses do capital (a minha e provavelmente a nossa, da imensa maioria que está lendo essas páginas). A história é velha conhecida da antropologia: enquanto os missionários

160 Entrevista pessoal realizada em 14 de outubro de 2019 na aldeia Rio Silveiras.

jesuítas se preocupavam em saber se os nativos tinham alma, estes queriam saber se os missionários tinham corpo. É por isso que eles foram submetidos a vários afogamentos e outras “brutalidades” corporais, para verificar se tais corpos se decomporiam como os dos humanos, caso contrário, seriam deuses (LÉVI-STRAUSS, 2000). Isto é, enquanto um pensamento buscava identificar se os indígenas eram humanos ou animais, o outro tentava identificar se os missionários eram humanos ou deuses. Uma atitude bem mais benevolente – em que pese a relação indígena com os deuses, tema que não cabe aqui explorar. Parece-me crucial, por exemplo, que após todo o relato do horror da colonização em seu livro (já citado), Kopenawa ainda esteja disposto a oferecer a oportunidade aos brancos se transformarem, ao menos um pouco, em Yanomami (p. 75), assim como nos brindar com todo o conhecimento contido naquelas páginas. Parece-me, e posso ser ingênuo, otimista ou até romântico demais, que tal pensamento (ameríndio, com o perdão de mais uma generalização) está menos preocupado com o dinheiro/capital e muito mais preocupado com as relações de (sobre)vivência no planeta, com os outros, que, evidentemente, envolvem afetos – no sentido de encontros de corpos abertos que se perpassam e se afetam mutuamente, como temos proposto, mas também no sentido afetivo do termo, muitas vezes.

Krenak (2020), em um dos seus mais recentes livros, já pensando a nossa situação atual em um contexto atingido pela recente pandemia, tece duras palavras a fim de diminuir o antropocentrismo que insiste em reinar. Para o pensador indígena, uma das coisas que podemos aprender com a pandemia é que nós não somos tão poderosos quanto imaginávamos e podemos ser eliminados num piscar de olhos, sem grandes aparatos bélicos. Isto, obviamente, nos faz debruçar sobre a vida que levamos, sobre a vida que queremos levar e, mais importante, sobre o que estamos fazendo com o planeta, nossa casa:

E, se nós não estamos com nada, deveríamos ter contato com a experiência de estar vivos para além dos aparatos tecnológicos que podemos inventar. A ideia da economia, por exemplo, essa coisa invisível, a não ser por aquele emblema de cifrão. Pode ser uma ficção afirmar que se a economia não estiver funcionando plenamente nós morreremos. Nós poderíamos colocar todos os dirigentes do Banco Central em um cofre gigante e deixá-los vivendo lá, com a economia deles. Ninguém come dinheiro. Hoje de manhã eu vi um indígena norte-americano do conselho dos anciões do povo Lakota falar sobre o coronavírus. É um homem de uns setenta e poucos anos, chamado *Wakya Un Manee*, também conhecido como Vernon Foster. (Vernon, que é um típico nome americano, pois quando os colonos chegaram na América, além de proibirem as línguas nativas, mudavam os nomes das pessoas.) Pois, repetindo as palavras de um ancestral, ele dizia: “Quando o

último peixe estiver nas águas e a última árvore for removida da terra, só então o homem perceberá que ele não é capaz de comer seu dinheiro”.

Quem sabe a própria ideia de humanidade, essa totalidade que nós aprendemos a chamar assim, venha a se dissolver com esses eventos que estamos experimentando. Se isso acontecer, como é que os caras que concentram a grana do mundo — que são poucos — vão ficar? Quem sabe a gente consiga tirar o chão debaixo dos pés deles. Porque eles precisam de uma humanidade, nem que seja ilusória, para aterrorizarem toda manhã com a ameaça de que a bolsa vai cair, de que o mercado está nervoso, de que o dólar vai subir. Quando tudo isso não tiver sentido nenhum — o dólar que se exploda, o mercado que se coma! —, aí não vai ter mais lugar para toda essa concentração de poder. Porque a concentração, de qualquer coisa, só pode existir num determinado ambiente (KRENAK, 2020, pt. 11,4, e-book).



Mais importante que essa visão sobre a humanidade presente em Krenak, para quem evidentemente o ser humano tem outra missão na terra para além da acumulação de capital e a construção de um futuro para os herdeiros, é justamente a ideia de que o ser humano não tem alguma utilidade, de que “a vida não é útil”. Costumamos pensar em dar algum sentido para a vida, fazer algo de bom, e, os mais audaciosos, até em deixar algum legado para o planeta.

Mas o pensamento que Krenak nos brinda, talvez algo niilista mas que vemos ressoar aqui e acolá nesse ambiente que cartografamos, é de que a vida não precisa ter alguma utilidade. E se em vez de buscarmos mirabolantes feitos apenas aproveitássemos esse tempo e planeta maravilhoso em que nos encontramos? No limite, qual a utilidade da Dança do Sol a não ser sentir no próprio corpo essa fruição, algo violenta, da vida?

Estou há dois anos vivendo na margem esquerda de um rio junto com as outras famílias do meu povo que, do ponto de vista prático, tinham que ter sido removidas daqui, como o que aconteceu com o pessoal de Brumadinho, de Bento Rodrigues e outros lugares. Os Krenak não aceitaram ser retirados, quisemos ficar no lugar do flagelo. “Ah, mas vocês não têm água!” E daí? “Ah, mas não tem comida!” E daí? “Ah, mas vocês podem morrer aí!” E daí? Sabemos que esse lugar foi profundamente afetado, virou um abismo, mas estamos dentro dele e não vamos sair. É uma questão que incomoda, mas é preciso estar nessa condição para poder produzir uma resposta em plena consciência. Consciência do corpo, da mente, consciência de ser o que se é e escolher ir além da experiência da sobrevivência.

Uma operação de resgate tem como intuito salvar o corpo que está sendo flagelado e levá-lo para um outro lugar, onde será restaurado. Quem sabe, depois de uma reabilitação, ele pode até seguir operante na vida. Isso partindo da ideia de que a vida é útil, mas a vida não tem utilidade nenhuma. A vida é tão maravilhosa que a nossa mente tenta dar uma utilidade a ela, mas isso é uma besteira. A vida é fruição, é uma dança, só que é uma dança cósmica, e a gente quer reduzi-la a uma coreografia ridícula e utilitária. Uma biografia: alguém nasceu, fez isso, fez aquilo, cresceu, fundou uma cidade, inventou o fordismo, fez a revolução, fez um foguete, foi para o espaço; tudo isso é uma historinha ridícula. Por que insistimos em transformar a vida em uma coisa útil? Nós temos que ter coragem de ser radicalmente vivos, e não ficar barganhando a sobrevivência. Se continuarmos comendo o planeta, vamos todos sobreviver por só mais um dia.

[...]

O pensamento vazio dos brancos não consegue conviver com a ideia de viver à toa no mundo, acham que o trabalho é a razão da existência. Eles escravizaram tanto os outros que agora precisam escravizar a si mesmos. Não podem parar e experimentar a vida como um dom e o mundo como um lugar maravilhoso. O mundo possível que a gente pode compartilhar não tem que ser um inferno, pode ser bom. Eles ficam horrorizados com isso, e dizem que somos preguiçosos, que não quisemos nos civilizar. Como se “civilizar-se” fosse um destino. Isso é uma religião lá deles: a religião da civilização. Mudam de repertório, mas repetem a dança, e a coreografia é a mesma: um pisar duro sobre a terra. A nossa é pisar leve, bem leve (KRENAK, 2020, pt. 87–94, versão e-book).

Na dança cósmica que é a vida, é que vemos florescer ainda mais a importância dos afetos nessa espécie de proposta decolonial de Krenak:

Outro dia fiz um comentário público de que a ideia de sustentabilidade era uma vaidade pessoal, e isso irritou muitas pessoas. [...] Trata-se de uma provocação acerca do egoísmo: eu não vou me salvar sozinho de nada, estamos todos enrascados. E, quando eu percebo que sozinho não faço a diferença, me abro para outras perspectivas. É dessa afetação pelos outros que pode sair uma outra compreensão sobre a vida na Terra (ibidem, pt. 85).

Depois de ter esclarecido alguns pontos sobre nossa compreensão pelos afetos, e alguns efeitos possíveis quando nos ex-pomos a eles, e também de como eles podem se comportar em campo, como uma forma de captura da nossa atenção, e no caso aqui estudado, uma captura deveras física, corporal, para nos abrir a outras perspectivas, cabe explorar mais a fundo o que tem sido chamado por virada afetiva na disciplina.

Podemos dizer que, pelo menos desde os anos 90, temos visto uma crescente preocupação nas ciências sociais pelo tema das emoções. Lara e Enciso (2013) localizam dois focos dessa preocupação: primeiro, um interesse cada vez maior pelas emoções que habitam a via pública; e, em segundo lugar, uma busca por uma produção de conhecimento que aprofunde as emoções e que seja um contraponto ao modelo extremamente racionalista em voga. A virada afetiva, pode ser vista como uma reação acadêmica a emocionalização da vida pública, como Lara e Enciso pontuam, tendo uma série de influências, como a emocionalização do pós-guerra, antes de ganhar corpo a partir dos textos de Massumi (1995, 2002) e Sedgwick e Frank (1995). Enquanto Massumi é influenciado por Deleuze e Bergson, Sedgwick e Frank são mais influenciados por Silvan Tomkins, psicólogo pragmático estado-unidense que entende os afetos de forma mais biológica, ainda que como uma singularidade capaz de criar seu próprio circuito. É evidente que nos interessa aqui a linha seguida por Massumi. Ainda assim, o termo virada afetiva, como Lara e Enciso pontuam, só viria a ser utilizado anos mais tarde (CLOUGH; HALLEY, 2007). As psicólogas estado-unidenses se voltam contra uma orientação discursiva desse primeiro momento, interessada na construção de significados, e passam a se preocupar mais por fenômenos não dependentes da consciência ou então da comunicação linguística ou discursiva (cf. LARA; ENCISO, 2013, p. 104). Entra em cena então uma ideia de corpo e de afetos mais ampla, e também mais escorregadia, diretamente inspirada por Espinoza – a capacidade de afetar e de ser afetado por meio de corpos que se encontram. Os corpos passam a ser vistos como processos e não apenas como

organismos. “O corpo ganha relevância na medida em que perde a centralidade” (ibidem, tradução nossa). Um corpo como “evento de conexões”.

O que temos mobilizado com a virada afetiva, ou o que ela tenta mobilizar, é oriunda de uma série de influências e diálogos com outras disciplinas. Influências da psicologia, da neurociência, da biologia, da psicanálise, da geografia cultural... Em suma, uma multiplicidade de enfoques que desde os anos 2000 começam a ganhar força e compartilham uma maior preocupação com o corpo, com a materialidade, um compromisso contrarracionalista interessado na experiência, no movimento, na experiência e em um entrelaçamento com o mundo.

Nesse primeiro momento da teoria do afeto, principalmente nas correntes influenciadas por Massumi, o afeto foi visto e encarado como algo escorregadio e complexo. E não faltaram críticas nesse sentido. Lara e Enciso nos mostram, por exemplo, as críticas de Margaret Wetherell (2012) aos chamados excessos da teoria, que insistiam em separar demasiadamente, por exemplo, os afetos (algo pré-individual e pré-subjetivo) das emoções (padrões corpóreo-cerebrais de respostas culturais) e dos sentimentos (experiência subjetiva da emoção):

afeto e emoção são novamente com Margaret Wetherell parte do mesmo processo de experiência em que a construção de sentido é crucial. O afeto deixa de aparecer como um processo mais profundo e interessante do que a emoção. Margaret Wetherell critica a perspectiva de Brian Massumi e de Nigel Thrift, chamando-os de “excessos” na teoria do afeto, uma vez que celebram o misterioso e bloqueiam abordagens mais pragmáticas aos afetos/emoções que os veem como um fenômeno cotidiano (LARA; ENCISO, 2013, p. 107, tradução nossa).

Os pesquisadores Stodulka, Selim e Mattes (2018) fizeram mais recentemente uma crítica semelhante, propondo algumas saídas. Para eles, a virada afetiva ainda não teria deixado uma marca significativa na disciplina, o que seria curioso, uma vez que a “antropologia tem muito a dizer sobre a conectividade humana, as relações sociais e as experiências como produzidas em encontros cotidianos, abertos e repetitivos entre pessoas afetadas” (p. 521, tradução nossa). Adeptos também de uma abordagem contrarracionalista, os autores enfatizam a importância de considerar os afetos em toda e qualquer pesquisa, uma vez que se tratam de processos relacionais gerados nos encontros e silenciá-los seria, então, uma espécie de distorção científica. A grande questão é: “como tornar os afetos produtivos?” Os afetos aqui

são entendidos como um fenômeno sensorial que emerge do encontro de antropólogos com as pessoas, com o ambiente, eventos, memórias, coisas, textos. E para torná-los produtivos seria então necessário não relegá-los a um segundo plano mas desenvolver metodologias capazes de trazê-los à tona, de forma que aparecessem tanto nos textos como na forma de fazer pesquisa. Com isso em mente os autores sugerem a ideia de “afetos epistêmicos” como uma heurística analítica útil (p. 522).

Pretendemos demonstrar que a documentação lúcida dos afetos do etnógrafo, levando-os a sério como dados científicos relacionais e justapondo-os a conjuntos de dados mais destacados e convencionais, é uma forma de não apenas reconhecer o “conhecimento tácito” mas também de trabalhar com ele em termos antropológicos (p. 520, tradução nossa).

Nesse sentido os autores enfatizam a importância dos afetos serem tratados não como anedotas nos textos, mas como “arranjos epistêmicos”. Os afetos são entendidos como específicos mas contextuais, íntimos mas relacionais. E seria possível, e necessário, documentá-los, realizar uma verdadeira cartografia dos afetos. Tal documentação poderia ser levada a cabo, por exemplo, por uma espécie de “diário das emoções”, onde os/as pesquisadores/as registrariam todas as emoções de uma maneira mais estruturada. Não seguimos essa metodologia na pesquisa, cabe dizer, e também não sei até em que ponto ela não pode ser algo demasiadamente rígida. Ao mesmo tempo, concordamos com os autores na crítica de que os afetos, muitas vezes, têm sido relegados a um segundo plano e aparecendo na forma de anedotas nos textos, ou então se perdem, escorrem entre os nossos dedos quando tentamos agarrá-los e acabam, por conta disso, não ganhando a importância que merecem.

Voltando ao caso do futebol na aldeia – e tantas outras histórias aqui contadas – como elas podem ser entendidas não como anedotas mas sim como “arranjos epistêmicos”? Podemos, por exemplo, pensar o futebol, tal qual Pereira (2017) como uma espécie de substituto da dança dos *xondaro* (guerreiros, numa rápida tradução). Eventos esses que acontecem sempre no final da tarde, antes da entrada nas cerimônias quase cotidianas na *opy*. Nesse sentido, ser integrado ao futebol, assim como nas demais práticas que tenho aqui descrito, poderia ser entendida justamente dentro desse contexto de pacificação e domesticação que já mencionei.

Futebol e forró apareceram, durante o trabalho de campo, como contextos privilegiados de atualização de relações de afinidade, seja em relação a afins reais (como era o caso dos Mbya de Paraty Mirim), seja em relação a afins

virtuais, caso dos *jurua* (se bem que alguns *jurua* passariam a afins reais rapidamente em Camboinhas) (PEREIRA, 2017, p. 59).

Mas, para além dessa “utilidade”, digamos assim, de tais arranjos, comecei a refletir mais em termos de “inutilidade”, pensando junto com Krenak. Nesse ambiente de práticas xamânicas atual que envolve uma cada vez maior intersecção entre indígenas e não indígenas, é comum encontrarmos, e muitas vezes eu mesmo partilhei dessa visão (e acredito que ela esteja colocada em muitos momentos nessa tese), a ideia de que o uso indígena, por exemplo, da ayahuasca, é algo extremamente espiritualizado. Ou seja, em um embate entre uma suposta banalização do uso da ayahuasca – seja como uma medicação, transformada em pastilha, para tratar adições e/ou questões de cunho psiquiátrico, seja como uma substância para o prazer – e os usos originários, muitas vezes encontramos o argumento de que a medicina deve ser usada sempre de maneira ritualística, respeitando ao máximo os contextos originários, e de preferência dentro desses contextos. Diversos indígenas, como já vimos, lutam hoje pela defesa da ayahuasca. Mas é importante mencionar que mesmo essa medicina, tão poderosa de uso ritualístico tão conhecido, é usada em diversos outros contextos, antes de uma festa que se desdobra em “uma cauinagem muito solene” entre os Yudjá, por exemplo (cf. LIMA, T. S., 2018, p. 133). Diversas vezes na aldeia, durante a Busca da Visão, pude presenciar Geraldo, e outros, tomando pequenas doses de ayahuasca ou de *wachuma* (São Pedro) durante o dia, sem um propósito cerimonial, por exemplo. É claro que podemos argumentar, como muitos já o fizeram, que a vida na aldeia é toda ritualizada. Mas me parece um problema – e uma visão extremamente purista – não aceitar que tais plantas possam ser utilizadas em um contexto puro de prazer, algo totalmente sem uma utilidade aparente, ou sem a utilidade que queríamos que elas tivessem.

Muitas outras vezes, nas aldeias, participei de rodas de rapé sem nenhum outro objetivo que não fosse a diversão, a banalidade. Assim como escutei diversas brincadeiras: “oh *txai*¹⁶¹, esse foi forte hein!? Será que ele vai conseguir continuar de pé?” Parece-me que negar essa dimensão da banalidade e do prazer, por assim dizer, da inutilidade, é também negar a coetaneidade aos indígenas (cf. FABIAN, 2013). E acho que essa percepção cresceu em mim cada vez mais que eu me deixava afetar pelo campo. Se de alguma forma, por

161 Termo de origem *huni kuin*, utilizado sobretudo para afins potenciais (cunhados), mas que tem se espalhado e banalizado em outros contextos, como já mencionamos (ver discussão na página 61 em diante).

exemplo, queremos enxergar uma espécie de pureza em tais práticas, de uma relação constante com o sagrado, é porque partilhamos de uma visão cristã de que o sagrado é algo puro e limpo, enquanto o profano seria algo impuro e sujo. Mas vimos como a Dança do Sol, o uso do peiote e mesmo da ayahuasca, principalmente a partir do pensamento de Bataille e Artaud, podem bagunçar um pouco essa concepção. Em Bataille, por exemplo, como já mencionamos, o erotismo e a violência são considerados elementos sagrados, ou que, ao menos, podem desvelar o contato com o sagrado, que estaria pra ele vinculado à dimensão do excesso. Muito contrário é o pensamento cristão contemporâneo: erotismo e violência são assuntos de Satanás, totalmente profanos. Todos esses excessos e interditos, que para Bataille estão no fundamento da religião e do próprio contato com o sagrado, são tratados como pecados. O céu cristão é sempre retratado como algo puro, branco, sem máculas. Muito distante do sangue dos sacrifícios (ainda que tão presente no Velho Testamento), dos vômitos do peiote e da ayahuasca, das visões, dos espíritos, da pura e simples diversão pelo excesso. Se talvez eu não tivesse me aberto para esses possíveis excessos, para também experimentar isso em meu corpo, para esses afetos todos, talvez esse arranjo epistêmico não fosse possível: considerar a dimensão do prazer e da banalidade de tais práticas – e mesmo aí há uma enorme potência contracolonial, se voltarmos, uma vez mais, ao pensamento de Krenak.

Outra possibilidade seria, ainda que sem o “diário das emoções”, registrar essas diversas sensações, sentimentos, emoções pelas quais temos passado em campo. Com isso, começamos a encontrar algumas recorrências: o medo, a morte, a relação de apreço que começa a surgir por uma ancestralidade, o respeito pelas coisas e seres, o silêncio, a atenção. A relação com as plantas e com seus espíritos. São todos, para além de conceitos, afetos. Lembro-me sempre de duas cenas marcantes que vivi com Pedro e que aqui já relatei mais detalhadamente: a primeira, sua advertência sobre o meu cuidado para com o bambu, que depois, para mim se converteu em uma advertência de cuidado para com todas as coisas; a segunda, sua forma de caminhar mais veemente e impetuosa após termos comido peiotes no deserto. Estão postos aí diversos elementos que configuram um ambiente de encontros e afetos entre corpos: o deserto, o peiote, a força e a energia, e mesmo a necessidade delas para atravessar o deserto, assim como a alegria e o ânimo, também necessários para enfrentar o deserto. E, se figurativamente pensarmos o deserto como, por exemplo, uma grande dificuldade, e, por analogia, pensarmos a colonização pelas quais os Wixáritari, os Dakota, os Navajo etc. foram submetidos, o peiote e todas essas conjunções afetivas ganha um peso

ainda maior. Principalmente se vistos a partir da ótica de contracolônização. Não foi sem motivo que peíote, Dança do Sol e tantas outras práticas foram duramente reprimidas.

Outro dia minha filha, Olívia, de 5 anos, me pediu para ver algo que havia comprado. Era um cinzeiro de vidro e ela estava muito curiosa. Eu, muito mais influenciado por uma criação dura e pouco preocupada em entender o universo das crianças do que preocupado com o seu bem-estar (e talvez excessivamente preocupado com o objeto), apenas mostrei o cinzeiro em minhas mãos. É claro que ela queria senti-lo, tocá-lo, vê-lo em sua totalidade. Fiz, sem pensar, a provocação que tantas vezes escutei quando criança: “é com a mão ou com os olhos que se vê?”. Mas a provocação, logo lembrei de minha infância ao ver seus olhos, não fazia sentido. É evidente que se vê com outras partes do corpo. Logo me lembrei do texto de Ingold (2008) que havia lido dias antes e da estupidez da minha colocação. Mas tal colocação mostra a validade da crítica de Ingold ao pensamento ocidental moderno. E mostra também como frequentemente caímos nessas armadilhas, nesse modo de atuar mecanicamente, apesar de tudo que tenho aqui escrito e estudado nos últimos seis anos – toda a atenção, cuidado, presença, afeto e, principalmente, apesar da tentativa de um entendimento mais amplo das nossas relações, sentidos e fluir no mundo. Se meus amigos Guarani me vissem fazendo tal admoestação para minha filha me sentiria, confesso, um completo idiota.

Para Ingold, nosso pensamento convencional, que vem sendo construído desde a antiguidade e chega ao ápice com Descartes, dá prioridade, em primeiro lugar, a dois sentidos: visão e audição. E, de alguma forma, os coloca em oposição: a visão, ao atingir aquilo que está fora de nós, objetifica, ao passo em que a audição, que coloca os sons para dentro de nós, personifica. Nesse sentido diversos pensadores imaginaram a visão relacionada a um conhecimento objetivo, racional e não contaminado pela experiência subjetiva. Enquanto a audição seria um conhecimento subjetivo, intuitivo e que arrasta o mundo para dentro de nós. De qualquer forma, visão e audição seriam os dois sentidos principais do ser humano, cada qual relacionado dicotomicamente, se assim quisermos, com pares de oposição tão conhecidos e explorados na sociologia, antropologia, psicologia etc. Para Ingold, a antropologia dos sentidos peca, muitas vezes, porque acaba aceitando, em muitos momentos, a predominância da visão e de audição.

Talvez o ápice desse pensamento, que guarda suas contradições, chega com Descartes ao comparar a visão com o tato, para quem a visão estaria, portanto, no nível da

percepção e encontro com os objetos: “chegamos, assim, à extraordinária conclusão de que a visão, agora concebida como uma conquista exclusivamente intelectual, não está mais condicionada, de modo algum, pela experiência corpórea de habitar um mundo iluminado” (INGOLD, 2008, p. 14). Pensamento este que postula, como bem sabemos, uma superioridade da cognição sobre a sensação. Nesse sentido, muitos pesquisadores culpavam a visão pelos males da civilização ocidental, que enxergava um mundo objetificado pronto a ser explorado. Tal mundo não seria assim em sociedades que, por exemplo, não valorizassem a visão. E aí reside a crítica de Ingold a alguns estudos da antropologia dos sentidos que buscaram, empobrecendo o valor da visão, mostrar o valor do postulado. Mas, e se fosse justamente o contrário: um projeto moderno de objetificação que dá à visão esse status, e não o contrário, uma predominância da visão que necessariamente objetifica?

O problema é que, resumindo muito o argumento de Ingold, sempre existiu uma tendência em considerar os sentidos como portais entre um mundo externo e físico e um mundo interno da mente. Somente no século XX, com, por exemplo, Merleau-Ponty, a visão e todos os outros sentidos passaram a ser considerados como um engajamento interminável de mão dupla entre perceptor e ambiente (p. 17). Ingold, comentando Merleau-Ponty, nos mostra como, em sua fenomenologia, a visão tem muitas características da audição (imersão, participação) e a audição muitas das características da visão (afastamento, objetividade). Ou, melhor dizendo, como tanto o som quanto a luz não existem fora ou dentro do indivíduo, mas apenas em uma relação de engajamento de corpos/ambientes (pensemos nos cegos, em ambientes saturados de luz, nos surdos, em ambientes saturados de sons etc.). Tais características não estão postas nos sentidos mas sim nas relações. E é todo nosso corpo que percebe o ambiente, em relações sinestésicas como a de ouvir a luz ou ver o som. O corpo é entendido como um sistema sinérgico.

Seguindo tanto Gibson quanto Merleau-Ponty, sugiro que olhos e ouvidos não devem ser entendidos como teclados separados para o registro de sensações, mas, sim, como órgãos do corpo como um todo em cujo movimento, dentro do ambiente, consiste a atividade de percepção. “Meu corpo”, como coloca Merleau-Ponty, “não é uma coleção de órgãos adjacentes, mas um sistema sinérgico, cujas funções todas são exercidas e conectadas na ação geral de ser no mundo” (1962: 234). Visão e audição, até onde podem ser de fato distinguidas, são meramente facetas dessa ação, e a qualidade da experiência, seja ela de luz ou som, é intrínseca ao movimento corporal vinculado, em vez de possuído ‘depois do fato’ pela mente. Então, se eu ouço o vôo dos pássaros é porque, seguindo seu caminho pelo céu, o movimento do meu próprio corpo – dos meus olhos, da minha mão, de fato

de toda a minha postura – ressoa com o deles. Desse ponto de vista, o ‘problema’ da sinestesia simplesmente desaparece (p. 28).¹⁶²

Mergulhando na experiência de pessoas cegas e surdas, Ingold inverte o postulado primeiro de que a visão objetificaria e o som personificaria. Para um cego, por exemplo, ele nos mostra como o espaço é descoberto aos poucos, em uma verdadeira relação de engajamento com o mundo em constante construção e mutação. Sem a visão, coisas aparecem e desaparecem o tempo todo. Uma pessoa fala algo e aparece, mas desaparece em seguida tão logo deixe de pronunciar sua presença. Nesse sentido as pessoas tornam-se meros sons. “Para ele, bem diferente da sabedoria convencional, a visão personifica, ao passo que o som objetifica” (p. 33).

