



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Instituto de Letras

Sebastián Torterola Antelo

**Enteógenos na América Latina:
experiências de realidade expandida.**

Rio de Janeiro

2017

Sebastián Torterola Antelo

**Enteógenos na América Latina:
experiências de realidade expandida**



Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Teoria da Literatura e Literatura Comparada.

Orientador: Prof. Dr. Guillermo Giucci

Rio de Janeiro

2017

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CEH/B

T699 Torterola Antelo, Sebastián.
Enteógenos na América Latina: experiências de realidade expandida/
Sebastián Torterola Antelo. – 2017.
96f. ; il.

Orientador: Guillermo Giucci.
Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro,
Instituto de Letras.

1. Drogas na literatura – Teses. 2. Estados alterados de consciência – Teses.
3. Experiência.– Teses. 4. Realidade na literatura – Teses. 5. Comunicação –
Teses. 6. América Latina - Literaturas .– Teses. I. Giucci, Guillermo, 1954-. II.
Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Letras. III. Título.

CDU 82:615.2

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Sebastián Torterola Antelo

Enteógenos na América Latina: experiências de realidade expandida.

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Teoria da Literatura e Literatura Comparada.

Aprovada em 25 de outubro de 2017.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Guillermo Giucci (Orientador)
Instituto de Letras - UERJ

Prof^a. Dra. Maria Conceição Monteiro
Instituto de Letras - UERJ

Prof. Dr. Heleno Álvares Bezerra Júnior
Instituto Federal do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2017

RESUMO

TORTEROLA ANTELO, Sebastián . *Enteógenos na América Latina: experiências de realidade expandida*. 2017. 96f. (Mestrado em Teoria da Literatura e Literatura Comparada) – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

A partir de relatos literários de experiências com enteógenos na América Latina, este trabalho pretende gerar uma reflexão sobre o acesso ao conhecimento através de estados de consciência expandida. O uso de substâncias alteradoras da consciência faz parte de uma tradição milenar: diversas civilizações primigênicas utilizaram fungos, cactos, sementes e plantas em geral como forma de adquirir conhecimento e de se relacionar com uma realidade complexa. Hoje, as sociedades urbanas experimentam uma redescoberta desses recursos, conhecidos no âmbito intelectual como enteógenos. O aumento do interesse da indústria farmacêutica pela síntese e a pesquisa dos efeitos médicos dos psicoativos na primeira metade do século XX, assim como a revolução contracultural iniciada nos Estados Unidos nos anos sessenta, instalam a questão do consumo livre após séculos de rejeição. Quais são os trajetos dos enteógenos na América Latina? Através da análise de dois relatos de experiências com enteógenos, o trabalho traça suas duas principais linhas de discussão da noção de experiência: transformação e comunicação. A primeira surge da análise da experiência de Horacio Quiroga com haxixe, um *bad trip* que afeta profundamente o autor, que passa rapidamente da curiosidade ao medo da morte. A segunda segue o relato do antropólogo Daniel Vidart, cuja experiência de êxtase xamânico nos fornece elementos para discutir a legitimidade da narração e os limites da linguagem. Por último, o trabalho considera a experiência pessoal do autor com rituais de ayahuasca no Rio de Janeiro, para estabelecer uma análise comparativa com os relatos anteriores, com base nas considerações sobre realidade comum e não comum de Carlos Castaneda.

Palavras-chave: Enteógeno. Psicodélico. Experiência. Ayahuasca. Xamanismo.

ABSTRACT

TORTEROLA ANTELO, Sebastián. *Entheogens in Latin America: expanded reality experiences*. 2017. 96f. Dissertação (Mestrado em Teoria da Literatura e Literatura Comparada) – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

Based on literary narrations of experiences with entheogens in Latin America, the present work aims to discuss the access to knowledge through states of expanded consciousness. The use of mind-altering substances is related to ancient traditions: several civilizations from the past used mushrooms, cactus, seeds and plants as a way to obtain knowledge and to deal with a complex reality. Today, urban societies witness a rediscovery of such resources, known in the academic sphere as entheogens. The increasing interest of the pharmaceutical industry in the synthesis and medical research of psychoactive substances in the first half of the XX century, as well as the countercultural revolution started in the United States in the sixties, introduce the subject of legalization after centuries of rejection. What are the routes of entheogens in Latin America? Through the analysis of two narrations of experiences with entheogens, the present work develops two argumentative lines around the notion of experience: transformation and communication. The first one results from the analysis of Horacio Quiroga's experience with hashish, a bad trip that deeply affects the writer, who rapidly goes from curiosity to fear of death. The second one follows the story of Daniel Vidart, whose experience of shamanic ecstasy provides us with elements to discuss the legitimacy of the account and the limits of language. Finally, the study includes the personal experience of the author in rituals with ayahuasca in Rio de Janeiro, in order to conduct a comparative analysis with the previous references, based on the considerations on common and uncommon reality by Carlos Castaneda.

Keywords: Entheogen. Psychedelic. Experience. Ayahuasca. Shamanism.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador, Guillermo Giucci. Como bom mestre, ele me mostrou o que os enteógenos também mostram: *infinitas possibilidades*.

Agradeço aos integrantes da banca, Dra. Maria Conceição Monteiro e Dr. Heleno Álvares Bezerra Júnior, por aceitarem o convite e enriquecerem o trabalho. Também aos professores Dr. Mário Bruno, por me fazer entrar na duração das ideias, e Bruno Cava, pelas linhas traçadas entre filosofia e rua.

Agradeço à UERJ pela oportunidade de fazer parte do seu espaço de coexistência de saberes e liberdade de expressão e pensamento.

Muita gratidão à minha querida amiga Mariana Barros, que me mostrou um mundo novo de cores novas. Sus mãos pintoras também coloriram este trabalho.

Gracias às queridas pesquisadoras e amigas Pamella Liz Nunes Pereira e Tarsila de Andrade Ribeiro Lima, pelas leituras, as conversas e o afeto.

Gracias también a mi querida Raissa Celina da Costa Sousa, por ajudar-me a encontrar o caminho e dar-me asas para chegar até aqui.

E um agradecimento especial às pessoas que fazem parte da Arca da Montanha Azul e do Brahmátma Diva, casas de cura e de luz, que me receberam e me recebem com compromisso e afeto a cada encontro.

Haux!

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
1. EXPERIÊNCIA E TRANSFORMAÇÃO	18
1.1. Ambivalência	19
1.2. Contexto e transformação	28
1.3. O conhecimento mora no corpo	33
2. EXPERIÊNCIA E COMUNICAÇÃO	39
2.1. Comunicar o êxtase: legitimidade e arte	41
2.2. A memória virtual: enteógenos e ontologia da linguagem	48
3. EXPERIÊNCIA E REALIDADE	57
3.1. Realidade comum	60
3.2. Interregno: êxtase sóbrio	63
3.3. Realidade não comum	67
CONCLUSÃO: ANÁLISE COMPARATIVA	79
REFERÊNCIAS	89
ANEXO - Arte Ayahuasqueira	92

INTRODUÇÃO

Como é que Foucault fez para chegar ao Collège de France? A pergunta não é banal, e tentar respondê-la se aparenta revelador: uma das instituições acadêmicas mais tradicionais e prestigiadas da intelectualidade europeia admite um filósofo transgressor que escolhe desenvolver conhecimento em torno a algumas das áreas proibidas do saber, praticamente a periferia do conhecimento: a loucura, as prisões, a sexualidade. A obra do pensador francês mostra a relevância de estudar estes saberes-fronteira, principalmente através de uma intuição particular: descobrir e explicar os motivos desse afastamento da sociedade por parte do poder implicará em uma reflexão profunda sobre a própria sociedade.

Tal método, ao que Foucault se referia como história da problematização (por que os problemas se tornaram problemas para a sociedade?) faz com que as margens do saber e do poder adquiram uma relevância política. Ou seja que a escolha de um objeto de estudo que constitui um "problema social" traz a potencialidade de uma reflexão politicamente relevante. O que comumente conhecemos como "drogas" é um bom exemplo deste tipo de problemas.

Para ilustrar este fato, basta recorrer ao presente: o consumo e o tráfico de drogas são problemas constantes na agenda pública atual, atravessando as áreas da saúde, educação, direito, economia e da política como um todo. No Brasil, governo, ONGs, clínicas e igrejas são algumas das instituições focadas em assistir às pessoas para superar o "flagelo" das drogas, que são acusadas de destruir vidas e famílias.

Por sua vez, a proibição generalizada das drogas pela lei é a principal arma utilizada pelos governos para enfrentar o problema. Além de ser uma estratégia falha (para o bem coletivo; certamente é tremendamente bem-sucedida para certos interesses particulares), ela acarreta as consequências próprias de qualquer tipo de proibição: demonização, afastamento social, falta de informação generalizada.

Uma primeira aproximação ao assunto mostra que a dramática atualidade do problema tem um correlato igualmente relevante na história humana. A nossa civilização sofre por causa de plantas cuja existência data de tempos imemoriais e que são comuns a todas as culturas do passado e do presente, talvez com a exceção dos povos de territórios árticos, desprovidos de vegetação. Até poucas décadas atrás, ninguém se preocupava em regular o seu cultivo e colheita. Para os povos antigos, falar em fármacos bons ou ruins era tão insólito

como falar em amanheceres culpados e amanheceres inocentes. Porém, esse fato botânico hoje adquire a dimensão de uma catástrofe planetária¹.

Assim, cabe perguntar: por que algumas drogas são proibidas enquanto outras não? Uma primeira resposta poderia ser: as proibidas são as que prejudicam a saúde. Mas basta mencionar duas drogas legais, álcool e tabaco, para constatar que não é esse o critério. Trata-se de um problema que autoridades como a Organização Mundial da Saúde qualificaram como extrafarmacológico, já que nunca foi possível convencionar um critério de classificação técnica para elucidar a questão. Assim, a classificação imposta até hoje é de natureza moral: "lícitas e ilícitas". E a moral, como sabemos, está mais determinada pelos critérios do poder que da ciência. Aliás: moral, poder, ciência... qual será a diferença?

A história mostra a arbitrariedade da classificação lícitas/ilícitas. Por exemplo, podemos ver o seu germe (dignas/apóstatas) na análise de um médico espanhol no México do século XVI, Juan Cárdenas:

La cuestión le ocupa algunos párrafos, donde debaten el laicismo médico y la piedad cristiana, hasta alcanzar una solución de compromiso: los **bienintencionados** usarán las «hierbas» — concretamente habla del «peyot, el poyomate, el ololihqui, el hololisque y el piciete» — de acuerdo con sus virtudes medicinales, y los otros para fines **apóstatas**. No hay, pues, un uso culto y un uso supersticioso, sino uso **digno** y uso **punible**. (ESCOHOTADO, 1998, p. 253, grifo meu)

Assim, alguns usos que os espanhóis em tempos de inquisição consideravam como magia ou práticas satânicas, eram perseguidos e condenados. No entanto, séculos depois, em 1885, um boticário de Georgia criava um tônico para a dor de cabeça chamado French Wine of Coca (vinho de coca) que poucos anos mais tarde se tornaria a marca registrada do Papai Noel: Coca-Cola. Por que critérios tão diferentes entre plantas como a coca e o peiete? Porque, apesar das diversas tentativas de proibição do consumo de coca nos países sul-americanos, o próprio consumo abriu sua exploração econômica, da mesma forma que aconteceu com o café ou a erva-mate. Estas plantas eram estimulantes, consumidas ampla e a cotidianamente, diferente do peiete ou das daturas, que não geravam dependência e seu uso estava restrito a propósitos ritualísticos. Ou, mais graficamente, nas palavras de William Burroughs:

When I speak of drug addiction I do not refer to keif, marijuana or any preparation of hashish, mescaline, Bannisteria Caapi, LSD6, Sacred Mushrooms or any other drug of the hallucinogenic group... There is no evidence that the use of any

¹ ESCOHOTADO, Antonio, *Historia general de las drogas*. Madrid: Alianza editorial, 1998, pp. 9-14.

hallucinogen results in physical dependence. The action of these drugs is physiologically opposite to the action of junk. A lamentable confusion between the two classes of drugs has arisen owing to the zeal of the U.S. and other narcotics departments. (BURROUGHS, 1992, p. 3)

Portanto, o consumo problemático de drogas mantém uma exploração econômica muito lucrativa, que permanece vigente. Considerando a abundância de argumentos contra a guerra às drogas, resulta conveniente estudar os motivos dessa proibição tão recente que já começa a ser questionada por países como o Uruguai, primeiro país a legalizar o consumo, cultivo e comercialização de cannabis, com produção e venda supervisionadas pelo Estado.

Revolução e proibição

Foi no século XX que ocorreu uma intensificação das medidas proibicionistas em torno às drogas. Um precedente importante foi a célebre lei seca (1920-1933), que proibia a venda e consumo de bebidas alcoólicas nos Estados Unidos. Um escritor especialista em drogas, William Burroughs, menciona o Harrison Narcotics Act de 1914, que regula o comércio de derivados do ópio e da coca, como primeira causa da "histeria antidrogas" que ganharia o mundo². Esta tradição foi reforçada a partir de 1970, quando o presidente estadunidense Richard Nixon declarou "a guerra às drogas". O motivo: a apoteose psicodélica da contracultura e do movimento hippie na década de sessenta, potencializada pela ampla popularização na juventude de uma invenção farmacêutica da década de cinquenta, até então legal: o LSD.

A primeira metade do século XX representa um marco de "descoberta científica" de várias substâncias alteradoras da consciência. Em 1919, é sintetizada a mescalina, princípio ativo do cacto peiote, o que abre as portas para vários experimentos com a substância no campo médico e artístico, tais como a publicação de *The doors of perception* de Aldous Huxley, livro de 1954 que dará nome à popular banda de rock *The Doors*. Em 1943, no contexto de pesquisas farmacêuticas envolvendo o esporão-de-centeio, um engenheiro do laboratório suíço Sandoz, Albert Hofmann, descobre as propriedades psicoativas da dietilamida de ácido lisérgico (LSD25), derivação sintética do componente fundamental

² BURROUGHS, William, *The Naked Lunch*. New York: Grove Press, 1992, p. 8.

comum a todos os alcaloides do esporão. Pouco depois, Sandoz começa a distribuir a substância gratuitamente para pesquisadores que usam a substância em diversos estudos de psiquiatria. Em 1959, Hofmann isola também a psilocibina, princípio ativo de mais de 200 cogumelos. A substância seria usada para testes dentro do que, na época, se denominou "psicoterapia psicodélica". Um dos projetos que analisava os efeitos da psilocibina nas pessoas era o Harvard Psilocybin Project, conduzido pelo psicólogo Timothy Leary.

Leary se tornou uma referência da contracultura nos Estados Unidos por ser um defensor do uso do LSD, tanto por seu potencial para a saúde mental como por sua capacidade de facilitar o autoconhecimento e o contato com a espiritualidade. O psicólogo fundou a League for Spiritual Discovery, uma religião baseada no culto ao LSD. A sua mais célebre frase sintetiza o sentimento da época, que combinava o *boom* dos psicoativos com um sentimento de rebeldia perante a ordem estabelecida: *turn on, tune in, drop out*. Tratava-se, primeiro, de "despertar" a mente para uma nova sensibilidade e aos diferentes níveis de consciência; depois "conectar" de maneira harmônica com o mundo desde essa nova perspectiva; e, finalmente, o polêmico "soltar" ou "desconectar", explicado por Leary como um processo natural de deixar para trás os compromissos involuntários e inconscientes para tomar melhores decisões. Porém, no contexto de revolta da época, o *drop out* foi interpretado como "ficar chapado e abandonar toda atividade construtiva". (LEARY, 1983: p.253)

A atividade de Leary foi um de muitos elementos que contribuíram para criar um clima que, na época, se condensava em uma palavra: revolução. A entrada de Fidel Castro em Havana em 1959, a febre mundial dos Beatles e o conseqüente avanço da música rock, a disseminação da maconha e do LSD, a indignação gerada pela guerra liderada pelos EUA no Vietnã, o movimento estudantil de maio de 1968 na França, são alguns acontecimentos que globalizaram o questionamento do sistema de valores imperante.

Estes acontecimentos deram início a um período significativo no qual as drogas foram retiradas da agenda da produção de conhecimento devido à sua má reputação. Foram reprimidas por serem impudicas, internadas sob acusação de levar à loucura, e perseguidas e confinadas por uma polícia muito bem equipada. E não em vão: com a popularização do consumo, as pessoas estavam descobrindo novos e misteriosos mundos. Cada viagem de ácido ou cogumelos era como um trocar de roupa existencial. De repente, as normas da sociedade não faziam sentido para a juventude californiana, e os alicerces dos bons costumes

começaram a sentir alfinetadas. A proibição foi uma válvula de escape do poder em nome da ordem e da estabilidade.

Passaram-se décadas de ilegalidade, nas quais o papel das universidades no estudo destas substâncias foi substituído pela ação policial. Somente nos últimos anos, as pesquisas começaram a ser discretamente reativadas, inclusive sob o patrocínio do governo atual dos Estados Unidos. Vários hospitais e grupos de pesquisadores nesse país estão retomando os experimentos na área da saúde realizados na década de cinquenta. A psilocibina, por exemplo, tem dado resultados auspiciosos no tratamento da ansiedade em pacientes terminais³.

Enteógenos: novo nome para antigos conhecimentos

Em agosto de 1927, a russa Valentina Pavlovna, pediatra formada em Londres, e o estadunidense Robert Gordon Wasson, vice-presidente da financeira JP Morgan, decidiram passar a sua lua de mel nas montanhas Catskill, a 160 km da cidade de Nova Iorque. Durante um passeio, Valentina se precipitou na floresta deixando Robert para trás, emocionada porque tinha feito uma descoberta: dezenas de fungos pelo chão. O marido não entendia. A esposa se jogou no chão para falar com os fungos em atitude de reverência. Apesar da resistência inicial de Robert, Valentina colheu vários cogumelos e usou naquela noite para temperar a sopa. Não há menção de que a refeição do casal tenha provocado alterações nas suas consciências. Porém, após o episódio, ambos empreenderam uma jornada pelo mundo pesquisando a relação dos fungos com a cultura na Europa, o que os levou para o oriente e, posteriormente, para o México. A pesquisa os levou a encontrar vestígios de tradições ancestrais que consideravam determinados fungos como divindades, pela sua capacidade de levar o homem a entrar em contato com o divino. Talvez o ponto mais alto da busca foi quando, em 1956, Wasson foi apresentado a Maria Sabina, a sábia mexicana dos cogumelos, representante viva e praticante de uma tradição xamânica pré-hispânica de cura através de rituais baseados na ingestão dos *niños santos*, como ela os chamava.

Quando Wasson e Pavlovna publicaram os primeiros resultados da pesquisa, autodesignaram-se como etnomicólogos, criando uma nova área de pesquisa dentro da

³ POLLAN, Michael. "The Trip Treatment". Em *The New Yorker*, 9 de fevereiro de 2015.

etnobotânica, dedicada ao estudo do papel sociocultural dos fungos. Posteriormente, em 1978, Wasson e um grupo de cientistas decidiram cunhar um novo termo para designar estes psicoativos: *enteógeno*. O objetivo foi incluir o elemento cultural e antropológico, presente não apenas nos fungos, mas em todas as *plantas sagradas* ou *plantas de poder*, como também são conhecidas. O termo, que etimologicamente significa "que tem um deus dentro" ou "deus dentro de nós", foi proposto como alternativa a termos como *psicodélico* e *alucinógeno*, utilizados desde os anos cinquenta e sessenta na revolução hippie e na contracultura dos EUA para denominar substâncias que modificam a atividade mental. "Psicodélico" era principalmente referido àquelas sintetizadas por processos químicos em laboratório como o LSD, a mescalina e a psilocibina. Por sua vez, o termo "alucinógeno" designa apenas um dos efeitos que podem ser vivenciados com enteógenos, minimizando a complexidade da experiência.

De modo que a ingestão de enteógenos produz uma alteração dramática da consciência e da percepção habituais, operando uma *expansão* da realidade, que se torna *não ordinária*. Carlos Castaneda, autor de uma saga de livros sobre o tema, afirma que estas substâncias fazem o indivíduo experimentar um *estado de realidade não comum*. Por causa da alteração dos sentidos, também são chamadas de drogas *visionárias*⁴.

No entanto, o grande número de enteógenos existentes na natureza faz com que seus efeitos sejam muito diversos. Escohotado explica que cada lugar geográfico favorece o crescimento de enteógenos específicos. Por exemplo, os fungos psilocibes são muito comuns no México enquanto na Ásia Central o mais comum é a *Amanita Muscaria*. Nesse sentido, os especialistas pagãos em enteógenos (bruxas, feiticeiros, xamãs) desenvolviam seus conhecimentos conforme os enteógenos do lugar e as suas propriedades específicas.

Em base a estas especificidades, Escohotado distingue dois tipos de transe atingidos mediante dois tipos respectivos de enteógenos. O primeiro é o transe-êxtase xamânico, em que o indivíduo faz uso do poder do enteógeno e submete a realidade alterada à sua vontade. Este tipo de transe é possibilitado pelas drogas *visionárias* (cogumelos, peiote), substâncias de toxicidade baixa que conservam a memória e induzem uma disposição ativa do sujeito para realizar uma excursão psíquica. O segundo é o transe-rapto da possessão, em que o enteógeno faz o *eu* sair do corpo e a consciência fica em suspense. Aqui operam as drogas *alucinógenas*,

⁴ De um ponto de vista médico ou fisiológico, outro término usado é psicodisléptico, o qual diferencia as substâncias alteradoras da consciência dos psicoestimulantes (cocaína, êxtase, anfetaminas) e psicodpressores (ópio, álcool). Sobre a dificuldade terminológica na área, ver HOFMANN, Albert e SCHULTES, Richard E., *Plants of the gods*. Rochester: Healing Arts Press, 2000, p. 12.

que excitam o corpo e aniquilam a consciência crítica e a memória, como é o caso das solanáceas (como a *Datura innoxia* que o feiticeiro Don Juan dá a Castaneda). Aqui não há excursão psíquica, mas estupefação e esquecimento: um transe surdo, mudo e fisicamente esgotante. Ambos, porém, possibilitam uma conexão com o sagrado: por um lado, o êxtase xamânico conjuga um voo mágico com sensações de loucura e morte que faz o sujeito renascer purificado do medo; por outro, a possessão, ritual próprio da feitiçaria, possibilita a liberação do eu, que é ocupado por forças inconscientes que redimem o sujeito no final da experiência⁵.

Literatura enteogênica

O objetivo desta pesquisa é percorrer uma seleção de textos referidos a experiências diretas com enteógenos na América Latina. Tratando-se de relatos autobiográficos, acolhemos aqui a concepção da autobiografia como gênero literário, tal como definido por Philippe Lejeune: "narração retrospectiva em prosa que uma pessoa real faz de sua própria existência, quando focaliza sua história individual"⁶.

Sem intenção de entrar em debates formalistas sobre a legitimidade da autobiografia como gênero, assim como das suas diferenças com outros gêneros próximos (memória, biografia, diário), limitamo-nos a apontar algumas características dos textos escolhidos, que os situam dentro desta classificação.

Segundo Lejeune, as formas do pacto autobiográfico são variadas, mas todas elas têm como intenção referendar a *assinatura* do texto, isto é, corroborar a identidade coincidente do autor-narrador-personagem no próprio relato. Na primeira linha do primeiro texto ("El Haschich" de Horacio Quiroga), o autor explicita: "En cierta ocasión de mi vida tomé una fuerte dosis de haschich que me puso a la muerte. Voy a contar lo que sentí" (p. 865). Esta frase configura o que Lejeune denomina a forma *implícita* de estabelecer a conexão entre autor e narrador, a partir de uma

⁵ ESCOHOTADO, Antonio, *Historia general de las drogas*. Madrid: Alianza Editorial, 1998, p. 35-36.

⁶ LEJEUNE, Philippe. *O pacto autobiográfico*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p. 14

seção inicial do texto onde o narrador assume compromissos junto ao leitor, comportando-se como se fosse o autor, de tal forma que o leitor não tenha nenhuma dúvida quanto de que o "eu" remete ao nome escrito na capa do livro, mesmo que o nome não seja repetido no texto (LEJEUNE, 2008, p. 27).

Como é comum nos relatos autobiográficos, não há referência explícita ao nome do autor no texto, mas o autor declara explicitamente que coincide com o narrador. Com efeito, a identidade autor-narrador-personagem se corrobora pelo emprego da primeira pessoa (eu), configurando o que Gérard Genette denomina narração autodiegética (LEJEUNE, 2008, p. 16).

No segundo texto ("Un vuelo chamánico", de Daniel Vidart), também narrado em primeira pessoa, abundam referências à identidade do autor: "He registrado en mi mente, paso a paso, los detalles de aquella aventura chamánica" (p. 107); "Hablo, o escribo, como un simple testigo"; "Voy a reconstruir, paso a paso, lo sucedido en aquella noche asiática" (p. 108). A sucessão de explicações autodiegéticas reforçam os aspectos do pacto autobiográfico, principalmente a redução da possível ambiguidade sobre a identidade do autor-narrador-personagem; assim como a honestidade deste com respeito aos fatos narrados (verossimilhança).

Essas características ganham particular relevância no caso de experiências tão pessoais e dificilmente constatáveis como as produzidas pelos enteógenos, como veremos ao longo do trabalho. Este aspecto é determinante na decisão de incluir minha própria experiência no texto e incorporá-la à análise. Assim, o último capítulo apresenta relatos escritos, narrados e protagonizados por mim, e desenvolvidos especificamente para a dissertação. Entretanto, isso só foi possível graças às experiências com enteógenos que tive durante o processo de escrita, e que me permitem estabelecer um diálogo com Quiroga e Vidart a partir do que denomino *hierarquia da experiência*.

Mas por que falar sobre o relato de uma viagem psicodélica? Por sua capacidade de alteração da consciência, os enteógenos abrem as janelas ocultas da casa do ser. Transportam seus passageiros para realidades não ordinárias, consciências expandidas e corpos outros. Também brincam com os sentidos, atribuindo cheiros aos sons, instalando visões embaixo das pálpebras e desterrando o tempo e o espaço da percepção. Ao instaurar tal estado de exceção, eles permitem enxergar novos contornos nos limites do humano. Não são poucos os viajantes que, após ver a si mesmos e o mundo da perspectiva nova do enteógeno, voltam diferentes,

muitas vezes comparando a experiência com uma revelação mística profundamente transformadora.

Isso se explica por alguns efeitos comuns que podemos observar em depoimentos de literatos psiconautas. Talvez um dos efeitos mais interessantes seja a afetação da subjetividade, aquela membrana desenvolvida ao longo de anos e anos de interação social do sujeito. O reino do "eu" se vê completamente sacudido, e esse impacto ressoa no mundo exterior. Abrem-se um ou mil novos pontos de vista sobre o que já era conhecido e dominado, e opera um aprazível estranhamento, como a sensação de estar perdido e encantado em uma cidade que pisamos pela primeira vez.

De maneira temporária e passageira, desativam-se as camadas sociais, o tempo, o espaço. O ego individual se dissolve para ir ao encontro de algo maior, algumas vezes descrito como "a totalidade" ou "o divino", outras como um "sentimento oceânico", em que se entra em contato com a verdadeira essência das coisas e da própria existência.

Desta forma, o conhecimento através da experiência se apresenta como uma questão fundamental para o debate. Para que destinos viajamos, que paisagens e seres vemos? A substância nos engana ou nos mostra aspectos reais que permanecem ocultos ao cotidiano? As visões e sensações vêm de fora ou apenas extravasamos o que já estava dentro de nós? As interpretações serão diversas, mas só poderão ser ensaiadas por quem tiver contato direto com a verdade do enteógeno. Por isso, as questões colocadas pelo trabalho aparecem sempre relacionadas a uma noção fundamental: *experiência*.

No primeiro capítulo, partimos de um relato de Horacio Quiroga sobre o haxixe para discutir uma pergunta: o que significa ter uma experiência? Num passo trêmulo em direção da resposta, combinam-se referências da história das drogas (como a proibição influi na experiência), com interpretações psicanalíticas e um destaque: o papel do corpo no processo de transformação propiciado pela experiência.

O segundo capítulo aborda o relato de uma experiência xamânica vivida quase acidentalmente por um antropólogo, num canto perdido do deserto de Gobi. O contexto peculiar, os personagens improváveis e a experiência inefável nos conduzem a outra pergunta: é possível expressar uma experiência através da linguagem? Aqui discutimos o papel da sobriedade na produção do conhecimento, os limites da linguagem e a potência expressiva da arte. Também damos uma interpretação do voo xamânico a partir da teoria da memória, por cujo caminho chegamos às formas de acessar uma ontologia da linguagem.

Por último, no terceiro capítulo apresento a minha própria experiência com ayahuasca no Rio de Janeiro, para discutir as noções de realidade comum e não comum. Em diálogo com os dois relatos anteriores, e retomando a ideia de saber-fronteira de Foucault, explora-se como as experiências com enteógenos (realidade não comum) permitem uma problematização dos próprios aspectos da realidade comum.

Assim, corpo, linguagem e realidade tecem o fio desta narrativa. Vale pensar, no entanto, que resulta ao menos paradoxal entrar em contato com autores de renome que declaram, há mais de um século, que o corpo é fundamental para sublimar a tragédia humana em que estamos imersos desde que as portas do paraíso se fecharam. Paradoxal porque conhecemos estas ideias sentados, com nossos olhos funcionando trabalhosamente através de cristais, nossos músculos entumecidos de tanto transporte público, escada rolante, elevador, escritório.

Um autor que aqui é citado questiona que seja necessário estar sóbrio para gerar conhecimento legítimo sobre o mundo e as coisas. Os enteógenos, por catapultar o indivíduo para um estado de experiência expandido, uma sensação vital intensa (como a que se experimenta num estado de concentração elevado, como quando se brinca), o afastam do pensamento organizado e metódico da academia.

Nesse sentido, ao tentar trazer o mundo da experiência para o mundo da linguagem acadêmica, temos uma primeira queixa: não cabe! A experiência não cabe no silogismo, na estrutura argumentativa, no discurso lógico.

Entretanto, acolhemos as ideias formuladas pelos mencionados autores, particularmente as que afirmam que a arte é a melhor forma, não apenas de expressar as coisas da vida, mas de lidar com ela. É nesse sentido que nos vemos convidados a enriquecer o formato acadêmico (resumo, introdução, objetivos, corpus, conclusões, considerações) com pedaços de irracionalidade, no intuito de enviar mensagens dirigidas não apenas ao seu intelecto, leitor, mas também aos seus poros, suas virtualidades, seus tímpanos, seus pés dançarinos.

Como diz um historiador, em referência a certos colegas: "Si él y algunos otros de sus ilustres colegas se hubiesen procurado una información farmacológica mínima o hubiesen experimentado personalmente con las sustancias empleadas actualmente en ritos chamánicos, habrían matizado bastante mejor un criterio cuyo principal inconveniente es la burda simplificación" (ESCOHOTADO, 1998, p. 38).

Portanto, acreditamos o texto acadêmico formatado segundo um sistema universitário baseado na lógica argumentativa constituirá uma simplificação do problema. Por um lado, apenas oferecerá pistas tangenciais sobre as experiências em questão. Por outro, as palavras contidas no trabalho farão pouco ou nenhum sentido para os leitores que não tenham estado pessoalmente envolvidos em experiências próximas às que aqui se comentam.

Adentremo-nos, então, na análise de alguns textos que, além de lidar com o indizível através da arte da literatura, colocam questões relevantes para serem pensadas de maneira interdisciplinar, ao atingir objetos de interesse para várias ramas do saber: o ser, o tempo, o corpo, a percepção humana. Ah, e também Deus.

1 EXPERIÊNCIA E TRANSFORMAÇÃO

Relato: *El Haschich*

Passageiro: Horacio Quiroga

Guia: Charles Baudelaire

Sacramento: Haxixe

Em 1900, o escritor uruguaio Horacio Quiroga, decide provar haxixe pela primeira vez. O resultado da experiência, acontecida em Montevideú, aparece descrito em "El haschich"⁷, breve e pormenorizada narração do autor sobre a experiência de treze horas (das 15:30 às 4:30 horas) sob o efeito da substância. Na época, Quiroga tinha vinte anos.

O autor está emocionado pela oportunidade, a qual se torna realidade graças a um amigo farmacêutico "decidido", que lhe proporciona, primeiro, "dos píldoras del extracto graso (0,10 centigramos cada una)". Depois, devido à ausência dos efeitos desejados (ou a uma ansiedade desmedida), ele faz "preparar dos nuevas bolillas de 0,50 gramos cada una", após prometer ao seu "sensato amigo" que iria tomar somente uma. "Pero como yo estaba más que dudoso de su eficacia, lo primero que hice en llegando al cuarto fue tomar las dos píldoras de golpe. 1 gramo que, agregado a los 0,20 de la hora anterior, hacía en total 1,20 de haschich en forma de extracto graso de cáñamo índico" (p. 866), confessa Quiroga.