Esses relatos nos mostram como nossos sentidos são intercambiáveis e como, de fato, nosso corpo é todo um sistema sinérgico. Escutamos uma música com todo o nosso corpo, sentimos a vibração dos graves em nosso âmago, se estamos assistindo a um show um concerto podemos ver e sentir a emoção das pessoas que tocam assim como a do público. Pensando nesses dois sentidos, visão e audição, uma e outra se entrelaçam e se completam. Certa vez, dando banho em minha filha, ela me pediu, de dentro do *box*, para escutá-la. Eu, que estava fazendo algo no banheiro, disse para ela falar que eu a estava escutando. Mas ela insistiu para que eu me abaixasse e a olhasse em seus olhos, com a porta do *box* aberta, inclusive. Só assim ela teve a certeza de que a escutaria: com todo meu corpo e atenção, e não apenas com meus ouvidos. Foi essa advertência que Geraldo me fez quando, no nosso primeiro encontro, pedi para estudar (talvez tenha usado o termo observar) a Busca da Visão. “Se você quer estudá-la, é com todo o seu corpo. Caso contrário não é um estudo”.

162 A referência a Merleau-Ponty é de sua obra *Fenomenologia da Percepção* (1999), obra na qual o autor fala, por exemplo, da “visão dos sons”.



Uma segunda crítica de Ingold à antropologia dos sentidos reside, para ele, em um problema comum presente em muitos estudos: além de considerar visão e audição como os sentidos mais importantes e aceitar o postulado de que a visão objetifica, eles buscaram fazer uma separação de culturas baseada nos sentidos mais proeminentes:

o defeito comum, presente em todos os trabalhos que avaliei nesse campo até agora, reside na naturalização das propriedades do ver, do ouvir e de outras modalidades sensoriais, levando a uma crença errônea, segundo a qual as diferenças entre culturas no que diz respeito aos modos como as pessoas percebem o mundo ao seu redor podem ser atribuídas à relativa preponderância, em cada uma delas, de um ou mais sentidos sobre os outros (p. 42).

Para Ingold, no fundo, a antropologia dos sentidos não se preocuparia com a experiência sensorial que é gerada no processo de engajamento das pessoas com o mundo, “mas com o modo como essa experiência é ordenada e ganha significado dentro dos conceitos e das categorias de sua cultura” (p. 44). Isto é, em geral as pesquisas partem de um certo

(pre)conceito – a visão como algo que objetifica e fonte de grandes mazelas ocidentais, por exemplo – e então buscam demonstrar como outras “modalidades sensoriais”, por assim dizer, criam outras culturas. A crítica de Ingold é que o contrário talvez seja mais verdadeiro: uma determinada cultura cria as “modalidade sensoriais”. Por exemplo, sobre a suposta predominância da visão no Ocidente e a sua característica central de objetificar, Ingold contesta: “não é a visão que objetifica o mundo, mas é, antes, a domesticação da visão para um projeto de objetificação que a reduziu a um instrumento de observação desinteressada” (p. 33). A experiência sensorial, para esse tipo de antropologia, acaba sendo desimportante frente as representações e significados de (e para) uma determinada cultura.

Recupero essa crítica de Ingold para enfatizar que tentei maneiras, valendo-me da minha leitura da virada afetiva, de lidar com esses problemas. Busquei prestar atenção a todo um conjunto de emoções e sensações e sentimentos que se configuram em campo. Busquei compreender os corpos como processos e como eventos de conexões, dando valor a todos os agenciamentos e afetos envolvidos. Assim sendo, busquei valorizar a experiência sensível não como algo a explicar ou que significasse algo, mas, antes, em toda a sua potência de afetar e se deixar a afetar. E, por fim, entendi esses efeitos e afetos como possibilidades de uma contracolonização corporal. Nesse momento, muitos leitores poderiam contestar que a minha vinculação da teoria do afeto com a contracolonização é, justamente, uma significação dos afetos. Mas o caminho é justamente o contrário. Sem uma tentativa de decolonização anterior – muitas vezes levadas a cabo por golpes e choques – teria sido impossível mergulharmos nos afetos e emoções da maneira que aqui tentamos. Todos nossos afetos, emoções, sensações estão colonizados, capturados, assim como, e talvez primordialmente, nossos corpos.

4.3. Por uma contracolonização do corpo

Detrás de teus pensamentos e sentimentos, meu irmão, há um amo mais poderoso, um guia desconhecido, que se chama “o próprio Ser”. Habita em teu corpo; é teu corpo. Há mais razão em teu corpo que em tua melhor sabedoria.
Nietzsche, em “Assim falava Zaratustra”

Quer se trate do corpo do outro ou de meu próprio corpo, não tenho outro meio de conhecer

Gostaria de começar este item, o último, com uma bela provocação de Jerá Guarani (2020). É quase um manifesto. Um convite. Uma possibilidade de salvação (ainda que o termo pareça exagerado, acredito que a pandemia e as tragédias cada vez mais evidentes decorrentes do aquecimento global e do desmatamento em massa de nossas florestas sejam razão suficiente para usá-lo): “tornar-se selvagem”.

Posso não parecer muito simpática com o que vou dizer. Em outras ocasiões, certamente, não seria assim, pois gostamos muito de dar risada, o povo Guarani Mbya é muito alegre! E eu sempre me esforço para ser quem sou de fato – feliz, apesar dos pesares – mesmo quando falo de assuntos problemáticos e ruins.

Mas, neste momento da história, diante do medo dos mais velhos e do lamento das pessoas na aldeia, por ser indígena guarani mbya e por ter aprendido tudo o que aprendi, quando penso no planeta Terra agora – não nele apenas, mas em nós nele –, eu realmente gostaria de acreditar em vidas passadas. Às vezes, desejo ter vivido em outra era para não sentir e não ver tantas coisas incompreensíveis. Eu poderia perfeitamente ter vivido no tempo dos dinossauros e ter sido comida por um, ter sido mastigada por um dinossauro. Acho que seria uma situação bem melhor do que a que temos hoje.

Uma das coisas que digo para os mais velhos e para vocês, *jurua*, em momentos de encontro, é que seria importante fazer antropologia na cultura de vocês. Tirar o Guarani da aldeia para ele ficar na casa de vocês e observar vocês todos os dias. Sentir, refletir, tentar entender, fazer relatórios e, finalmente, produzir uma tese de capa dura, bem bonita, com muitas páginas, fotografias, gráficos e referências a outros estudos, para concluir e dizer aos *jurua* para se tornarem selvagens, para que se tornem pessoas não civilizadas – pois todas as coisas ruins que estão acontecendo no planeta Terra vêm de pessoas civilizadas, pessoas que não são, teoricamente, selvagens.

Se fizéssemos um estudo antropológico na cultura de vocês, teríamos qualificações e um respaldo maior para conseguir convencer muitas pessoas a se tornarem selvagens, a se tornarem pessoas não tão intelectuais, não tão importantes. Vocês passariam a correr o risco diário de ser assassinados, de ter suas casas e suas famílias queimadas, seus filhotes queimados. Mas, de um modo geral, vocês seriam melhores.

Não fiquem assustados: tenho amigos *juruas* muito queridos e contamos com muitos parceiros *juruas* que lutam conosco. Muitos já morreram e outros ainda vão morrer. Tornar-se selvagem não é algo que pode acontecer rápido, de um dia para outro,

mas algo que implicaria momentos de muita dedicação e de muito trabalho por parte de vocês, não indígenas.

Apesar de vários estudos e evidências produzidos pelo mundo civilizado, as pessoas não param de fazer coisas erradas. Facilmente conseguimos perceber muitas coisas ruins e entender que não estamos nada bem. Eu sei um pouco sobre São Paulo por meio dos estudos dos próprios *jurua* e de alguns relatos dos mais velhos da aldeia. Sei que aqui existiam braços de água. Mas o *jurua* veio e colocou cimento em cima deles. Canalizou os rios lindos que poderiam estar aí, hoje, para os *jurua* beberem, tomarem banho, nadarem. Mas os *jurua* querem cimentar tudo, cobrir tudo com cimento, e agora não têm água. A água foi destruída. E tenho a impressão de que ainda vamos enfrentar situações piores daqui em diante.

É muito revoltante quando a sociedade *jurua* fica perplexa e indignada ao ouvir falar que o povo indígena no Brasil comete infanticídio; ou que os caciques no Brasil têm duas ou três mulheres, ou outras coisas do tipo. Mas o povo dos *jurua*, por sua vez, faz coisas absolutamente incompreensíveis e maldosas contra seres que não podem se defender, como, por exemplo, o contrabando do marfim, que vem de um bicho tão lindo, tão gigante, que é o elefante. O elefante, às vezes, é deixado no chão, agonizando, sangrando, porque teve uma parte de seu corpo tirada para esse mundo maluco do consumo, do acúmulo de riqueza.

Será que, se eu fizesse antropologia, eu conseguiria explicar para o meu povo por que o *jurua* faz isso? Mas, enfim, não podemos perder a esperança. Temos que lutar – estamos lutando há 500 anos.

[...]

Se temos contato com a cultura dos *jurua* há quinhentos anos, isto é a demonstração de que, de fato, o *jurua* poderia se tornar selvagem, continuar vivendo e ter um pouco mais de respeito com o planeta Terra. Não há palavras para descrever o quanto nosso planeta é magnífico, mas acho que ainda não entenderam isto direito.

[...]

Gosto de chamar mais pessoas para serem selvagens. O nosso planeta, do jeito que está, está sofrendo muito, está chorando, está gritando, e, por estarmos integrados com ele, vamos ter que começar a viver, a ver, a saber e a ter que enfrentar muitas coisas negativas também. Fumo cachimbo, faço fogo no chão, cozinho, durmo e acordo com a cantoria dos passarinhos, e tudo isto é tão simples, mas é tão bonito, tão lindo, tão importante.

(GUARANI, 2020, p. 12–19)

A ideia básica dessa tese já estava presente, como já salientei, em textos clássicos como de Manuela Carneiro da Cunha e Michael Taussig – a ideia de que a instituição, ou o dispositivo, do xamanismo cresce (ou ganha visibilidade) na mesma medida em que avança a colonização (ou o colonialismo, a colonialidade) sobre e nos povos originários. Como mostramos, em muitos cenários, e desde muito tempo, a prática de espalhar e disseminar essas práticas para o mundo não indígena é adotada intencionalmente por muitas etnias indígenas, principalmente entre os Lakota e os Guarani, abordados mais a fundo nesse trabalho. O que busquei trabalhar mais profundamente aqui foi a maneira pela qual elas se espalham e ganham vida em muitos contextos diferentes, como entram em agenciamentos específicos e conversam, convergem, ou então se chocam. E, nesse trabalho, levado a cabo com o meu corpo, seus afetos e afeições, poderia dizer, em muitos momentos, que fui capturado por essas práticas de contra-representação do terror do colonialismo e daquilo que é o mundo dos brancos. Começando com o temazcal, porta de entrada, aos poucos, uma série de práticas foi se instaurando em meu corpo, assim como nos corpos das pessoas – por mais distintos e com todas as histórias e intersubjetividades envolvidas – que acabam se envolvendo nesse mundo. Com isso, resolvi apostar na ideia de que esse grande dispositivo de defesa, que são as práticas xamânicas, tem como principal meio de operação uma descolonização do corpo. Ou melhor, como veremos, uma contracolônização do corpo. Mais especificamente, uma contracolônização dos corpos dos brancos (não indígenas), um adestramento, uma pacificação. Uma possibilidade para tornarmo-nos selvagens.

Antes de iniciar esta pesquisa, entre 2014 e 2015, quando dava uma pausa nos meus estudos antropológicos para me dedicar a outras coisas, tive contato com o então mais recente livro de Viveiros de Castro. Na minha formação, como já mencionei, o antropólogo teve um papel importantíssimo principalmente a partir da difusão do perspectivismo ameríndio. Nesse livro, ele postulava: “a antropologia está pronta para assumir integralmente sua verdadeira missão, a de ser a teoria-prática da descolonização permanente do pensamento” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, pt. 16, e-book). Parágrafos adiante ele ainda afirma que a intenção de seu livro “é mostrar que os estilos de pensamento praticados pelos povos que estudamos são a força motriz da disciplina” (pt. 26).

Desde os anos 1960, grosso modo, os chamados estudos pós-coloniais entraram em uma crescente que, inevitavelmente, chegaria aos povos originários latino-americanos sob diversos nomes e disputas. De uma forma geral este movimento tem sido chamado, entre

tantas viradas na disciplina, de “virada decolonial” ou “giro decolonial” (CASTRO-GÓMEZ; GROSGOUEL, 2007; BALLESTRIN, 2013; BALTAR, 2020). A bibliografia sobre o tema é larga e não cabe ser aqui explorada em detalhes. O argumento fundamental que nos interessa aqui é que após o processo político de retirada progressiva dos governos coloniais, principalmente na África e na América Latina, os efeitos violentos da colonização continuavam e se mantiveram de diversas formas e espalhadas em níveis macro e micropolíticos. Nesse sentido que muitos autores, como Mignolo (2016) por exemplo, associam o projeto moderno/ocidental com o projeto colonial. Fala-se então, por exemplo, de uma colonialidade do saber e do poder (QUIJANO, 1992, 2005) e da necessidade de uma “descolonização do conhecimento” (SANTOS, B. de S., 2019) em favor de novos saberes e práticas que foram histórica e cotidianamente vilipendiados (RIBEIRO, 2017; WALSH, 2017) – justamente a dos povos originários. Decorre daí uma série de associações que tem como objetivo principal o controle, a domesticação e a continuidade do poder/saber colonial sobre os povos colonizados: modernidade-colonialidade-racismo-patriarcado andam, necessariamente, juntos nesse projeto.

Nota-se aqui a proeminência de termos associados a um dito universo mental: conhecimento, pensamento, saber etc. Nesse sentido, para Viveiros de Castro, a antropologia deveria ser “a teoria-prática da descolonização permanente do pensamento”. Porém, como o próprio antropólogo já havia notado (SEEGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979; VIVEIROS DE CASTRO, 1996), o corpo tem um papel fundamental na constituição da pessoa para grande parte dos povos ameríndios. É com o corpo todo que se vê o mundo. Assumir uma outra perspectiva, como o autor propõe, passa, necessariamente por uma mudança corporal. Amiúde uma verdadeira metamorfose. Já vimos suficientemente, por exemplo, como essa questão é fundamental para a construção do corpo do xamã. Sendo assim, comecei a me perguntar, para além das mudanças de consciência e pensamento, quais seriam as mudanças e os efeitos corporais, assim como os afetos, mobilizados pelas práticas xamânicas.

Percebemos que, em grande medida, falta uma teorização maior sobre o corpo nas teorias pós-coloniais. Principalmente em termos de uma de(s)colonização – ver nota 103 sobre a opção pela supressão do “s”. No famoso “Epistemologias do Sul” (SANTOS, B. de S.; MENESES, 2013), por exemplo, vemos uma afirmação poderosa de Quijano (2013, p. 127): “A ‘corporalidade’ é o nível decisivo das relações de poder”. O autor continua:

na exploração, é o “corpo” que é usado e consumido no trabalho e, na maior parte do mundo, na pobreza, na fome, na má nutrição, na doença. É o “corpo” o implicado no castigo, na repressão, nas torturas e nos massacres durante as lutas contra os exploradores. Pinochet é um nome do que ocorre aos explorados no seu “corpo” quando são derrotados nessas lutas. Nas relações de gênero, trata-se do “corpo”. Na “raça”, a referência é ao “corpo”, a “cor” presume o “corpo” (ibidem).

No entanto, apesar de reconhecer o papel central da corporeidade, Quijano não vê outra saída para a libertação dos corpos que não seja “a socialização radical do poder para chegar a esse resultado” (ibidem, p. 128). Para ele, a experiência histórica apontaria que não há outro caminho possível. Todavia, há, como veremos, no seio das teorias que poderiam se chamar pós-coloniais, críticas a esta ânsia pela tomada de poder, pela socialização do poder, em suma, pelo poder em si. Mas deixemos isso em suspenso, por ora. Ainda que possamos não discordar, ou não discordar totalmente dessa premissa – a necessidade da socialização radical do poder –, postulá-la como único caminho possível ignora uma série de lutas cotidianas e micropolíticas que, de uma forma ou de outra, têm caminhado na direção de uma libertação dos corpos. São esses movimentos, digamos, menores, que nos interessam aqui.

Somente em um livro mais recente, afirmando as Epistemologias do Sul – isto é, a necessidade de uma epistemologia (em si o termo já alude ao valor do conhecimento, aliás) que se pense a partir do Sul, metafórico, ou seja, a importância das práticas e saberes historicamente colonizados buscando assim uma verdadeira diversidade epistemológica e não a assunção apriorística da superioridade de um saber sobre outro –, somente nessa espécie de revisão, Boaventura de Sousa Santos (2019) abordou mais a fundo a importância dos corpos, afirmando, por exemplo, que “todo conhecimento é corpóreo” (p. 124) e tratando o corpo como um tecido social, como um território, imerso em disputas e, como todo território do Sul (metafórico, mais uma vez), colonizado. Tratando o corpo, diferentemente do Norte, não como uma tábula rasa ou um simples objeto, o autor nos mostra a importância das paixões, dos afetos, dos gozos – de tudo aquilo que parece fugir da esfera racional – para a construção da luta cotidiana. São corpos que sofrem, que se regozizam e que, apesar de toda a violência contra eles impostas, continuam a resistir. É nesse sentido que o autor traz a tona o conceito andino de *coronazar*, como um “ato de construir pontes entre emoções/afetos, por um lado, e conhecimentos/razões, por outro” (p. 154), buscando superar a dicotomia clássica entre mente e corpo. Assim, os corpos (os afetos, as emoções e os sentimentos) aparecem como fundamentais na luta de resistência que é o movimento de(s)colonial.

No capítulo 8 o autor aborda “a experiência profunda dos sentidos” e o papel que eles, que se efetivam e atualizam em uma experiência corpórea, têm para a construção do conhecimento: “o conhecimento não é possível sem experiência, e a experiência é inconcebível sem os sentidos e os sentimentos que acordam em nós” (p. 237). Valendo-se do pensamento de Merleau-Ponty, Santos enfatiza como os sentidos nos abrem ao mundo e constituem o mundo – a nossa experiência com o mundo não é outra coisa senão o próprio mundo. “Sem os sentidos não existem sensações, sem sensações não existem emoções, sem emoções não há percepções e sem percepções não haveria mundo tal como ele se nos apresenta e nós nos apresentamos a ele” (p. 238).

Santos também nos mostra como, historicamente, os sentidos sempre foram tomados como fontes traiçoeiras para a aquisição de conhecimento e como o ocidente sempre valorizou a audição e a visão em detrimento de outros sentidos. Com base nisso o autor propõe uma verdadeira abertura ao mundo, com todo o corpo, um “ser-com”, que seria epistemologicamente mais complexo que o “conhecer-com”. O tato, por exemplo, é visto como uma profunda experiência de contato com o mundo. Mas também de contágio, como algo profano.

Nesse momento gostaria de fazer um breve parêntese e voltar à minha experiência na Dança do Sol. Se, assistir à dança de fora, principalmente nos momentos de sacrifício de sangue já trazia a tona a questão do contágio e do valor do profano – na verdade um suposto profano mas que pode ser muito sagrado, como já vimos –, vê-la de perto, quando fomos convidados todos os apoiadores a adentrarem no círculo para auxiliar os dançantes em suas oferendas e sacrifícios, foi ainda mais marcante. O sangue escorrendo das peles, o suor, o cheiro e as sensações nauseantes, a música incessante, o sol, os gritos de dor e de libertação de corpos. Estou ao lado de um dos dançantes e duas incisões são feitas em seu peito. Sua dor é visível, assim como seu medo. Aliados a um profundo respeito e reverência. A sua emoção de participar da dança e de conseguir aguentar aquele momento, como mais tarde ele me relataria em conversa pessoal, é visível. Seu choro é um misto de dor e agradecimento profundo por aquele momento. Cada vez mais, não posso deixar de considerar que o maior efeito dessas práticas é possibilitar novos sentires. Novos sentires que não são facilmente construídos se não passarmos por momentos profundos e violentos de desconstrução. Vejamos como Santos aborda o problema.

Como podemos esperar que os corpos subalternos – cuja sensibilidade é sujeita a um processo de naturalização que os limita – libertem os sentidos, sendo que nenhum conhecimento é libertador sem a libertação dos sentidos? [...] Os modos como os corpos vivem as suas experiências sensoriais são sempre apenas uma das versões possíveis, apesar de, para os próprios corpos, essa versão específica parecer apresentar-se como a única possível. Isso acontece porque a reprodução continuada de desigualdades de poder e de diferenças culturais “naturaliza” a sensibilidade (e a insensibilidade). Quanto mais desiguais forem as relações de poder e mais rígidas forem as diferenças culturais, mais limitada é a experiência sensorial dos corpos subalternos. Essa limitação é uma das armas mais eficazes dos poderes dominantes. **A verdade é que não é possível conhecer e agir de uma forma diferente se não nos sentirmos de uma forma diferente.** O investigador pós-abissal deve poder imaginar as potencialidades sensoriais reprimidas pela naturalização da sensibilidade vigente, tanto a sua como a do grupo com o qual partilha a investigação. Imaginar as potencialidades sensoriais constitui em si mesmo um ato de rebelião contra poderes desiguais e culturas desigualmente diferentes. Tal rebelião, uma vez partilhada pelo grupo, é o primeiro passo para desnaturalizar sensibilidades vedadas ou interditas.

Ao que tudo indica, a possibilidade de uma mudança sensorial, tão necessária, passa antes por uma espécie de imaginação criativa e por uma educação dos sentidos. Se é assim, parece-me que as práticas como a Dança do Sol, a Busca da Visão, o Temazcal e as Cerimônias com Medicina pulam essa etapa, por assim dizer, e vão diretamente ao corpo, aos sentidos. Não se trata de imaginar as potencialidades reprimidas, mas antes, arreganhar o corpo e mostrar, irrefutavelmente, novos sentidos, emoções e possibilidades. Corpos dóceis e disciplinados são despedaçados.

Os relatos sobre essas possibilidades já foram bem descritos ao longo desse trabalho. Mesmo assim, vale a pena relembrar: as emoções e sentimentos à flor da pele com o uso do peyote; as diversas sensações e momentos de quase morte; a busca por um fortalecimento constante do corpo em seus mais diversos aspectos (corpo físico, mental, espiritual etc.); a ênfase dada, por exemplo, pelos Guarani, na Busca da Visão como apenas o começo de um aprendizado e a necessidade de manter, continuar e expandi-los, assim com a ênfase dada nos trabalhos de Santo Daime para trazer à vida cotidiana os aprendizados e as visões da ayahuasca; os sacrifícios de sangue da Dança do Sol, os temazcais e também o jejum da Busca da Visão que parecem ter como mote a construção de um corpo guerreiro, forte, preparado para o combate; os diversos choros e êxtases que ocorrem nas cerimônias e nos temazcais, com traumas sendo visivelmente liberados corporalmente.

Ao final de uma cerimônia de meia-lua na ocasião de uma Busca da Visão que presenciei em Morélia, México, o líder cerimonial disse aos participantes as seguintes palavras: “são muitos os símbolos aqui presentes na cerimônia, o importante é que cada um de vocês tome aquele(s) que faça(m) mais sentido e o(s) incorpore(m) em sua vida cotidiana”. O que parece uma simples e desprestigiada advertência ganha densidade quando enfatizamos o termo “incorporar” – dar corpo, trazer para o corpo – e quando observamos uma série de práticas que os participantes mais assíduos desse ambiente começam a utilizar no cotidiano. Salientamos duas: o rapé e o kambô.

O rapé, como Sthan me advertiu em entrevista pessoal¹⁶³, está se tornando uma verdadeira panaceia, substituindo diversas adições:

tem que tirar [os vícios] mas tem que tomar muito cuidado com os novos, tem muita gente saindo de vícios mas tem muita gente entrando, infelizmente o rapé virou um vício, com boas justificativas – preciso me concentrar, tirar uma dor de cabeça – mas se você vai numa aldeia não vê o nativo usando toda hora, tem um motivo – quando vai tomar um banho de rio, vai caçar, pra aguçar – agora, isso de ‘preciso relaxar’, ‘tenho estresse’, é um vício, quando tá buscando demais a sensação.

Apesar dessa crítica e desses riscos, o rapé parece efetuar algo, cotidianamente, de muita relevância: uma lembrança corporal atenuada de momentos marcantes. O uso do rapé, nesse sentido, traz ao corpo a memória das cerimônias, a memória da aldeia, da floresta, para corpos brancos que não podem viver esse cotidiano mas que querem se manter conectados de alguma forma com ele. Na entrevista que fiz com Pedro Fadida, por exemplo, após voltarmos do México, utilizamos pelo menos dois dispositivos de conexão corporal com aquele ambiente e com as práticas das quais falaríamos: o rapé e as músicas tocadas em seu tambor de água, o qual ele montou com todo o cuidado e reverência exigidos – alertando para essa profunda relação entre coisas e religiosidade/espiritualidade da qual já falei no encontro do *petynguá* guarani e da *chanupa* lakota. Nota-se que todas essas coisas devem ser tratadas como encontros de corpos ou mesmo como participantes de corporeidades, de corpos não fechados que se constituem a cada momento, evocando uma infinidade de agenciamentos. O rapé, o tambor, a pele (de couro de algum animal), o *kuripi* (autoaplicador de rapé), as canções etc.

¹⁶³ Entrevista realizada em 30/08/2021.

Já o kambô, como vimos nas palavras de Livia algumas páginas antes, também se tornou um importante dispositivo para o fortalecimento de corpos cotidianos. As pessoas, não indígenas, obviamente, costumam usá-lo como uma espécie de vacina para o fortalecimento do corpo físico. Como a própria Livia adverte, no começo o uso dessas práticas e substâncias costuma ser mais frequente, forte, e em alguns casos até exagerado. Mas, pouco a pouco, em suas palavras, o corpo fica mais sensível e esse “tratamento de choque” inicial pode ser abandonado, atenuado. Mais uma vez saliento as semelhanças, apesar de todas as diferenças, com o processo de iniciação xamânica de Davi Kopenawa e sua desconstrução do corpo (ver página 288). Um corpo que precisa ser, via tratamento de choque inicial, desconstruído para ser então reconstruído de uma nova forma. É essencial nos atentarmos a isso, um corpo refeito de uma nova forma. Do relato de Davi, lembrando:

Mais tarde, os xapiri vieram juntar novamente os pedaços de meu corpo que haviam desmembrado. Porém recolocaram meu torso e a minha cabeça na parte de baixo de meu corpo e, ao inverso, minha barriga e minhas pernas na parte de cima. É verdade! Reconstruíram-me às avessas, colocando meu posterior onde era meu rosto e minha boca onde era meu ânus! (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 155).

Para Taina¹⁶⁴, que já fez os quatro anos de Busca da Visão com os Guarani em Biguaçu e atualmente mora na aldeia, após um processo gradual de aproximação, é fundamental que esses ensinamentos – sejam os da Busca, sejam os das cerimônias – possam ser trazidos para a vida cotidiana. Ela nos conta, inclusive, como já presenciou Seu Alcindo “provocando” alguns não indígenas após a cerimônia, perguntando-lhes acerca das visões e dando de ombros com o relato de visões de cobras, gaviões etc. Ele ria e dizia: “não entendeu nada”. Nas palavras de Taina:

quer dizer, não vê nada, não enxergou um palmo na frente do próprio nariz. Não viu o fogo, não viu os instrumentos, não viu o rezo, os cantos, não sentiu nada mesmo, não viu a água, a cerimônia, todo esse desenho. [...] Mas e aí? O que mudou pra ti lá dentro? O que significa essa visão que tu viu a partir da tua vida, da tua história? O que ela mudou pra ti? “Ah, não sei, foi uma visão bonita, foi um presente que eu ganhei” [risos].