"Haxixe" é um termo árabe que significa "erva seca", empregado por Quiroga como "haschich"; hoje a grafia mais comum em espanhol é "hachís". É obtido a partir da resina do cânhamo ou cannabis. A planta produz vários tipos de substâncias psicoativas denominadas canabinóides, como o tetra-hidrocanabinol (THC), os quais têm efeitos visionários. O haxixe é muito consumido atualmente, sendo habitualmente fumado. Os árabes costumavam fazer doces a base de haxixe para acompanhar o café. Aparentemente, no Uruguai de 1900 só era possível achá-lo em forma de pílulas de extrato gorduroso.

O autor empreende uma aventura interna cuja intensidade resume na primeira linha do texto: "me colocou de frente para a morte" (p. 865). No entanto, as primeiras linhas dão conta

⁷ QUIROGA, Horacio. *Todos los cuentos*. Edición crítica, Napoleón Baccino Ponce de León y Jorge Lafforgue, coordinadores, 2ª Ed. Madrid; Paris; México; Buenos Aires; São Paulo, Rio de Janeiro; Lima: ALLCA XX, 1996. p. 865-868.

das várias peripécias protagonizadas por Quiroga até poder, finalmente, sentir o efeito do haxixe. Vamos tentar identificar alguns aspectos relevantes desta história, protagonizada pelo jovem escritor e seu amigo, o estudante de medicina Alberto Brignole.

1.1 Ambivalência

A natureza ambivalente se manifesta fortemente em vários aspectos do relato. Como determinantes dessa ambiguidade, podemos identificar fatores externos, referidos ao papel social da substância; e internos, referidos ao comportamento do escritor, que envolvem questões como o próprio sentido da vida humana e uma suposta depravação ou mal-estar inerente à vida e à cultura.

O principal fator externo determina a mistura de curiosidade e medo com que Quiroga se entrega ao experimento. É a reputação misteriosa do haxixe, que podemos comprovar no pedido que o amigo farmacêutico faz ao autor: máxima discrição. Tal fama é causada em parte pela falta de informação (a intenção de Quiroga é justamente compartilhar o relato para quem não sabe nada sobre a substância ou seus efeitos) e em parte pela origem não ocidental da substância. Muito comum na África muçulmana, no mundo árabe e na Índia, o cânhamo tem estado historicamente integrado às culturas nativas sob diversas formas, com usos tanto terapêuticos e médicos (é afrodisíaco, broncodilatador, apetente) como espirituais (veículo de meditação).

A ocupação desses territórios pelos europeus a partir da colonização teve como resultado sucessivas proibições de uso do cânhamo, sob o argumento de induzir excessos, delírios e loucura, e, em termos gerais, por constituir uma ameaça à integridade e à moralidade. Uma dessas proibições foi uma portaria emitida pelo então general Napoleão Bonaparte no Egito em 1800, cuja consequência mais saliente foi chamar a atenção (um aspecto bastante comum das proibições) dos franceses pelo enteógeno⁸. Nesse grupo se encontrava o médico Moreau de Tours, que levou o *dawamesk*⁹ para a França e lá formou o "Clube dos haschischiens", com sede no célebre Hotel Pimodan. O grupo era formado por

⁸ ESCOHOTADO, Antonio, *Historia general de las drogas*. Madrid: Alianza editorial, 1998., p. 349.

⁹ Definido por Baudelaire como a mistura do extrato gorduroso do haxixe, açúcar e diversas fragrâncias tais como baunilha, pistache, amêndoa ou almíscar, habitualmente consumido com café.

Charles Baudelaire e outros integrantes da classe artística e intelectual parisiense, como Gautier, Delacroix, Nerval, Rimbaud, Hugo e Balzac. Moreau usou o fármaco em suas pesquisas psiquiátricas, e posteriormente sugeriu o uso do cânhamo para gerar "psicoses de laboratório", termo que também poderia ser aplicado ao depoimento de Quiroga.

A sombria reputação do haxixe é reforçada pela falta de informação da população da época, como aponta o escritor: "En estas tierras es muy raro hallarle; de aquí que yo recurriera simplemente al extracto de cannabis indica, base activa de la preparación" (p. 865). Quiroga recebe as pílulas na farmácia e sobe as escadas "de cuatro en cuatro" degraus. Um copo d'água faz o trabalho. Depois de duas horas, ainda nenhum efeito. O garoto perde a paciência e, cético, vai buscar mais, dobrando a dose. É o momento da fatalidade, sempre presente na vida do autor. O que o conduz a atravessar o limite do conhecido para um espaço que não controla?

Gosto pelo infinito: o problema do sentido

13:30 hs – *Até que enfim iria conhecer o haxixe!*

Quiroga explicita a sua experiência anterior com narcóticos como éter e ópio, todas elas avaliadas muito negativamente pelo autor. Sobre o hábito de utilizar clorofórmio, ele comenta: "Al principio lo respiraba para alucinarme gratamente, lo que conseguí por un tiempo; después me idiotizaba, concluyendo por no usarlo sino en insomnios; lo dejé" (p. 865). Com o haxixe não será diferente, mas a sua vontade de experimentação não diminui apesar das dificuldades. Nessa tensão, por um lado, o Quiroga racional afirma a inutilidade do uso sucessivo de substâncias inebriantes, que somente lhe trouxeram dificuldades. Por outro, existe o magnetismo de uma experiência desconhecida e singular, que estimula a curiosidade e a imaginação do jovem escritor de vinte anos. Uma experiência após outra, ele vai desbravando o novo mundo das substâncias inebriantes.

Outro elemento relevante é a influência exercida por Paris no início do século XX, aspecto determinante na formação de valores culturais e morais no Río de la Plata. Quiroga admira Charles Baudelaire, e ambos reverenciam Edgar Allan Poe. A comparação entre ambos, além do tom sombrio e instigante das suas produções literárias, também oferece vidas

turbulentas e acidentadas, com uso intenso de fármacos alteradores do ânimo. Provavelmente o próprio texto de Quiroga fosse inspirado nas aventuras de Baudelaire em Paris.

Baudelaire se refere a esse misto magnetismo/aversão como o gosto pelo infinito. Por um lado, há a procura de um estado excepcional de espírito e uma lucidez plena; por outro, a depravação natural representada pelo vício. A possibilidade de obter o paraíso "de um só golpe" (e de perdê-lo na manhã seguinte) propicia uma fuga obsessiva da realidade. Sobre o haxixe, o francês afirma que esse "veneno excitante" é um meio do espírito das trevas para subjugar a humanidade, causando-lhe o que ele denomina "devastação moral"¹⁰. Tal conclusão, porém, não provém de um ermitão que dedicou sua vida a zelar pela moral da sua época, mas de um boêmio que viveu essa dualidade em primeira pessoa.

Como poeta maldito, Baudelaire assumia plenamente a inexorável condição sofredora e contraditória da existência, ao invés de tentar maquiá-la nos bons costumes. Mas como lidar com este sofrimento constante que nos acompanhará até o fim da vida? Na tentativa de explicar o mal-estar na cultura, Sigmund Freud afirma que as "substâncias tóxicas" são um dos três principais recursos que a humanidade utiliza para suportar o sofrimento que é praticamente inerente à espécie. Na procura da felicidade, os indivíduos são guiados pelo princípio do prazer. Mas o pano de fundo dessa jornada é uma constante infelicidade que apenas permite manifestações "episódicas" de prazer intenso, porém efêmero, motivo pelo qual a vida transcorre sob a prioridade de evitar o sofrimento. Sofremos por causa do nosso corpo, condenado à decadência; do mundo exterior, que nos ameaça; e das relações sociais, sempre problemáticas. O próprio Baudelaire nos adverte:

A tolice, o pecado, o logro, a mesquinhez
Habitam nosso espírito e o corpo viciam,
E adoráveis remorsos sempre nos saciam,
Como o mendigo exhibe a sua sordidez.
(BAUDELAIRE, 2012, p. 9)

Se esse for o preço do infinito, por que pagá-lo? Se acreditarmos, como Nietzsche, que o único prazer do ser humano é causar dor, responderíamos que é por puro masoquismo. Em termos nietzschianos: *niilismo*. O problema vem, justamente, da enunciação de uma pergunta: por que sofremos?

¹⁰ BAUDELAIRE, Charles. *Paraísos artificiais*. Porto Alegre: L&PM, 1998, pp. 13-17.

Enquanto Freud explica o intrínseco desamparo humano em termos edípicos (a origem desse sentimento estaria relacionada a uma nostalgia pelo pai), Nietzsche afirma que este decorre do fato de sermos uma espécie doente, acostumada a introjetar o desejo (principalmente o instinto de dominação) que deveria ser exteriorizado de alguma forma. Assim, o motivo central de nosso permanente sofrimento é a atitude niilista de negação da vida, pois ao invés de aproveitar a nossa vontade de potência para viver intensamente, escolhemos ser parte do rebanho: um grupo social incapaz de criar valores, que adota o princípio ascético de autocontrole do corpo e das emoções como única forma possível de viver em sociedade.

Assim, quando reprimimos nossos instintos e desejos naturais, ficamos desorientados. Um ser assim se torna profundo, desenvolve o intelecto, é capaz de analisar variáveis, calcular o presente para planejar o futuro. O presente se coloca a serviço do futuro, mas o futuro nunca chega, está no horizonte. Cada objetivo alcançado se dissolve e é substituído por outro, e outro, e outro. O caminho se torna longo e cheio de obstáculos, e nos perguntamos qual é o sentido desse caminhar. Porque a vida deve ter um sentido: não estamos no mundo por acaso. Copérnico já mostrou que a terra não está no centro. Darwin já mostrou que os humanos estamos mais próximos dos macacos que de Deus. Freud já mostrou que nossos atos são antes governados pelo inconsciente que pela razão. Porém, continuamos acreditando que estamos no mundo porque temos uma missão extremamente relevante que cumprir. Mas o tempo passa e ela não chega.

Em termos nietzschianos, a procura do sentido, essa necessidade de preencher um vazio existencial, se agrava a partir da morte de Deus. Quando o homem assume o timão do seu destino, declarando a sua autonomia e livre-arbítrio, e estabelecendo suas próprias regras ao mundo, Deus é substituído pela ciência, suprema criação da razão, e pela própria história humana. Até então, e durante séculos, os motivos do sofrimento eram conjurados pelos sacerdotes das religiões monoteístas, que explicavam aos seus rebanhos de devotos: "Isso mesmo, minha ovelha! Alguém deve ser culpado: mas você mesma é esse alguém – *somente você é culpada de si*"¹¹. Respeitando esse mandato, as abnegadas ovelhas suportavam a dor, pois a sua derradeira recompensa estaria esperando por elas no reino dos céus.

¹¹ NIETZSCHE, Friedrich, *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013, p. 117.

Porém, ao desprezar a religião e elevar o ser humano ao estatuto de criador e controlador das leis da natureza, a modernidade iria reinventar o problema do sentido da vida e do sofrimento.

Da modernidade em diante, diz Nietzsche, ocorre apenas um processo de secularização desse ideal ascético, que sobrevive em diversas formas de idealismo (democracia, ciência, ideologias, idolatrias) e é exercida por novos pastores (cientistas, historiadores, políticos). Todos estes idealismos postulam verdades absolutas e postergam a vida, oferecendo opções funcionais de sentido ao homem que continua sem se enfrentar a si mesmo e sem exercer a sua vontade de poder, sua energia vital.

O pano de fundo do relato de Quiroga é a realidade urbana rio-platense de inícios do século XX, caracterizada por um acentuado sentimento secular, de estima aos valores intelectuais e científicos e uma relativa indiferença com respeito à religião. Para um escritor jovem, no entanto, é provável que Montevideu se apresentasse como cinza e estruturada, particularmente se comparada com Paris e seus bordéis, onde Baudelaire e sua trupe se lançavam à caça das "satisfações substitutivas" mencionadas por Freud.

Como afirmava o austríaco, a vida é árdua demais, não podemos dispensar medidas paliativas. Essa também é a opinião de quem já fosse considerado uma espécie de "papa psicodélico", Aldous Huxley:

"A vida da maioria dos homens e mulheres é, na pior das hipóteses, tão dolorosa, e, na melhor, tão monótona, pobre e limitada, que a vontade de escapar, o anseio de transcender a si mesmo, por poucos momentos que seja, é e sempre foi um dos principais apetites da alma" (HUXLEY, 2015, p. 36).

O jovem Quiroga está cheio de energia e quer expandir seus horizontes, por isso procura novas experiências que preencham esse anseio. Nessas condições, encontra o haxixe.

Fuga e retorno do duplo

15.30 hs – *Monstruosas aranhas verdes*

No final do século XIX, várias vozes do ambiente intelectual europeu anunciam boas novas: o homem moderno está em decadência. É preciso recuperar a energia vital, criar e

experimentar em um mundo onde tudo já é conhecido e explicado. É preciso questionar os valores hipócritas da burguesia.

Fantasiando com a sua amada Paris, Horacio Quiroga é um jovem inquieto e curioso. Filho de um diplomata argentino fincado em Salto, pequena cidade interiorana uruguaia, organiza travessias de bicicleta até outra cidade próxima, Paysandú. Também frequenta uma oficina de mecânica e carpintaria. Após publicar seus primeiros textos, Quiroga vende uma propriedade da família para conquistar seu sonho: viajar a Paris. Permanece lá apenas dois meses; volta sem dinheiro e com a dura sensação do fracasso. Pouco tempo depois, já em Montevideú, resolve realizar o experimento com haxixe.

Trata-se de uma viagem de confrontos íntimos na qual o escritor apresenta uma cara dual. Ao invés de contribuir com a fuga de uma realidade monótona para outra mais interessante, a substância defronta o escritor com a morte: "Sentí un frío desolado, y entonces fue lo más terrible de todo: una sensación exacta de que me moría" (p. 866).

A relação do escritor com a morte é íntima. Durante a sua infância, presencia a trágica morte de seu pai após o disparo acidental de uma espingarda durante um passeio de barco. Sua mãe casa novamente, mas pouco depois o padrasto sofre um derrame cerebral com paralisia, motivo pelo qual decide se suicidar de um tiro de pistola. Em 1901, um ano depois de escrever "El haschich", vão-se dois irmãos vítimas de febre tifóide no Chaco argentino; e em 1902, ao se oferecer para limpar a arma de seu amigo Federico Ferrando, que iria duelar, o próprio Horacio causa mais um tiro acidental que atinge o amigo na boca, matando-o instantaneamente. Segundo os relatos da época, a polícia encontrou Quiroga tomado pela culpa tentando se jogar em um poço para se suicidar (ROCCA, 1994).

O caráter sinistro dos acontecimentos que acabamos de mencionar da vida do autor também aparecerá de forma contundente no relato do experimento com comparável intensidade. A prosa, repleta de epítetos hiperbólicos ("terrível", "monstruoso", "horror", "atroz") garante esse sentimento no leitor.

...me volví vivamente hacia Brignole, lleno de terror. Fui a hablarle, y su cara se transformó instantáneamente en un monstruo que saltó sobre mí: no una sustitución, sino los rasgos de la cara desvirtuados, la boca agrandada, la cara ensanchada [...] una desmesuración atroz. Todas las transformaciones -mejor: todos los animales- tenían un carácter híbrido, rasgos de éste y de aquél, desfigurados y absolutamente desconocidos. Todos tenían esa facultad abalanzante, y aseguro que es de lo más terrible (p. 866).

A morte é uma referência recorrente nas formulações da teoria psicanalítica, cujos conceitos podemos usar para dilucidar um novo misto ambivalente: medo/desejo. Com efeito, por ser particularmente dolorosa para nossa autoestima, tendemos a excluir a ideia da morte de várias formas. Este impulso está intrinsecamente associado ao desejo pelo *self* manifestado no complexo de Narciso, cujo amor próprio exacerbado o leva à morte.

Já Dorian Gray, a personagem de Oscar Wilde, cuja obsessão por si mesmo e comparável à de Narciso, mostra uma fragilidade oculta por trás desse "amor": o simples pensamento de imaginar-se velho o faz pensar no suicídio. Ou seja, alguma coisa nele parece resistir ao amor-próprio exclusivo. Eis a ambivalência: o medo e o ódio com respeito ao duplo-eu estão conectados com o amor narcísico por ele e com a resistência a este amor (RANK, 1979).