Conversando com Sthan sobre a necessidade de dar corpo aos ensinamentos, ele me trouxe uma reflexão fundamental a partir dos estudos de Keleman (1997), dentro de uma linha

164 Entrevista pessoal realizada em 12/11/2021.

somática e neo-reichiana da psicologia, ou seja, preocupadas em entender, e, principalmente, liberar traumas que estão in-corporados, ocultos a qualquer análise mental. Muito próximo de como temos entendido a corporeidade, assim o autor brevemente apresenta suas ideias no prólogo:

A experiência é um processo biológico e mais que uma série de pensamentos provenientes do cérebro. A cultura ocidental fez do corpo algo inferior que a mente e dá aos sentimentos uma importância menor do que dá para a razão. Mas um corpo que pode incluir uma anatomia das emoções não é um objeto. Não há dualismos de mente e corpo, energia e matéria ou energia e corpo mas sim uma estrutura unificada da qual procedem os sentimentos, a excitação e a atitude psicológica. [...] Este livro, concreto e pragmático, mostra como a linguagem corporal é a linguagem da vida. O corpo é a base da experiência, do pensamento e do sentimento, das imagens e metáforas que usamos para viver nossa vida. É a base do nosso ser consciente (KELEMAN, 1997, p. 13, tradução nossa).

Keleman está preocupado em mapear as formas anatômicas diversas nas quais as emoções se cristalizam e interessado em entender como historicamente (isto é, biológica e socialmente) essas emoções se estratificam em um corpo e como seria possível, somaticamente, reorganizá-las. No entanto, mais importante que suas ideias aqui, é a leitura que Sthan faz delas e como, em suas atuações como pajé (ou xamã, ou terapeuta, ou curador), mobiliza essas concepções:

A importância dessa totalidade é fundamental principalmente por conta das impressões que determinadas experiências deixam na estrutura física. Então eu, quando estou nas cerimônias, sempre faço questão de ressaltar isso pra quem está participando: vai estar aí, então dá passagem pra esse corpo. Às vezes coisas simples, um susto, uma briga, uma surra, uma memória uterina ou alguma coisa assim, se você dá passagem pra isso você abre espaço, no meu entendimento, pro seu corpo participar da evolução de uma forma consciente. Tem células em que a estrutura muscular, não só essa coisa aqui [a estrutura corporal mais externa], está travada e precisa liberar [...] Às vezes a pessoa tá lá contando [da sua experiência na cerimônia] e é muito “eu vi”, mas como o corpo tá participando disso? [...] Porque tudo que recebe o primeiro impacto é o físico. Eu tava falando com a Babi [terapeuta amiga], e ela trabalha muito com isso, a gente tava falando da importância da terapia corporal, disso tudo que bate primeiro, que o corpo vê primeiro, que deixa o *sprint*, que deixa a impressão, às vezes dá aquela sensação, ou você carrega um trauma no ventre. [...]

E como a gente tá falando muitas vezes de vício comportamental, imagina, você aprendeu a vida inteira, esquerda e direita seguindo um padrão, teu corpo tá num hábito e

ele precisa mudar. [...] Daí você vê a importância disso em Busca da Visão, em Dança do Sol, quando tem algo mesmo que não consciente e teu corpo tá ali participando, sentido, você tá junto. Eu costumo fazer alguns trabalhos, antes de tomar a planta, de abrir um espaço pra sensibilizar o corpo: “oh, tá bem, você tá aí, mas abre um espaço pro teu corpo participar” – isso é fundamental, faz uma diferença. [...] Porque se o corpo participa depois sai um peso, né!? A gente percebe que o que acontece é que tem uma resistência que não é uma resistência [consciente] que a mente imagina que está resistindo. É uma resistência do hábito, comportamental. Não é um “eu não to querendo”, é que teu corpo tá habituado a sentir daquele jeito: se tu nunca teve apoio, tu vai ser um cara que vai ficar chorando no canto, vai ficar murmurando sozinho no canto, vai se fechar. Tu tá habituado a isso e de repente vai num lugar que vai se contorcer, vai questionar, vai ser sofrido! Porque a vida inteira tava assim e tu tem que criar mobilidade... “ah, mas dói”. Tá, tudo bem, vamos devagar. Porque é sofrido, porque essa resistência corporal, esse hábito corporal, comportamental, esse condicionamento de comando é físico, é mecânico. [...]

Você sabe que tem um trabalho do Keleman, “anatomia emocional”, e o trabalho dele é todo esse. Ele é uma referência dentro desse estudo, de como o corpo vai contando a sua história devido aos momentos, aos impactos das emoções, que fecha aqui, abre ali. [...] E ele vai falando de como as pessoas lidam com essas crenças, de como destruir essas crenças mas fazendo o corpo participar dessas crenças. Porque se não fica só uma desconstrução e o corpo fica sem base. [...] Aí quando vem pra uma terapia corporal, em que o corpo vai aprender a participar daquilo, daí a coisa destrava. Porque às vezes tá entendido na cabeça, mas precisa trazer pro corpo. O Keleman chama isso de “corpar”: “corpa a tua vontade, corpa o teu sentimento”. Mas pra isso você precisa reconhecer. E reconhecer um hábito é difícil, porque o teu vício não vai reconhecer o vício, entende? Então é onde precisa de ajuda, **esse parteiro pra partir teu corpo**. [...]

Uma vez eu estava num processo dessas vivências em uma busca no Novo México, num rezo que foi de treze dias sem comer, quase como uma Busca da Visão, e eu tava no sétimo, no oitavo e daí recebi a visita e falei assim: “ah, mas eu não aguento, preciso sair daqui”, e me disseram que enquanto a mente respondia ainda tinha muita energia. Aí eu falei, esse cara é foda, me fodi, esse louco, eu vou morrer aqui. E daí você começa a entender e perceber que tem uma coisa, e ficou melhor quando eu silencieei, quando eu me entreguei, mas eu só consegui isso quando eu realmente silencieei e me entreguei: “fodeu, eu vou morrer aqui, preciso guardar energia então”. Então essas resistências, esses condicionamentos, se eles não forem mexidos, nada acontece.

Sthan, trechos da entrevista citada, grifos nosso

Voltando a problemática da de(s)colonização do corpo – e da sua ausência, nesses termos, nas diversas teorias pós-colônias e/ou decoloniais –, é importante ressaltar que autores como Foucault (1999b) e Fanon (2006, 2020) já haviam notado como os corpos são disciplinados, colonizados, tornados dóceis e instrumentalizados. No caso de Fanon, trata-se especificamente dos corpos negros e de como eles são e foram construídos de forma inferior, como objetos utilizados ao bel prazer por um sistema capitalista e eurocêntrico que é, essencialmente, anti-negro. Para escapar disso, resta a tomada de consciência, a revolta e a luta (armada, em geral) dos oprimidos e colonizados. Já em Foucault, vemos um denso trabalho histórico (genealógico e arqueológico) de evidência dos mecanismos, micro e macropolíticos, de controle e domesticação dos corpos. Mas, de forma geral, não constatamos saídas possíveis para esse poder e dominação que, cada vez mais, se instauram nas esferas micropolíticas, isto é, se instauram algo inconscientemente nas próprias subjetividades. Tratam-se de mecanismos que já fazem parte de uma corporeidade, que estão, literalmente, incorporados. De tal forma que um estudioso de sua obra pode se questionar: “estamos destinados a viver numa sociedade vigiada, coagida por nós mesmos para termos uma vida melhor?” (MACEDO, P. H. V. De, 2020, p. 17). Se antes a disciplina, a coerção e o poder (muitas vezes tirano) cumpriam o papel adestrador e domesticador, atualmente, em uma sociedade cada vez mais controlada e observada, passamos a exercer cada vez mais o papel de adestrador do próximo e de nós mesmos. A disciplina colonial já está totalmente, neste sentido, interiorizada. Vejamos, por exemplo, como o senso comum ainda trata o corpo indígena (e tantos outros corpos vistos como inferiores): são preguiçosos, dados à prazeres carnavais, sexualizados, erotizados, violentados. É impossível não lembrar das palavras, uma vez mais, de Krenak:

A ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível. Esse chamado para o seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na Terra, uma certa verdade, ou uma concepção de verdade, que guiou muitas das escolhas feitas em diferentes períodos da história.

[...]

Pensamos nas nossas instituições mais bem consolidadas, como universidades ou organismos multilaterais, que surgiram no século XX:

Banco Mundial, Organização dos Estados Americanos (OEA), Organização das Nações Unidas (ONU) [...] Essas agências e instituições foram configuradas e mantidas como estruturas dessa humanidade. E nós legitimamos sua perpetuação, aceitamos suas decisões, que muitas vezes são ruins e nos causam perdas, porque estão a serviço da humanidade que pensamos ser.

As andanças que fiz por diferentes culturas e lugares do mundo me permitiram avaliar as garantias dadas ao integrar esse clube da humanidade. E fiquei pensando: “Por que insistimos tanto e durante tanto tempo em participar desse clube, que na maioria das vezes só limita a nossa capacidade de invenção, criação, existência e liberdade?” Será que não estamos sempre atualizando aquela nossa velha disposição para a servidão voluntária? Quando a gente vai entender que os Estados nacionais já se desmancharam, que a velha ideia dessas agências já estava falida na origem? Em vez disso, seguimos arrumando um jeito de projetar outras iguais a elas, que também poderiam manter a nossa coesão como humanidade.

Como justificar que somos uma humanidade se mais de 70% estão totalmente alienados do mínimo exercício de ser? A modernização jogou essa gente do campo e da floresta para viver em favelas e em periferias, para virar mão de obra em centros urbanos. Essas pessoas foram arrancadas de seus coletivos, de seus lugares de origem, e jogadas nesse liquidificador chamado humanidade. Se as pessoas não tiverem vínculos profundos com a sua memória ancestral, com as referências que dão sustentação a uma identidade, vão ficar loucas nesse mundo maluco que compartilhamos (KRENAK, 2019, p. 8–9).

Retomando as ideias de Foucault e as leituras da teoria de/pós-colonial, em conjunto com a advertência de Sthan – “essas resistências, esses condicionamentos, se eles não forem mexidos, nada acontece” – comecei a apostar na potência de uma contracolonização dos corpos, por meio das práticas xamânicas, como uma maneira de desestruturar uma colonialidade que está inscrita neles. Afinal, se a maioria de nossos sentidos, emoções e movimentos estão adestrados, condicionados e tornados mecânicos – daí o sucesso da empresa colonial, da modernidade, do capitalismo, do patriarcado etc. – e se nossa primeira apreensão das coisas é mediada pelo corpo, sentidos, sensações e emoções, que mundo é possível ver e criar se não contracolonizarmos todos esses dispositivos? Foucault, reflexionando sobre sua obra, afirma que a questão que sempre o preocupou foi o sujeito, e não o poder, e a grande questão é como este pode se desvencilhar – as estratégias de resistência – de uma individualidade e subjetividade impostas.

Finalmente, todas estas lutas contemporâneas giram em torno da questão: quem somos nós? Elas são uma recusa a estas abstrações, do estado de violência econômico e ideológico, que ignora quem somos individualmente, e também uma recusa de uma investigação científica ou administrativa que determina quem somos.

Em suma, o principal objetivo dessa lutas é atacar, não tanto “tal ou tal” instituição de poder ou grupo ou elite ou classe, mas, antes, uma técnica, uma forma de poder.

Esta forma de poder aplica-se à vida cotidiana imediata que categoriza o indivíduo, marca-o com sua própria individualidade, liga-o à sua própria identidade, impõe-lhe uma lei de verdade, que devemos reconhecer e que os outros têm que reconhecer nele. É uma forma de poder que faz dos indivíduos sujeitos. Há dois significados para a palavra sujeito: sujeito a alguém pelo controle e dependência, e preso à sua própria identidade por uma consciência ou autoconhecimento. Ambos sugerem uma forma de poder que subjuga e torna sujeito a.

[...]

Talvez, o objetivo hoje em dia não seja descobrir o que somos, mas recusar o que somos. Temos que imaginar e construir o que poderíamos ser para nos livrarmos deste “duplo constrangimento” político, que é a simultânea individualização e totalização própria às estruturas do poder moderno.

A conclusão seria que o problema político, ético, social e filosófico de nossos dias não consiste em tentar liberar o indivíduo do Estado nem das instituições do Estado, porém nos liberarmos tanto do Estado quanto do tipo de individualização que a ele se liga. Temos de promover novas formas de subjetividade através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposto há vários séculos (FOUCAULT, 1995, p. 235–239).

Como vimos, muito se falou sobre a colonialidade do poder, do saber e do ser, e pouco, ou não diretamente nesses termos, da colonialidade dos corpos. No entanto, vimos como os corpos disciplinados e adestrados são centrais para a instauração de uma dada modernidade, intimamente vinculada ao projeto colonial. Sabemos também como esta disciplina está, mais do que centralizada no Estado, dispersa em diversas instituições (escola, prisões, hospitais) e, ainda mais, incrustada em nós mesmos. A colonialidade dos corpos, assim, incide sobre corpos que se constituem antes, a priori – se quisermos manter as separações corpo/mente. Basta pensarmos nos processos bastante corporais de aprendizagem das crianças (andar, pegar um garfo etc.). Processos anteriores, por exemplo, a outros aspectos vistos como mais

mentais, racionais e/ou cognitivos (como a apreensão da fala, por exemplo). Pensemos também nos aprendizados bastante físicos que se constituem a todo momento em uma atividade física – como os aprendizados em uma partida de tênis, exemplo já citado por Merleau-Ponty, onde o corpo vai recalculando a cada movimento influências como o vento, desníveis do terreno, efeitos na bola etc. Um aprendizado rapidamente calculado pela própria corporeidade e igualmente rapidamente in-corporado. Nossos corpos, conhecimentos e práticas estão, assim, intimamente relacionados com múltiplos dispositivos, sendo praticamente impossível desassociá-los.

Rolnik (2011), pensando os aspectos micropolíticos de um dado modelo (capitalístico) de produção de subjetividades, já no prefácio, nos mostra como o corpo foi constituído como uma fronteira que nos separa do mundo e do outro. Uma forma de superar essas separações seria recuperar a capacidade subcortical dos nossos órgãos dos sentidos através do que ela denomina “corpo vibrátil” – um corpo que pode escutar com os olhos, ver com os ouvidos e manter toda a sua potência sobre o que ela denomina uma “síndrome de carência e captura do desejo”. O seu livro traça toda uma cartografia – com a criação de diversos personagens conceituais – que nos mostra como essa política de captura do desejo é um “modo de produção da subjetividade que dissocia o poder do corpo, faz do corpo uma aptidão, uma capacidade que procura aumentar, invertendo a energia, a potência que poderia resultar disso, e tornando-a uma relação de sujeição estrita” (p. 107). Nesse cenário moderno, ora os movimentos do desejo são vistos como um desvio individualista pequeno-burguês ora são vistos como a afirmação frente a um sistema de opressão.

De repente, algo não está mais bem. Algo já não se encaixa. O emprego que já não faz mais sentido, o casamento, a ideia de uma família nuclear e burguesa ou então a própria ideia de composição de UM corpo e de um dito modelo funcional. Passamos, mediante uma experiência com ayahuasca, por exemplo, a sentir com os ouvidos, a ver com o tato, a escutar o silêncio. Os sentidos já não mais respondem da mesma forma. Os limites tão pouco são os mesmos – já não é possível definir com precisão onde meu pé acaba e onde começa o chão. Passamos, de repente, depois de uma Busca da Visão ou Dança do Sol a questionar os limites fisiológicos do corpo, tal qual aprendemos na escola. Os tempos já não são os mesmos e também, de alguma maneira, aprendemos que, talvez, um certo grau de loucura seja inevitável e, até mesmo, saudável. A morte já não causa mais tanto temor e somos forçados também a conviver com ela, como algo muito próximo e que poderia, de uma vez por todas, encerrar o

que conhecemos por corpo e/ou por vida. E, mesmo assim, ela está constantemente inserida na vida e mesmo em nossos corpos.

É difícil precisar com exatidão o tema da descolonização do corpo. Por isso começamos por definir o que seria um corpo colonizado. Um corpo que se pretende bem definido, que responde a uma certa organização, seja ela social, orgânica, psíquica ou capitalística, isto é, inserida dentro dos modelos de produção capitalista. Um corpo produtivo. Ou, dito de outro modo, um corpo que funciona. Mas, funciona para que e para quem? Ele está bem organizado, sabe bem que tem seus órgãos e seus sentidos, que pode cheirar com o nariz, sentir com as mãos, ver com os olhos e assim por diante. Um corpo que pensa com o cérebro, come com a boca, digere pelo estômago e caga pelo cu. Um corpo que acorda, toma seu café, vai até o trabalho, gasta suas energias para produzir algo que seja rentável. Um corpo que se vende. Que responde a determinados prazeres pré-definidos e que sabe bem sua posição – seja no seio de uma sociedade, corporação, família etc. Esse corpo se porta bem, é educado e, insistimos, funcional. Se algo sai do controle, há diversas terapias que buscam colocar tudo nos trilhos.

Uma descolonização não deveria desfazer, necessariamente, essa organização. Na verdade, seria necessário refazê-los, os corpos, de uma nova forma, contrária. Inspirado pelas leituras decoloniais e por todo este ambiente que aqui relatei, comecei a perceber como respondíamos mecanicamente a diversos padrões que estavam em nosso corpo. Uma determinada postural corporal durante a cerimônia com ayahuasca que nos levava a determinados lugares, por exemplo. No entanto, conversando com alguns colegas¹⁶⁵ sobre a de(s)colonização do corpo me deparei com as ideias de Antônio Bispo dos Santos (2015, 2018), o Nêgo Bispo, pensador quilombola contemporâneo, que problematiza a ideia da descolonização. Não se trata apenas, para Santos, de de[s]-colonizar, no sentido de des-fazer algo que não cansa de se atualizar. É necessário, nesse sentido, contracolonizar, aprender com os conhecimentos e povos historicamente colonizados, marginalizados e vilipendiados. Traçar algo politicamente contrário. O problema, para Bispo dos Santos, é que a teoria decolonial parece querer desfazer algo para então refazer de uma forma melhor. Uma universidade melhor. Uma democracia melhor. Parece se tratar sempre de uma tentativa de melhorar um sistema que, em sua visão, é falido. Nesse sentido, ele critica organizações como o MST, por

165 Agradeço aqui, especialmente, à Geraldo Andrello e à Bernardo Freire.

exemplo, que apesar de todo o trabalho fenomenal pela luta pela terra ainda manteria uma herança colonial – uma organização linear, vertical, cheio de lideranças brancas e oriundas do sul do Brasil etc.

E o que é contracolonizar? É reeditar as nossas trajetórias a partir das nossas matrizes. E quem é capaz de fazer isso? Nós mesmos! Só pode reeditar a trajetória do povo quilombola quem pensa na circularidade e através da cosmovisão politeísta. Não é o Boaventura de Sousa Santos, apesar de ele estar desempenhando um bom papel nesse processo. Na medida, pelo menos, em que ele diz que é preciso desmanchar o que o povo dele, o povo colonialista, fez. Isso já é de uma generosidade enorme. Pelo menos ele não está dizendo que é preciso sofisticar e fazer mais.

Mas nós também estamos discutindo a contracolonização. Para nós, quilombolas e indígenas, essa é a pauta. Contracolonizar. No dia em que as universidades aprenderem que elas não sabem, no dia em que as universidades toparem aprender as línguas indígenas – em vez de ensinar –, no dia em que as universidades toparem aprender a arquitetura indígena e toparem aprender para que servem as plantas da caatinga, no dia em que eles se dispuserem a aprender conosco como aprendemos um dia com eles, aí teremos uma confluência. Uma confluência entre os saberes. Um processo de equilíbrio entre as civilizações diversas desse lugar. Uma contracolonização (SANTOS, A. B. Dos, 2018, p. 51).

A pergunta que fica é o que, e como, podemos aprender com esses saberes e em que sentido eles se configuram, muitas vezes, contrários ao saber dominante. Antes de ir diretamente a questão do corpo, vejamos antes uma base fundamental desse saber trazida por Krenak, que incide justamente sobre a composição dos corpos/indivíduos em muitos povos originários.

Como os povos originários do Brasil lidaram com a colonização, que queria acabar com o seu mundo? Quais estratégias esses povos utilizaram pra cruzar esse pesadelo e chegar ao século XXI ainda esperneando, reivindicando e desafiando o coro dos contentes? Vi as diferentes manobras que nossos antepassados fizeram e me alimentei delas, da criatividade e da poesia que inspirou a resistência desses povos. A civilização chamava aquela gente de bárbaros e imprimiu uma guerra sem fim contra eles, com o objetivo de transformá-los em civilizados que poderiam integrar o clube da humanidade. Muitas dessas pessoas não são indivíduos, mas “pessoas coletivas”, células que conseguem transmitir através do tempo suas visões sobre o mundo (KRENAK, 2019, p. 14).

Lembre-mos da anedota contada por Maurice Leenhardt (1947), tão bem lembrada por Tânia Stolze Lima (2002) ao pensar justamente “que é um corpo”. Leenhardt, também um missionário, conta que um dia conversava com os nativos da Nova Caledônia e arriscou a

seguinte pergunta: “foi a ideia de espírito/alma que introduzimos para vocês, não?”. Que nada, a ideia mais inovadora trazida pelos missionários foi justamente a ideia de corpo, de UM corpo. Lima, dando um salto até os Juruna, nos mostra como aqui, numa cosmologia tupi, um corpo, tal qual ordinariamente ele é concebido pela cultura euro-americana, também não faz sentido. O corpo Juruna só poderia ser compreendido em relação, não existindo em abstrato. Suas partes (um pé) carecem sempre de um pronome possessivo – é sempre o pé de alguém, e nunca um pé genérico. No caso guarani, com o qual mais tivemos contato, vale ressaltar que dificilmente encontramos o conceito de corpo desvinculado do de alma, e, mais frequentemente, de *nhe’ẽ*, comumente traduzido como palavra-alma (LOPES, 2001; CHAMORRO, 2008; MACEDO, V.; SZTUTMAN, 2014; BENITES, 2015, 2020) – uma tradução que Benites, inclusive, discorda, optando por traduzir o termo como “fundamento da pessoa Guarani”, diretamente vinculado ao modo de ser e caminhar na terra (*nhandereko*).

Quando perguntei a Hyral sobre a concepção guarani de corpo, ele me afirmou algo que corrobora essa vinculação do corpo com a alma/espírito. Para ele o corpo é um receptáculo do espírito e esse chega a um Guarani quando ele é batizado, recebe um nome, e, de alguma forma, uma missão a cumprir na terra para poder, no pós-morte, voltar à sua morada junto aos espíritos. Segundo ele, um corpo guarani se diferencia de um corpo *jurua* justamente por conta da espiritualidade, intrínseca ao corpo guarani quando o mesmo recebe um nome/alma/espírito. De acordo com Lopes (2001, p. 85),

dificilmente encontramos referência ao corpo que não fosse vinculada à noção de alma, a ponto de, na maior parte dos casos, chegarmos ao corpo por meio dos comentários acerca da alma. Por isso é que o corpo, tal como tratados por nós nesse trabalho, é o corpo delineado a partir da prática ritual e, portanto, inscrito no universo religioso guarani.

Para Hyral, um Guarani deve cultivar seu corpo de uma forma a cumprir seu objetivo na terra para que o espírito possa prosseguir à sua origem no pós-morte. Pierri (2013), por exemplo, nos mostra a importância da transformação corporal dos xamãs para os Guarani, de um estado perecível (*tekoaxy*) para um estado de maturidade corporal desejável (*aguyje*), estado no qual os grandes xamãs podem acessar o a Terra sem Mal (ou mundo imperecível dos espíritos, como o próprio Pierri problematiza a clássica tradução desse conceito Guarani tão conhecido e explorado). A bibliografia a respeito da importância da nomeação e da palavra para os Guarani é extensa e nos mostra como um nome, uma palavra e um corpo estão estritamente

vinculados a missão na Terra. O nome é “descoberto” pelo xamã e indica a missão e o espírito vinculado a cada pessoa-corpo guarani. Já dissemos aqui diversas vezes sobre a importância das palavras para os Guarani, os cuidados extremos com aquilo que é proferido e a importância do silêncio. A palavra guarani é sagrada, um presente dado aos homens por *Nhanderu* que deve ser utilizada com sabedoria – ainda mais na presença do *petyngué*.

Certa vez estava com Geraldo visitando um local para realizar uma cerimônia com ayahuasca no modelo que ele tem praticado há anos a partir da aliança com o Caminho Vermelho. Estávamos em uma Igreja do Santo Daime no litoral paulista e, depois de conhecer os responsáveis e escutar um pouco da história do local, Geraldo sentou-se em silêncio em um espaço aberto, próximo da mata, para fumar seu *petyngué*. Ficamos em silêncio por um bom tempo. Eu, que já conhecia Geraldo minimamente bem, percebi que havia algo estranho, um certo desconforto no ar. Passado algum tempo fomos embora do local com Geraldo agradecendo e dizendo que entraria em contato. A cerimônia seria dali a dois dias e o local já fora inclusive divulgado. A visita tinha como intuito apenas acertar os últimos detalhes da organização. No caminho de volta para a casa onde estávamos hospedados, Geraldo começou a passar mal dentro do carro, com dor de cabeça, tontura e muito desconforto. Estava decidido: a cerimônia não seria ali, havia uma energia estranha e os espíritos pareciam não estar de acordo. Por fim, a cerimônia acabou ocorrendo em uma aldeia Guarani próxima, a aldeia Rio Silveiras (ver MACEDO, V., 2009), que, na ocasião, ainda estava começando a se abrir para a ayahuasca e outras medicinas da floresta.

Conto essa breve história com o intuito de relatar que o silêncio e a escuta são centrais para a experiência e apreensão do mundo para, ao que tudo indica, diversas cosmologias indígenas. Se, em nosso mundo (sic), parecemos estar superpreocupados com a fala – o que se revela na extrema preocupação com as crianças que demoram para começar a falar e/ou desenvolvem uma má dicção – no mundo indígena ameríndio, com o perdão da generalização, parece que a primeira preocupação educacional com as crianças é ensiná-las a escutar – escutar não apenas os mais velhos e anciões, conhecedores da tradição e do mundo, mas, sobretudo, esses diversos seres que compõe o mundo. Essa escuta passa, obrigatória e obviamente, por um espaço privilegiado de silêncio e pela construção de outras temporalidades não convencionais. E passa também por um corpo disposto e preparado a escutar esses outros seres que habitam o cosmos.

Como então cultivar esse corpo, como apreendê-lo minimamente? Embora esse não seja o objetivo central de muitos não-indígenas que começam a buscar estas práticas, é algo que, inexoravelmente, surge a partir da experiência. Os Guarani orgulham-se por exemplo, de estarem voltando a praticar a dança do *xondaro*, inspirada, na aldeia de Biguaçu, fortemente pela Dança do Sol. Orgulham-se igualmente das incisões corporais obtidas nas Danças, seja entre os Lakota seja nos anos iniciais das alianças em Segualquia. Orgulham-se também de cultivar um corpo forte, guerreiro, capaz de ficar dias na mata na Busca da Visão. O mesmo se dá com não indígenas, contando das experiências físicas-corporais extremas da Dança do Sol, com um certo brilho nos olhos por terem sido fortes suficientes para passar por aquela experiência.

Acredito já ter esboçado suficientemente os conceitos centrais de corpo com o qual estamos lidando aqui. Por um lado, um corpo que sofre, de todas as formas, as investidas da colonialidade. Por outro lado um corpo que, nas palavras de Michel Serres, é quem experimenta, quem inventa (ver KASPER, 2009). Esse corpo fenomenológico em relação com o mundo, aberto, que não é um objeto, mas também não se constitui exatamente como um sujeito apriorístico. Um corpo que é, ao mesmo tempo, a base de toda experiência humana possível e, ao mesmo tempo, construído com o mundo. Não se trata de um corpo biológico. Se formos contracolonizá-lo de fato, temos que considerar que ele, como um conceito acabado ou unificado sequer existe em muitas cosmologias indígenas. Como pensá-lo então nesse aparente paradoxo? É a experiência com as plantas que pode nos ajudar a responder essa questão, quando sentimos que nosso corpo pode ir além de nossa suposta individualidade – ou vice-versa. Isto é, quando começamos a sentir afeções estranhas ao nosso corpo, como as sensações de serpente, ou então as aflições que estão em outros corpos nas cerimônias, que a sensibilidade vegetal de alguma forma incorpora em nós. Voltarei a esta questão em breve.

É no universo da arte, principalmente, que começamos a encontrar as primeiras ideias para uma de(s)colonização do corpo – que aqui proponho tratar por contracolonização. Kasper (2009), em seu texto, analisa a iniciação *clownesca* do LUME, grupo de teatro vinculado a Unicamp (Núcleo Interdisciplinar de Pesquisas Teatrais da Unicamp). No processo de construção do *clown*, a pesquisadora nos mostra como, por meio de oficinas fisicamente desgastantes, buscava-se uma desorganização do corpo, uma fuga dos automatismos cotidianos para a construção do *clown*, que não é um personagem, “no sentido

de um papel a ser interpretado por um ator. Ele está relacionado à exploração, à ampliação de aspectos ingênuos, ridículos, paradoxais, etc., ligados ao mundo de cada ator” (p 203).

A dinâmica do Encontro compreendeu uma rotina esgotante, com um trabalho corporal extremamente intenso. Desde o primeiro dia, iniciou-se um exercício de desorganização do corpo e dos seus gestos cotidianos, com jogos que buscavam uma mudança do centro gravitacional do corpo de cada um. Dentre eles, destaco aquele no qual os participantes deveriam andar com uma parte do corpo dando o impulso: andar com o pé dando o impulso; depois, quem comandava o andar era o nariz; depois, o ombro, o quadril, o peito, o joelho, o estômago, a mão esquerda... Para que isso acontecesse, foi necessário um grau de intensidade e uma rapidez, além de uma desorganização do andar cotidiano, difíceis de alcançar. Não se trata de representar, mas de fazer; e aparece, na ação, se está ou não acontecendo. A esse jogo foram se juntando outros, oferecendo mais elementos de desorganização.

Tratava-se de um trabalho muito intenso de produção de deslocamentos. Deslocamentos quanto à postura corporal, deslocamentos em relação às atitudes costumeiras, à percepção, às formas habituais de ação e reação, aos modos de sentir, de agir, etc. Uma aprendizagem também no sentido de abrir outras conexões possíveis entre cada participante e tudo o que estava em volta (p. 204).

Kasper afirma ainda que “para fazer um *clown* é preciso fazer um corpo” (p. 206). E esse corpo deve ser livre das amarras cotidianas – “o palhaço é amoral, inocente. Está ligado ao anárquico, ao pequeno, ao minoritário, ao que escapa e foge em uma sociedade” (ibidem). A referência para a autora é o CsO de Artaud e a releitura que dele fizeram Deleuze e Guattari – “a iniciação *clownesca* torna-se uma experiência de devir-outro, aprendendo a afetar e ser afetado, envolvendo uma atitude de escuta do mundo com o corpo todo, um estado de alerta e ao mesmo tempo de grande entrega e disponibilidade” (p. 206). Esse processo de devir-outro é comparado pela autora, por fim, com os processos de iniciação xamânica, em que a iniciação é vista como uma “produção coletiva de corpos singularizados, mas que, ao mesmo tempo, constituem um corpo coletivo, partilhado por todos, pois o que cada um faz com seu corpo afeta terrivelmente os outros” (p. 207-8). Trata-se de um processo de contágio e de contaminação em que o *clown* deve ser um hábil produtor de metamorfoses e também ser capaz de se aliar a elementos heterogêneos (sem preconceitos de qualquer tipo, aliás), em uma “atitude de abertura” para criar um “estado de alerta e de conectividade” (p. 208).

Se em Kasper, apesar dos fortes indícios que apontam para a descolonização do corpo – fuga dos automatismos, criação de um CsO, abertura ao mundo, devir-outro,

contaminação, contágio – o termo não aparece assim formulado, encontramos em diversos outros textos, pensados principalmente a partir da arte e da dança contemporânea, o conceito diretamente elaborado. Para Zenicola (2018), que toma como base as danças afros contemporâneas,

faz-se necessário criar estéticas de confronto com o que está hegemônico para poder iniciar esse movimento de descolonizar o corpo que dança. Só assim será possível o desencadeamento de uma outra dança, que mais livre de constructos hegemônicos, tenha a centralidade de sua essência na própria cultura de seu povo e ou nas suas escolhas (p. 78-9).

Para a autora, descolonizar o corpo está necessariamente vinculado a uma busca do afro-ameríndio em nós. Trata-se de valorizar a memória ancestral que, cada vez mais, começa a ser descoberta nesses corpos. Memórias que não se rendem a padrões estéticos euro-americanos. E, assim, mais do que a importância no mundo da dança ou das artes, essa aposta se torna eminentemente política, pois esta maneira de descolonizar o corpo pela dança vai, “cada vez mais, remeter naturalmente a um jeito de perceber o mundo, de ser e estar nesse mundo” (p. 80).

Já é hora de se praticar a real possibilidade de se construir uma dança de descolonização do corpo e da ação na dança, não baseada em uma e única estética. Porque o que tivemos principalmente, até agora, foi uma dança eurocêntrica e mais tardiamente americana, sem um local fixo, mas hegemônicas e confirmadoras de uma forma de pensar e fundamentadas em determinados parâmetros de poder. É necessária uma dada prática e cosmologia que abarque repertórios e cânones não unicamente ocidentais, como também não obrigatoriamente e exclusivamente africanos [...] Emerge aí um dançar existencial, político, estético e metafísico, um dançar que autoriza/confere poderes a descolonização das subjetividades raciais colonizadas (p. 80-1).

Ainda que seja necessária muitas mediações para fazer a comparação entre esse universo artístico da dança e um ritual comunitário com a Dança do Sol, não deixa de ser relevante pensarmos a última, assim como a Busca da Visão, como poderosos processos para contracolonizar o corpo e encontrar memórias ancestrais desconhecidas, ou mesmo criá-las, inventá-las, descobrir novas potências corporais que não estão previstas. Para o conhecimento médico ocidental convencional, por exemplo, é uma insanidade enfiar-se na mata em jejum completo por quatro dias. Por várias vezes achei que meu corpo não fosse aguentar – pensamento comum a quase todos os participantes da Busca, inclusive. Mas somos

surpreendidos com as potências corporais que daí podem emergir. Traumáticas, às vezes, para alguns – sim, há participantes que abandonam a Busca e juram nunca mais voltar – mas reveladoras para outros – pessoas trocam de emprego; pessoas deixam tudo para ir morar na aldeia, como o caso de Taina e de Alex; muitos se aproximam do grupo com o qual fizeram a Busca ou a Dança e começam a participar de uma comunidade, ou, no caso guarani, começam a frequentar a aldeia e a participar das cerimônias mensais com ayahuasca, ajudá-los financeiramente e, muitas vezes, sendo inclusive batizados em guarani. Os afetos que perpassam o corpo nessas experiências são potentes e muitos já não conseguem desvincular sua corporeidade e subjetividade do modo de ser guarani. Aos poucos, se estou certo nas minhas suspeitas, nossos corpos brancos vão sendo domesticados, pacificados e contracolonizados.

Temos, nesses autores aqui trabalhados, algumas recorrências interessantes. Primeiro, a necessidade de causar alguma desorganização – seja ela de ordem diretamente física ou psíquica ou emocional ou sexual. Trata-se sempre de alguma desestabilização causada a partir e nos corpos. Esses corpos primeiramente entendidos em seu sentido ordinário, como “meu corpo”, diretamente vinculado a uma subjetividade e a uma individualidade. Aos poucos, se a empreitada tiver sucesso, esse corpo passa a ser desestabilizado de tal forma que começa a questionar seus limites e fronteiras – em relação ao outro, ao mundo, ao ambiente, às coisas de maneira geral. Mas essa desestabilização passa, primeiramente, por uma atitude de educação e de atenção dos sentidos, das emoções e dos sentimento. Um corpo mais atento que busca se livrar dos automatismos cotidianos. A questão da tomada de consciência dos automatismos cotidianos para a descolonização do corpo é um tema essencial para Simão (2017). A questão central para a pesquisadora, em uma interlocução entre filosofia, antropologia e artes cênicas, é saber se o processo artístico pode ser entendido como uma maneira de descolonização, ou decolonialidade, do corpo cotidiano. Não cabe aqui recuperar todo o argumento de sua dissertação, que mobiliza autores pós-coloniais como Quijano e Mignolo, já expostos aqui, e diretores/autores das artes cênicas como Eugênio Barba e Juliano Casimiro, com o qual a pesquisadora mais dialoga aproximando sua técnica de criação de um “corpo atenso”, isto é, livre de tensões desnecessárias, com a possibilidade de descolonizar o corpo mediante o reconhecimento, em primeiro lugar, dos automatismos que nos regem.

Durante minha pesquisa de doutorado, principalmente no início, como já mencionei, tive muito contato com os escritos de Castaneda – assim como diversas pessoas com quem cruzei em campo (o caso da Livia é recorrente – ver trechos da entrevista na página 326). O interesse central de Don Juan parece ser, em muitos momentos, quebrar todos os automatismos com o qual Castaneda tinha aprendido a conviver por décadas. Também no começo de minha pesquisa estava participando de um “grupo de trabalho” sobre os ensinamentos de Gurdjieff (1866[1877?] – 1948), mestre espiritual armênio criador de uma escola e uma metodologia de trabalho chamada Quarto Caminho. De forma muito resumida, Gurdjieff acreditava que o ser humano pode ser dividido em três centros – físico/motor, mental/intelectual e emocional – e que um trabalho de autoconhecimento e investigação de si deve ser realizado sobre os três de forma simultânea. O grande objetivo de Gurdjieff era possibilitar maneiras do ser humano se livrar da sua condição de máquina (com todos os seus automatismos) para chegar a ser, realmente, humano. Poucos seriam hábeis a realizar tal empreitada. Ainda menos estariam dispostos. O método principal, se podemos assim dizer, consiste em fomentar um estado de atenção constante e criar maneiras, muitas das quais incômodas, para que as pessoas “estejam presentes”. Nos trabalhos que fazíamos no grupo, que se reunia semanalmente em São Paulo, diversas vezes me deparei com trechos de Castaneda em leituras que às vezes fazíamos para estudar e meditar. Alguns participantes, alguns jovens, outros bem mais velhos – tratava-se de um grupo bastante eclético – conheciam bastante da obra de Castaneda. Diz-se que o próprio Castaneda teve bastante contato com os ensinamentos de Gurdjieff e de lá tirou muitas das ideias contidas em seu livro – ainda que haja nenhuma menção. Esses trechos do próprio Gurdjieff, pelas palavras de Ouspensky, um dos seus mais conhecidos discípulos, são elucidativos sobre a importância do corpo em seu trabalho.

Se o homem fosse capaz de trabalhar sobre si mesmo, tudo seria muito simples e as escolas seriam inúteis. Mas ele não pode, e as razões disso devem ser buscadas nas próprias profundezas de sua natureza. Deixarei de lado, por enquanto, sua falta de sinceridade para consigo mesmo, as mentiras perpétuas que se diz e assim por diante – e falarei apenas dos centros e de suas divergências. Isso basta para tornar impossível ao homem um trabalho independente sobre si. Devem compreender que os três centros principais – intelectual, emocional e motor – são interdependentes e que, num homem normal, trabalham sempre simultaneamente. É precisamente isso que constitui a maior

difficuldade no trabalho sobre si. Que significa essa simultaneidade? Significa que um determinado trabalho do centro intelectual está ligado a certos trabalhos dos centros emocional e motor, isto é, que uma certa espécie de pensamento está *inevitavelmente* ligada a uma certa espécie de emoção (ou de estado de ânimo), e a uma certa espécie de movimento (ou de postura) e que uma desencadeia a outra; dito de outra maneira, que determinada emoção (ou estado de ânimo) desencadeia determinados movimentos ou posturas, e determinados pensamentos, do mesmo modo que determinados movimentos ou posturas desencadeiam determinadas emoções, ou estados de ânimo, etc... Todas as coisas estão ligadas e não há uma que possa existir sem a outra.

Imaginem agora que um homem decida *pensar* de maneira nova. Nem por isso deixa de sentir da velha maneira. Suponha que sinta antipatia por R. (designou um de nós). Essa antipatia por R. faz surgir de imediato antigos pensamentos e ele esquece sua decisão de pensar de maneira nova. Ou imaginem que ele tenha o hábito de fumar cigarros cada vez que quer pensar. Eis um hábito motor. Ele decide pensar de uma nova maneira. Começa por fumar um cigarro e recai imediatamente em seu pensamento habitual, sem sequer dar-se conta disso. O gesto habitual de acender um cigarro já levou seus pensamentos ao antigo padrão. Devem lembrar-se de que um homem nunca pode por si mesmo destruir tais vínculos. É necessária a vontade de um outro, e o bastão de comando também é necessário. Tudo que um homem que deseja trabalhar sobre si mesmo pode fazer, assim que alcança certo nível, é obedecer. Ele nada pode fazer por si mesmo.

Mais que qualquer outra coisa, necessita ser constantemente observado e controlado. Ele não pode observar a si mesmo *constantemente*. Por isso, precisa de regras estritas, cujo cumprimento exige em primeiro lugar certa espécie de lembrança de si e que, em seguida, lhe proporcionam uma ajuda na luta contra os hábitos. O homem só não pode impor essas regras a si mesmo. Na vida sempre tudo se arranja confortavelmente demais para deixar um homem trabalhar. Numa escola [os grupos de trabalho sobre si do Gurdjieff eram denominados escolas], o homem não está mais só, e nem mesmo a escolha dos companheiros depende dele; às vezes é muito difícil viver e trabalhar com eles; geralmente, aliás, em condições desconfortáveis e desacostumadas. Isso cria uma tensão entre ele e os outros. E essa tensão também é indispensável, porque apara pouco a pouco as arestas.

[...]

— Mas não é possível ao homem ser imediatamente transportado a outro nível de ser por uma onda de emoção? Perguntou alguém.

— Não sei, disse G. Estamos falando de novas linguagens diferentes. Uma onda de emoção é indispensável, mas não pode mudar os hábitos motores; por si mesma ela não pode fazer trabalhar corretamente centros que funcionaram mal durante toda a sua vida. Mudar esses hábitos, consertar esses centros, exige um trabalho especial, bem definido e de longa duração. E agora você diz, transportar o homem a outro nível de ser. Mas desse

ponto de vista, o *homem* não existe para mim: só vejo um mecanismo complexo, composto de diversas partes igualmente complexas. Uma “onda de emoção” se apodera de uma dessas partes, mas as outras podem não ser afetadas de modo algum. Não há milagre possível para uma máquina. Já é bastante milagroso que uma máquina esteja em condições de mudar. Mas você desejaria que todas as leis fossem violadas.

— Que dizer do bom ladrão na cruz? Perguntou outro. Aí há algo de válido ou não?

— Não há nenhuma relação, respondeu G. Aí está a ilustração de uma ideia completamente diferente. Primeiro, o fato ocorreu *na cruz*, isto é, em meio a terríveis sofrimentos aos quais nada, na vida comum, poderia se comparar; segundo, foi no momento da morte. Isso se relaciona com a ideia das últimas emoções e pensamentos do homem na hora da morte. Na vida, tais pensamentos são fugazes e cedem imediatamente o lugar aos pensamentos habituais. Nenhuma onda de emoção pode perdurar na vida, nenhuma onda de emoção pode provocar a menor mudança de ser.

Além disso, é necessário compreender que aqui não falamos de exceções, nem de acidentes que podem acontecer ou não, mas de princípios gerais, do que se passa todos os dias com cada um. **O homem comum**, mesmo que chegue à conclusão de que o trabalho sobre si mesmo é indispensável, **é escravo do corpo**. Não é apenas escravo da atividade visível e reconhecida de seu corpo, mas **o escravo de suas atividades invisíveis e não reconhecidas**, e são especialmente estas últimas que o mantém em seu poder. De modo que, quando o homem decide lutar para se libertar, **antes de tudo é seu próprio corpo que deve combater**.

(OUSPENSKY, 1982, p. 392–395, grifos do autor em itálico, grifos nosso em negrito)

Em Gurdjieff, muito desse trabalho de combate ao corpo se dá por meio de exercícios físicos extenuantes conscientes que visam possibilitar um outro grau de consciência corporal. Muitos dos exercícios e das dinâmicas do LUME parecem também seguir a mesma dinâmica. Essa dinâmica pode também ser vista na Dança do Sol e na dança dos *xondaro* guarani – assim como na recuperação atual que a aldeia de Biguaçu faz dela, inspirada na Dança do Sol. Voltando à Artaud (ver página 287) – “o índio é um inimigo do seu corpo” – e às palavras de Renata (página 239), para quem a Busca da Visão é um processo de precarização do corpo, encontramos algumas pistas de como essas práticas podem contribuir para esse combate, para essa desestabilização, para essa contracolonização do corpo. Se, nesse processo contemporâneo de re-invenção e antropofagização da ayahuasca, os Guarani sofreram críticas internas por estarem incorporando algo que não faz parte de sua cultura, o mesmo pode

ocorrer agora com a dança dos *xondaro* inspirada na Dança do Sol. Segundo Hyral¹⁶⁶, trata-se de “um resgate muito importante da dança do guerreiro, dos *xondaro*, que há muito tempo não era mais praticada e hoje estamos realizando junto com a Busca da Visão”.

Antigamente, na verdade, a dança dos *xondaro* era praticada todos os dias, todas as tardes. Mas como a gente não tem mais tempo, e tem muita gente que gostaria de participar desse ritual, a gente decidiu fazer no seguinte formato: a gente faz em quatro dias, a dança dura em torno de uma hora e meia pela manhã, honrando o Pai Sol, e depois tem uma pausa. Começa um pouco antes do nascer do sol, um *round* de uma hora e uma pausa, depois perto do meio dia, outro *round* e outra pausa, e no finalzinho da tarde mais um *round*. Depende muito do movimento. E isso durante quatro dias. É muito similar, não sei se você chegou a conhecer, à Dança do Sol, é quase igual, só que é um pouquinho diferente porque é com os cantos guarani mesmo. E é mais puxado, vamos dizer assim, porque a dança é bem frenética, é bem puxado mesmo. Então a gente faz uma vez por ano, mas quatro dias.

Por um lado, a dança tem o intuito de fortalecer um corpo guerreiro (sendo esta uma das traduções para *xondaro*), na qual uma série de obstáculos é posta, geralmente por uma pessoa que está coordenando a dança. Enquanto um grupo de pessoas, geralmente homens, dançam em círculo, esta pessoa passa, por exemplo, com uma vara para que as pessoas a pulem ou então passem por baixo dela. Como já mencionei, tal fortalecimento deve ser obtido, ao que tudo indica, após um longo processo de enfraquecimento e precarização. Taina, moradora não indígena da aldeia de Biguaçu, me disse o seguinte sobre a dança¹⁶⁷:

Tem essa coisa entre os Guarani, esse ensinamento do *petynguá*, da dança, de você estar disposto a colocar seu corpo-espírito naquela cerimônia, com tudo né!? E dançar, dançar, dançar... Que é o que eles comentam de você dançar tanto, de pular tanto – diziam que antigamente tinha muito mais disso, hoje em dia a gente não vê tanto –, da pessoa pular, pular, pular, pular... pular tanto e desmaiar. Que é nesse momento que a pessoa perde seu *tekoaxy*, que é a coisa da confusão mental mas ela também é o corpo, também representa seu corpo [...] Então quando você perde essas coisas seu corpo cai e tu tá só espírito.

Não tenho certeza da compreensão exata do termo *tekoaxy* por Tainá, mas, se pensarmos na tradução apontada por Pierri (2013, p. 42–49; 154–157) como algo precível, imperfeito, como condição de todos os corpos e coisas que habitam esse plano da existência, podemos

166 Entrevista já citada.

167 Entrevista também já citada.

presumir a dança levada ao êxtase como condição para a perda desse corpo imperfeito e, possivelmente, para a obtenção de um estado de maturidade corporal capaz de conduzir os Guarani ao mundo dos espíritos. Embora Pierri inicialmente tenha restrito essa possibilidade somente aos xamãs, páginas adiante ele a abre a todos os Guarani:

por outro lado, embora os Guarani também tenham corpos perecíveis porque são *tekoaxy*, embora sejam mortais, foi reservado a eles a possibilidade de superar essa condição transformando seus corpos em corpos imperecíveis, semelhantes aos dos deuses (p. 130).

Curiosamente me deparei com este relato de Nimuendajú lembrado por Lopes (2001), quando a autora nos fala da importância da “perda de peso do corpo” (*tekoaxy*) para atingir o estado de *aguyje* necessário para ingressar na Terra sem Mal. O relato fala das danças levadas a cabo na ocasião de alguma cerimônia de batismo/nomeação (*nhemongarai*):

“... na manhã seguinte se está bastante cansado e, após um breve repouso, os joelhos ficam duros. Dançando-se uma segunda noite, no dia seguinte o esforço se faz sentir ainda mais. Na terceira noite, entretanto, o relaxamento dos músculos das pernas começa a diminuir; é como se o corpo se acostumassem cada vez mais ao movimento uniforme, de modo que para aguentar até o amanhecer da terceira noite já não é preciso tanto esforço quanto na noite anterior. O índio conclui, contudo, que seu corpo começa a se tornar leve não apenas em aparência, mas realmente, segundo seu peso específico. Na quarta noite, por fim, dança-se de modo completamente mecânico; os pés se movem sem que se faça nenhum esforço; quase não se percebe que se está dançando. Por isso mesmo a reação que sobrevém é repentina e forte: um dos participantes quaisquer começa a cambalear, e, no meio da dança, cai desmaiado de cansaço. A cerimônia interrompe-se incontinenti; – Que pena, diz-se então, se se tivesse podido continuar dançando só mais duas ou três noites, certamente nosso corpo haveria de se tornar tão leve que teria subido ao céu!” (NIMUENDAJÚ, 1987, p. 97–98).

Visto dessa forma, tanto a Busca quanto a Dança do Sol, pelo menos entre os Guarani, podem ser vistos como rituais que buscam, a um só tempo, enfraquecer e fortalecer o corpo. Purificar, se assim quisermos. Diminuir seu peso. Obviamente essa lógica da purificação acaba chegando a todos que participam do ritual, e o temazcal e todas as práticas que se casaram tão bem nesse universo corroboram com esse propósito. São inúmeras as piadas, na aldeia, sobre a fraqueza dos corpos dos *jurua kuery*. Relembro-me de Marquinhos, quando terminei minha segunda Busca, de sete dias, surpreso por eu ter conseguido. Começava assim a ganhar algum respeito entre os Guarani. Apesar dessa constante jocosidade e ambiguidade na relação com os brancos, os Guarani, pelo menos estes destas aldeias aqui relatadas,

optaram e continuam optando pela abertura da *opy* e de suas cerimônias. Que outro sentido haveria nisso se não a pacificação e contracolonização do corpo *jurua* mediante uma abertura dos rituais e uma política de alianças? Apesar da conhecida reticência dos Guaraní confiarem e se relacionarem com os brancos, vemos cada vez mais casos de não indígenas sendo batizados e adentrando em uma certa rede Guaraní de convivência e trocas.

Além desses rituais fisicamente desgastantes, temos uma outra maneira – que muitas vezes aparece conjugada – para a efetivação disto que estou chamando de contracolonização do corpo, principalmente do corpo do não indígena. Trata-se do uso das chamadas medicinas, plantas de poder, ou plantas professoras/mestras (MACRAE, 1992; LUNA, 2002). Gostaria de estender ainda mais esse uso para todo um universo vegetal e mineral. Já vimos, por exemplo, como o tabaco é a principal planta que perpassa todas essas práticas que aqui expusemos (a esse momento já estou relutante em chamá-las práticas do Caminho Vermelho ou algo parecido, ainda que, como categoria analítica, seja quase que forçado a utilizá-la). Mas, além do tabaco e de diversas outras plantas (ervas aromáticas) utilizadas, por exemplo, no temazcal, temos as pedras igualmente utilizadas no ritual para suar, assim como o fogo e as lenhas utilizadas nas cerimônias. Isso para não falar da importância da fumaça sagrada (*tatachina*) que sai dos *petynguá*, fumaça esta que serve tanto para a proteção como para a cura de alguma enfermidade que pode se levar a cabo em alguma cerimônia. Ou seja, um sem número de elementos vegetais e minerais (se assim quisermos nomeá-los), ou de espíritos, como são de fato vistos e tratados, que fazem parte da corporeidade dos Guaraní – assim como dos Lakota, dos Rarámuri e dos Wixáritari. E que, insisto, acabam por afetar as corporeidades de todas as pessoas que entram em contato.

Muito já se disse sobre a ayahuasca, principalmente, atuar como uma planta professora que revela doenças ao xamã, cria e mostra diversos sonhos que orientam a vida indígena em geral, ensina cantos antigos, ensina, principalmente aos xamãs (pajés, curandeiros etc.) em processo de iniciação sobre o poder e eficácia das outras plantas etc. Já falamos da importância entre os Guaraní, por exemplo, que a ayahuasca teve tanto para a recuperação de cantos quanto para a recuperação do interesse dos jovens pela espiritualidade, pela volta destes para dentro da *opy*. Albuquerque, em um conhecido artigo, propõe a nos mostrar como a ayahuasca pode atuar para questionar um dado modelo ocidental de racionalidade científica dominante. Em seu artigo, ela busca

evidenciar alguns aspectos deste modelo de racionalidade que, a despeito de sua crise, ainda governa as formas de pensar contemporâneas para, então, refletir sobre o modo como, para além desse modelo, a experiência da ayahuasca institui e dá validade a outro modo de pensar o real, configurando o que estou chamando de *epistemologia ayahuasqueira* (ALBUQUERQUE, 2014, p. 180, grifos da autora).