No caso de Quiroga, as duas faces do duplo, medo e desejo, estão condensadas na pulsão de morte: o medo está nos fantasmas que lhe aparecem com o haxixe e a sensação de morte inevitável que o autor experimenta; o desejo está na inevitabilidade dos fatos. Após ingerir uma primeira e moderada dose, o autor não sente efeito algum, e, impacientemente, corre até a farmácia para obter mais sem esperar. A decisão de Quiroga de ir até as últimas consequências, ingerindo uma dose exagerada do enteógeno apesar das advertências do fornecedor, mostra a intensa atração que a ideia do haxixe desperta nele.

Por sua vez, o medo também mostra uma dupla função. Por um lado, como vemos na reação de Quiroga, "quem quer que seja presa do medo corre o risco de desagregar-se. Sua personalidade se fende, 'a impressão de conforto dada pela adesão ao mundo' desaparece; 'o ser se torna separado, outro, estranho. O tempo para, o espaço encolhe'"¹².

No entanto, o medo não deixa de ser uma forma de proteção para afastar a morte, um reflexo contra os perigos que encontramos no caminho. Sob este olhar, medo não se contrapõe a coragem. De fato, para o feiticeiro Dom Juan, o medo é, ao mesmo tempo, o primeiro grande inimigo do homem de conhecimento e uma necessidade sua, já que um homem de conhecimento é um guerreiro, e um guerreiro deve ter medo. "Havia um momento dado na vida do homem de conhecimento em que o medo era vencido, mas primeiro a pessoa tinha de ter consciência de estar com medo e avaliar essa sensação. Don Juan afirmava que a pessoa só seria capaz de vencer o medo enfrentando-o" (CASTANEDA, 2002, p. 248).

¹² DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2009.p. 25.

Vemos que, como aspecto humano intrínseco, o medo não é bom nem ruim, pois transcende a moralidade. A sua presença, porém, coloca um conjunto de forças em tensão. No caso das drogas, esta tensão se faz patente no medo ao desconhecido, e impacta tanto o usuário individual da droga (o medo à morte em Quiroga) como a dimensão social (opinião pública, Estado) que reage ao desconhecido com proibições e histeria coletiva, em nome da integridade e da moral.

Agora já é tarde para voltar atrás. Subitamente, o jovem Quiroga se encontra em um mundo pintado de verde, uma confusa floresta mutante onde os humanos são substituídos por animais ferozes e hostis de origem desconhecido e amorfo, que atacam o estranho visitante em múltiplos pontos do corpo com a velocidade de um instante e sem dar chance de proteção. Em momentos particulares, apresentam-se como animais identificáveis, como onças, aranhas ou cobras. E o que é pior: as próprias extremidades do escritor se transformam em monstros híbridos que o atacam diretamente nos olhos. No entanto, quando o panorama se torna mais difuso e indeterminado, Quiroga experimenta a sensação mais abrangente de uma "animalidade fantástica".

Assim atacam os "animais do haxixe", que o autor se esforça por definir e caracterizar. Todos eles vêm de fora, do mundo exterior. Entretanto, os biógrafos de Quiroga têm outra interpretação: "Ya veremos, al analizar la psicología de Quiroga, cuán inocente fue quizá el tóxico, y cuán culpable de su idiosincrasia en muchos de los miedos y sobresaltos que lo afectaron en ese trance"¹³.

De fato, a psicoterapia não hesitaria em afirmar que a química, atuando como debilitadora dos mecanismos de defesa do eu, facilita o retorno do reprimido. Segundo Freud, a essência da repressão consiste em rejeitar algo da consciência e mantê-lo afastado dela. Assim, diz ele, repressão e inconsciente são correlativos, funcionando da seguinte maneira: a repressão atua no sistema psíquico do consciente, relegando as pulsões ao plano inconsciente, onde estas se organizam e desenvolvem com maior riqueza, encontrando formas extremas de expressão nas sombras. Aliás, segundo a sua experiência clínica, se estas expressões fossem traduzidas e apresentadas ao indivíduo, elas não apenas lhe pareceriam alheias, mas lhe

¹³ DELGADO, José María; BRIGNOLE, Alberto. *Vida y obra de Horacio Quiroga*. Montevideo: Claudio García, 1939. p. 115-116.

amedrontariam e inclusive apresentariam "uma intensidade pulsional extraordinária e perigosa", resultado de um desdobramento desinibido da fantasia. (FREUD, 1996).

Quiroga está prostrado no seu pequeno apartamento da Ciudad Vieja, enquanto o haxixe desencadeia uma "psicose de laboratório", liberando a potência criativa do seu inconsciente. Uma vez fora, o reprimido transforma seu amigo Brignole numa fera predadora, transtoca o entorno familiar em ameaças e se lança sobre o sujeito que o reprimiu clamando por vingança. Passada a experiência, ao responsabilizar a química pela criação de todo o terror, o autor escolhe um caminho bem conhecido por ele desde a infância: a negação. O relato corrobora as palavras de Freud: caso se tratasse apenas do efeito de um estímulo exterior, a fuga seria a solução mais imediata; mas a pulsão impossibilita a fuga, já que o eu não pode escapar de si mesmo. Em Quiroga, o eu se escapa a cada momento para voltar inexoravelmente à imobilidade, à inevitabilidade dos ataques e à falta de vontade, expressada num desesperado: "não podia *querer*" (p. 866).

Ainda desde um olhar freudiano, podemos introduzir o conceito de determinismo: nada no plano psíquico obedece ao livre alvedrio ou à casualidade. Isto significa que se o método psicanalítico for aplicado a atos falhos ou casuais aparentemente desprovidos de propósito (esquecimentos, erros involuntários, deslizes), sempre é possível provar que estes estão motivados e determinados por motivos não consabidos à consciência. O determinismo também é uma forma de explicar como, até que algum evento mude o padrão (uma sessão de terapia, por exemplo), as ações e decisões na vida do sujeito estarão determinadas por motivações inconscientes que o impelem sem alcançar o plano consciente, num processo cíclico que pode perdurar de geração em geração.

Nesta linha, a experiência enteogênica propicia um espaço em que Quiroga se encontra com suas sombras e seus medos. Isto é um aspecto próprio dos enteógenos, frequentemente utilizado de forma terapêutica, já que a realidade alterada opera uma mudança de perspectiva que pode contribuir a diminuir a angústia e a ansiedade. A depressão, por exemplo, decorre de um processo de isolamento da pessoa em si mesma; enteógenos como a ayahuasca, que tem o efeito de descentrar o sujeito para reconciliar-se com a morte, funcionam como antidepressivos naturais.

Porém, o ambiente não favorece Quiroga a aproveitar os potenciais efeitos terapêuticos do haxixe. A oportunidade passa e o determinismo prevalece nos acontecimentos posteriores da vida do escritor. Depois de matar acidentalmente Ferrando ele se muda para a

Argentina, onde alcança a sua maturidade profissional morando na verde selva de Misiones com sua esposa e dois filhos, afastado da civilização, entre jacarés, formigas carnívoras e plantações de erva-mate. Após cinco anos de vida isolada, a esposa Ana María Cirés se suicida tomando veneno. Em 1937, após ser diagnosticado com câncer gástrico, o próprio Quiroga escolhe a morte através do cianureto. Mas o seu suicídio não acaba com as mortes: seus filhos Eglé (em 1939), Darío (em 1954) e Petrona (em 1988) também se suicidam. Buscando explicações a esta sinistra tradição, os biógrafos apontam que o pai de Quiroga era descendente do célebre caudilho argentino Facundo Quiroga, cujo trágico assassinato por adversários políticos criou uma lenda em torno de seu nome.

1.2 Contexto e transformação

23.00 hs – *Via-me na cama, deitado e morrendo*

A experiência é terrível, o impacto é duro. E como negar que os momentos mais terríveis da vida são os que mais a modificam, deixando profundas marcas no sujeito?

Aquele escritor curioso procurou um novo estímulo que o tirasse da cidade cinza e o levasse a outro lugar. Ele queria criar o seu próprio mundo. Tal atitude o leva a se enfrentar ao desconhecido e "sair" para um espaço que não domina, que está fora do seu controle. E o pior de tudo: em vez de ter alguém para lhe guiar naquele mundo novo, um *baquiano** para guiar o forasteiro de si mesmo, Quiroga tem apenas um amigo fazendo anotações médicas, que na sua visão expandida agora se apresenta como uma fera faminta.

O contexto é um elemento fundamental e determinante da experiência enteogênica. Para entender a situação de uma perspectiva histórica, vale a pena considerar uma distinção geral no contexto de uso destas plantas: ritual coletivo e individual urbano.

Uso ritual coletivo

Durante milênios, o uso dos enteógenos ou plantas de poder esteve assimilado às práticas sociais de diversas culturas¹⁴ a partir de uma função coletiva. São utilizados em rituais diversos, os quais podem ser individuais (o retiro de um xamã ou pajé para a floresta como uma fase de sua iniciação, como acontece na Amazônia brasileira, o que frequentemente inclui jejuns) ou em grupo. Nestes últimos, as plantas podem ora ser usadas apenas pelo xamã, ora também por pessoas envolvidas na questão a ser tratada, ora por todos os presentes na cerimônia ou ritual. Mas a dimensão coletiva tem uma função social intrínseca no uso, que afeta a vida das pessoas de um modo geral: uma consulta oracular para tomar uma decisão coletiva, um tratamento físico-espiritual, um transe extático de celebração.

Nesse sentido, a figura central da pessoa que possui o conhecimento dos mistérios da planta, o guia da viagem, aparece como peça fundamental da empreitada pela realidade expandida. Como pode se esperar, esta figura condiciona a experiência, por um lado, marcando os ritmos e imprimindo um tom diretamente associado ao objetivo da viagem; por outro, ajudando a conservar a cordura, a ciência de si, estabelecendo a casa no meio do caos, saltando do caos para um começo de ordem no caos.

E não apenas isso: nos usos rituais, é comum a ideia de que a ausência do guia pode ter consequências terríveis e inclusive levar à morte, como vemos em Castaneda:

Perguntei a dom Juan o que ele achava da ideia de dar o fumo a qualquer pessoa que desejasse ter a experiência. Respondeu, indignado, que agir assim seria o mesmo que matá-la, pois ela não teria ninguém para guiá-la. Pedi a dom Juan para explicar o que queria dizer. Falou que eu estava ali, vivo e conversando, porque ele me trouxera de volta. Tinha restaurado meu corpo. Sem ele eu nunca teria acordado (CASTANEDA, 2002, p.180).

Também no texto que analisaremos no seguinte capítulo aparece uma advertência similar, proferida por Chu-Ru, o xamã da Mongólia: "Por eso, y no por otra cosa, estamos realizando este peligroso viaje por el mandala cósmico que en cualquier momento, si me descuido, puede triturarnos"¹⁵.

Outro elemento importante do uso coletivo e tradicional das plantas de poder é o sentido. Há nas civilizações ancestrais uma combinação de respeito e necessidade de propósito em torno da planta, a qual determina que os motivos do seu uso devam estar bem

¹⁴ "Few areas of the globe lack at least one hallucinogen of significance in the culture of the inhabitants." SCHULTES, Richard and HOFFMAN, Albert, *Plants of the Gods*. Rochester: Healing Art Press, 2001 p. 26.

¹⁵ VIDART, Daniel. *Coca, cocales y coqueros en América Andina*. Montevideu: YOEA, 1998, p. 116.

definidos. Este fato é reforçado pelo regulamento de uso, transmitido pela tradição xamânica, que anula a ideia contemporânea da experiência como fim em si mesma.

As palavras da xamã mazateca Maria Sabina, a sábia dos cogumelos, são ilustrativas neste sentido: "A los honguitos se les debe tener respeto [...]. La mujer que los toma no debe tener trato con los hombres. Quienes van a desvelarse no deben tener trato sexual durante cuatro días antes y cuatro días después de la *velada*"¹⁶. Abstinência sexual é um requerimento presente em diversas tradições de uso coletivo de enteógenos, assim como restrições alimentares, rituais noturnos, vestimenta, entre outros. Sabina só oficiou como sábia nos anos da sua vida em que não estava casada, e realizou sessões com cogumelos quando algum morador do povoado Huautla de Jiménez solicitava ajuda por motivos de saúde.

Porém, a situação da xamã mudaria drasticamente depois da chegada do estadunidense R.G. Wasson ao povoado. Após encontrar Sabina, Wasson publicou um artigo na revista *Time* que contribuiria para instalar o México no imaginário dos hippies como a terra prometida da psicodelia. Acostumada a receber vizinhos e vizinhas que chegavam com dores no corpo ou problemas de feitiçaria, Sabina repentinamente se viu abordada por dezenas de jovens cabeludos que queriam "ver deus", eufemismo para a procura de excursões psíquicas como fim em si mesmas.

Foi o começo do fim do ritual pré-hispânico. Por um lado, Sabina sofreu retaliações no povoado, tendo a sua casa queimada mais de uma vez; por outro, ela se tornou uma celebridade no mundo ocidental e Huautla, um destino de turismo psicodélico. As condições do uso ritual de cogumelos tinham sido subvertidas pela falta de sentido: "Antes de Wasson, yo sentía que los *niños santos* me elevaban. Ya no lo siento así. La fuerza ha disminuido. Si Cayetano no hubiera traído a los extranjeros... los *niños santos* conservarían su poder" (ESTRADA, 2003, p. 86).

Desde tempos imemoriais, a sabedoria oral que se transmite de geração em geração apontava o contexto e o sentido do uso de enteógenos como condições fundamentais para uma experiência satisfatória. Entretanto, no ambiente urbano de "uso de drogas" estes preceitos se perdem ou reconfiguram. Mas se trata de fatores ainda vigentes que podem explicar tanto os numerosos problemas do uso urbano (vício, desequilíbrio psicológico, degradação moral)

¹⁶ ESTRADA, Álvaro. *María Sabina, la sabia de los hongos*. México: Siglo XXI Editores, 2003. p. 36 e 40.

* Termo rioplatense, originário do campo, que designa uma pessoa conhecedora de determinado território, podendo officiar como guia.

como o fato de que algumas pessoas não consigam sentir o efeito do enteógeno, como é frequente no caso da ayahuasca.

Uso individual ou urbano

Na sociedade sem deus, o indivíduo cria as suas próprias regras ou tem uma variedade de guias idealistas, morais e transcendentais, os quais pode seguir para organizar a sua vida. Nesse ambiente, com a chegada das "drogas" à urbanidade caem as premissas coletivas do uso de enteógenos: função social, guia e sentido podem ser dispensados. Quiroga, por sinal, não alega mais motivos do que sua curiosidade pelos efeitos do enteógeno.

O sociólogo e músico de jazz Howard Becker (2009) deixa bem claras as dificuldades enfrentadas pelas pessoas que, no século XX, pretendam fumar as flores do cânhamo. No seu livro *Outsiders*, os temas do capítulo 3, "Tornando-se um consumidor de maconha", tratados com a sobriedade do método científico, soam tão óbvios que não parecem sérios: "Aprender a técnica; Aprender a perceber os efeitos; Aprender a gostar dos efeitos". A completa ausência de conhecedores que pudessem orientar as pessoas a respeito destas plantas se combina com o abismo comunicacional e informacional produzido pela proibição. O resultado: pessoas fumam doses insuficientes ou exageradas, não reconhecem quando estão sob o efeito, e instala-se a ideia de que é preciso aprender a sentir prazer a partir do enteógeno: uma verdadeira satisfação substitutiva freudiana. Mal poderia o feiticeiro dom Juan conceber um manual que explica o passo-a-passo de como entrar numa realidade não comum. Substitui-se a presença do *benfeitor*, o guia que mostra o caminho para que o aprendiz o veja por si mesmo, estabelecendo uma relação pessoal e única com a planta.

Em Quiroga vemos talvez a possibilidade mais radical do uso individual de enteógenos. O indivíduo é jogado para o caos sem mediações: "Me puse de pie: el corazón latía tumultuosamente, con disparadas súbitas; abrí los brazos, con una angustia de vuelo, una sensación calurosa de dejar la tierra; giraba la cabeza de un lado a otro" (p. 866).

Experiência direta do absolutamente desconhecido. O sujeito se dissolve, o eu e o mundo se fusionam, evocando a afirmação de Freud: "até mesmo o sentimento de nosso

próprio ego está sujeito a distúrbios, e as fronteiras do ego não são permanentes"¹⁷. A dose e a potência da substância impactam uma consciência fragilizada que deambula em busca de sentido: "El yo se me escapaba a cada momento [...] Me costaba esfuerzos inauditos entrar en mí. Otro de los tormentos era ver todo con cuádruple intensidad: de igual tamaño, igual luz, pero con cuatro veces más visión" (p. 867). A advertência de dom Juan não foi escutada: Quiroga embarcou na sua viagem psíquica sem um guia, e "nessas condições, nada faz sentido. Está sozinho, sem um guia, vendo coisas assustadoras e sem nexos" (CASTANEDA, 2002, p. 202).