O ponto alto do seu artigo, na minha opinião, é quando a autora fala da importância, para os ameríndios, sob (mas não só) o efeito da ayahuasca, da transformação em animal, principalmente entre xamãs e curandeiros. Já falamos aqui desses temas e da importância do corpo metamorfoseado nesse contexto. Uma mudança de perspectiva só pode ser efetivada corporalmente (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, 2002a). Se, cada vez mais, muito tem se falado sobre esses ensinamentos presentes nas plantas e em outros saberes existentes, por outro lado, pouca atenção é dada a como este outro saber nos chega: por meio de transformações corporais. Albuquerque, por exemplo, após citar preciosos exemplos dessas metamorfoses, termina seu artigo fazendo uma espécie de crítica aos grandes divisores da ciência ocidental moderna a partir do perspectivismo e das conhecidas continuidades humano/animal, cultura/natureza e alma/corpo. O que estamos tentando fazer aqui é mostrar como essas continuidades, ou como esses aprendizados são sentidos. Já problematizamos um pouco a saída elegante dada por Viveiros de Castro em seu “Nativo Relativo” para a problemática da diferença radical entre mundos. Para ele, a questão fundamental não era acreditar ou não se os pecaris eram humanos, mas entender o que os nativos queriam dizer com tal afirmação, isto é, qual o conceito de humanidade estava em jogo. Mas aqui, “levar os nativos a sério” implica consumir as plantas e buscar entender o que elas tem a dizer. Implica também tentar escutar e aprender com os diversos seres das florestas, com os espíritos, com a fumaça e com o tabaco, com as pedras, com o calor, com o frio etc. Como poderíamos escutar esses agentes todos? Terence McKenna (1946-2000), famoso etnobotânico e psiconauta (ver nota 114), em um trecho de entrevista publicado no Youtube¹⁶⁸, nos oferece uma interessante teoria a partir da escuta do cogumelo:

Eu penso que você não pode utilizar psicodélicos sem confrontar os fatos da crise histórica, do nosso legado, nosso mal comportamento etc. E quando você confronta isso, você precisa ter recursos para tomar algum tipo de responsabilidade. Eu não conheço

168 <https://www.youtube.com/watch?v=rt4VWD2NZBM>.

pessoas que estejam seriamente ligadas aos psicodélicos que não desejam mudar coisas. Eu não conheço ninguém que diga: “eu utilizo psicodélicos e estou perfeitamente contente com o mundo da forma que ele é”. Então, eu quero dizer algo mais sobre ritual. E aqui, novamente, eu tomo uma posição controversa e nunca me ocorreu tomar essa posição, exceto porque o cogumelo me falou isso. Foi direto ao ponto e disse: “ritual é um substituto para a compreensão”. Exatamente nessas palavras, e eu disse – “não entendi direito”. E ele disse – “se você compreende não há necessidade de ritual”. **O ritual é como um dispositivo mnemônico para tocar profundamente algo que está em risco de ser perdido.** Então eu me recordo de uma situação em que eu estava na amazônia coletando plantas de ayahuasca e estava com um jovem botânico, que é peruano mas bastante ocidentalizado. E nós cortamos os arbustos da ayahuasca. E nós não havíamos falado nada durante um longo tempo, e então, quando cortamos a planta e colocamos na bolsa para levar para fora da floresta, ele disse pra mim: “você não acha que deveríamos ter feito um ritual, pulverizado fumaça de tabaco e pedido permissão à planta para cortá-la?”. Nós não tínhamos feito nada disso, mas a medida que cortávamos a planta tudo isso penetrou na minha mente, e eu senti que o momento já era tão intenso que um ritual seria uma trivialização. **E então eu percebi que o ritual serve para focar a atenção. Isso é tudo. E você precisa estar com a atenção focada!** E Ralph foi muito bom ao falar sobre “intencionalidade”, que é simplesmente o estado de atenção ao que você está fazendo. Quando você incinera um *bud* de cannabis, ou corta uma planta para fazer ayahuasca, ou colhe cogumelos, não é necessário fazer uma performance ritual, mas é uma abominação ter a cabeça vazia nesse momento. **Você precisa sentir o que você está fazendo,** precisa estar consciente de que um presente está chegando até você, que uma vida está sendo sacrificada para que você possa se aprofundar na sua experiência [...] É sempre uma questão de trazer atenção e reivindicar o sentimento de autenticidade no momento.

Terence McKenna – grifos nosso

Não pretendo entrar aqui em uma discussão teórica sobre o ritual, sobre o valor do ritual e/ou da performance. Gostaria de salientar dois pontos da fala de McKenna. Em primeiro lugar, a importância da atenção, do estado de presença, se sentir profundamente o que se está fazendo. Já disse antes sobre os rituais da NAC, extremamente rígidos, nos quais devemos ficar acordados e sentados a noite inteira. Já contei também como Pedro (ver nota 147), ao esticar suas pernas durante um ritual, recebeu um chute de um dos chefes cerimoniais como forma de trazer seu estado de atenção ao presente. Esse estado de atenção é bastante físico, e, tanto o ritual como as plantas mestras nos trazem (ou levam) a ele. A segunda questão é de como o

ritual, e as plantas, obviamente, atuam como dispositivos mnemônicos – isto é, relativos a memória – que tocam algo que está em risco de ser perdido. Memórias ancestrais, como já mencionamos diversas vezes, vem a tona com a ayahuasca. Mas onde estariam localizadas tais memórias? Veremos em breve uma possível resposta.

Barbira Freedman, em um relatado publicado em um livro organizado por Luna, nos mostra outros temas importantes da relação com as plantas mestras, mostrando uma série de elementos recorrentes nas experiências: visão de serpentes e onças, transformação em animal, importância das sensações, metamorfose corporal etc.

Segundos depois da transformação do espaço/tempo/som no cenário sempre surpreendente e deslumbrante que a ayahuasca abre, o rosto magnífico de uma onça malhada surge bem na minha frente. Surpresa, levo algum tempo para ter certeza de que se trata realmente de uma onça, pois nunca tive nenhum interesse particular por felinos. Definitivamente não é um otorongo, mas similar às panteras que já vi nos zoológicos ingleses: “Tigre” é a palavra em espanhol que se utiliza na Amazônia para designar a onça, e eu a ouço na minha cabeça amplificada muitas vezes da forma como é anunciada nas histórias de caça.

Olhamos um para o outro de perto e sinto seu hálito muito forte em meu rosto, cheirando a carne podre, nauseante. Repentinamente, tomam formas expressões de ameaça, crueldade cega, brincadeira, ternura e indiferença: respondo com todas as emoções intensas correspondentes, engajando-me na troca.

De repente, a onça se vira e eu sigo suas pegadas, fascinada por sua beleza e flexibilidade. É uma fêmea adulta. Percebo os arredores: um requintado templo da natureza, com colunas de *Capirona* (*Capirona decorticans*) em torno das quais uma cobra (uma sucuri marrom-amarela-esverdeada de porte médio que não consigo identificar) está deslizando para cima e para baixo em um movimento giratório no tronco liso. Há uma densa vegetação (reconheço caules e folhas de ayahuasca) de onde pendem flores cintilantes em cachos exuberantes. O chão, noto então, é uma plataforma feita pelo homem incrustada com todos os tipos de joias e pedras preciosas em mosaico. Outras onças saltam e espreitam com a primeira, que passa a ser a “minha” onça. Estou tão encantada com a visão que relaxo e colho algumas das flores penduradas. Instantaneamente, as onças ficam bravas e agressivas. Agora são cinco delas. Eu persisto em tentar alimentá-las com flores, embora eu saiba que isso é uma coisa estúpida e equivocada. Isso as enfurece ainda mais e eu tenho apenas uma fração de segundo para “receber” a mensagem mental da “minha” onça de que o único curso de ação possível é tornar-se uma onça também e lutar. Uma onda de intensa agressividade se desenrola em meu plexo solar. Isso me faz vomitar, mais tarde do que de costume, depois de tomar

ayahuasca, e o processo de “virar onça” me toma irresistivelmente. Eu sinto tudo de uma vez, patas e garras, espinha e cauda, nariz, bigodes e cauda; eu vejo com os olhos de uma onça, de repente abrangendo um campo de visão mais amplo, surgem em mim orelhas de onça, abro minhas mandíbulas para exercitá-las. “Minha” onça se foi. Percebo que me tornei ela, sou ela, mas, ao mesmo tempo, mantenho a percepção dela fundida com minha consciência. Acho fácil sinalizar para as outras irem embora com a mera linguagem corporal, arqueando as costas intensamente. Enquanto faço isso, tenho um *flashback* do meu gato enfrentando os gatos de rua de um novo bairro quando nos mudamos de casa em Cambridge.

Nada que eu já tenha lido sobre metamorfoses xamânicas de animais poderia ter me preparado para esta total imersão dos meus sentidos, corpo e mente neste processo. Eu estou experimentando isso plenamente, eu sou isso, mas, ao mesmo tempo, eu mantenho a consciência de quem eu sou, ainda que na forma de onça, participando com outras pessoas claramente lidando com intensas experiências próprias em uma cerimônia de ayahuasca. A onça-pintada em que me tornei me seduz a ir para a floresta onde ela vai me ensinar o modo de ser das onças. De repente, estou em uma área pantanosa perto de uma lagoa que é minha casa, e instantaneamente sou levada a me entender/sentir perseguindo a presa, pulando e matando, rasgando, espalhando medo e também sentindo medo, sendo solitária e tímida e até covarde entre os outros animais que, surpreendentemente, estão descansando e relaxando na água.

Os cantos do xamã que liderava a cerimônia me chamam de volta, e como um gato dócil, caminho em círculos em direção a ele com a intenção de me sentar a seus pés. No entanto, toda vez que me aproximo e ouço as palavras de seu canto, que se referem as da paixão de Cristo recitadas no modo xamânico característico, sinto uma dor estonteante semelhante a um choque elétrico por toda a minha pele e ao redor dos meus tímpanos: minha única saída dessa dor é rastejar para reencontrar com alívio meu “templo natural” do lado de fora da casa onde se realiza a cerimônia. Só lá a dor diminui gradualmente.

Não me surpreende que o outro xamã presente, como uma águia, venha me encontrar e sobre suavemente em minha cabeça. É até reconfortante, por mais surpreso que eu esteja, saber que este grande gavião-real é ele, que como onça eu possa me relacionar fisicamente com o ser águia, particularmente olhos, bico e garras. Eu respondo ao sopro ritual e me sinto muito calmo e à vontade no meu ser jaguar, sentindo intensamente o entorno.

Mais tarde, a alteridade das cobras nas colunas das árvores me assusta. Percebo que em cada árvore há duas cobras girando em torno uma da outra como um caduceu. Essa visão me fascina, e me deito ao pé de uma das colunas das árvores, experimentando intensamente “ser uma onça” de uma forma que inexplicável, mas inequivocamente, transcende toda diferenciação entre o bem e o mal. Nesse momento, o xamã líder concluiu seu canto: sucessivamente, o xamã águia e um dos participantes canta suas

músicas. A primeira me faz ver (através de folhas, caules e raízes ao redor do templo da natureza) uma miríade de espíritos da floresta, talvez as “mães” das plantas. A segunda me faz focar no duplo movimento das cobras que de repente percebo como um caduceu externo e interno e que induz uma sensação de força interior sem precedentes. É então a minha vez de cantar. Observando as cobras, sinto minha simples limitação de onça em compreendê-las. Sei apenas vagamente que sua sabedoria, tão diferente, pode oferecer uma solução para a incompatibilidade que experimento entre as orações cristãs e “meu ser onça” na floresta como cosmos.

(BARBIRA FREEDMAN, 2016, p. 196–198, tradução nossa)

Ao que tudo indica, o ensinamento dos animais, quando estamos imersos em uma experiência com plantas mestras, é recorrente. Um devir-animal poderoso ao qual diversos autores já chamaram a atenção. Mas, mais do que o devir-animal, está esta necessidade, digamos assim, de aprendermos com a experiência. Frequentemente as pessoas são convidadas a esta aprendizagem. Vejamos, por exemplo, o que uma amiga, Mari, apoiadora da Busca da Visão, disse a respeito de sua experiência com a ayahuasca entre os Guarani.¹⁶⁹

Como minha primeira experiência com os Guarani eu não tive assim muitas sensações da ayahuasca, da medicina, por exemplo, eu não tive visões, eu não tive enjoos, não fiz a limpeza, eu não tive nada assim, tava consciente, achando tudo muito bonito, claro, acompanhando os cantos, os rezos, tava com meu *takuapu* fazendo as danças, batendo ele no chão... foi bem bonito, mas eu não senti nada muito forte. Mas como eu tava ali com bastante consciência durante a cerimônia, eu prestei muita atenção nos cantos, que era uma coisa que me chamava muita atenção, porque eu não compreendia eles direito, não só por não saber Guarani, claro, mas é porque falam muito da importância dos cantos e eu sabia que tinha uma potência ali mas que eu não compreendia direito como funcionava.

Aí quando eu fui pra Peruíbe [na ocasião da minha segunda Busca da Visão, Mari estava como apoiadora] eu fui com a intenção de, na cerimônia, entender mais dos cantos. Então eu fui com esse propósito, eu falei: quero entender o que acontece, qual a influência dos cantos. Então eu vou ler aqui um trechinho do que eu anotei sobre isso. Antes de ler, eu vou contar um pouco da minha visão pra você entender como eu cheguei nessas conclusões que eu anotei. Na minha visão tinha uma serpente, e ela ia subindo, como se fosse uma montanha e conforme ela ia subindo o corpo dela ia se tornando degrau, e eu ia pisando nesses degraus e ia subindo, e ela serpenteando. E ela ia subindo, parando e me dando explicações sobre as coisas. Ela apontava

169 Conversas pessoais que ocorreram entre os dias 27/04/2021 e 11/05/2021.

pras coisas e me explicava. Me contava sobre as coisas que eu não entendia. Então, sobre os rezos, sobre os cantos, ela me deu algumas explicações nesse sentido. Eu não anotei de forma literal o que foi passado, porque eu não lembro exatamente, né!? Mas eu lembro que ela ia me dando explicações, ia apontando prum lado, pro outro, e a gente ia subindo, subindo, subindo. E conforme mais subia mais entendimentos das coisas eu ia tendo. Até que chegamos numa espécie de portão, mas assim, a gente não tava nem na metade da montanha, a gente tava no pé da montanha na verdade. Porque a sensação que eu tinha é que havia muita coisa a descobrir ainda. E quando chegamos nesse portão, ela me perguntou – Você quer subir e saber mais coisas? Você quer passar o portão e saber mais coisas? Porque se você quiser passar você vai ter que fazer a limpeza – E eu, naquela época, não gostava de fazer limpeza, eu não queria vomitar, eu tava muito presa. E ela falou que não então, que **pra acessar esses lugares eu tinha que estar mais leve**. “Você tem que fazer a limpeza, mas é você quem decide, se você quer subir ou não”. E eu falei que não, que pra mim tava bom. Essa foi um pouco da minha experiência. Mas eu vou ler agora o que eu anotei. Vou lendo e explicando também.

“O rezo é como se fosse o caminho, a intenção, ou o lugar que você quer chegar”. Aqui eu considero o rezo como se fosse o propósito, por isso eu digo que o propósito é o caminho, e podem ter vários caminhos, você pode ter vários propósitos. Aquele dia eu tinha um propósito, poderia ter outro. “A medicina é o seu veículo, é ela quem te transporta”. Ou seja, só as intenções, ou só os cantos não fazem você ter essa viagem. Você precisa da medicina, então ela é teu veículo, é ela quem te transporta. “Os cantos” – aí eu entendi a função dos cantos – “são o combustível, como lenha na fogueira”. É isso que eu tendi dos cantos, porque conforme os cantos iam acontecendo na cerimônia, era como se a medicina, esse veículo, caminhasse mais. Então, conforme o canto, a viagem corria mais rápido. Foi isso que eu entendi. “Quanto mais forte o canto, mais longe é possível chegar, ele coloca os ladrilhos por onde você irá caminhar”. Então esses ladrilhos que eu falo é quando eu tive a visão que a serpente ia subindo e deixando uma escada para eu ir subindo, ia colocando degraus. Então, a medida que os cantos iam acontecendo eu tive esse entendimento: que quanto mais forte o canto mais longe a gente pode chegar. E ele coloca os ladrilhos por onde você vai caminhar. “E a medicina se manifesta feito uma cobra, seguindo esse caminho”. Depois eu coloquei isso em separado, não sei porquê: **“senti que ela queria correr esse caminho, quase que pelas minhas veias**, queria que eu levantasse pra cantar e que também fizesse a limpeza”. [...] Isso foi um pouco do que eu anotei (Mari, entrevista pessoal, grifos nosso).

Há questões suficientes nesses três trechos citados para explorarmos um pouco. Em primeiro lugar, essa necessidade de estar mais leve para poder prosseguir no caminho com a serpente. Imediatamente me lembro do trecho de Nimuendajú e desse anseio pelo corpo mais leve. Lembro, obviamente, da minha experiência na Busca da Visão, na Dança do Sol, nas cerimônias, nos temazcais (suando sem parar), no deserto, sem fome e caminhando por

horas... um corpo mais leve. Lembro das palavras de Krenak também, da necessidade de encontramos maneiras de pisar mais leve na terra. Não foram poucas as vezes que escutei dos Guarani que, antigamente, era comum encontramos cerimônias nas quais se fumava tanto tabaco e se dançava tanto de literalmente cair no chão. O tabaco por si só pode atuar como uma planta mestra, obviamente, e para os Guarani, a principal. Arrisco dizer que, em toda a América indígena, seja a principal – consagrada de muitas formas distintas.

Uma coisa ficou de lado quando comentei das aproximações entre o peiote e a ayahuasca. Já dissemos como há indícios de que o DMT, principal substância psicotrópica presente na ayahuasca, seja produzido pelo nosso próprio organismo. No entanto, como ele é sintetizado por uma enzima, ordinariamente não produz os famosos efeitos a ele atrelados: visões, viagens espacotemporais, enjoos, vômitos etc. O mesmo se pode dizer sobre o peiote. Segundo Huxley (2015), em seu famoso livro “As portas da percepção”, existe uma semelhança profunda entre a composição química da adrenalina e da mescalina. E um dos produtos decorrentes da decomposição da adrenalina, o adrenocromo, que ocorre espontaneamente no corpo humano, pode produzir efeitos semelhantes à mescalina. Somando isso à recorrência de algumas visões e sensações (serpentes, sensações de quase morte¹⁷⁰, devires-animais diversos etc.) somos levados a indagar onde estariam tais recorrências. Nessas substâncias que estão nos corpos humanos? Numa espécie de inconsciente coletivo? Em recortes específicos de ambiente, classe, gênero? Na semelhança de anseios das pessoas que buscam tais experiências? Mas a verdade é que os ambientes são tão plurais, assim como as pessoas, os gêneros, as classes sociais e, obviamente, todas as intersubjetividades e intercorporeidades relacionadas. Poderíamos criar alguns tipos ideais ou personagens conceituais: as pessoas cansadas de um determinado modelo de religiosidade; as pessoas cansadas de um determinado modelo civilizatório; uma classe média jovem; etc. Mas, quando mergulhamos nas experiências, apesar de vermos esses componentes, preferimos não supor uma anterioridade desses recortes. Por isso temos falado em agenciamentos. Recordemo-nos

170 Em uma matéria interessante do VICE, (<https://www.vice.com/pt/article/ywkkk5/por-que-usar-dmt-pode-parecer-com-uma-experiencia-de-quase-morte>), Daniel Oberhaus nos conta um pouco da sua experiência com a ayahuasca e de pesquisas psiquiátricas interessadas em mapear essas experiências de quase morte sob o efeito do DMT. A experiência é semelhante ao próprio relato de Huxley e tantos outros, com sensações de dissolução do ego e experiências extracorpóreas (novamente o corpo leve): “pouco depois, senti como se saísse do meu corpo, ascendendo rumo a um vazio infinito atemporal, então entendi que esta jornada era o processo de morrer e este purgatório alucinatório era o pós-vida. Contrariando expectativas, o que senti mesmo foi uma paz profunda durante este encontro com a morte”.

que mesmo os indígenas – em maioria os Guaraní com quem tive contato – também passam por essas sensações: mortes e memórias ancestrais, majoritariamente. Estariam então, nas próprias plantas, essas recorrências? Ou numa espécie de unidade mente/natureza, como preconizou, de forma diferente e sob outras bases, Bateson (1979)?

Foi Narby (2018) quem, talvez de forma mais radical, tentou enfrentar essas questões ao se deparar com a afirmação asháninka de que a ayahuasca era a principal fonte de conhecimento deles. Dela eles aprendiam os mitos de criação do mundo, as canções, as plantas certas a se utilizar para cada doença etc. A grande questão para ele era como validar, cientificamente, uma origem alucinógena do conhecimento indígena. A tese, por exemplo, de que eles teriam descoberto por acaso uma preparação específica para a ayahuasca, uma mistura de poucas espécies (geralmente duas) em uma multidão de plantas amazônica, parecia absurda. Assim como a descoberta ao acaso de uma enormidade de remédios capazes de curar muitas mazelas. Tão inverossímil lhe parecia a ideia de que o cérebro humano fosse a fonte das imagens alucinantes e “que as plantas psicoativas, por intermédio das moléculas alucinógenas, apenas as desencadeiam” (p. 49). Uma hipótese demasiada antropocêntrica para ele.

A fim de resolver o enigma – afinal, as imagens, visões, revelações e conhecimento estariam no profundo do cérebro humano ou no mundo exterior das plantas? – Narby propõe a existência de uma espécie de informação compartilhada entre os reinos vegetal e animal que estaria localizado nas estruturas do DNA/RNA. Nesse sentido, as visões bastante comuns de serpentes duplas (lembrar relato de Barbira Freedman páginas antes) se assemelhariam à estrutura do DNA – uma dupla hélice. Baseado na biologia molecular, Narby nos mostra como o DNA, um tipo de ácido capaz de armazenar e replicar informação genética, é uma estrutura universal encontrada em todos os seres vivos, com pouquíssimas variações quanto a forma.

Narby tem a “certeza de que os povos praticantes do xamanismo afirmavam a unidade oculta da natureza, confirmada pela biologia molecular, por terem acesso, usando um via indireta, precisamente à realidade da biologia molecular” (p. 86). Como se toda a informação e conhecimento disponível no mundo estivesse contido nos DNAs de diversas espécies e a ayahuasca possibilitasse um acesso direto a esse conhecimento. Pouco a pouco essa ideia de conhecimento vegetal começa a ganhar corpo, principalmente a partir de autores como Coccia (2018) e Mancuso (2019), ambos filósofos italianos. Mancuso, um botânico de

formação, começa o seu livro intitulado “A revolução das plantas” como uma provocação que muito se assemelha aos ensinamentos de Krenak, sobre a importância de nos constituirmos como células coletivas, descentralizados. Para Mancuso, a história da conquista espanhola sobre os incas e astecas está diretamente relacionada com o fato de seus sistemas serem extremamente centralizados. E, na história da humanidade, sempre nos baseamos nessa centralização característica dos animais. Um cérebro, diretamente relacionado com a inteligência e racionalidade, é o órgão por excelência. As demais funções dos animais encontram-se bem centralizadas em órgãos específicos, que cuidam, cada qual, do bom funcionamento do organismo. O mesmo não é encontrado no mundo vegetal: todas as funções estão distribuídas e não há órgãos específicos (verdadeiro Corpo sem Órgãos) que organizam cada função. Por isso, aliás, é tão difícil matar uma planta, em geral. Corta-se seu caule e ela volta a brotar. Tira-se suas raízes e ela volta a brotar a metros, quíça quilômetros de distância, pois já se espalhou por rizomas. Muito mais próximo deste modelo, os Apache teriam resistido às investidas espanholas porque se descentralizaram, se desorganizaram, sumiram – sem medo algum de perder um poder central porque ele não existia – para, anos mais tarde, se reorganizarem. Mancuso então se pergunta o que podemos aprender com as plantas? A primeira resposta já parece evidente nesse exemplo: descentralização e difusão dos saberes em células variadas e coletivas.

Relatando uma interessantíssima experiência sobre a possibilidade de memória/aprendizagem nas plantas, Mancuso nos mostra como a *Mimosa pudica*, a popular dormideira, para de reagir (fechar suas folhas) aos estímulos após ser submetida a vários, mostrando que sua memória poderia durar até 40 dias. Aparentemente essa informação ficaria armazenada no chamado “DNA lixo” (cerca de 50% do DNA) do qual pouco se sabe sobre sua função. Esse mesmo “trecho” de DNA, para Narby, seria responsável por armazenar esses conhecimentos ocultos acessados por xamãs por meio da ingestão de psicotrópicos. Se a memória é capaz de se incrustar no DNA, e, conseqüentemente, ser replicada, não é difícil imaginar porque tantos coletivos atualmente nos falam das memórias coletivas que, apesar de séculos de colonização, estão ainda vivas nos corpos, bastando uma faísca para acendê-las. Vimos como, em vários casos indígenas, essa faísca, muitas vezes, é a ayahuasca, revelando cantos ancestrais há muito esquecidos.

Se Mancuso está preocupado, em muitos sentidos, na utilidade de modelos inspirados nas plantas para, por exemplo, a robótica – apesar dos vários *insights* sobre

organização política descentralizada e na importância da difusão dos saberes – Coccia, filósofo de origem, está mais preocupado em “interrogar as plantas” a fim de “compreender o que significa estar-no-mundo” (p. 13), afinal de contas, elas constituem mais de 90% da massa viva de todo o planeta e, espalhando-se por todos os lados, constituem a forma mais radical de adesão ao mundo – “se é as plantas que devemos perguntar o que é o mundo, é porque são elas que «fazem mundo»” (p. 15). Essa adesão, para Coccia, se constitui em uma “ontologia da atmosfera”. Para ele, a atmosfera é semelhante ao ambiente marítimo e a evolução da vida para a terra não mudou sua característica central, revelada pelas plantas: estamos imersos no mundo e é isso que deveríamos aprender com as plantas que, impossibilitadas de muitos dispositivos centrais aos animais, principalmente o movimento, tiveram que se constituir com o mundo com uma outra sensibilidade, com um “metafísica da mistura” profunda: “a vida enquanto imersão é a vida em que nossos olhos são ouvidos. Sentir é sempre tocar a um só tempo em si mesmo e no universo que nos rodeia” (p. 37). O sentir das plantas é feito com a totalidade do ser e não com corpos e órgãos dos sentidos tomados em separado. Mergulhando numa analogia do sopro com a vida (seja na filosofia grega, seja na Bíblia), o filósofo nos convida a uma “existência como um ato cosmogônico” em que estamos mesclados nesse ambiente (atmosfera) que nos rodeia – somos constituídos por ele na mesma medida em que o constituímos, sendo o ar que nos habita o mesmo ar que está em todo o mundo – “inspirar é fazer o mundo entrar em nós [...] e expirar é se projetar no mundo que somos” (p. 68). A vida, para Coccia, portanto, a partir da observação das plantas, é essa “experiência de imersão transcendental” em que tudo está em tudo. Uma completa fruição, cheia de atravessamentos e contágios – “o mundo é um contágio perpétuo”(p. 70).

Se tudo está em tudo é porque no mundo tudo deve poder circular, se transmitir, se traduzir. A impenetrabilidade que frequentemente se imaginou ser a forma paradigmática do espaço não passa de uma ilusão: ali onde há um obstáculo à transmissão e à interpenetração, produz-se um novo plano que permite aos corpos reverter a inerência de um ao outro numa interpenetração recíproca. Tudo no mundo produz mistura e se produz na mistura. Tudo entra e sai de toda parte: o mundo é abertura, liberdade de circulação absoluta, não lado a lado, mas através dos corpos e dos outros. Viver, experienciar ou estar-no-mundo, significa também se fazer atravessar por toda coisa. Sair de si é sempre entrar em alguma coisa de outro, em suas formas e em sua aura; voltar para dentro de si significa sempre se preparar para encontrar todo tipo de formas, de objetos, de imagens, as mesmas que Agostinho se espantava de encontrar na memória, produtora de mistura e esplêndida evidência dessa compenetração total. [...]

A extensão, a corporeidade, não é o espaço onde o ser é exterior a toda outra coisa [...]; o espaço é, ao contrário, a experiência em que toda coisa se expõe a ser atravessada por toda outra coisa e se esforça para atravessar o mundo, em todas as suas formas, suas consistências, suas cores, seus cheiros (p. 70-71).

Recupero brevemente esses “pensamentos vegetais” para propor que há uma outra forma não de pensar o mundo, necessariamente, mas de habitá-lo, de experimentá-lo, de vivenciá-lo a partir de uma contracolônização de nossos corpos, a partir da experiência que as plantas mestras podem nos dar de um corpo mais leve, de um corpo que está imerso no mundo, com sensibilidades mais afloradas, sentindo profundamente cheiros, sabores, sensações, sentimentos, memórias ancestrais – em suma, tudo que as plantas podem nos ensinar. Se é verdade que, como vimos, essa contracolônização pode se dar de muitas maneiras sem recorrermos necessariamente as chamadas “plantas mestras” – as danças fisicamente esgotantes, os rituais de jejuns prolongados, os temazcais – cabe lembrar que, em todos estes casos, toda uma miríade de elementos vegetais e minerais se faz presente: as defumações com sálvia e tabaco; as pedras quentes e as diversas ervas utilizadas; a água (ou a ausência marcante dela); a relação com as diversas variedades de plantas que encontramos no espaço na Busca da Visão (nossa percepção aumenta gradativamente com o passar dos dias); etc.

Cabe lembrar também que, porque estamos imersos em tantos automatismos difíceis de serem quebrados, por outro lado, as plantas podem cumprir um importante papel para rompê-los. Repentinamente somos levados a sentir o espaço-tempo de outra forma, outras corporeidades se abrem. Não há espaço para dúvidas aqui. Tudo se desestabiliza, perdemos os centros, a racionalidade, a organização, e aí podemos então experimentar essa metafísica da mistura, esse ambiente como fluidez. Daí a necessidade, como escutei diversas vezes, a última de Sthan, da utilização dos psicotrópicos: há muitas pessoas que são bastante resistentes e precisam de algo poderoso que a façam, para usar um termo de Boaventura de Sousa Santos, “sentir-com” o mundo de outras formas.

O que, em grande medida, Coccia e Mancuso fazem é valorizar o pensamento vegetal, mostrando a inteligência (e até mesmo a consciência) das plantas. Existe, é claro, uma advertência para olharmos com mais atenção a estes outros modelos de pensamento (e de constituição de corpos) para que possamos melhorar nossa vida na terra – em Mancuso esses ganhos estão muito voltados ao desenvolvimento de modelos tecnológicos e robóticos e em Coccia para por questões mais políticas e filosóficas. Narby, por sua vez, ao se questionar

sobre a origem do conhecimento com base alucinatória a partir da ingestão da ayahuasca, desenvolve uma rebuscada teoria de compartilhamento da informação a partir do DNA e de acesso a essa informação – via molecular a partir da ingestão da ayahuasca – que para a ciência moderna ainda é uma incógnita, o chamado “DNA lixo” (ver PALAZZO; GREGORY, 2014; GUERRA-ALMEIDA; TSCHOEKE; NUNES-DA-FONSECA, 2020). Narby parece resistente em assumir a possibilidade nativa de considerar que essas plantas têm espíritos e que estes espíritos podem se comunicar conosco e ensinar conhecimentos que, justamente, não estão ordinariamente acessíveis. Sua hipótese, mais cientificamente aceitável, é atrelar esse conhecimento místico/alucinatório ao DNA. Mas, se quisermos levar a sério radicalmente o pensamento nativo, para além de entender o que eles querem dizer quando dizem algo, faz-se necessário “ver” os espíritos, senti-los em seu próprio corpo, conversar com eles. Em um dado momento Narby diz que “vimos aquilo em que acreditamos, mas não o seu contrário”, e que “para mudar o que vemos, às vezes, é preciso alterar nossas crenças” (p. 143-4).

Uma das formas possíveis para pensarmos a descolonização do pensamento é o esvaziamento da mente, por assim dizer. Isto é, livrarmo-nos de todos os (pre)conceitos, crenças e ideias preconcebidas para, assim, tentar ver com outros olhos. Para além da discussão dessa possibilidade (será possível mesmo esvaziar a mente e livrarmo-nos de todas nossas crenças? Será possível acreditar, ver e/ou conversar com espíritos?), quisemos propor uma ligeira inversão: um esvaziamento do corpo. Se nosso olho que vê o amarelo já é um corpo condicionado para ver tal amarelo, como diria Merleau-Ponty, deveríamos tentar descondicionar esse corpo, quebrar seus automatismos – quem sabe assim tenhamos uma ligeira chance para ver novos amarelos. Eu diria que, para mudar o que vemos, às vezes, é preciso alterar nosso corpo.

4.4. Algumas (poucas) palavras finais

Há duas pequenas advertências que gostaria de fazer, antes de encerrar este texto. Sei que, em muitos momentos, este escrito pode se assemelhar a uma espécie de manifesto, ou quase uma apologia. “Experimentem estes rituais!”. “Contracolonizem seus corpos!”. Não vou negar que são experiências marcantes e transformadoras, obviamente. Mas não é viável a todos – há limitações físicas e psíquicas evidentes. Dito isso, o que busquei fazer foi transmitir da melhor

forma possível tais experiências. O que de alguma forma, penso eu, sempre foi a tarefa por excelência da etnografia. Busquei transmiti-las valorizando os afetos de uma forma geral – sensações, emoções, sentimentos – e os encontros de corpos envolvidos. Não acredito na incomunicabilidade da experiência. Muito pelo contrário, a contracolonização dos corpos alude, justamente, a possibilidade de um sentir-outro, de um devir-outro. Devir este que se atualiza em corpos e que os expandem. Busquei, através de uma grafia, valendo-me de tantos elementos quanto possíveis (poemas, relatos, desenhos), construir um texto polifônico que, embora bastante baseado em minha experiência pessoal não se tornasse uma autoetnografia. Tentei, não sei se com sucesso ou não, trazer essa multidão de vozes e sentires para o texto. É um desafio imenso quando o ambiente é repleto de silêncios, traumas frequentemente profundos, mortes, cheiros, gostos, sons... Quisera eu ser possível conseguir transmitir todos esses elementos em páginas às vezes tão amorfas.

A segunda advertência diz respeito a uma espécie de generosidade da minha leitura sobre esse ambiente aqui relatado. Lembrando, o Caminho Vermelho funciona como uma categoria analítica que pouco encontra respaldo nos diversos contextos relatados. É uma forma de espiritualidade Lakota que é desterritorializada de seu ambiente e reterritorializada de diversas formas em diversos lugares. A variação é enorme. Os Guarani não são Caminho Vermelho. A Igreja Nativa do Fogo Sagrado de Itzachilatlan tão pouco, se quisermos ser puristas (ver opinião de Aldo, mais conhecedor do que eu sobre o tema – página 274). De qualquer forma, a ideia paira no ar. Já escutei Geraldo falando do Caminho Vermelho, assim como Sthan ou participantes dos rituais. Assim, cada vez mais, essas práticas do norte são antropofagizadas e ressignificadas, no Brasil. E misturas cada vez mais interessantes se produzem. Por isso, mais importante que o Caminho Vermelho é o caminhar, a circulação, os intercâmbios, fluxos e desvios. Por isso a proposta de uma cartografia, um mapear em movimento, partindo de um ponto específico, e, espero eu, chegando a muitos outros, apontando múltiplas saídas.

Voltando a questão de generosidade, pode parecer que essas práticas, ou o Caminho Vermelho, se constituem como algo quase revolucionário, desterritorializado, contracolonizado. E aqui devo ser bastante honesto a respeito – há uma série de elementos conservadores no meio; diversas disputas e tentativas de capitalização (seja monetariamente ou buscando utilizar os movimentos para ganhar status e importância em um cenário de práticas xamânicas); assim como diversas pessoas que se acercam de tais práticas também no

anseio de ganhar status e conhecimento para, na sequência, começarem a oferecer temazcais em suas cidades, por exemplo – já que o temazcal, além de ser uma porta de entrada, como mostramos, é também o ritual mais fácil (estruturalmente), por assim dizer, para se realizar. Sobre isso, Geraldo e Hyral foram sempre taxativos em cada Busca da Visão – eles não permitem e nem autorizam que qualquer pessoa saia realizando temazcais utilizando o nome guarani. Há um longo processo de formação que deveria ser respeitado. Além disso, qualquer líder cerimonial deveria sempre receber as chamadas bençãos de um líder reconhecido antes de abrir um novo espaço cerimonial. Somente assim os novos lugares de Busca da Visão e Dança do Sol poderiam se multiplicar. Obviamente não é o que acontece na prática. E, mesmo as bençãos, podem também ser retiradas, quando há alguma briga ou cisão no grupo. Vimos aqui, os grupos são extremamente ecléticos: grupos distintos da NAC, alguns mais próximos de contextos indígenas (ou inclusive nas reservas dos EUA, principalmente Lakota, Navajo e Apache) outros menos; vários grupos diferentes da Igreja Nativa do Fogo Sagrado de Itzachilatlan com particularidades próprias e medicinas locais; rituais de Dança do Sol levadas a cabo por amigos íntimos de Crow Dog ou por pessoas que dele receberam as bençãos; os rituais e cerimônias praticados pelos Guarani; o cenário mais Nova Era do *Teopantli Kalpulli*, onde várias dessas intersecções começaram a ganhar corpo; rituais com líderes mais independentes, digamos assim, como Alexandre Mendo, mas que teve uma profunda relação com os Lakota e também com o grupo de Tekpankalli. Isso para falar apenas aqueles/as com os quais tive contato diretamente. Sendo assim, minha aparente generosidade – enxergar elementos contracolonizadores nestas práticas – não está vinculada a algum grupo em específico (embora minha relação com os Guarani me cativasse mais em diversos momentos), mas está associada, antes, às próprias práticas, às plantas, aos espíritos e donos das plantas, aos diversos seres, ao infinito mistério ao qual elas aludem.

Referências bibliográficas

- ABEL, R. A. **“Lá no alto se canta o tempo inteiro”: formas de ensinamentos Guarani-Mbya e o potencial do canto como (trans)formação**. 83 f. 2019. Trabalho de Conclusão de Curso – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2019.
- ABERLE, D. F. **The peyote religion among the Navaho**. Norman: University of Oklahoma Press, 1982.
- ALBAUGH, B. J.; ANDERSON, P. O. Peyote in the Treatment of Alcoholism Among American Indians. **American Journal of Psychiatry**, v. 131, n. 11, p. 1247–1250, 1974. Disponível em: <https://doi.org/10.1176/ajp.131.11.1247>. Acesso em: 12 maio 2021.
- ALBERT, B.; RAMOS, A. R. (org.). **Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- ALBUQUERQUE, M. B. B. Epistemologia da Ayahuasca e a Dissolução das Fronteiras Natureza/Cultura da Ciência Moderna. **Revista Fragmentos de Cultura - Revista Interdisciplinar de Ciências Humanas**, Goiânia, v. 24, n. 2, p. 179–193, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.18224/FRAG.V24I2.3303>. Acesso em: 25 nov. 2021.
- ALMEIDA, M. W. B. de. Caipora e outros conflitos ontológicos. **R@U: Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 5, n. 1, p. 7–28, 2013.
- AMARAL, L. **Carnaval da alma - comunidade, essência e sincretismo na Nova Era**. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.
- ANDRADE, A. D. de. **Intersubjetividade em Merleau-Ponty**. 123 f. 2015. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2015.
- ANTUNES, H. F. A literatura antropológica e a reconstituição histórica do uso da ayahuasca no Brasil. **R@U: Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 3, n. 2, p. 73–103, 2011.
- APARICIO MENA, A. J. El temazcal en la cultura tradicional de salud y en la etnomedicina mesoamericana. **Gazeta de Antropologia**, v. 22, n. 16, 2006.
- APPADURAI, A. **La modernidad desbordada**. Montevideo: Trilce - FCE, 2001.
- ARGYRIADIS, K. *et al.* **Raíces en Movimiento: prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales**. Ciudad de México: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 2008.
- ARIAS YERENA, A. D. **La danza del sol en Ajijic: un ritual nodo en la red de**

espiritualidad alternativa. 214 f. 2011. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Guadalajara, 2011.

ARIAS YERENA, A. D. Significados y apropiaciones mexicas de la Danza del Sol: Estudio de caso de Axixik Temazkalpul-li. **Cuicuilco**, v. 19, n. 55, p. 195–217, 2012.

ARTAUD, A. **Mexico y viaje al pais de los Tarahumaras**. Ciudad de México: Colección Popular, Fondo de Cultura Económica, 1984.

ARTAUD, A. **Para terminar con el juicio de dios y otros poemas**. Buenos Aires: Ediciones Caldeón, 1975.

ASSIS, G. L.; RODRIGUES, J. A. Uma bebida, muitas visões: apontamentos sociológicos sobre a II Conferência Mundial da Ayahuasca. **Horizontes Antropológicos**, v. 24, n. 51, p. 135–165, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/s0104-71832018000200006>. Acesso em: 23 dez. 2018.

ATHANASIOU, A.; HANTZAROULA, P.; YANNAKOPOULOS, K. Towards a New Epistemology: The “Affective Turn”. **Historein**, v. 8, p. 5–16, 2009. Disponível em: <https://doi.org/10.12681/historein.33>. Acesso em: 3 ago. 2021.

BALDERAS, Y. C. “**El Camino Rojo**” como agente de cambio de los patrones culturales de los jóvenes. 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Facultad de Antropología. Universidad Autónoma del Estado de México, Ciudad de México, 2016.

BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 11, p. 89–117, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-33522013000200004>. Acesso em: 3 fev. 2022.

BALTAR, P. As viradas na Teoria Crítica: a decolonialidade como crítica periférica. **Tensões Mundiais**, v. 16, n. 31, p. 21–47, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.33956/tensoesmundiais.v16i31.2432>. Acesso em: 3 fev. 2022.

BAPTISTA DASILVA, S.; GIUMBELLI, E.; QUINTERO, P. O xamanismo e suas múltiplas manifestações e abordagens. **Horizontes Antropológicos**, v. 24, n. 51, p. 7–15, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/s0104-71832018000200001>. Acesso em: 23 dez. 2018.

BARBIRA FREEDMAN, F. The Jaguar who would not say her prayers: Changing polarities in upper Amazonian shamanism. In: LUNA, Luis Eduardo; WHITE, Steven F. (org.). **Ayahuasca reader: Encounters with the Amazon’s sacred vine**. Santa Fe/London: Synergetic Press, 2016. p. 193–204.

BASSET, V. New Age Tourism in Wirikuta: Conflicts and Rituals. In: LABATE, Beatriz Caiuby; CAVNAR, Clancy (org.). **Peyote: History, Tradition, Politics, and Conservation**. Santa Barbara, California: PRAEGER, 2016. p. 191–211.

BATAILLE, G. **A parte maldita - precedida de “a noção de dispêndio”**. 1949. ed. São

Paulo: Autêntica, 2013.

BATAILLE, G. **O erotismo**. Porto Alegre: L&PM, 1987.

BATESON, G. **Mind and nature: a necessary unity**. New York: E. P. Dutton, 1979.

BATESON, G. **Naven: um esboço dos problemas sugeridos por um retrato compósito, realizado a partir de três perspectivas, da cultura de uma tribo da Nova Guiné**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

BATESON, G. **Pasos hacia una ecología de la mente**. Buenos Aires: Ediciones Lohlé - Lumen, 1985.

BATESON, G. Seek the sacred: Dartington Seminar. *In*: DONALSON, Rodney E. (org.). **A sacred unity: further steps to an ecology of mind**. New York: Cornelia & Michael Bessie Book, 1991.

BATESON, G. **Steps to an ecology of mind**. London: Jason Aronson Inc., 1972.

BENITES, S. **Nhe'ẽ, reko porã rã: nhemboea oexakarẽ. Fundamento da pessoa guarani, nosso bem-estar futuro educação tradicional): o olhar distorcido da escola**. 40 f. 2015. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) – Departamento de História, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

BENITES, S. **Nhe'ẽ para os Guarani (Nhandeva e Mbya)**. **Campos - Revista de Antropologia**, v. 21, n. 1, p. 37–41, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.5380/cra.v21i1.77443>. Acesso em: 5 fev. 2021.

BLACK ELK, L. **Culturally Important Plants of the Lakota**. [S. l.]: Sitting Bull College, 1998. Disponível em: <https://medichealercouncil.files.wordpress.com/2016/10/lakota-plants-linda-black-elk.pdf>

BONDÍA, J. L. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. **Revista Brasileira de Educação**, n. 19, p. 20–28, 2002. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1413-24782002000100003>. Acesso em: 25 jun. 2021.

BONFIGLIOLI, C.; GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL, A. Peyote, enfermedad y regeneración de la vida entre huicholes y tarahumaras. **Cuicuilco**, v. 19, n. 53, p. 195–227, 2012. Disponível em: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-16592012000100010&nrm=iso

BOOLE, G. **An investigation of the laws of thought, on which are founded the mathematical theories of logic and probabilities**. London: Walton and Maberly, 1854.

BORGES, A. E. **Caminhos da cultura indígena: o Peabiru e o neoindianismo**. 141 f. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia

Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina, 2006.

BÖSCHEMEIER, A. G. E. Ayahuasca, corpo e auto-transcendência – perspectivas xamânicas de cura e dissolução do eu. **Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos**, 2012.

Disponível em:

https://neip.info/novo/wp-content/uploads/2015/04/gretel_ayahuasca_corpo_transcendencia_2012.pdf

BOURDIEU, P. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BOUTON, C. E. *et al.* Restoring cortical control of functional movement in a human with quadriplegia. **Nature**, v. 533, p. 247–250, 2016. Disponível em:

<https://doi.org/10.1038/nature17435>. Acesso em: 15 mar. 2020.

BRAGA, K. R. G. **Modelando xamãs: o caso da tenda do suor**. 182 f. 2010. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, [s. l.], 2010.

BRESSLOFF, P. C. *et al.* Geometric visual hallucinations, Euclidean symmetry and the functional architecture of striate cortex. **Philosophical transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological sciences**, v. 356, n. 1407, p. 299–330, 2001. Disponível em: <https://doi.org/10.1098/rstb.2000.0769>. Acesso em: 8 mar. 2021.

BROWN, J. E. **The sacred pipe: Black Elk's account of the seven rites of the Oglala Sioux**. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1989.

BROWN, R. J. **A Description and Analysis of Sacrificial Stall Dancing: As Practiced by the Plains Cree and Saulteaux of the Pasqua Reserve, Saskatchewan, in their Contemporary Rain Dance Ceremonies**. 297 f. 1996. Thesis Submitted to the Faculty of Graduate Studies in Partial Fulfilment of the Requirements for the Degree of Interdisciplinary Master of Arts in Native Studies at the University of Manitoba, [s. l.], 1996.

BRUDER, J.; ALLEN, J.; MAREIS, C. Why is it so hard to describe experience? Why is it so hard to experience description? *In*: LATOUR, Bruno; LECLERCQ, Christophe (org.). **Reset modernity!** Cambridge: The MIT Press, 2016. p. 496–515.

BRUNER, E. Experience and Its Expressions. *In*: TURNER, Victor; BRUNER, Edward (org.). **The anthropology of experience**. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1986. p. 3–30.

BUCKO, R. A. **The Lakota ritual of the sweat lodge: history and contemporary practice**. Lincoln: University of Nebraska Press, 1999.

BURROUGHS, W. S.; GINSBERG, A. **The yage letters**. San Francisco: City Lights Publishers, 2001. *E-book*.

BUSTAMANTE, P. G. *et al.* EVIDENCE OF MAIZE (ZEAMAYS L.) EXPLOITATION

AROUND AN ANCIENT CROSSROAD LINKING DIFFERENT ABORIGINAL AMERICAN CIVILIZATIONS. *Acta Scientiae et Technicae*, v. 2, n. 1, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.17648/uezo-ast-v2i1.56>. Acesso em: 9 set. 2021.

CALABRESE, J. D. **A Different Medicine: Postcolonial Healing in the Native American Church**. New York: Oxford University Press, 2013.

CALAVIA SÁEZ, O. A máquina xamânica. *Campos - Revista de Antropologia*, v. 16, n. 1, 2017.

CALAVIA SÁEZ, O. Teorias, Actores y Redes de la Ayahuasca. *Ilha Revista de Antropologia*, v. 16, n. 1, p. 7–40, 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-8034.2014v16n1p7>. Acesso em: 7 set. 2015.

CAMINHA, I. de O. A experiência de sentir e o sujeito da percepção em Merleau-Ponty. In: CAMINHA, Iraquitã de Oliveira; ARAÚJO SILVA, Marcos Érico de (org.). **Percepção, corpo e subjetividade**. São Paulo: Liber Ars, 2013. *E-book*.

CARAVITA, R. I. Carlos Castaneda. In: GOOREN, Henri (org.). **Encyclopedia of Latin American Religions**. Cham: Springer International Publishing, 2016. p. 1–3. Disponível em: https://doi.org/10.1007/978-3-319-08956-0_335-1

CARAVITA, R. I. **“Somos todos um”: vida e imanência no movimento comunitário alternativo**. 232 f. 2012. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, [s. l.], 2012.

CARNEIRO DA CUNHA, M. **Cultura com aspas: e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CARNEIRO DA CUNHA, M. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. *Mana*, v. 4, n. 1, p. 7–22, 1998. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-93131998000100001>. Acesso em: 26 jun. 2016.

CARNEIRO DA CUNHA, M. Questões suscitadas pelo conhecimento tradicional. *Revista de Antropologia*, v. 55, n. 1, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.RA.2012.46971>. Acesso em: 1 mar. 2019.

CARRITHERS, M. *et al.* Ontology Is Just Another Word for Culture. *Critique of Anthropology*, v. 30, n. 2, p. 152–200, 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0308275X09364070>. Acesso em: 18 ago. 2021.

CASTANEDA, C. **A erva do diabo: os ensinamentos de Dom Juan**. 25ªed. Rio de Janeiro: Editora Record, 1995.

CASTANEDA, C. **A separate reality: further conversations with Don Juan**. New York:

Simon & Schuster, 1971.

CASTANEDA, C. **Journey to Ixtlan: the lessons of Don Juan**. New York: Simon & Schuster, 1972.

CASTANEDA, C. **Porta para o infinito**. Rio de Janeiro: Editora Record, 1974a.

CASTANEDA, C. **Tales of power**. New York: Simon & Schuster, 1974b.

CASTANEDA, C. **The eagle's gift**. New York: Washington Square Press, 1981.

CASTANEDA, C. **The teachings of Don Juan: a yaqui way of knowledge**. California: University of California Press, 1968.

CASTANEDA, C. **Uma estranha realidade**. São Paulo: Circulo do Livro, 1980.

CASTANEDA, C. **Viagem a Ixtlan**. 15ªed. Rio de Janeiro: Nova Era, 1997.

CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOUEL, R. (org.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensar, 2007.

CATCHES, V. Native American Church: The Half-Moon Way. **Wicazo Sa Review**, v. 7, n. 1, p. 17, 1991. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/1409324>. Acesso em: 8 abr. 2019.

CHAMORRO, G. **Terra madura, yvy araguyje: fundamento da palavra guarani**. Dourados: Editora UFGD, 2008.

CHAUMEIL, J.-P. Xamanismos de geometria variável na Amazônia. **Campos - Revista de Antropologia**, v. 16, n. 1, 2017.

CLASSEN, C. Fundamentos de una antropología de los sentidos. **Revista Internacional de Ciencias Sociales**, n. 153, 1997.

CLOUGH, P. T. The Affective Turn. **Theory, Culture & Society**, v. 25, n. 1, p. 1–22, 2008. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0263276407085156>. Acesso em: 22 nov. 2019.

CLOUGH, P. T.; HALLEY, J. O. (org.). **The affective turn: theorizing the social**. New York: Duke University Press, 2007.

COCCIA, E. **A vida das plantas: uma metafísica da mistura**. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

COELHO JUNIOR, N. E. Da intersubjetividade à intercorporeidade: contribuições da filosofia fenomenológica ao estudo psicológico da alteridade. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 14, n. 1, p. 185–209, 2003. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-65642003000100010>. Acesso em: 24 jun. 2021.

COLLINS, J. The Status of Native American Women: A Study of the Lakota Sioux. **Drake**

University Social Science Journal, 2005. Disponível em:

<https://www.drake.edu/dussj/pasteditions/2005/>. Acesso em: 5 nov. 2019.

COSTA, S. A. O corpo como ser no mundo na Fenomenologia da Percepção de Merleau-Ponty. **Pensar-Revista Eletrônica da FAJE**, v. 6, n. 2, 2015. Disponível em:

<https://faje.edu.br/periodicos/index.php/pensar/article/view/3429>. Acesso em: 5 fev. 2020.

CSORDAS, T. Assímtota do Inefável: Corporeidade, alteridade e teoria da religião. **Debates do NER**, v. 17, n. 29, p. 15–60, 2016a. Disponível em: <https://doi.org/10.22456/1982-8136.68145>. Acesso em: 15 out. 2019.

CSORDAS, T. Comentário. **Debates do NER**, v. 17, n. 29, p. 99–105, 2016b. Disponível em: <https://doi.org/10.22456/1982-8136.68152>. Acesso em: 15 out. 2019.

CSORDAS, T. **Corpo / Significado / Cura**. Porto Alegre: UFRGS, 2008a.

CSORDAS, T. Dispelling Dispute in Native American Church Healing. In: VON BENDA-BECKMANN, Franz *et al.* (org.). **Religion in Disputes: Pervasiveness of Religious Normativity in Disputing Processes**. New York: Palgrave Macmillan US, 2013. p. 19–35. Disponível em: https://doi.org/10.1057/9781137318343_2

CSORDAS, T. Intersubjectivity and Intercorporeality. **Subjectivity**, v. 22, n. 1, p. 110–121, 2008b. Disponível em: <https://doi.org/10.1057/sub.2008.5>. Acesso em: 29 jun. 2021.

CSORDAS, T. Os saberes da cura e a condição humana: cenas do momento presente em terras navajo. **Educação**, v. 33, n. 1, 2010. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/view/6778>. Acesso em: 21 mar. 2019.

CSORDAS, T. Psychiatry and the Sweat Lodge: Therapeutic Resources for Native American Adolescents. In: BASU, Helene; LITTLEWOOD, Roland; STEINFORTH, Arne S. (org.). **Spirit & mind: mental health at the intersection of religion & psychiatry**. Berlin: LIT Verlag Münster, 2017. p. 127–141. *E-book*.

CUNHA, J. G. M. da. Estudo sobre algumas notas de Wittgenstein. **Revista Estudos Filosóficos**, São João del-Rey, n. 2, p. 1–27, 2009. Disponível em: <http://repositorio.ufla.br/handle/1/37481>. Acesso em: 15 jul. 2021.

CURTIS, E. S. *et al.* **The North American Indian: Vol. 19**. Seattle: E.S. Curtis, 1930.

CURTIS, E. S. The Peyote Cult, The “Stomp” Dance, and The Forty-Nine Dance. In: **THE NORTH AMERICAN INDIAN: VOL. 19**. Seattle: E. S. Curtis, 1930.