Se a excursão psíquica de Quiroga tivesse sido orientada por um guia, ou bem realizada num contexto coletivo, é provável que ela tivesse sido igualmente terrível. Porém, o guia garante o sentido da experiência, como explicado por Escotado: a viagem "implica empezar temiendo enloquecer para acabar muriendo en vida, y renaciendo purificado del temor a la vida/muerte", e se resolve numa forma de "serenidad beatífica" (ESCOHOTADO, 1998, p. 36).

Sem o guia, abre-se a porta para o terror sem sentido. Isso se explica pelas circunstâncias particulares do experimento, tais como o tamanho da dose, a tensão da ansiedade e os demônios pessoais carregados por Quiroga. O escritor experimenta a morte, mas não passa por um renascimento prazeroso. O retorno se parece mais à saída de uma crise, de um ataque de pânico.

Mas há a transformação. Quiroga sai do centro (eu) e inicia uma experiência periférica pelo desconhecido. Após treze horas, o sujeito consegue voltar e se recompõe. Mas nada será igual: o escritor passa de uma situação de desconhecimento para a obtenção de um conhecimento: a experiência o transforma. De que forma? A força do medo faz com que o absurdo cobre um sentido posterior, que é plasmado num texto-advertência ao leitor. Algo como: "tire o haxixe da cabeça, a coisa não presta". Uma força centrípeta o impulsiona da esfera individual para o coletivo.

É curioso como, mesmo achando que a dose ingerida foi excessiva, o escritor não considera esse fato como uma influência relevante no resultado do experimento. O jovem Quiroga não tem nenhuma informação a respeito da substância: sua origem, precauções, efeitos prováveis. No entanto, uma tentativa só já é suficiente para se pronunciar contra o haxixe.

¹⁷ FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Viena: Editora Psicanalítica Internacional, 1930, p. 17.

Além da relevância do contexto, outro elemento ignorado pelo escritor é o caráter absolutamente subjetivo e pessoal da experiência. Embora não haja no relato a pretensão de universalidade, o autor estende as sensações da sua viagem pessoal para uma suposta natureza "terrível" do haxixe, cujos animais (sempre externos) o atacam sem trégua.

1.3 O conhecimento mora no corpo

Considerando estes aspectos, poderia se dizer que Quiroga faz um uso imprudente do haxixe, sem sentido e negligente. Mas acaso a prudência deve ser a regra? No caso afirmativo e politicamente correto, sempre seria necessário pedir referências prévias sobre o que é certo e errado, para agir num ambiente controlado, com garantias de segurança e o menor risco possível. Mas há outras opções para lidar com a vida. Os enteógenos, justamente, têm o potencial de questionar qualquer garantia.

Em um sentido mais nietzschiano, a opção de Quiroga por assumir o risco do desconhecido é sinônimo de viver intensamente, pois essa atitude o leva a criar valores. Enfrentar o haxixe faz Quiroga adotar uma postura própria: "Un buen día llegué al haschich, que fue lo grave" (p. 865). O que habilita o autor a falar com autoridade sobre um assunto que poucos conhecem -porque poucos atravessaram esse caminho em carne própria- é a noção de *hierarquia da experiência*. Proponho este termo para designar o conhecimento direto adquirido a partir de uma participação do corpo numa determinada ação ou fenômeno, e a autoridade que esse conhecimento traz no momento de discutir o fenômeno em questão.

Isso também explica por que o autor insiste em experimentar com novas substâncias. A experiência tem um valor em si mesmo, o qual não pode ser alcançado por um relato ou uma conversa. Dom Juan também se refere a esta questão; de fato, para ele o conhecimento é exatamente a experiência, já que ele só pode ser adquirido quando um homem é capaz de *ver*. Para Dom Juan, "aprender por conversas era não só uma perda de tempo, também uma estupidez, pois aprender era a tarefa mais difícil que o homem poderia empreender" (CASTANEDA, 2002, p. 78.).

Não há dúvidas de que tal experiência, o uso individual, urbanizado e secularizado dos enteógenos, implica riscos. Um deles é a dificuldade de processar toda a informação que se

recebe através da expansão da consciência. Outro é a possibilidade de não retornar da viagem: uma modificação definitiva das capacidades sociais e cognitivas do sujeito. A diversidade de *bad trips* e suicídios decorrentes desta forma de uso, particularmente da contracultura dos anos sessenta em diante, são eloquentes nesse sentido.

Para Nietzsche, porém, os riscos são fundamentais: é a única forma de não fazer parte do rebanho, a massa que não cria valores e nega a vida, desaproveitando a sua vontade de potência para viver intensamente. O seu ceticismo a respeito das práticas religiosas como formas de vida plena, por representarem desenvolvimentos múltiplos do ideal ascético em todas as culturas, se apresenta como contrário aos usos coletivos e guiados destas substâncias, com suas regras e privações. "Para nós é um pouco difícil permanecer sérios ante a estima em que o sono profundo é tido por esses cansados da vida, demasiado cansados até mesmo para sonhar [...], como efetivação da *unio mystica* com Deus" (NIETZSCHE, 2013, p. 122).

Assim, embora no uso coletivo e guiado de enteógenos opere uma experiência, esta seria como um sono profundo, sem criação de valores, sem a intensidade que aparece no relato de Quiroga. Para Nietzsche, só os cansados da vida sentem necessidade desta união mística, porque só ela lhes devolve o sentido. Mas isto não seria necessário se, ao invés de escolher repressão e rebanho, os homens escolhessem exercer sua vontade de potência, sublimar seus desejos enfrentando a tragédia humana. Timothy Leary, o sacerdote drogado, também expõe esta tensão riscos/rebanho: "I don't know what LSD does to consciousness or the genetic material. So there's a risk. We can say it's best gamble in the house compared to Vietnam or polluted air"¹⁸. Isto é, se ser politicamente correto implica sustentar as mortes da guerra e a destruição do planeta, por que não procurar outros caminhos até hoje desconhecidos?

Até agora, a partir do relato de Quiroga, analisamos questões referidas aos motivos que podem levar alguém a usar um enteógeno (o sentido), assim como ao impacto deste uso no sujeito, tanto do ponto de vista dos efeitos como do contexto de uso. No entanto, tais elementos dizem respeito a uma pergunta mais abrangente: o que significa ter uma experiência?

¹⁸ LSD: Lettvin vs. Leary, Produção: Austin Hoyt. Filmagem e edição: Boyd Estus. WGBH-TV Boston (51 min.) Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=Gq3Fp-xp010>>. Acesso em 3 oct, 2017.

Parece conveniente colocar esta questão no caso peculiar dos enteógenos por dois motivos que aparecem interligados: i) trata-se de uma experiência em que a realidade comum do sujeito (suas faculdades perceptivas, sua capacidade de ação) é alterada de maneira inescapável, e ii) a experiência leva o sujeito para uma situação de realidade não comum, o qual dificulta a transmissão da experiência nos termos habituais da realidade comum. Nas palavras de Quiroga: "Esta sensación, sobre todo, no es comprensible sino sufriendola" (p. 867).

Retomamos aqui a ideia da hierarquia da experiência. Uma pessoa passa por uma situação impactante, que a afeta intensamente, mas é incapaz de comunicá-la em termos razoáveis. Vamos deixar a questão da comunicação, tema do próximo capítulo, e voltar para a ideia de dom Juan: o conhecimento não se adquire falando sobre ele; tornamo-nos homens de conhecimento quando adquirimos a capacidade de *ver*. Mas, para ele, não se trata de ver com os olhos. Que significa, então?

Segundo a interpretação de Castaneda, o *ver* de Dom Juan significa "reagir às solicitações perceptíveis de um mundo fora da descrição que aprendemos a chamar de realidade"¹⁹. Ou seja, para Dom Juan, o que normalmente consideramos como realidade não é mais que uma descrição. O feiticeiro utiliza os enteógenos (muitas vezes provocando experiências assustadoras) para mostrar ao aprendiz que é possível sair dessa descrição socialmente convencionada. A forma de incorporar esse conhecimento é o que aqui caracterizamos como experiência direta, isto é, um conhecimento incorporado sem a mediação do intelecto. Onde podemos afirmar que o central neste processo é o corpo: só entramos numa experiência se for de corpo inteiro.

Ao tomar uma dose exagerada de haxixe, Quiroga incorpora um conhecimento através de uma experiência direta. Como já foi dito, tal conhecimento implica numa transformação. Temos, então, um aprendizado muito diferente à aceção mais frequente do termo, relacionada a instituições de ensino e a processos intelectuais. A transformação da experiência opera no corpo.

Outro caso onde este tipo de aprendizado é notável são as experiências de quase morte (EQM), nas quais, geralmente como resultado de um acidente, uma pessoa que apresenta sintomas corporais próximos à morte clínica, atinge uma situação de realidade não comum, às vezes descritas como experiências "fora do corpo". As EQM são uma das formas sóbrias (sem

¹⁹ CASTANEDA, Carlos. *Viagem a Ixtlan*. Rio de Janeiro: Record, p. 12.

uso de enteógenos) de acesso a uma realidade alterada, entre outras como o jejum, a respiração holotrófica, a meditação, o transe provocado por cantos, danças ou batidas de tambor. Na série "The OA", cujo argumento gira em torno deste fenômeno, vários personagens voltam das suas EQM com novos conhecimentos, por exemplo, portando uma habilidade musical exacerbada. Enquanto relata alguns destes fatos, a protagonista da série, Prairie, afirma: "Knowledge is a rumor until it lives in the body. You don't really know something until your body knows it"²⁰.

Essa frase presente num seriado da Netflix evoca a principal inovação da Ética de Spinoza: a mente é uma ideia do corpo. Um corpo que esteja aberto a uma multiplicidade de afecções vai estar aberto a uma multiplicidade de ideias, e as possibilidades de adquirir conhecimento são proporcionais à potência do nosso corpo.

O primeiro objeto que constitui a atividade pensante da mente humana é o seu corpo e por isso a mente é definida como ideia do corpo [...]. Isto significa que quanto mais rica e complexa for a experiência corporal (ou o sistema das afecções corporais), tanto mais rica e complexa será a experiência mental, ou seja, tanto mais a mente será capaz de perceber e compreender uma pluralidade de coisas, pois, demonstra Espinosa, nada acontece no corpo de que a mente não forme uma imagem ou uma ideia. (CHAUI, 2006, p. 121)

Com esta ideia, cai a metafísica do possível, na qual a liberdade dos homens radica em escolher através da vontade entre uma série de caminhos possíveis dados pelo mundo. Pelo contrário, o corpo tem a potência criativa decorrente dos afetos que entram nele. E, se não tivermos capacidade de afetar e ser afetados, o conhecimento não vale nada, pois não podemos fazer nada com ele.

Sugerimos, então, que a atitude de Quiroga de drogar-se por primeira vez com uma substância sem medir as consequências, seguindo a vertigem do novo, a intuição curiosa, é uma atitude nietzschiana e spinoziana. Por que? Porque é a intenção de captar uma porção de mundo com as próprias mãos, sem reparar em dogmas morais, sem pedir licença, evitando uma visão monista das coisas e procurando gerar seus próprios valores sobre elas. Ao invés de basear suas decisões num campo finito de possibilidades conhecidas, Quiroga explora o inexplorado. Isso o liberta de descrições prévias do mundo.

Para falar sobre enteógenos, impõe-se a hierarquia da experiência. Isso explica a insistência de Quiroga nestas experiências, e o conhecimento que ele adquire através do

²⁰ The OA, Direção e Produção: Brit Marling, Zal Batmanglij, 8 episódios, 2016.

corpo. Como um herói de guerra exibindo suas cicatrizes, as trevas experimentadas por causa do haxixe habilitam Quiroga a iluminar com seu conhecimento aqueles que nada sabem sobre essas lides, em particular os "apologistas de ouvido" da substância, ou seja, as pessoas que nunca a provaram mas que só falam coisas boas sobre seus efeitos.

Por estarem proibidas, não estamos acostumados a pegar em livros sobre drogas para informar-nos sobre efeitos positivos ou negativos, em que circunstância é conveniente usá-las, etc. Simplesmente se aceita, majoritariamente, a moderna associação entre droga e vício. Ou seja, "a droga" é ruim porque é um problema social. Porém, em simultâneo, drogas legais são consumidas dia a dia e assimiladas como um hábito (legitimado pela indústria) sem pudor nenhum.

Apesar disso, assumindo o risco da desinformação, alguns sujeitos decidem comprovar por si mesmos os efeitos destas drogas. Sobram depoimentos de pessoas que encontram em determinada droga ilegal uma propriedade que lhes ajuda a concentrar-se para trabalhar, executar tarefas, criar. Um deles, que chegara a ser ministro de cultura do Brasil, é citado num memorável relatório policial que vale a pena revisitar.

Após a sua prisão e entre suas primeiras declarações feitas à imprensa, Gilberto Gil declarou que "gostava da maconha e que seu uso não lhe fazia mal e nem lhe levava a fazer o mal". Em juízo, Gilberto Gil declarou que o uso da maconha "o auxiliava sensivelmente na introspecção mística". As palavras primeiras de Gilberto Gil podem ter a mesma ressonância rítmica e poética de Refazenda ou Abacateiro, mas não encontram ressonância na ciência e experiência humana²¹.

Eis a contradição, segundo a opinião policial: Gil é um ídolo da música popular brasileira, reconhecido pela sua contribuição brilhante à cultura; porém, está errado neste ponto. A "droga" ou "erva maldita" é um grave problema, e Gil, "talvez inconscientemente, encontrava-se fazendo apologia à droga tão combatida nos dias atuais", segundo conclui o relatório.

Embora ocorrido mais de 70 anos depois do texto de Quiroga, num contexto de intensificação da proibição, o episódio mostra a moralidade negativa dominante com respeito às drogas, com a qual Quiroga também deve lidar. No caso do uruguaio, o que segue às visões do haxixe é uma viravolta. Após transpassar a fronteira moral para entrar no proibido, Quiroga corrobora a visão moral oficial: o haxixe é terrível, se você provar, pode até morrer.

Na *Erva do diabo*, Castaneda tem um mestre que coloca os parâmetros do diálogo entre a realidade não comum com a comum. Entretanto, Quiroga não tem a sorte de se tornar

²¹ Os Doces Bárbaros, Direção e Produção: Jom Tob Azulay, 1976, 1h 40min.

amigo de um bruxo que o oriente na excursão. Assim, ele não tem a oportunidade de estabelecer uma relação com a substância, nem considerar os fatores que influíram na experiência. O medo o faz fechar o assunto e oferecer um texto com seu pronunciamento.

2 EXPERIÊNCIA E COMUNICAÇÃO

Relato: *Un vuelo chamánico*

Passageiro: Daniel Vidart

Guias: Peter Sloterdijk, Henri Bergson

Sacramento: Amanita Muscaria

Em abril de 1965, o escritor e antropólogo uruguaio Daniel Vidart parte de Beijing em um trem para Huhehot, capital da Mongólia Interior, com o objetivo de chegar até o deserto do Gobi para encontrar os últimos pastores nômades. Longe de qualquer objetivo literário, a sua missão é observar os processos de adaptação social à vida no deserto. Na estação de Huhehot o esperavam algumas pessoas locais que o acompanhariam naquela tarefa.

Entre eles está Chu-Ru, um mongol que causa um impacto especial no autor, a ponto de gerar "uma viva corrente afetiva" na primeira troca de olhares. Tal encontro dá início a um paradoxo difícil de superar, e constitui o motivo fundamental do texto que aqui analisamos: "Un vuelo chamánico", relato da experiência psicodélica ou enteogênica protagonizada por Vidart e Chu-Ru.

Por um lado, o vínculo entre os dois homens gera uma "comunicação anímica" única, reconhecida pelo autor como uma empatia espontânea de "rara intensidade"; por outro, a distância cultural entre ambos (Chu-Ru somente falava mongol) anula a possibilidade de uma comunicação verbal. Assim, os olhares, os gestos e as sensações emocionais constroem uma sólida ponte entre os dois que a linguagem, entretanto, não é capaz de percorrer. Prima o não-dito, o misterioso encanto de reconhecer-se íntimos de maneira tácita, sem explicações para a própria conexão experimentada.

Durante a estadia de Vidart no deserto, os dias se passavam sem que a angústia da incomunicação pudesse ser resolvida. E o paradoxo se mantinha, já que isso não impediu que os dois homens continuassem a interagir no deserto. Porém, estar a sós não era suficiente:

[...] nuestro lisiado lenguaje de clics y de señas había avanzado bastante. Pero faltaba lo esencial, o sea esa cálida comunicación hablada y modulada, llena de

matices, pausas y sobreentendidos, cuya temperatura afectiva hace del diálogo humano un ejercicio pleno de sentidos [...] solamente Chu-Ru tenía los medios y yo, por el momento, ignoraba aún la existencia de esa posibilidad (VIDART, 1994, p. 103).

Tal possibilidade chegaria na última noite. Após ficar a sós, o mongol convida o uruguaio a beber *motai* (aguardente chinesa) e *tsaagan arji* (licor fermentado a partir de leite de égua), porque tinham que "falar" como falam os homens que são amigos. Como preparação para o momento que viria depois, embriagaram-se, entoaram mantras antigos e batucaram na mesa, até que Chu-Ru ficou sério. Os dois homens, finalmente, seriam capazes de acessar um outro tipo de comunicação.

O suporte dos céus

Induzindo um silêncio quase solene, Chu-Ru tirou do seu bolso um vidro com uma bebida turva e de cheiro desagradável. De um gole, os dois homens esvaziaram os copos daquele elixir especial: tratava-se da própria urina de Chu-Ru, impregnada com o princípio ativo do cogumelo *Amanita Muscaria*.

Segundo *Plants of the Gods*, de Schultes e Hoffman, esse cogumelo seria um dos enteógenos mais antigos do planeta. Em 1968, após uma pesquisa profunda, Robert G. Wasson afirmou que ele corresponderia ao Soma, o famoso inebriante da Índia que era considerado um deus em si mesmo, e cujo uso se encontra referenciado no texto mais antigo da Índia, o Rig Veda:

He degustado cabalmente el dulce elixir vital
 Que sugiere buenos pensamientos y ahuyenta la necesidad
 Y en el que se regocijan dioses y mortales,
 Que llaman "miel" al dulce alimento [...]
 Hemos bebido Soma, nos hemos hecho inmortales.
 Hemos llegado a la luz, hemos encontrado a los dioses.²²

O capítulo de *Plants of the Gods* dedicado ao *Amanita Muscaria*, intitulado "O suporte dos céus", também inclui imagens de xamãs da Sibéria e da Mongólia, regiões onde o uso do

²² Mircea Eliade apud. SLOTERDIJK, Peter, *Extrañamiento del mundo*. Pre-textos, 1998, p.133.

cogumelo era (e ainda é) muito comum em contextos religiosos e espirituais. Também ali encontramos a seguinte explicação: o uso cerimonial do cogumelo desenvolveu a prática ritualística de beber urina, já que os nativos aprenderam que os efeitos psicoativos não eram metabolizados pelo corpo e permaneciam como metabólitos ativos na urina. Esta prática também é consignada no Rig Veda, em referência ao consumo de Soma: nele, a urina não é ofensiva, mas uma metáfora utilizada para descrever as benções da chuva.

Ao beber o líquido xamânico, Vidart descreve vários efeitos físicos, mas são principalmente os mentais que nos interessam:

Yo sentía una especie de viento mental que hacía volar dentro de mi ser toda esa manigua plantada por la tradición de cada cultura, por el idioma, por las formas de vida [...] que mete pedazos de realidad en el chaleco de fuerza de los conceptos, que levanta edificios filosóficos con las categorías (p.106).

Idioma, conceitos e categorias começavam a se dissolver. Eis o primeiro passo antes de decolar: zerar o mundo anterior. Para obter o tipo de comunicação que não é possível entre duas culturas mutuamente alheias, é preciso eliminá-las e começar de novo. Por isso Vidart adverte: "Este relato rompe con los esquemas de la razón occidental, del cartesianismo de nuestros hábitos mentales" (p. 108).

Desta forma, dá início o relato propriamente dito de uma experiência de consciência expandida, que o autor descreve como "una experiencia única en mi vida, que me ha marcado para siempre" (p. 108). Mas a bênção do acontecimento também traz para Vidart um enorme desafio: de que maneira compartilhar esta história? Como recompor os esquemas da razão ocidental, os conceitos e as categorias, para oferecer aos colegas e leitores algo de sentido? Ou bem, é possível transmitir a experiência através da linguagem?

2.1 Comunicar o êxtase: legitimidade e arte

Naturalmente, a linguagem, principalmente escrita e oral, é a forma usual de transmitir experiências para compartilhá-las com a comunidade. Assim, acessamos os fatos ocorridos em diversas épocas e territórios, como acontece na Europa com os relatos escritos dos viajantes a partir do século XVI, em suas travessias por terras até então desconhecidas.

Isso funciona relativamente bem quando se trata de fenômenos e acontecimentos cuja existência e decurso se ajusta às expectativas de realidade de um número relevante de pessoas, por serem conhecidas, ou mais ou menos razoáveis, dentro de um campo de possibilidades que o mundo oferece. Mas, e quando os fenômenos relatados não preenchem tais expectativas? Um voo xamânico, por sinal?

No caso que aqui nos ocupa, Vidart atravessa uma experiência que lhe fornece acesso a um conhecimento direto (Platão: apreendido pela alma), o qual, seguindo o desenvolvimento de Peter Sloterdijk e as pesquisas históricas de Antonio Escohotado, podemos considerar um conhecimento extático. O texto, ao mesmo tempo um relatório dos fatos acontecidos e uma produção poética, é um desenvolvimento posterior ao acontecimento: uma tentativa escrita que combina erudição e literatura para comunicar uma experiência perfeitamente real em um estado não ordinário de consciência.

Ciente desta dificuldade, o autor adverte:

El lector debe prepararse para admitir que cuanto voy a decirle en lo que seguirá es fiel transcripción de las distintas etapas de una experiencia única en mi vida [...]. No quiero asumir aquí ningún tipo de papel científico [...]. Tampoco quiero ser considerado un imaginativo, que inventa lindamente, y porque sí, un relato fantástico y se lo brinda a la avidez de una raza de consumidores de leyendas sobre drogadictos, extraterrestres o espectros (p.107).

Vidart se dirige à comunidade científica à qual pertence, ao leitor racionalista, advertindo que a partir desse ponto ele vai deixar de ser científico. Porém, ele não deixa (não quer deixar) de ser realista. O autor se encontra numa encruzilhada que o tem como protagonista, porque coloca em jogo o seu status de autoridade como escritor e especialista. Por sua vez, a experiência é mais forte, e impõe a ele a necessidade do relato.

Mas a advertência presente num texto antropológico, somada à prestigiosa reputação do pesquisador, não são suficientes para obter a legitimidade dos fatos narrados. Um bom exemplo pode se encontrar em uma entrevista realizada ao autor pela imprensa local. Após 40 minutos de diálogo sobre diversos temas (particularmente enteógenos) em que os debatedores do rádio (dois jornalistas, um literato, uma historiadora e um engenheiro) se dirigem a Vidart quase em tom de reverência, basta ele mencionar o voo xamânico para perceber como o tom

muda: a dúvida e a ironia sobre a veracidade do relato se instalam na entrevista²³. O autor deixa claro no texto esta falta de legitimidade:

He relatado pocas veces mi aventura chamánica. Lo hice una vez en París, en 1974, almorzando en la sede de la UNESCO, con un psicoanalista húngaro. La repetí en Caracas, en el año 1978, a un psicólogo argentino. No me creyeron (p.125).

Sloterdijk aborda esta questão diretamente ao afirmar (e questionar) que a história da cultura equivale à história da abstinência: argumentar significa falar em estado de sobriedade, e é melhor perder o fio do raciocínio estando sóbrio do que se expressar com máxima inteligência estando drogado.

Longe de cair numa apologia à ebriedade, o filósofo alemão estabelece uma conexão direta entre drogas e o nascimento do pensamento filosófico, ou seja, a máxima expressão do conhecimento sóbrio.

Durante a era pagã, na Grécia antiga, não era possível distinguir uma terapêutica "científica" de práticas mágicas e conhecimentos religiosos. Assim, coexistiam expertos em ervas e raízes, mestres de ginástica e dietética, magos propriamente ditos (iatromantes ou bruxos, meloterapeutas, feiticeiros, adivinhos), terapeutas astrológicos e sacerdotes de diversos tipos. Dentre eles surgiriam os hipocráticos, que consolidariam como principal método terapêutico o que hoje conhecemos como medicina alopática. Porém, no início da sua profissão, os hipocráticos eram considerados delinquentes que se aproveitavam da debilidade das pessoas, nas quais viam meros compradores dos seus serviços (ESCOHOTADO, p. 157-159).

Com esse panorama em vista, afirma Sloterdijk:

La filosofía nació cuando los descendientes de los magos se establecieron en la polis y hubieron de acomodarse a las reglas de la intermediación y verborrea urbana. En el momento en que la extática queda sometida a la retórica, se desarrolló una magia civil cuyos discípulos comenzaron a dedicarse a oficios en apariencia completamente desembriagados como políticos, psicólogos, oradores, educadores y juristas (SLOTERDIJK, 1998, p.128).

²³ VIDART, Daniel. "Para escribir un libro desde el punto de vista de cómo yo he encarado la vida intelectual, es preciso vivir". Entrevista concedida a En Perspectiva, Montevideo, 12 de dezembro de 2014. Disponível em www.espectador.com/sociedad/305553/daniel-vidart-para-escribir-un-libro-desde-el-punto-de-vista-de-como-yo-he-encarado-la-vida-intelectual-es-preciso-vivir, acesso em 03 oct 2017.

Desta maneira, o autor reconhece no pensamento filosófico inicial o equivalente a um fenômeno de embriaguez. Haveria, então, uma "primeira filosofia" que surge necessariamente de um estado iluminado de consciência, uma visão de unidade apresentada como "monismo metafísico". E o que viria depois de toda essa luz? Segunda filosofia: uma tentativa de interpretação teórica desse conhecimento inicial, através de uma articulação linguística da experiência iluminada.

Na primeira filosofia, o êxtase, o entusiasmo, a ebriedade; na segunda, a sobriedade, o ascetismo, a razão pura. Como sociedades pensantes e produtoras de conhecimento, somos herdeiros da segunda. Com efeito, triunfa o ideal ascético como condição fundamental para o desenvolvimento do conhecimento, como resumido ironicamente por Nietzsche em três palavras: humildade, pobreza, castidade. "Estar livre de coerção, perturbação, barulho, de negócios, deveres, preocupações; lucidez na cabeça; dança, salto e voo do pensamento"²⁴, afirma Nietzsche, comparando o (segundo) filósofo a um ser divino ao qual nasceram asas, graças ao ascetismo.

Na verdade, Nietzsche não vê virtude alguma em tal ascetismo; pelo contrário, este se impõe à força, como resultado de uma repressão do orgulho e da sensualidade, o qual resulta em "um evitar a si mesmo". Tal é o ambiente que propicia a história do pensamento atual (aquele que legitima o conhecimento), e que Sloterdijk identifica como a história da segunda filosofia: uma tentativa de articulação linguística do conhecimento extático.

Mas essa tentativa inicialmente secundária, auxiliar, complementar, recurso humano para explicar o mundo e torná-lo inteligível, vai se aprofundando cada vez mais, fechando-se em si mesma de maneira autofágica. Perde-se de vista a qualidade referencial desta elaboração retórica, e a tentativa de mediação torna-se empresa principal. Cria-se assim, um sistema de representações cada vez mais sofisticado, mas que vai se afastando progressivamente da fonte das ideias e da vitalidade do mundo.

Vários autores se referem a este afastamento, relativizando o pensamento racional e exaltando a arte como veículo de reconexão do ser humano com a vida. Citamos aqui dois deles, cujos pensamentos orientam o presente trabalho. Por um lado, Nietzsche vê o racionalismo platônico (posteriormente expandido pelo cristianismo) como uma tentativa de criar termos e categorias para gerar uma sensação de controle sobre o mundo: o homem cria conceitos que invocam porções do real, o qual lhe possibilita "saber" o que é a realidade e

²⁴ NIETZSCHE, Friedrich, *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 98

dessa forma controlá-la. Tal necessidade de controle é a responsável pela crença nas verdades absolutas que explicariam de forma definitiva o funcionamento do mundo e da vida.

Porém, para Nietzsche, a necessidade de controle e de verdade, operada pela consciência humana, vem do medo, que nos força a estabelecer categorias conhecidas, instaurando um território de segurança satisfatório para o nosso instinto de conservação diante do devir; isto é, o permanente movimento e a natureza desconhecida da força vital. Todavia, a consciência e a linguagem não são "naturais", mas resultados históricos. A consciência nos separa das paixões, dos instintos e da exuberância das sensações. Ao identificar este problema, temos a possibilidade de escapar ao seu domínio através da fisiologia: o corpo é a fonte dos afetos e ideias, é preciso deixar o corpo falar.

As palavras são sinais sonoros para conceitos; mas conceitos são sinais-imagens, mais ou menos determinados, para sensações recorrentes e associadas, para grupos de sensações. Não basta utilizar as mesmas palavras para compreendermos uns aos outros; é preciso utilizar as mesmas palavras para uma espécie de vivências interiores, é preciso, enfim, ter a experiência em comum com o outro. (NIETZSCHE, 2012, p.224.)

Num sentido similar, Bergson explica que a inteligência, principal ferramenta humana de inserção no seu ambiente, tem a sua máxima expressão quando se trata de lidar com objetos inertes, "mais especialmente entre os sólidos, nos quais nossa ação encontra seu ponto de apoio e nossa indústria seus instrumentos de trabalho"²⁵. Assim, a lógica da inteligência é a lógica dos sólidos, motivo pelo qual ela triunfa na geometria.

Mas isso, diz o francês, também implica em que nosso pensamento é incapaz de se representar a verdadeira natureza da vida: "Criado pela vida em circunstâncias determinadas para agir sobre coisas determinadas, como poderia abarcar a vida, da qual não é mais que uma emanção ou um aspecto? [...] Todos os quadros estouram. São estreitos demais, sobretudo, rígidos demais para aquilo que gostaríamos de colocar neles"²⁶. Apesar disso, tal pensamento insiste em estender às coisas da vida os procedimentos emanados da matéria bruta, transformando "essa lanterna manobrada no fundo de um subterrâneo em um Sol que iluminaria o mundo"²⁷.

Mas não somos apenas inteligência, existem formas divergentes de consciência que permanecem de forma nebulosa, potências complementares ao entendimento que não

²⁵ BERGSON, Henri, *A Evolução Criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. IX

²⁶ *Ibidem*, p. X

²⁷ *Ibidem*, p.XI

podemos abordar de forma cabal e lógica, mas que se manifestam e se esclarecem na força da ação, no movimento intensivo. Eis o processo experiencial, embriaguez da ação e do entusiasmo, a partir do qual surge um conhecimento primário (primeira filosofia), mera porção iluminada do real, que depois passa a ser processada pelo pensamento, seus termos e categorias (segunda filosofia), para acabar sendo apropriado como absoluto a raiz da necessidade humana de verdade e segurança para controlar o mundo.

Se identificarmos a experiência como principal forma de atingir esta vitalidade (e não o pensamento), podemos entender a posição de Vidart: um intelectual acostumado à dinâmica da segunda filosofia se depara com um momento de embriagada iluminação em que subitamente experimenta "un aumento, llamémosle así, de la capacidad de visión, que también fue de la comprensión. Porque ver es saber, y saber es ver con claridad total" (p. 113). A mente do académico é lançada para a fonte primária das ideias e da compreensão. Mas isso não é permitido pelos altos padrões do conhecimento atual, onde impera a sobriedade. Por isso, Vidart se vê obrigado a incluir vários comentários em que tenta justificar a legitimidade do conhecimento obtido no voo xamânico, quase como pedindo desculpas ao tribunal científico pelo seu encontro com tal vitalidade: "No necesito que me crean a pie juntillas [...] solo pido que me presten atención" (p. 108).

Arte: a linguagem da experiência

Mas o relato não é apenas uma etnografia. Por um lado, Vidart anuncia a sua saída do campo científico, mas mantém na sua narrativa elementos de legitimidade científica, posicionando-se como antropólogo erudito e experiente, e envolvendo a parte "não científica" do relato com um colchão de dados próprios da sobriedade. Vemos isto numa das descrições iniciais do voo:

Tras una sacudida aumentaron la velocidad y altura de nuestro vuelo, que ya era en línea recta. De inmediato nos encontramos en los umbrales del desierto y al internarnos en él contemplamos sucederse una tras otra las huellas de los talas, esas depresiones planetarias desde las cuales el viento ha acarreado, mediante inmemoriales procesos de deflación, todo el loess* que rellenó el norte de China (p. 113).

* Loess: sedimento eólico amarelado, constituído essencialmente de finas partículas de quartzo.