CUTHAND, D. **Askiwina: a Cree world**. Regina: Coteau Books, 2007. *E-book*.

DAMASCENO, V. Notas sobre a individuação intensiva em Simondon e Deleuze. **O que nos faz pensar**, v. 21, 2007.

DAVIS, W. **One river: explorations and discoveries in the Amazon rain forest**. New York: Simon & Schuster Paperbacks, 1996.

DAWSON, A. S. **The peyote effect: from the Inquisition to the War on Drugs**. Oakland: University of California Press, 2018. *E-book*.

DE ANTONI, A.; DUMOUCHEL, P. The Practices of Feeling with the World: Towards an Anthropology of Affect, the Senses and Materiality - Introduction. **Japanese Review of Cultural Anthropology**, v. 18, n. 1, p. 91–98, 2017. Disponível em: https://www.jstage.jst.go.jp/article/jrca/18/1/18_91/_pdf/-char/en

DE LA PEÑA, F. Milenarismo, nativismo e neotradicionalismo en el México actual. **Ciencias Sociales y Religión**, v. 3, n. 3, p. 95–113, 2001.

DE LA TORRE, R. **El don de la ubicuidad: rituales étnicos multisituados**. Guadalajara: CIESAS, 2012.

DE LA TORRE, R. Los newagers: el efecto colibrí. Artífices de menús especializados, tejedores de circuitos en la red, y polinizadores de culturas híbridas. **Religião & Sociedade**, v. 34, n. 2, p. 36–64, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1984-04382014000200003>. Acesso em: 28 fev. 2019.

DE LA TORRE, R. Red Path (Camino Rojo). In: **ENCYCLOPEDIA OF LATIN AMERICAN RELIGIONS**. Cham: Springer International Publishing, 2015. p. 1–5. Disponível em: https://doi.org/10.1007/978-3-319-08956-0_8-1. Acesso em: 27 fev. 2019.

DE LA TORRE, R. The Feminization of Red Path: a Neo-pagan Network of Female Sacralization. **International Journal of Latin American Religions**, v. 2, n. 2, p. 234–247, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/s41603-018-0052-7>. Acesso em: 9 dez. 2019.

DE LA TORRE, R.; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, C. El Temazcal: un ritual pre-hispánico transculturalizado por redes alternativas espirituales. **Ciencias Sociales y Religión**, v. 18, n. 24, p. 153–172, 2016.

DE LA TORRE, R.; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, C. La neomexicanidad y los circuitos new age. **Archives de sciences sociales des religions**, n. 153, p. 183–206, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/assr.22819>. Acesso em: 27 fev. 2019.

DE LA TORRE, R.; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, C. **Mismos pasos y nuevos caminos. Transnacionalización de la danza conchero azteca**. Ciudad de México: Colegio de Jalisco: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2017.

DE MELLO, F. C. **Aetchá Nhanderukuary Karai Retarã: Entre deuses e animais: Xamanismo, Parentesco e Transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani**. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, [s. l.], 2006.

DE RODRÍGUEZ, D. J.; ANGULO-SÁNCHEZ, J. L.; HERNÁNDEZ-CASTILLO, F. D. An overview of the antimicrobial properties of Mexican medicinal plants. *In*: RAI, Mahendra; CARPINELLA, María Cecilia (org.). **Naturally Occurring Bioactive Compounds**. [S. l.]: Elsevier, 2006. (Advances in Phytomedicine).v. 3, p. 325–377. Disponível em: [https://doi.org/https://doi.org/10.1016/S1572-557X\(06\)03014-5](https://doi.org/https://doi.org/10.1016/S1572-557X(06)03014-5)

DE SOUZA, P. A. Alcaloides e o chá de ayahuasca: uma correlação dos “estados alterados da consciência” induzido por alucinógenos. **Revista Brasileira de Plantas Mediciniais**, v. 13, n. 3, p. 349–358, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1516-05722011000300015>. Acesso em: 22 jun. 2020.

DELEUZE, G. Controle e devir. *In*: CONVERSACÕES (1972-1990). Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DELEUZE, G. Que és un dispositivo? *In*: CANGUILHEM, Georges (org.). **Michel Foucault, filósofo**. Barcelona: Gedisa, 1990. p. 155–161.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia (vol. 1)**. São Paulo: Editora 34, 1996a.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia (vol. 2)**. São Paulo: Editora 34, 1996b.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia (vol. 3)**. São Paulo: Editora 34, 1996c.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia (vol. 4)**. São Paulo: Editora 34, 1997.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Editora 34, 2011. *E-book*.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** São Paulo: Editora 34, 1992.

DESHAYES, P. L'ayawaska n'est pas un hallucinogène. **Psychotropes**, v. 8, n. 1, p. 65, 2002. Disponível em: <https://doi.org/10.3917/psyt.081.0065>. Acesso em: 10 mar. 2021.

DINIS-OLIVEIRA, R. J.; PEREIRA, C. L.; DA SILVA, D. D. Pharmacokinetic and Pharmacodynamic Aspects of Peyote and Mescaline: Clinical and Forensic Repercussions. **Current molecular pharmacology**, v. 12, n. 3, p. 184–194, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.2174/1874467211666181010154139>. Acesso em: 12 maio 2021.

DOUGLAS, M. **Pureza e perigo**. Lisboa: Edições 70, 1991.

DRAZIN, A.; KÜCHLER, S. **The social life of materials: studies in materials and society**. New York: Bloomsbury Academic, 2015. *E-book*.

DUARTE, N.; BENITES, S. Os antropólogos contam tudo errado! Nós somos autoras das

nossas falas. Entrevista realizada por Bruna Franchetto e Oiara Bonilla. **Revista DR**, v. 2, 2015. Disponível em: <http://revistadr.com.br/posts/os-antropologos-contam-tudo-errado-nos-somos-as-autoras-das-nossas-falas/>. Acesso em: 11 out. 2019.

EHÉCATL, C. **Un poco de peyote o crónicas y reportajes desde el valle del peyote o un encuentro con el yo, el ello y el superego, o el desierto de catorce**. [S. l.], [s. d.]. Disponível em: [http://www.razonypalabra.org.mx/Razonarte/cuento 2011/Ayala_RA_77.pdf](http://www.razonypalabra.org.mx/Razonarte/cuento%202011/Ayala_RA_77.pdf).

ELIADE, M. **O Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase**. 1951. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ELIAS, N. **O processo civilizador - formação do estado e civilização (vol. 1)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

ELIAS, N. **O processo civilizador - uma história dos costumes (vol. 2)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

ESPINOSA, B. de. **Ética**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018.

FABA ZULETA, P. Los rostros de nuestros antepasados. Las pinturas faciales de los jicareros (Xukurikate) huicholes de Tateikita. **Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas**, Ciudad de México, v. 25, n. 82, p. 73–92, 2003. Disponível em: <https://doi.org/10.22201/iee.18703062e.2003.82.2143>. Acesso em: 9 jun. 2021.

FABIAN, J. **O tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto**. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

FANON, F. **Os condenados da terra**. Juiz de Fora: UFJF, 2006.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. São Paulo: Ubu, 2020.

FAUSTO, C. A antropologia xamanística de Michael Taussig e as desventuras da etnografia. **Anuário Antropológico**, v. 86, p. 183–198, 1988.

FAVRET-SAADA, J. **Deadly words. Witchcraft in the Bocage**. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

FAVRET-SAADA, J. Être affecté. **Gradhiva : revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie**, v. 8, p. 3–9, 1990. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/gradh_0764-8928_1990_num_8_1_1340. Acesso em: 11 ago. 2021.

FAVRET-SAADA, J. Ser afetado. **Cadernos de Campo**, v. 13, n. 13, p. 155–161, 2005.

FECHER, M.; PISSOLATO, E. O Rio e a Floresta: articulações Huni kuin – Rio de Janeiro-Ayahwasca. **Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro**, n. 16, p. 153–172, 2019.

FERNANDES, S. C. Xamanismo e neoxamanismo no circuito do consumo ritual das medicinas da floresta. **Horizontes Antropológicos**, v. 24, n. 51, p. 289–314, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/s0104-71832018000200011>. Acesso em: 23 dez. 2018.

FERREIRA DA SILVA, G.; PENNA, R.; DA CUNHA CARNEIRO, L. C. **RS índio: cartografias sobre a produção do conhecimento**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009. *E-book*.

FERREIRA OLIVEIRA, A. Agência das medicinas, agência dos sujeitos: produzindo corpos intensivos e alter-ações no Fogo Sagrado. **Ponto Urbe**, n. 5, 2009. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/pontourbe.1491>. Acesso em: 1 nov. 2019.

FERREIRA OLIVEIRA, A. Os outros da festa: um sobrevoo por festivais yawanawa e huni kuin. **Horizontes Antropológicos**, v. 24, n. 51, p. 167–201, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/s0104-71832018000200007>. Acesso em: 23 dez. 2018.

FERRER, M. El cerro del Quemado y el origen de la vida. **La Jornada**, Ciudad de México, 1 mar. 2011. p. 28. Disponível em: <https://www.jornada.com.mx/2011/03/01/estados/028n2est>. Acesso em: 7 jun. 2021.

FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. São Paulo: Martins Fontes, 1999a. *E-book*.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979. *E-book*.

FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul (org.). **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. [S. l.]: Forense Universitária, 1995. p. 231–249.

FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir: o nascimento da prisão**. São Paulo: Vozes, 1999b.

FREYE, E. Peyote, a Mescaline-Containing Cactus. In: PHARMACOLOGY AND ABUSE OF COCAINE, AMPHETAMINES, ECSTASY AND RELATED DESIGNER DRUGS. Dordrecht: Springer Netherlands, 2009. p. 227–228. Disponível em: https://doi.org/10.1007/978-90-481-2448-0_38. Acesso em: 12 maio 2021.

GALARZA, F. A. O. “Peyote”: culto y restricción. In: MOLINA, Mariana; ROLDÁN, Gilberto Pérez (org.). **Las ciencias sociales y la agenda nacional. Reflexiones y propuestas desde las Ciencias Sociales**. 15. ed. Ciudad de México: COMECOSO, 2018. p. 1052. *E-book*.

GALEN, D. Native American “Two-Spirit People” Serve Unique Roles Within Their Communities: One “Winkte” Talks About Role Of LGBT People In Lakota Culture. [S. l.], 2014. Disponível em: <https://www.wpr.org/native-american-two-spirit-people-serve-unique-roles-within-their-communities>. Acesso em: 9 dez. 2019.

GANDOLA, I. **Peyote**. Uruguay: Editorial Órion, 1937.

GARRETT, M. T. *et al.* Crying for a Vision: The Native American Sweat Lodge Ceremony as Therapeutic Intervention. **Journal of Counseling & Development**, v. 89, n. 3, p. 318–325, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1002/j.1556-6678.2011.tb00096.x>. Acesso em: 12 jun. 2020.

- GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1989. *E-book*.
- GIUMBELLI, E.; RICKLI, J.; TONIOL, R. **Como as coisas importam: uma abordagem material da religião - textos de Birgit Meyer**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2019.
- GOLDMAN, M. Os tambores do antropólogo: antropologia pós-social e etnografia. **Ponto Urbe**, n. 3, 2008. Disponível em: <http://pontourbe.revues.org/1750>. Acesso em: 28 maio 2016.
- GONZALVO, J. V. **El pueblo Oglala: desde la “búsqueda de las visiones” hasta la “danza del sol”**. [S. l.], 2014. Disponível em: <https://historiaconmayusculas.files.wordpress.com/2014/09/siux.pdf>. Acesso em: 10 set. 2019.
- GORMAN, P. **Ayahuasca in my blood: 25 years of medicine dreaming**. Joshua: Gorman Bench Press, 2010. *E-book*.
- GOULART, S. L.; LABATE, B. C. Da Amazônia ao Norte Global e de Volta: As Várias Ayahuascas da II Conferência Mundial da Ayahuasca. **Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología**, Bogotá, p. 1–23, 2017. Disponível em: https://neip.info/novo/wp-content/uploads/2017/07/Goulart_Labate_Amazonia_ao_Norte_Global_ALA_2017.pdf
- GOYATÁ, J. V. **Georges Bataille e Michel Leiris: a experiência do sagrado (1930-1940)**. 139 f. 2012. Universidade de São Paulo, [s. l.], 2012.
- GRAEBER, D. Radical alterity is just another way of saying “reality”: A reply to Eduardo Viveiros de Castro. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, v. 5, n. 2, p. 1–41, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.14318/hau5.2.003>. Acesso em: 17 set. 2016.
- GUARANI, J. Tornar-se selvagem. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, n. 14, p. 12–19, 2020. Disponível em: <https://piseagrama.org/tornar-se-selvagem/>
- GUATTARI, F. **Revolução molecular: pulsações políticas do desejo**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.
- GUERRA-ALMEIDA, D.; TSCHOEKE, D. A.; NUNES-DA-FONSECA, R. Do DNA lixo ao DNA luxo. **Acta Scientiae et Technicae**, v. 7, n. 2, p. 81–95, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.17648/uezo-ast-v7i2.284>. Acesso em: 15 mar. 2022.
- GUERRIERO, S. A diversidade religiosa no Brasil: a nebulosa do esoterismo e da Nova Era. **Revista Eletrônica Correlatio**, n. 3, p. 128–140, 2003.
- GURGEL, M. T. de A. Gestalt-Terapia e Terapia Sistêmica: o corpo em psicoterapia. **Fractal: Revista de Psicologia**, v. 20, n. 1, p. 253–267, 2008. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1984-02922008000100023>. Acesso em: 7 abr. 2019.
- HALLOWELL, R. Dancing Together: The Lakota Sun Dance and Ethical Intercultural Exchange. **IK: Other Ways of Knowing**, v. 3, n. 1, p. 30–52, 2017. Disponível em:

<https://doi.org/10.18113/P8IK260041>. Acesso em: 5 dez. 2019.

HARAWAY, D. A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century. *In*: SIMIANS, CYBORGS AND WOMEN: THE REINVENTION OF NATURE. New York: Routledge, 1991. p. 149–181.

HARNER, M. **O caminho do xamã: um guia de poder e cura**. São Paulo: Cultrix, 1989.

HEIDEGGER, M. **Que é uma coisa?** Lisboa: Edições 70, 1992.

HOWES, D. **The varieties of sensory experience: a sourcebook in the anthropology of the senses**. Toronto: University of Toronto Press, 1991. *E-book*.

HULTKRANTZ, Å. **The Attraction of Peyote: An Inquiry into the Basic Conditions for the Diffusion of the Peyote Religion in North America**. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1997.

HUXLEY, A. **As portas da percepção**. São Paulo: Biblioteca Azul, 2015. *E-book*.

HUYER, B. Dos alienígenas à jurualogia: reflexões de um provável xamã guarani-mbya.

Horizontes Antropológicos, v. 24, n. 51, p. 79–104, 2018. Disponível em:

<https://doi.org/10.1590/s0104-71832018000200004>. Acesso em: 23 dez. 2018.

INGOLD, T. Caminhando com dragões: em direção ao lado selvagem. *In*: STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel Cristina Moura (org.). **Cultura, percepção e ambiente: diálogo com Tim Ingold**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012a. p. 15–30.

INGOLD, T. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

INGOLD, T. Materials against materiality. **Archaeological Dialogues**, v. 14, n. 1, p. 1–16, 2007a.

INGOLD, T. Pare, Olhe, Escute! Visão, Audição e Movimento Humano. **Ponto Urbe**, [Online], n. 3, p. 1–53, 2008. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/pontourbe.1925>. Acesso em: 15 set. 2020.

INGOLD, T. **The life of lines**. New York: Routledge, 2015.

INGOLD, T. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, v. 18, n. 37, p. 25–44, 2012b.

INGOLD, T. Writing texts, reading materials. A response to my critics. **Archaeological Dialogues**, v. 14, n. 1, p. 31–38, 2007b. Disponível em:

<https://doi.org/10.1017/S1380203807002176>. Acesso em: 14 mar. 2020.

JACKSON, M. Knowledge of the Body. **Man**, v. 18, n. 2, p. 327–345, 1983. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/2801438>. Acesso em: 22 nov. 2019.

JACOBS, S.-E.; THOMAS, W.; LANG, S. **Two-spirit people: Native American gender identity, sexuality, and spirituality**. Urbana: University of Illinois Press, 1997.

JAMES, W. **Essays in Radical Empiricism**. New York, London, Bombay, and Calcutta: Longmans, Green & Co, 1912.

JAMES, W. **The Meaning of Truth: A Sequel to “Pragmatism”**. [S. l.]: The Floating Press, 2010.

JAUCA, H. Sundance Camp at Blackfoot Crossing: Perpetuation of a Pioneer Narrative. **The Seed**, v. 14, p. 2–8, 2013.

JIMÉNEZ, F. (Tlakaēl) *et al.* **Nahui Mitl (Las cuatro flechas)**. Ciudad de México: UAM-Xochimilco, 1992.

JONES, P. N. Peyote. In: **ENCYCLOPEDIA OF IMMIGRANT HEALTH**. New York: Springer New York, 2012. p. 1190–1191. Disponível em: https://doi.org/10.1007/978-1-4419-5659-0_590. Acesso em: 21 abr. 2021.

JONES, P. N. The Native American Church, Peyote, and Health: Expanding Consciousness for Healing Purposes. **Contemporary Justice Review**, v. 10, n. 4, p. 411–425, 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/10282580701677477>. Acesso em: 21 abr. 2021.

KAPADIA, G. J.; FAYEZ, M. B. E. Peyote Constituents: Chemistry, Biogenesis, and Biological Effects. **Journal of Pharmaceutical Sciences**, v. 59, n. 12, p. 1699–1727, 1970. Disponível em: <https://doi.org/10.1002/JPS.2600591202>. Acesso em: 12 maio 2021.

KASPER, K. M. Experimentar, devir, contagiar: o que pode um corpo? **Pro-Posições**, v. 20, n. 3, p. 199–213, 2009. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-73072009000300013>. Acesso em: 15 dez. 2021.

KELEMAN, S. **Anatomía emocional: la estructura da experiencia somática**. Bilbao: Desclee, 1997.

KELLY, J. A. Notas para uma teoria do “virar branco”. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 201–234, 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132005000100007>. Acesso em: 29 set. 2021.

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

KRENAK, A. **A vida não é útil**. e-pubed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020. *E-book*.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LA BARRE, W. **The Peyote Cult**. 2. ed. Hamden: The Shoe String Press, Inc., 1959.

LABATE, B. C. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. São Paulo: FAPESP, 2004.

LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas: FAPESP / Mercado das letras, 2002.

LABATE, B. C.; CAVNAR, C. **Peyote: history, tradition, politics, and conservation**. Santa Barbara: Praeger, 2016.

LABATE, B. C.; COUTINHO, T. “O meu avô deu a ayahuasca para o Mestre Irineu”. **Revista de Antropologia**, v. 57, n. 2, p. 215–250, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/26605476>

LABATE, B. C.; FEENEY, K. Ayahuasca and the process of regulation in Brazil and internationally: Implications and challenges. **International Journal of Drug Policy**, v. 23, n. 2, p. 154–161, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.1016/j.drugpo.2011.06.006>. Acesso em: 4 out. 2019.

LABATE, B. C.; GOULART, S. L. (org.). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas: Mercado de Letras, 2005.

LABATE, B. C.; JUNGABERLE, H. **The internationalization of ayahuasca**. [S. l.]: LIT Verlag Münster, 2011. *E-book*.

LABATE, B. C.; ROSE, I. S. de; SANTOS, R. G. dos. **Religiões ayahuasqueiras - um balanço bibliográfico**. Campinas: Mercado de Letras, 2008.

LAGROU, E. Anaconda-becoming: Huni Kuin image-songs, an Amerindian relational aesthetics. **Horizontes Antropológicos**, v. 24, n. 51, p. 17–49, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/s0104-71832018000200002>. Acesso em: 23 dez. 2018.

LAPOUJADE, D. **William James, a construção da experiência**. São Paulo: n-1 edições, 2017.

LARA, A.; ENCISO, G. El giro afectivo. **Athenea Digital**, v. 13, n. 3, p. 101–119, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.5565/rev/athenead/v13n3.1060>. Acesso em: 2 ago. 2021.

LATOUR, B. **A Dialog on Actor Network Theory**. [S. l.], 2002. Disponível em: <http://www.bruno-latour.fr/node/211>. Acesso em: 5 out. 2014.

LATOUR, B. Como falar do corpo? A dimensão normativa dos estudos sobre a ciência. In: NUNES, João Arriscado; ROQUE, Ricardo (org.). **Objectos impuros: experiências em estudos sociais da ciência**. Porto: Afrontamento, 2008. p. 40–61.

LATOUR, B. Como terminar uma tese de sociologia: pequeno diálogo entre um aluno e seu professor (um tanto socrático). **Cadernos de Campo**, v. 15, n. 14–15, p. 339, 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v15i14-15p339-352>. Acesso em: 7 set. 2015.

LATOUR, B. “Não congelarás a imagem”, ou: como não desentender o debate ciência-

religião. **Mana**, v. 10, n. 2, p. 349–375, 2004. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132004000200005>. Acesso em: 15 jul. 2021.

LATOUR, B. **Reagregando o Social: uma introdução à teoria do Ator-Rede**. Salvador: Edufba, 2012.

LATOUR, B. **Reassembling The Social: An Introduction To Actor-Network-Theory**. New York: Oxford University Press, 2005.

LE BRETON, D. **Antropologia dos sentidos**. Petrópolis: Vozes, 2016.

LE BRETON, D. Por una antropología de las emociones. **Revista Latinoamericana de Estudio sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad**, v. 4, n. 10, p. 69–79, 2012.

LEENHARDT, M. **Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien**. Paris: Gallimard, 1947.

LÉVI-STRAUSS, C. A eficácia simbólica. In: **ANTROPOLOGIA ESTRUTURAL**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

LÉVI-STRAUSS, C. **Raça e história**. Lisboa: Presença, 2000. *E-book*.

LIMA, A. B. M. A relação sujeito e mundo na fenomenologia de Merleau-Ponty. In: LIMA, Antonio Balbino Marçal (org.). **Ensaio sobre fenomenologia: Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty**. Ilhéus: Editus, 2014. p. 103–118.

LIMA, T. S. A planta redescoberta: um relato do encontro da ayahwasca com o povo Yudjá. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69, p. 118–136, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i69p118-136>. Acesso em: 6 set. 2021.

LIMA, T. S. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. **Mana**, v. 2, n. 2, p. 21–47, 1996. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200002>. Acesso em: 25 mar. 2022.

LIMA, T. S. Que é um corpo? **Religião e Sociedade**, v. 22, n. 1, p. 9–20, 2002.

LINDENMEYER, C. Qual é o estatuto do corpo na psicanálise? **Tempo psicanalítico**, v. 44, n. 2, p. 341–359, 2012. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-48382012000200006. Acesso em: 7 abr. 2019.

LIRA, W. L. **Daqui nós tira um ouro de chá! Umbanda, Santo Daime e xamanismo popular no tratamento religioso de patologias físicas, mentais e espirituais: o caso de um Terreiro alagoano**. 2016. Tese de Doutorado, Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, [s. l.], 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/22380>. Acesso em: 8 out. 2019.

LIRA, W. L. Xamanismo e enteogenia ameríndia: A ayahwasca e outras “plantas de poder” em

contextos indigenistas e vegetalistas amazônicos. **ACENO - Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, v. 5, n. 10, p. 59–78, 2018. Disponível em: <http://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/view/7131>. Acesso em: 8 out. 2019.

LOPES, A. A. F. **Corpo e saúde entre os Guarani**. 230 f. 2001. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Departamento de Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001. Disponível em: <https://ds.saudeindigena.iciet.fiocruz.br/handle/bvs/918>. Acesso em: 25 fev. 2022.

LOSONCZY, A.-M.; MESTURINI, S. Por que a ayahuasca? Da internacionalização de uma prática ritual ameríndia. **Anuário Antropológico**, n. I, p. 9–30, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/aa.986>. Acesso em: 6 set. 2019.

LÖWY, M. Sobre o conceito de “afinidade eletiva” em Max Weber. **PLURAL - Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP**, v. 17, n. 2, p. 129–142, 2011.

LUNA, L. E. The concept of plants as teachers among four mestizo shamans of Iquitos, Northeastern Peru. **Journal of Ethnopharmacology**, v. 11, n. 2, p. 135–156, 1984. Disponível em: [https://doi.org/10.1016/0378-8741\(84\)90036-9](https://doi.org/10.1016/0378-8741(84)90036-9). Acesso em: 10 mar. 2021.

LUNA, L. E. **Vegetalismo: Shamanism among the mestizo population of Peruvian Amazon**. Estocolmo: Almquist and Wiksell International, 1986.

LUNA, L. E. Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir S (org.). **O uso ritual da Ayahuasca**. Campinas: Mercado das Letras, 2002. p. 179–198.

LUNA, L. E.; AMARINGO, P. **Ayahuasca visions: the religious iconography of a Peruvian shaman**. Berkeley: North Atlantic Books, 1999. *E-book*.

MACEDO, P. H. V. de. **Corpos dóceis: os mecanismos invisíveis evidenciados por Micheal Foucault**. Maringá: Uniedusul, 2020.

MACEDO, V. De encontros nos corpos guarani. **Ilha Revista de Antropologia**, v. 15, n. 2, p. 181–210, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2013v15n1-2p180>. Acesso em: 12 mar. 2020.

MACEDO, V. **Nexos da diferença: cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar**. 331 f. 2009. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

MACEDO, V.; SZTUTMAN, R. A parte de que se é parte. Notas sobre individuação e divinização (a partir dos Guarani). **Cadernos de Campo**, v. 23, n. 23, p. 287–302, 2014.

MACRAE, E. **Guiado pela lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.

MAGNANI, J. G. C. O Circuito: proposta de delimitação da categoria. **Ponto Urbe**, n. 15, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/pontourbe.2041>. Acesso em: 1 mar. 2019.

MAILS, T. E. **Fools Crow**. Lincoln: Bison Books, 1990.

MALUF, S. W. Mitos coletivos, narrativas pessoais: cura ritual, trabalho terapêutico e emergência do sujeito nas culturas da “Nova Era”. **Mana**, v. 11, n. 2, p. 499–528, 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132005000200007>. Acesso em: 24 dez. 2011.

MANCUSO, S. **A revolução das plantas**. São Paulo: Ubu, 2019. *E-book*.

MARALDI, E. de O.; MARTINS, L. B. A psicologia diante dos saberes tradicionais: o caso do xamanismo. In: NA FRONTEIRA DA PSICOLOGIA COM OS SABERES TRADICIONAIS: PRÁTICAS E TÉCNICAS. São Paulo: Conselho Regional de Psicologia de São Paulo, 2016.

MARCUS, G. E. **Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography**. [S. l.]: Annual Reviews, 1995. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/2155931>. Acesso em: 21 maio 2019.

MARÉCHAL, C. I.; HERMANN, H. W. O xamanismo kaingang como potência decolonizadora. **Horizontes Antropológicos**, v. 24, n. 51, p. 339–370, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/s0104-71832018000200013>. Acesso em: 23 dez. 2018.

MARIANO, C. O. **A nossa história sobre o Mbaraka Mirim ou Mba’epu Mirim (o chocalho guarani)**. 2015. TCC. Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, [s. l.], 2015.