Por outro lado, Vidart admite desde o início que não será possível dar conta da parte não-científica com esta linguagem. E é o próprio Chu-Ru, quando ambos começavam a intercambiar as imagens da infância de um pelas do outro, que lhe mostra o caminho apropriado para lidar com a parte indizível do relato: "Ser poeta y ser chamán son la misma cosa. Este don viene desde el Lejano Poder [...] que un día se adueña de nuestras almas y nos permite [...] hablar en términos maravillosos de lo que los demás hombres sienten como vulgar" (p. 116).

Com efeito, quando se tenta expressar noções e sentimentos profundos com termos vulgares (a origem da existência, a beleza da vida, o êxtase da felicidade), o sentido exprimido resulta completamente distante da sua fonte. Este é exatamente o caso das experiências com enteógenos. Por isso, quando os seus "parêntesis acadêmicos" falham, Vidart escolhe captar uma porção de êxtase iluminado através de belas descrições poéticas que trazem ao leitor multiplicidades de imagens e sensações:

Pegados a esa vertical vertiginosa ascendíamos, ingravidos y veloces. Yo sentía el gozo del vuelo, la plenitud de los cometas, la soberbia del halcón de Horus que cruza el Nilo cuando el sol se levanta sobre el Mar Rojo (p. 113).

Podemos ver outros exemplos em que a arte se instala no terreno do indizível como forma de resgatar e compartilhar uma experiência. Em 2016, com o objetivo de realizar uma longa-metragem, uma consagrada artista da performance, Marina Abramovic, empreende uma jornada espiritual e enteogênica pelo Brasil. Inicialmente, a sua procura estava orientada a um processo de cura e de aprendizado cultural para estimular novas ideias.

Após a viagem, a artista tem a opção de produzir uma obra artística inspirada nela, a modo de transmitir o que viveu. O filme é isso: uma peça intermidial que combina fotografia, literatura e música para captar os momentos mais significativos da experiência. Contudo, a artista se declara profundamente transformada e decide ir além da produção do filme:

I've always believed that the function of art is the function of bridge [...]. But is also about the communication between the physical world and the spiritual world [...]. I understood that I had to give tools to the public to experience their own self. [...] The only way they can understand in much profound level what performance is, is they make their own personal journey. I'm removing myself completely from the public. Public is the work ²⁹.

²⁹ ESPAÇO Além: Marina Abramovic no Brasil. Direção: Marco de Fiol, 2016, 1h 16min – 1h 20min.

Por que a artista decide se retirar dos palcos? Além da transformação operada, a experiência também promove um deslocamento dos objetivos artísticos para um resgate dos fundamentos da performance, arte na qual o corpo institui um contato direto entre emissor e receptor sem a intermediação de meios técnicos como a escrita ou o vídeo³⁰. Na performance, arte é corpo e corpo é arte. Imerso no ato artístico, o corpo é tanto receptor como protagonista da experiência.

Abramovic chega à conclusão de que somente pode transmitir a própria experiência propiciando uma nova experiência, espécie de recriação da experiência que viveu, desta vez para o público. Fundamento da performance: dissolver a barreira entre arte e público, entre experiência e espectador, resgatando, desta forma, o espírito das vanguardas históricas do início do século XX: eliminar a distância entre arte e vida.

Assim, perguntamos novamente: como transmitir uma experiência? Vimos que a linguagem inteligente ou científica é amplamente reconhecida e *comum*, mas este sentido coletivo vem principalmente do fixo e do sólido: uma linguagem que nos leva a *conhecer* as coisas do mundo, estabelecendo ilhas de certeza no permanente movimento da existência. Porém, esta maneira de expressar e pensar encontra obstáculos sérios quando se trata de transmitir uma experiência singular e única.

A arte, com a sua capacidade de captar porções de movimento vital, essas formas divergentes e nebulosas de consciência, parece carregar em si um maior "nível de experiência", ou, pelo menos, maior potência para criá-la ou recriá-la. Mas há várias artes com potências diferentes. No caso quase acidental de Vidart, ele combina os dois recursos que estão ao seu alcance e que ele conhece melhor: a linguagem do cientista social (legitimidade) e a linguagem do poeta (recriação da experiência). Já para Abramovic, nem o cinema nem o próprio corpo (seu meio artístico habitual) são suficientes: a experiência só pode ser transmitida mediante outra experiência.

2.2 A memória virtual: enteógenos e ontologia da linguagem

³⁰ GLUSBERG, Jorge. *A arte da performance*. Perspectiva, 2007, p. 59.

Vale a pena tentar analisar alguns aspectos principais do voo xamânico de Vidart a partir de algumas formulações de Bergson, aproveitando que, no texto, o primeiro convoca o segundo: "Chu-Ru me sometia a esos arduos ejercicios [...]. Pero por cierto que lo hacía sin los circunloquios de Goethe o la retórica de Bergson" (p. 115). Vamos nos apoiar na interpretação que destas ideias faz Gilles Deleuze em seu livro *Bergsonismo*.

Na sua análise da experiência, que associa com a representação, Bergson distingue duas *linhas* que compõem a experiência e que definem as condições da experiência em duas direções diferentes. A primeira linha conjuga *percepção* e *matéria*: o cérebro recebe um estímulo provindo do mundo material (faculdade perceptiva), que deriva numa resposta a partir das funções reflexas da medula (ação material). Mas entre ambos atos, o cérebro estabelece um intervalo ou desvio, o qual instala um nível de indeterminação, dando lugar a uma pluralidade de reações possíveis.

É neste intervalo que aparecem as lembranças em forma de imagem. Porém, diz Deleuze, não pode haver diferença de natureza entre o ato perceptivo e a ação que vem como resposta a este ato: ambos são materiais. Portanto, não é que o cérebro fabrica representações para perceber o mundo; pelo contrário, percebemos as coisas onde elas estão (e não em nós mesmos). Ou seja, "a percepção nos coloca de súbito na matéria; é impessoal e coincide com o objeto percebido"³¹. Donde se extrai a ideia de Bergson de que a percepção subtrai do mundo material o que não nos interessa: a consciência recorta uma porção do real a partir da qual agir. Contrariamente à teoria da adição psíquica (presente numa tradição cartesiana dominante em autores como Descartes, Kant, Hegel), a consciência/percepção não age por representação, mas por subtração.

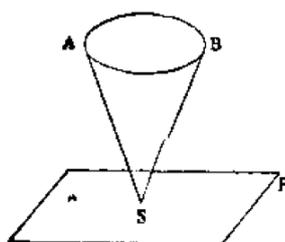
Assim, temos uma primeira linha composta por percepção e ação. Por sua vez, a segunda linha difere da primeira por natureza. Ela se instala no intervalo cerebral existente *entre* a percepção e a ação. A segunda linha é tríplice:

Primeiramente, é a afetividade, que supõe, precisamente, que o corpo seja coisa distinta de um ponto matemático e dê a ela um volume no espaço. Em seguida, são as lembranças da memória, que ligam os instantes uns aos outros e intercalam o passado no presente. Finalmente, é ainda a memória, sob uma outra forma, sob forma de uma contração da matéria, que faz surgir a qualidade (DELEUZE, 1999, p. 17).

³¹ DELEUZE, Gilles, *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 1999, p. 17.

Se a primeira linha nos colocava de súbito na matéria, onde as coisas estão, a segunda nos coloca de súbito no espírito. É a linha da subjetividade. Afetividade, memória-lembrança e memória-contração se encarnam na indeterminação, preenchendo o intervalo aberto pelo cérebro. É a partir dessa linha que Bergson desenvolve seu conceito de memória, colocando em questão a forma em que nos relacionamos com o passado. Tal análise supõe uma concepção qualitativa do tempo: em lugar de considerar um tempo espacializado, moldado na lógica do espaço físico e dos objetos sólidos, Bergson considera o tempo como duração não quantificável ("irredutível ao número"). A indeterminação, possibilitada pelo intervalo cerebral, abre espaço para a *duração*, terreno da memória e da consciência.

Fig.ura 1 – Cone invertido



Fonte: BERGSON, 1999.

Para explicar isto, Bergson nos remete à metáfora de um cone invertido que conteria no seu interior todo o passado, e cujo vértice (S) tocaria o plano do presente (P). Por um lado, uma concepção não espacializada do tempo implica abolir a ideia comum de que o passado está atrás, o presente é aqui e o futuro está à frente. Segundo o autor, o passado coexiste com o presente, ele nos acompanha pois é ele que nos permite durar no presente inapreensível que está sempre deixando de ser. "Como um presente qualquer passaria, se ele não fosse passado *ao mesmo tempo* que presente? [...] O passado jamais se constituiria se ele não coexistisse com o presente do qual ele é o passado"(DELEUZE, 1999, p. 45).

Por sua vez, o passado se organiza em níveis de contração ou distensão. Um maior nível de contração responde a um vínculo maior com o *sensório-motor*, com a ação prática que responde ao interesse do presente. Por exemplo, quando encontramos uma pessoa na rua, e lembramos do seu rosto, mas esquecemos o seu nome, a consciência dá um salto num nível

contraído da memória, até achar o que procura para agir conforme esse interesse particular. Assim, o vértice do cone representa o ponto máximo de contração do passado em direção ao presente.

No entanto, os níveis mais distendidos do passado são acessados, por exemplo, no sono:

Sendo o sono como que uma situação presente, que só tem como exigência o repouso, nenhum outro interesse que o "desinteresse", tudo se passa como se a contração faltasse, como se a relação extremamente distendida da lembrança com o presente reproduzisse o mais distendido nível do próprio passado (DELEUZE, 1999, p.56).

À luz destas proposições, podemos perguntar: o que se passa no caso do "presente alterado" em Vidart? Ainda pensando no cone, podemos propor que a ação do enteógeno, somada à habilidade de manipulação da consciência e do espírito do xamã³², o plano do presente se desloca.

O presente dilatado pelo enteógeno.

Depois da decolagem e da ascensão, o voo se estabiliza e os dois homens começam a conversar. Trata-se de uma conversa telepática: como não podem se comunicar verbalmente, o xamã propicia um intercâmbio de imagens-lembrança entre as duas consciências, para que um possa "ver" a vida do outro. E como o fazem? Pelo terceiro olho ("el mezclador del sujeto y del objeto") que agora brilha nas suas frentes: "Yo miraré tu infancia y tú mirarás la mía. El tercer ojo las une y las separa a un tiempo", explica Chu-Ru (p. 115). Entretanto, longe de cogitar a irrealidade de uma alucinação, Vidart sugere um estudo científico do caso:

Como antes dije, y esto puede interesar a los psicólogos, los trabajos y los días de la niñez de Chu-Ru, todavía barrida por las comunidades nomádicas, eran intercambiados por las experiencias y sucesos acaecidos durante mi propia niñez en Paysandú, en Montevideo y Canelones. Yo tenía absoluta conciencia de ese proceso de intercambio y emitía, en racimos, una granizada continua de información que Chu-Ru procesaba al par que no dejaba de informarme de sus vivencias personales más remotas (p. 115).

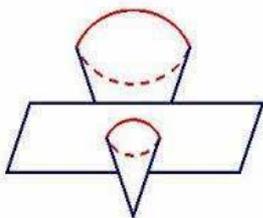
³² "Subir al cielo, bajar al subsuelo y transformarse en animal sagrado (ante todo jaguar, serpiente, águila y venado) son los poderes chamánicos esenciales", em ESCOHOTADO, 1998, p. 90.

O efeito do enteógeno se parece ao do sono no aspecto do repouso físico. Todavia, enquanto no sono as capacidades mentais se encontram imersas no "desinteresse", a *Amanita Muscaria* induz um transe-êxtase xamânico, caracterizado pela continuidade da consciência presente e a lucidez do pensamento enquanto dura o efeito. O que muda é a situação presente, invertida pela ação do xamã: já não se trata de tomar uma decisão para atuar no mundo, mas no espírito. Desta forma, com o sensório-motor em suspense, é possível dizer que o enteógeno se instala no intervalo estabelecido pelo cérebro e o prolonga dramaticamente.

É nesse momento que o xamã, aproveitando que a capacidade de resposta da medula se encontra em suspense, entra em ação para inverter a ordem natural e navegar pelos mares da indeterminação, onde é possível ver coisas que antes não eram convocadas pela necessidade da consciência presente.

Com isso em mente, propomos a seguinte metáfora: a ação do xamã faz com que o cone invertido perca o seu vértice, ponto máximo de contração do passado. A relação se inverte: já não é o passado que se contrai para se atualizar no presente, mas é o presente que se dilata para poder entrar na memória e enxergar o espírito com novos olhos. Desta forma, abre-se uma brecha que transforma o cone num tronco de cone.

Figura 2. Presente dilatado pelo enteógeno.



Fonte: do autor.

De modo que estamos perante um novo presente, já não comandado pela necessidade de resposta nem pela ação no mundo exterior. Estamos mais próximos da duração, caracterizada por Bergson como uma sucessão puramente interna, sem exterioridade, heterogênea e contínua. Neste ponto o espaço físico ficou atrás, no deserto. Agora estamos voando pela linha da subjetividade, instalamo-nos no espírito.

O passado coexiste com o presente

Tentaremos caracterizar a "conversação de espírito a espírito" entre Vidart e Chu-Ru segundo alguns aspectos da teoria da memória de Bergson. Particularmente levando em conta duas premissas principais: a) o passado coexiste com o presente (paradoxo da contemporaneidade); b) é o passado íntegro, *todo* o passado, que coexiste com cada presente (paradoxo da repetição psíquica). Bergson denomina esta totalidade do passado contida no presente como *virtualidade*.

Assim, somos o que somos porque carregamos o nosso passado, a nossa existência presente é concomitante com o que já vivemos. Como se fosse uma nuvem virtual conectada à internet, todo o nosso passado está armazenado e sempre disponível. Mas está engavetado: não temos que lidar com ele o tempo todo. Apenas as lembranças convocadas pela consciência se "atualizam" e se tornam imagens-lembrança para agir no presente; o resto (as "lembranças puras", organizadas em níveis mais ou menos contraídos) permanece virtual, inativo e sem existência psicológica. Mas podem ser convocadas a qualquer momento para se atualizarem.

Vidart e Chu-Ru realizam um voo interior e contínuo por seus espíritos-subjetividades. Num momento dado, Chu-Ru abre as portas do Palácio do Leste, primeira fase da viagem que corresponde ao mundo da infância. Após um sinal do xamã, Vidart "vê, sente ou intui" as primeiras impressões da infância de Chu-Ru. É importante notar que, no início, ele não vê imagens, mas experimenta uma sensação nebulosa que vai se desenvolvendo, todo um processo até concluir a geração de imagens sucessivas.

[...] se desarrollaba al estilo de aquellos tatuajes que sucesivamente se iban animando, descritos por ese gran poeta llamado Ray Bradbury en **El hombre ilustrado**, aunque en este caso el despertar al movimiento era simultáneo. Yo debía luego hallar la sucesión a partir de la simultaneidad (p. 115, grifo do autor).

Tal processo pode ser descrito em termos bergsonianos: primeiro, Vidart se instala no passado geral (a virtualidade), depois em uma certa região do passado, até que a lembrança virtual entra "em vias de se atualizar". Como resume Deleuze, "esta atualização tem toda sorte de aspectos, de etapas e graus distintos"³³. Uma vez atualizada, torna-se imagem-lembrança,

³³ DELEUZE, Gilles, *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 1999, p. 49.

mas a atualização é dupla: por um lado, a imagem traz algo da sua região particular do passado virtual; por outro "ela não é atualizada pela imagem sem que esta se adapte às exigências do presente"³⁴.

Para Vidart, tal processo de adaptação é muito trabalhoso, pois ele deve adaptar lembranças virtuais alheias ao seu presente. Ele tem de fazer um esforço para envolver, vestir, recobrir lembranças de um passado que não é seu com imagens próprias: "Chu-Ru me sometía a estos arduos ejercicios y yo estaba obligado a aceptarlos para ir de lo oscuro a lo claro, de lo cifrado a lo inteligible, de lo espacial a lo temporal" (p. 115).

Vidart inclusive ensaia uma explicação linguística do processo de atualização:

Estas no eran las estrictas expresiones de Chu-Ru; sólo correspondían a la médula polisémica de sus mensajes. Y tales mensajes eran recortados por mi tijera cultural, lijados por mi orfandad terminológica, incapaz del matiz sutil, privada del semantema que penetra y trasciende la corteza de la palabra (p. 117).