MARQUES, R. P. Um estudo de caso sobre o fumo, o uso dos cachimbos e as práticas de fumar entre os Mbya-Guarani (RS). **Espaço Ameríndio**, v. 6, n. 1, p. 97, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.22456/1982-6524.26679>. Acesso em: 12 mar. 2020.

MARSH, T. N. *et al.* The Sweat Lodge Ceremony: A Healing Intervention for Intergenerational Trauma and Substance Use. **International Indigenous Policy Journal**, v. 9, n. 2, 2018.

MARTIN, D.; SPINK, M. J.; PEREIRA, P. P. G. Corpos múltiplos, ontologias políticas e a lógica do cuidado: uma entrevista com Annemarie Mol. **Interface - Comunicação, Saúde, Educação**, v. 22, n. 64, p. 295–305, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1807-57622017.0171>. Acesso em: 8 mar. 2021.

MARTÍNEZ, D. The Soul of the Indian: Lakota Philosophy and the Vision Quest. **Wicazo Sa Review**, v. 19, n. 2, p. 79–104, 2004. Disponível em: https://www.academia.edu/3803591/The_Soul_of_the_Indian_Lakota_Philosophy_and_the_V

ision_Quest. Acesso em: 22 out. 2019.

MARZEC, A. Filosofia das Plantas (ou Pensamento Vegetal). **Caderno de Leituras**, v. 46, 2016. Disponível em: <https://chaodafeira.com/catalogo/caderno-n-46-filosofia-das-plantas-ou-pensamento-vegetal/>. Acesso em: 9 out. 2019.

MASSUMI, B. **Parables for the Virtual**. Durham: Duke University Press, 2002.

MASSUMI, B. The Autonomy of Affect. **Cultural Critique**, n. 31, p. 83, 1995. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/1354446>. Acesso em: 11 ago. 2021.

MAUSS, M. As técnicas do corpo. *In*: SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA. São Paulo: Cosac Naify, 2003a.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. *In*: SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA. 1923–24. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2003b. p. 185–314.

MAUSS, M. Relações reais e práticas entre a psicologia e a sociologia. *In*: SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA. São Paulo: Cosac Naify, 2003c.

MAUSS, M.; HUBERT, H. **Sobre o sacrifício**. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

MEDICINE, B. Directions in Gender Research in American Indian Societies: Two Spirits and Other Categories. **Online Readings in Psychology and Culture**, v. 3, n. 1, 2002. Disponível em: <https://doi.org/10.9707/2307-0919.1024>. Acesso em: 9 dez. 2019.

MENDO, A. Hacia la protección oficial del peyote. *In*: GUTIÉRREZ NÁJERA, Raquel; VILLALOBOS DÍAS, Marina (org.). **Espiritualidad de los Pueblos Indígenas de América**. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolas de Hidalgo, 2000. p. 334–351.

MENDONÇA, T. G. **A Montanha dos Signos: Antonin Artaud no México pós-revolucionário dos anos 1930**. 176 f. 2015. Departamento de História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

MENESES, G. P. Medicinas da floresta: conexões e conflitos cosmo-ontológicos. **Horizontes Antropológicos**, v. 24, n. 51, p. 229–258, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/s0104-71832018000200009>. Acesso em: 23 dez. 2018.

MERENCIO, F. T. A imaterialidade do material, a agência dos objetos ou as coisas vivas: a inserção de elementos inanimados na teoria social. **Cadernos do LEPAARQ (UFPEL)**, v. 10, n. 20, p. 184–204, 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/lepaarq/article/view/2204/2526>. Acesso em: 21 out. 2019.

MERLEAU-PONTY, M. **Conversas - 1948**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MERLEAU-PONTY, M. **Le visible et l'invisible**. Paris: Gallimard, 1964.

MERLEAU-PONTY, M. **O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas**. Campinas: Papirus, 1990.

MERLEAU-PONTY, M. **O visível e o invisível**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

MERLEAU-PONTY, M. **Signes**. Paris: Gallimard, 1960.

MIGNOLO, W. El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto.

Revista Telar, n. 6, p. 7–38, 2016. Disponível em:

<http://revistatelar.ct.unt.edu.ar/index.php/revistatelar/article/view/168>

MIKOSZ, J. E. **A Arte Visionária e a Ayahuasca: Representações Visuais de Espirais e Vórtices Inspiradas nos Estados Não Ordinários de Consciência (ENOC)**. 2009. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Programa de Pós Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009.

MILLER, D. Stone age or plastic age? **Archaeological Dialogues**, v. 14, n. 1, p. 23–27, 2007.

Disponível em: <https://doi.org/10.1017/S1380203807002152>. Acesso em: 14 mar. 2020.

MOL, A. **The body multiple: ontology in medical practice**. Durham/London: Duke University Press, 2002.

MONTARDO, D. L. O. **Através do “Mbaraka”: música e xamanismo guarani**. 2002. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, [s. l.], 2002.

MORGAN, G. Recollections of the Peyote Road. In: GRINSPOON, Lester; BAKALAR, James (org.). **Psychedelic Reflections**. New York: Human Sciences Press, 1983. p. 91–99.

NARANJO, P. **Ayahuasca: Etnomedicina y Mitología**. Quito: Libri Mundi, 1983.

NARBY, J. **A Serpente Cósmica: o DNA e a origem do saber**. Rio de Janeiro: Dantes, 2018. *E-book*.

NATEL, R. M. G. L. O curador ferido: xamanismo e psicologia analítica. **Self - Revista do Instituto Junguiano de São Paulo**, v. 1, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.21901/2448-3060/self-2016.vol01.0009>. Acesso em: 7 abr. 2019.

NATHAL, L. C. L. **La danza del sol en México. Adopción de una tradición lakota**. 194 f. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Escuela Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México, 2012.

NATHAL, L. C. L. **La Danza del Sol y el Panindianismo Americano**. 400 f. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia) – Escuela Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México, 2019.

NAVARRETE LEZAMA, J. Antonin Artaud en el país de los tarahumaras. La montaña de los símbolos. **Mito | Revista Cultural**, n. 25, 2015. Disponível em:

<http://revistamito.com/artaud-en-el-pais-de-los-tarahumaras-la-montana-de-los-simbolos>

NEIHARDT, J. G. **Black Elk Speaks: The Complete Edition**. London: University of Nebraska Press, 2014.

NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral: uma polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIMUENDAJÚ, C. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani**. São Paulo: HUCITEC/Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

NÓBREGA, T. P. da. Corpo, percepção e conhecimento em Merleau-Ponty. **Estudos de Psicologia (Natal)**, v. 13, n. 2, p. 141–148, 2008. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1413-294X2008000200006>. Acesso em: 14 abr. 2021.

ORNELAS, J. L. A.; JIMÉNEZ, R. M. Contingencia y reensamblado social entre los jóvenes seguidores de “El Camino Rojo” en México. **Pilquen - Sección Ciencias Sociales**, v. 20, n. 4, p. 41–55, 2017.

OSÓRIO, F. de L. *et al.* Antidepressant effects of a single dose of ayahuasca in patients with recurrent depression: a preliminary report. **Revista brasileira de psiquiatria**, v. 37, n. 1, p. 13–20, 1999. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1516-4446-2014-1496>. Acesso em: 12 abr. 2016.

OTT, J. Psychonautic uses of “Ayahuasca” and its Analogues: Panacea or Outré Entertainment? *In*: LABATE, Beatriz Caiuby.; JUNGABERLE, Henrik. (org.). **The internationalization of ayahuasca**. Berlin: Lit, 2011. p. 105–121. *E-book*.

OUSPENSKY, P. D. **Fragmentos de um ensinamento desconhecido (em busca do milagroso)**. 19. ed. São Paulo: Pensamento, 1982.

PALAZZO, A. F.; GREGORY, T. R. The Case for Junk DNA. **PLoS Genetics**, v. 10, n. 5, p. e1004351, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1371/journal.pgen.1004351>. Acesso em: 15 mar. 2022.

PALHANO-FONTES, F. *et al.* Rapid antidepressant effects of the psychedelic ayahuasca in treatment-resistant depression: a randomized placebo-controlled trial. **Psychological Medicine**, v. 49, n. 4, p. 655–663, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1017/S0033291718001356>. Acesso em: 9 mar. 2021.

PALMA, J. M. G. P. **Aplicações psicológicas e psiquiátricas da Ayahuasca**. 2016. Dissertação (Mestrado em Medicina Integrada) – Faculdade de Medicina, Universidade de Lisboa, [s. l.], 2016. Disponível em: <https://repositorio.ul.pt/handle/10451/28957>. Acesso em: 9 mar. 2021.

PEIXOTO, A. J. Os sentidos formativos das concepções de corpo e existência na

fenomenologia de Merleau-Ponty. **Revista da Abordagem Gestáltica**, v. 18, n. 1, p. 43–51, 2012. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1809-68672012000100007&lng=es&nrm=iso&tlng=pt. Acesso em: 14 abr. 2021.

PEREIRA, V. C. Nos transformamos em brancos: notas sobre a cosmopolítica Mbya Guarani. **Ñanduty**, v. 5, n. 6, p. 53–79, 2017.

PEREIRA, V. C. Nosso pai, nosso dono: elações de maestria entre os Mbya Guarani. **Mana**, v. 22, n. 3, p. 737–764, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1678-49442016v22n3p737>. Acesso em: 3 set. 2021.

PEREIRA, V. C. O lugar do tabaco. **Revista de Antropologia**, v. 62, n. 2, p. 323–349, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.RA.2019.161082>. Acesso em: 29 jul. 2021.

PERETTI, L. O temazcal entre passado e presente. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, n. 19, p. 285–307, 2009.

PÉREZ-GIL, L. O sistema médico Yawanáwa e seus especialistas: cura, poder e iniciação xamânica. **Cad. Saúde Pública**, v. 17, n. 2, p. 333–344, 2001.

PERRET, G. Territorialidad y práctica antropológica: desafíos epistemológicos de una antropología multisituada/multilocal. **KULA. Antropólogos del Atlántico Sur**, n. 4, p. 52–60, 2011.

PESTANA, M. B.; DA SILVA, L. H. de C. Ñaeú Petyngúá – que treco é esse? **Revista Memorare**, v. 5, n. 3, p. 15–25, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.19177/memorare.v5e3201815-25>. Acesso em: 2 fev. 2020.

PIERRI, D. C. **O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento Guarani-Mbya**. 277 f. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Biblioteca Digital de Teses e Dissertações da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/D.8.2013.tde-06122013-122942>. Acesso em: 3 set. 2021.

PLATERO, L. D. Diálogos entre xamanismo ameríndio e xamanismo ayahuasqueiro urbano. **Revista Jesus Histórico**, v. 10, n. 19, p. 64–84, 2017.

PRADO FILHO, K.; TETI, M. M. A cartografia como método para as ciências humanas e sociais. **Barbaroi**, Santa Cruz do Sul, n. 38, p. 45–59, 2013. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-65782013000100004. Acesso em: 3 mar. 2019.

PRÉVOST, P. *et al.* Le terroir, un concept pour l'action dans le développement des territoires. **Vertigo**, n. Volume 14 Numéro 1, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/vertigo.14807>. Acesso em: 1 mar. 2019.

PROUST, M. **Em busca do tempo perdido. Volume 1. No caminho de Swann.** Kindleed. São Paulo: Globo, 2006.

PUGLISI, R. Comentário. **Debates do NER**, v. 1, n. 29, p. 75–91, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.22456/1982-8136.68150>. Acesso em: 15 out. 2019.

QUIJANO, A. Colonialidad y modernidad/racionalidad. **Perú Indígena**, Peru, v. 13, n. 29, p. 11–20, 1992.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América latina. *In*: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.** Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. p. 117–142.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder e classificação social. *In*: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do Sul.** São Paulo: Cortez, 2013. p. 85–131.

RADIN, P. The Peyote Cult. *In*: THE WINNEBAGO TRIBE. 37TH ANNUAL REPORT OF THE BUREAU OF AMERICAN ETHNOLOGY. Washington: Government Printing Office, 1923. p. 388–426.

RAMALDES, K.; CAMARGO, R. C. de. O conceito de experiência nos trabalhos de William James e John Dewey e o teatro improvisacional de Viola Spolin. **MORINGA - Artes do Espetáculo**, v. 11, n. 2, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.22478/ufpb.2177-8841.2020v11n2.56664>. Acesso em: 3 jul. 2021.

RAMÍREZ, M. del R. Espiritualidades femeninas: el caso de los círculos de mujeres. **Encartes**, v. 2, n. 3, p. 144–162, 2019. Disponível em: <https://encartesanropologicos.mx/espiritualidades-circulos-de-mujeres/>. Acesso em: 9 dez. 2019.

RAMÍREZ, M. del R. Expresiones femeninas de la Nueva Era. Los círculos de mujeres en México. *In*: STEIL, Carlos Alberto; TONIOL, Rodrigo; DE LA TORRE, Renée (org.). **Entre trópicos. Diálogos de estudios Nueva Era entre México y Brasil.** Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2018.

RAMÍREZ, M. del R. **Lo femenino resignificado. Discursos y concepciones de lo femenino desde los círculos de mujeres.** 2017. Tesis (Doctorado en Ciencias Antropológicas) – Departamento de Antropología, UAM-I (Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa), Ciudad de México, 2017.

RAMIREZ, T.; KÄKELÄ, H. **A “Magic Trip” to Wirikúta: Peyote, Huichols and the Mexican State.** 2009. TCC (Bacharelado em Estudos Globais) – School of Global Studies, Göteborgs Universitet, [s. l.], 2009.

- RAMOS, A. R. El giro que no gira o esto no es una pipa. *In:* , 2017, Bogotá. **IV Congreso de Antropología Latinoamericana - Ontologías y antropología contemporánea**. Bogotá: [s. n.], 2017. Disponível em: https://www.academia.edu/33392177/El_giro_que_no_gira_o_Esto_no_es_una_pipa_docx
- RESSEL, H. da C. **Cerimônias nativas: tradição e inovação no Fogo Sagrado de Itzachilatlan**. 200 f. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, [s. l.], 2013.
- REYNOSO, C. **Crítica de la antropología perspectivista: Viveiros de Castro, Philippe Descola, Bruno Latour**. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2015.
- RIBEIRO, D. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017.
- ROLNIK, S. **Cartografia Sentimental - Transformações contemporâneas do desejo**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2011.
- ROLNIK, S.; GUATTARI, F. **Micropolítica: cartografias do desejo**. Petrópolis: Editora Vozes, 1996.
- ROMERO CONTRERAS, A. T. Visiones sobre el temazcal mesoamericano: un elemento cultural polifacético. **Ciencia Ergo Sum**, v. 8, n. 2, p. 133–144, 2001.
- ROSALDO, M. Em direção a uma antropologia do self e do sentimento. **RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, v. 18, n. 54, p. 31–49, 2019.
- ROSE, I. S. De. **Tata endy rekoe – Fogo Sagrado: Encontros entre os Guarani, a ayahuasca e o Caminho Vermelho**. 435 f. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2010.
- ROSE, I. S. de. Xamanismos guarani contemporâneos no Encontro de Saberes da UFMG. **Anais da VI Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia. ST9 - Encontro de Saberes: Transversalidades e Experiências**, v. 3, n. 3, p. 17–32, 2017. Disponível em: <https://ocs.ige.unicamp.br/ojs/react/article/view/2773>. Acesso em: 12 mar. 2020.
- ROSE, I. S. de; LANGDON, E. J. Diálogos (neo)xamânicos: encontros entre os Guarani e a ayahuasca. **Tellus**, v. 10, n. 18, p. 83–113, 2010.
- SAHAGÚN, F. B. de. **Historia general de las cosas de la Nueva España**. Barcelona: Linkgua ediciones, 2009.
- SAID, E. W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.
- SÁNCHEZ, Á. M. M. **Temazcal, una disciplina ancestral**. Morelia: Consejo de la Ciudad de Morelia, 2010.

SANTOS, B. de S. **O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do sul**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019. *E-book*.

SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. (org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2013. *E-book*.

SANTOS, A. B. dos. **Colonização, Quilombos, Modos e Significações**. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

SANTOS, A. B. dos. Somos da terra. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, n. 12, p. 44–51, 2018.

SANTOS, G. M. dos; SOARES, G. H. Rapé e xamanismo entre grupos indígenas no médio Purus, Amazônia. **Amazônica - Revista de Antropologia**, v. 7, n. 1, p. 10, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.18542/amazonica.v7i1.2148>. Acesso em: 18 mar. 2022.

SANTOS, R. G. dos *et al.* Antidepressive and anxiolytic effects of ayahuasca: a systematic literature review of animal and human studies. **Revista Brasileira de Psiquiatria**, v. 38, n. 1, p. 65–72, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1516-4446-2015-1701>. Acesso em: 21 mar. 2016.

SCHIFF, J. W.; MOORE, K. The Impact of the Sweat Lodge Ceremony on Dimensions of Well-Being. **American Indian and Alaska Native Mental Health Research: The Journal of the National Center**, v. 13, n. 3, p. 48–69, 2006. Disponível em: <https://eric.ed.gov/?id=EJ746901>. Acesso em: 12 jun. 2020.

SCOTT, J. W. A invisibilidade da experiência. **Projeto História**, São Paulo, v. 16, p. 297–325, 1998.

SCURO, J. (Neo)chamanismo. Aspectos constitutivos y desafíos analíticos. **Horizontes Antropológicos**, v. 24, n. 51, p. 259–288, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/s0104-71832018000200010>. Acesso em: 23 dez. 2018.

SCURO, J. **Neochamanismo en América Latina: una cartografía desde el Uruguay**. 299 f. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2016. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/140102>

SEDGWICK, E. K.; FRANK, A. Shame in the Cybernetic Fold: Reading Silvan Tomkins. **Critical Inquiry**, v. 21, n. 2, p. 496–522, 1995. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1343932>

SEEGER, A.; DA MATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. **Boletim do Museu Nacional**, v. 32, p. 2–19, 1979.

SETTON, M. da G. J. A teoria do habitus em Pierre Bourdieu: uma leitura contemporânea. **Revista Brasileira de Educação**, n. 20, p. 60–70, 2002. Disponível em:

<https://doi.org/10.1590/S1413-24782002000200005>. Acesso em: 6 nov. 2019.

SHANON, B. Os conteúdos das visões da ayahuasca. **Mana**, v. 9, n. 2, p. 109–152, 2003. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132003000200004>. Acesso em: 17 abr. 2019.

SILVA, D. K. P. da. Por uma abordagem ecológica dos efeitos anti-depressivos da ayahuasca. **Ponto Urbe**, n. 20, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/pontourbe.3443>. Acesso em: 17 abr. 2019.

SILVA, L. O. da. **Marachimbé chegou foi para apurar: estudo sobre o castigo simbólico, ou peia, no culto do Santo Daime**. 190 f. 2004. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, [s. l.], 2004. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/1797>

SIMÃO, M. F. **Entre o corpo cotidiano e o corpo cênico: uma perspectiva pós-colonial**. 133 f. 2017. Dissertação (Mestrado em Estudos Latino-Americanos) – Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos, Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, 2017. Disponível em: <http://dspace.unila.edu.br/123456789/2737>. Acesso em: 11 jan. 2022.

SIMKINS, J. D.; BARRET, C. A ‘Warrior Tradition’: Why Native Americans continue fighting for the same government that tried to wipe them out. **Military Times**, 15 nov. 2019. Disponível em: <https://www.militarytimes.com/off-duty/military-culture/2019/11/15/a-warrior-tradition-why-native-americans-continue-fighting-for-the-same-government-that-tried-to-wipe-them-out/>. Acesso em: 3 dez. 2019.

SIMONDON, G. **L’Individu et sa genèse physico-biologique**. Paris: PUF, 1964.

SIRIMARCO, M.; SPIVAK L’HOSTE, A. Antropología y emoción: reflexiones sobre campos empíricos, perspectivas de análisis y obstáculos epistemológicos. **Horizontes Antropológicos**, v. 25, n. 54, p. 299–322, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/s0104-71832019000200012>. Acesso em: 22 nov. 2019.

SMITH, D. P. The Sweat Lodge as Psychotherapy. In: MOODLEY, Roy.; WEST, William (org.). **Integrating traditional healing practices into counseling and psychotherapy**. London: SAGE Publications, 2005. p. 377. *E-book*.

SMITH, H. **La percepción divina, el significado religioso de las sustancias enteógenas**. Barcelona: Kairós, 2000.

SOARES, F. M. A produção de subjetividades no contexto do capitalismo contemporâneo: Guattari e Negri. **Fractal : Revista de Psicologia**, v. 28, n. 1, p. 118–126, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1984-0292/1170>. Acesso em: 3 dez. 2019.

SOLANO-PICAZO, C. Etnobotánica de wirikuta: uso de recursos vegetales silvestres en el desierto de San Luis Potosí, México. **Etnobiología**, v. 16, n. 3, p. 54–77, 2018. Disponível

em: <https://revistaetnobiologia.mx/index.php/etno/article/view/121>. Acesso em: 7 jun. 2021.

SOUSTELLE, J. **Daily life of the aztecs: on the eve of the spanish conquest**. New York: The Macmillan Company, 1962.

SOUZA, J. G. N. de. Petynguá, o cachimbo mbyá-guarani e a capacidade agentiva do tabaco. *In:* , 2018, Porto Alegre. **XXX Salão de Iniciação Científica**. Porto Alegre: [s. n.], 2018. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/191893>. Acesso em: 12 mar. 2020.

STEIL, C. A.; CARVALHO, I. C. M. Diálogos con Tim Ingold. Diferentes aportes en el ámbito de la antropología fenomenológica. **Tópicos del seminario**, n. 39, p. 101–124, 2018. Disponível em: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S1665-12002018000100101&script=sci_arttext. Acesso em: 4 mar. 2019.

STEINMEYER, A. **Healing a fractured spirit: indigenous use for the sweat lodge for the healing of depression**. 111 f. 2020. Thesis (master of Arts) – Department of Anthropology, University of Oklahoma, Norman, 2020. Disponível em: <https://shareok.org/handle/11244/324365>. Acesso em: 12 jun. 2020.

STENGERS, I. Reativar o Animismo. **Caderno de Leituras**, n. 62, 2017.

STODULKA, T.; SELIM, N.; MATTES, D. Affective Scholarship: Doing Anthropology with Epistemic Affects. **Ethos**, v. 46, n. 4, p. 519–536, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/etho.12219>. Acesso em: 4 ago. 2021.

STOLLER, P. **Sensuous scholarship**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997.

STOLLER, P. **The taste of ethnographic things: the senses in anthropology**. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1989. *E-book*.

STRATHERN, M. Cutting the network. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 2, n. 3, p. 517–535, 1996.

STRATHERN, M. **O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia**. Campinas: Editora Unicamp, 2006.

STRATHERN, M. **Partial Connections**. 1991. ed. Lanham, MD: Rowman Altamira, 2004.

SZTUTMAN, R. **O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens**. 2005. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/T.8.2005.tde-01102007-144056>. Acesso em: 8 mar. 2021.

TAUSSIG, M. T. **Shamanism, colonialism, and the wild man: a study in terror and healing**. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

TEKPANKALLI, A. D. **El regreso al camino de mis antepasados**. Morelia: Impresos Hurtado, 2005.

TEKPANKALLI, A. D. **Una voz para los hijos de la tierra. Tradición oral del Camino Rojo**. Chicago: P.S. Graphics, 1996.

TONIOL, R. Cortina de fumaça: terapias alternativas/complementares além da Nova Era. **Revista REVER /PUC-SP**, v. 16, n. 2, 2016.

TROIKE, R. C. The Origins of Plains Mescalism. **American Anthropologist**, v. 64, n. 5, p. 946–963, 1962. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/666945>

TURNER, F. Reflexivity as Evolution in Thoreau's Walden. *In*: TURNER, Victor; BRUNER, Edward (org.). **The anthropology of experience**. Urbana: University of Illinois Press, 1986. p. 73–94.

TURNER, V. Dewey, Dilthey, and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience. *In*: TURNER, Victor; BRUNER, Edward (org.). **The anthropology of experience**. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1986. p. 33–44.

VÍCTORA, C.; COELHO, M. C. A antropologia das emoções: conceitos e perspectivas teóricas em revisão. **Horizontes Antropológicos**, v. 25, n. 54, p. 7–21, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/s0104-71832019000200001>. Acesso em: 22 nov. 2019.

VILAÇA, A. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 15, n. 44, p. 56–72, 2000. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69092000000300003>. Acesso em: 29 jul. 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem - e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002a.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Filiação intensiva e aliança demoníaca. **Novos Estudos - CEBRAP**, n. 77, p. 91–126, 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-33002007000100006>. Acesso em: 21 maio 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. Rio de Janeiro: Cosac Naify, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é**. [S. l.], 2006. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_é_índio.pdf.

VIVEIROS DE CASTRO, E. O nativo relativo. **Mana**, v. 8, n. 1, p. 113–148, 2002b. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132002000100005&script=sci_arttext&lng=pt. Acesso em: 7 jan. 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, v. 2, n. 2, p. 115–144, 1996. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>. Acesso em: 6 dez. 2016.

WAGNER, R. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010a.

WAGNER, R. **Coyote Anthropology**. London: University of Nebraska Press, 2010b.

WALKINGSTICK, M.; LARRY-OSBORNE, G. W. The Native American Sweat Lodge as Metaphor for Group Work. **The Journal for Specialists in Group Work**, v. 20, n. 1, p. 33–39, 1995. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/01933929508411323>. Acesso em: 12 jun. 2020.

WALSH, C. Lo pedagógico y lo decolonial: entretejiendo caminos. In: WALSH, Catherine (org.). **Pedagogías Decoloniales. Prácticas Insurgentes de resistir, (re)existir e (re)vivir**. Tomo Ied. Equador: Abya-Yala, 2017.

WETHERELL, M. **Affect and Emotion: a New Social Science Understanding**. London: SAGE, 2012.

WHITE, D. Affect: An Introduction. **Cultural Anthropology**, v. 32, n. 2, p. 175–180, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.14506/ca32.2.01>. Acesso em: 4 ago. 2021.

WHY NATIVE AMERICANS FIGHT AND DIE FOR SAME US ARMY THAT SLEW THEIR ANCESTORS. **The Guardian**, 6 set. 2011. Disponível em: <https://www.theguardian.com/world/2011/sep/06/native-americans-fighting-us-military>. Acesso em: 3 dez. 2019.

WING, P. H. Lakota Teachings: Inipi, Humbleciya, and Yuwipi Ceremonies. In: SANDNER, Donald; WONG, Steven H (org.). **The Sacred Heritage: The Influence of Shamanism on Analytical Psychology**. London/New York: Routledge, 1997. p. 193–202.

WINOGRAD, M.; MENDES, L. da C. Qual corpo para a psicanálise? Breve ensaio sobre o problema do corpo na obra de Freud. **Psicologia: teoria e prática**, v. 11, n. 2, p. 211–223, 2009. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-36872009000200015#A1. Acesso em: 7 abr. 2019.

ZENICOLA, D. M. Danças em Fricções. Danças e desobediências do Corpo. **Dramaturgias. Revista do Laboratório de Dramaturgia (LADI-UnB)**, n. 8, p. 72–87, 2018. Disponível em: <http://ojs.bce.unb.br/index.php/dramaturgias/article/view/31181>. Acesso em: 15 dez. 2021.

ZOURABICHVILI, F. **O vocabulário de Deleuze**. Campinas: Centro Interdisciplinar de Estudo em Novas tecnologias e Informação, 2004.