Para explicar a efetividade do trabalho de Chu-Ru, no sentido de superar a impossibilidade da comunicação verbal entre ambos, acudimos a uma última explicação de Bergson sobre a natureza do passado. Quando procuramos uma lembrança, inicialmente nos posicionamos no passado em geral, na virtualidade que (ainda) carece de imagem e de existência psicológica. Ele descreve este passo como um "salto na ontologia", através do qual se sai da psicologia para entrar, diz Deleuze, numa "memória imemorial" ou ontológica. Trata-se de um salto no Ser, já que o passado deixa de atuar no presente, mas permanece *sendo*, coexistindo com o ser, confundindo-se com o ser em si: "Não se trata de dizer que ele [o passado] 'era', pois ele é o em-si do ser e a forma sob a qual o ser se conserva em si"³⁵. Ou seja, a nuvem virtual à qual estamos conectados guarda em si o que nos faz ser quem somos, nossa história, nossa identidade, nossa personalidade. Tudo o que foi vivido (passado) está lá, mas como essa totalidade permanece disponível para ser atualizada em qualquer momento, também é presente.

A ação de Chu-Ru propicia esse salto no Ser, no caso, um salto no Ser do outro para poder *ver* o passado do outro, o qual conseguem através da dilatação do presente pelo enteógeno. O próprio xamã estabelece a diferença entre o plano ontológico virtual e a imagem-lembrança:

³⁴ Ibidem, p. 45

³⁵ DELEUZE, Gilles, *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 1999, p.42.

Yo descifraba a medias el paquete de significaciones que Chu-Ru me lanzaba a la carrera. Una vez me lo remarcó muy precisamente:

- Yo pongo los moldes, tú haces los adobes. No ves (no entiendes) lo que realmente es, sino lo que puedes *ver* (comprender). (p. 117, grifo meu).

Ou seja, Vidart só é capaz de receber as imagens que ele mesmo atualiza, adaptadas ao seu presente pela consciência. O plano ontológico permanece virtual, sem imagem nem existência psicológica.

O paradoxo da comunicação

A ideia do salto no ser nos parece relevante porque, para Bergson, o modo de funcionamento da memória também pode ser aplicado à linguagem: a forma em que entendemos o que alguém está comunicando é idêntica à forma em que buscamos uma lembrança. Segundo a interpretação de Deleuze, um tal processo nos remete a um *fundamento ontológico da linguagem*. Por sua vez, Vidart sente que o "diálogo" é possível porque eles atingem essa ontologia comum, "aquella programación genética operada en los orígenes unitarios de la especie, hace unos cuarenta mil años [...] la matriz unívoca de las distintas humanidades" (p. 117).

Salto no Ser: pouso na ontologia da linguagem, terreno do espírito. É lá para onde somos levados pelo enteógeno. E voltamos carregando o *paradoxo da comunicação*: o fato de *ver* as condições de existência da linguagem, da memória, da "primeira filosofia", e não ter os meios para comunicá-la. Ou melhor, perceber que será preciso comunicar tal experiência criando uma nova linguagem. Caso contrário, deveríamos nos submeter à linguagem que impera na comunicação atual: *segunda linguagem*, sóbria e desembriagada, orientada à explicação civilizada do mundo. Mas, como vimos, o êxtase ontológico não cabe na segunda linguagem.

Como superar o paradoxo? Bergson propõe uma mudança em nossa relação com o tempo e afirma que é preciso "abrir-nos ao inumano e ao sobre-humano (*durações inferiores ou superiores à nossa ...*), ultrapassar a condição humana, é este o sentido da filosofia...³⁶".

³⁶ DELEUZE, Gilles, *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 1999, p. 19

Sloterdijk anuncia que vivemos na época do "segundo descobrimento do espírito", por isso "ahora mismo sería el momento adecuado para la iniciación de un endomorfismo especulativo de los estados excepcionales de la psique observados científicamente³⁷". Para o filósofo alemão, é preciso aproveitar a crescente abertura para o estudo de enteógenos, utilizando a ciência para dar um sustento argumentativo às excursões psíquicas. Uma aproximação entre sobriedade e embriaguez, que poderia estender o tapete vermelho da legitimidade científica para viagens psicodélicas e voos xamânicos.

Marina Abramovic escolhe transcender a si mesma e decide incubar novas experiências em função das suas próprias. Já Vidart, aos seus 96 anos de ciência, continua esperando pela legitimidade, repetindo que existem outros planos da realidade que podemos acessar pela experiência direta. Planos não ordinários, mas perfeitamente reais.

³⁷ SLOTERDIJK, Peter, *Extrañamiento del Mundo*. Pre-textos, 1998, p. 129.

3 EXPERIÊNCIA E REALIDADE

Relato: *Rituais no Rio de Janeiro*

Passageiro: Eu mesmo.

Guia: Carlos Castaneda.

Sacramento: Ayahuasca

Retomamos a premissa-promessa apresentada na introdução: o estudo de um saber-fronteira (as drogas), denunciado como um problema social e confinado à periferia do conhecimento, ofereceria uma reflexão relevante sobre a própria sociedade.

Através dos relatos de experiências com drogas em primeira pessoa, abordamos os temas da transformação e da comunicação como eixos principais da análise. Neste último capítulo, a modo de conclusão, explora-se de que maneira estas experiências interpelam a noção de realidade. Para tanto, utilizo a dualidade sugerida por Castaneda para dar conta das suas experiências com plantas psicotrópicas: *realidade comum* (cotidiana e sóbria) e *realidade não comum* (aquela percebida sob efeitos destas plantas), esta última caracterizada por Castaneda como "uma continuidade da realidade, uma realidade que era apenas ligeiramente diferente da realidade comum da vida cotidiana"(CASTANEDA, 2002, p. 264).

Dado que o trabalho gira em torno à experiência, aproveito este último capítulo para incluir minhas experiências pessoais na discussão. Cabe esclarecer que o fato de estar analisando três experiências protagonizadas por uruguaios (Quiroga, Vidart e eu) não foi intencional, pelo menos no nível consciente. Porém, quando se trata de enteógenos, a procedência geográfica perde relevância; o espaço se de-especializa e as identidades se desfazem no passeio pela realidade não comum. Assim o entende também Vidart: "Nuestro patio común se abría a la identidad de las constantes humanas que comparten los australianos, los polinesios y los sudaneses" (p. 117).

Com isso em mente, passamos a algumas considerações sobre realidade comum, a partir do seguinte e breve relato.

Mergulho no riacho

O sol começa a cair entre as dunas. Carola e eu nos olhamos: já não há transporte para sair de Cabo Polonio, a vila isolada por quilômetros de areia, para Valizas, onde estamos acampando. Temos apenas duas opções: ou ficamos e alugamos uma cama num hostel ou partimos a pé pela areia, uma caminhada de 8 km de praia escura na noite sem lua.

Como o dinheiro não sobra, decidimos comprar mantimentos no mercado da vila e partimos antes de anoitecer. Vamos conversando tranquilamente enquanto a luz diminui. De tarde o sol estava quente, mas agora sopra um vento frio. Minutos depois, já está escuro: o horizonte de sucessivas baías desertas se apaga. Checamos nossos celulares, mas estão sem bateria. O único que se distingue na escuridão total é o rasto espumoso das ondas.

O medo começa a rondar. Eu já fiz aquele trajeto caminhando muitas vezes, mas nunca naquelas condições. É perigoso, porque algumas partes da costa têm rochedos que agora não podemos distinguir. De vez em quando, uma cor negra ainda mais densa anuncia as pedras à nossa frente, mas não temos noção de distância. Somos obrigados a andar até sentir a rocha sólida com nossos pés cegos.

Tateantes, tentamos achar as dunas para rodear as pedras. No início, a intuição dá certo e conseguimos traspasar aqueles muros em bruto. Mas à medida que avançamos, o rochedo parece onipresente. Carola escorrega e cai, machucando a perna. Eu piso num gume basáltico e corto meu pé.

As feridas não são graves, mas a situação começa a nos abalar. O caminho que normalmente levaria duas horas, já dura três e meia. Não se vê nada e não temos forma de pedir ajuda. Sentamos para descansar e tentamos conversar para afastar o medo.

—O problema é que nunca temos a experiência da escuridão total no nosso dia a dia.

—É muito desconfortável. Mas já estamos aqui, não há nada a fazer. Melhor nos acostumarmos a andar no escuro.

—Sim. Temos água, comida e podemos ir aos poucos. Não temos lua, mas temos estrelas.

Deitados na areia, vemos o céu totalmente limpo. Nunca vimos tantas estrelas na vida. Dá para ver até a poeira estelar que delimita a Via Láctea.

Retomamos o caminho. Por momentos a areia se torna úmida e pesada, então nos aproximamos da beira, onde o chão é mais consistente pela ação das águas. Tento conter a minha ansiedade crônica. Sei que nossa travessia começará a se resolver quando conseguirmos ver os primeiros brilhos de luz elétrica. Então, só restará cruzar o riacho e teremos chegado. Lentamente e com paciência, vamos evitando as rochas, uma e outra vez, tentando seguir o caminho da areia. Também é preciso evitar os arbustos secos e espinhosos que aparecem quando nos afastamos muito da costa.

Mais duas horas se passam e, finalmente, depois de subir uma duna de aspecto familiar, divisamos as luzes do vilarejo.

—Chegamos!

—Até que enfim!

Descemos a duna em direção ao riacho, descontrolados, quase caindo. Mas ainda temos que ver se o nível d'água não está muito alto. Quando isso acontece, os pescadores levam as pessoas de um lado a outro do riacho nas suas jangadas. Mas devem ser mais de meia-noite e não tem ninguém.

—Vou ver se alcanço a pisar no fundo. Daí podemos atravessar sem molhar nossas coisas.

Deixo a mochila e entro na água. Vou andando com cuidado, procurando o caminho menos profundo. De repente, algo me distrai. Algo que brilha.

—Vem, vem! — grito à minha amiga. Vem pra água!

Sem entender, Carola pede explicações enquanto vai entrando lentamente no riacho. Uma vez dentro, ela solta um gemido de desespero: está flutuando numa porção de luz. Vou até ela e meu corpo deixa um sulco verde irreal, como a cauda gasosa e brilhante de um cometa.

Não sabemos o que está acontecendo, nem conseguimos fechar a boca. A cada momento, nossos braços e pernas acendem a água, que arde naquele mergulho fluorescente. Infinitas partículas acendem e apagam no segundo seguinte, acompanhando a nossa dança

luminosa que recria uma velha história: da total e completa escuridão, num estalar de dedos do destino, faz-se a luz.

3.1 Realidade comum

Este relato corresponde a uma experiência real que tive no último verão. É possível explicar a história pela existência de um microrganismo marinho que, em condições apropriadas, produz uma luz intensa a partir do movimento da água. O bichinho é conhecido como *noctilucas*.

O fenômeno foi registrado, por exemplo, no programa *Globo Repórter*, na sua edição dedicada à Jamaica³⁸. Nela, além de entrevistar Usain Bolt e fumar *ganja* com os rastafáris em contexto ritual, a apresentadora Glória Maria visita a Blue Lagoon em Port Antonio, cujos brilhos noturnos são captados pelas câmeras.

Assim como a foto de uma paisagem não é capaz de transmitir a sensação de estar imerso nela, as imagens da TV não conseguem transmitir minimamente a dramática sensação que sentimos no riacho de Valizas. No entanto, o audiovisual é uma das formas de comunicar a existência do fenômeno, sem pretensões (nem possibilidades) de recriar completamente a experiência, mas possibilitando que as pessoas entrem em contato com ela, ainda que de maneira precária.

De fato, o *Globo Repórter* não tem intenções de transmitir de maneira exaustiva o que significa ser partícipe daquele espetáculo natural. Trata-se de um programa de entretenimento orientado a um público massivo, que comunica de forma pragmática o tom exótico e peculiar da questão.

Por sua vez, a página de Wikipédia correspondente a "*Noctilucas*" oferece uma caracterização científica e impessoal do fenômeno, que permite aos leitores entender os motivos daquele brilho, condições, localização geográfica, etc. Ambos meios, *Globo* e Wikipédia, contam com amplo consenso dos seus espectadores e leitores, uma cumplicidade que se reflete no caráter dos conteúdos. Portanto, não se espera que nenhum deles trate mas profundamente os aspectos da experiência das *noctilucas*.

³⁸ *Globo Repórter*, 01/07/2016. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=LbF3e95GJpk>. Acesso em 03 oct 2017.

No caso do relato que inicia este capítulo, pelo contrário, é evidente que não trata apenas sobre as noctilucas. A experiência não se reduz a elas: há também o contexto (verão, praia, escuridão), as sensações (medo, abalo, êxtase) e o olhar do autor. Certamente, o relato seria diferente se tivesse sido escrito por Carola, independente das semelhanças.

Assim, podemos afirmar que, quando se trata de entrar em contato com uma experiência, haverá o condicionamento do olhar, do contexto e da capacidade narrativa da pessoa. Apesar da aparente obviedade deste aspecto, vale recordar que disciplinas como a historiografia trabalham com experiências humanas (que denominam "fatos históricos"), e que muitas vezes se perde de vista a sua natureza subjetiva e relativa. É comum que os fatos apresentados nos livros de história adquiram uma hierarquia praticamente inquestionável.

Um caso eloquente nesse sentido é o trabalho dos Estudos Culturais, que baseiam seu trabalho no enriquecimento de certas noções historicamente legitimadas, a partir do questionamento da experiência dominante, desvendando as relações de poder que operam em cada caso e propondo interpretações alternativas destas experiências. Como exemplo, podemos fazer uma breve alusão a um clássico dos Estudos Culturais. O trabalho destrincha as formas em que, a partir de uma posição de poder privilegiada, o Ocidente (potências político-econômicas como Inglaterra, França e Estados Unidos) cria uma imagem do Oriente (países localizados ao leste destas potências: norte da África, oriente médio, Ásia) cujas características, totalmente parciais e culturalmente impostas, perduram até hoje.

O oriental é descrito como algo que se julga (como num tribunal), algo que se estuda e descreve (como num currículo), algo que se disciplina (como numa escola ou prisão), algo que se ilustra (como num manual de zoologia). O ponto é que em cada um desses casos o oriental é *contido e representado* por estruturas dominadoras (SAID, 2007, p. 74-75, grifo do autor).

Assim, um dos papéis dos Estudos Culturais é identificar esta dominação e contestar estas representações dominantes, para que novas representações possam emergir e disputar a legitimidade.

Estes comentários sobre experiência pretendem mostrar que, nas situações que denominamos de realidade comum ou de sobriedade, as experiências referidas a assuntos que contam com amplo consenso e legitimidade de uma comunidade não deixam de depender do contexto, do olhar e da capacidade de transmissão dos fatos referidos. E que as narrativas dominantes destes fatos podem ser questionadas (e conseqüentemente deslegitimadas) em qualquer momento, como efetivamente tem acontecido ao longo da história.

Neste aspecto, a realidade comum não se diferencia da não comum: ambas são reais e se caracterizam por uma falta de consenso, como descrito por Castaneda:

Por consenso comum quero exprimir o acordo tácito sobre os componentes da vida cotidiana que os homens se dão uns aos outros de várias maneiras. Para os elementos constituintes da realidade não comum, o consenso comum era inatingível. Nesse ponto, a realidade não comum aproximava-se mais do estado de sonho do que da realidade comum. E no entanto, devido a suas características únicas de estabilidade e singularidade, os elementos constituintes da realidade não comum tinham um senso de realidade forte que parecia fomentar a necessidade de revalidar a sua existência em termos de consenso. (CASTANEDA, 2002, p. 265)

Há um acordo tácito amplamente compartilhado na vida cotidiana sóbria, pois é nesse estado que a maioria das pessoas lida com o mundo, consolidado pelas rotinas, forças de hábito, cultura, etc. Mas esse acordo é heterogêneo em si: as pessoas têm diferentes graus de sensibilidade e os sentidos não transmitem as mesmas percepções de realidade. Um artista recebe estímulos sensíveis que conjuga com sua capacidade de expressão para mobilizar profundas emoções no seu público; enquanto um engenheiro conjuga as forças existentes no mundo através da técnica para atingir um ideal de eficiência e funcionalidade. A cada prática (experiência) diferente se vincula uma percepção de mundo diferente, que irá determinar prioridades diversas em cada caminho transitado.

No entanto, apesar da impossibilidade do consenso total na realidade comum, as percepções divergentes podem dialogar entre si, em maior ou menor medida, já que seus termos são conhecidos pela maioria. Já quando a experiência de realidade se afasta do comum, dificulta-se o diálogo: só uma minoria acessará os termos da realidade expandida. O acesso se dá através da experiência: há um antes e um depois dela. Nos relatos de Quiroga e Vidart, pode-se ver um componente como que de iniciação à nova realidade. Quanto mais experiências com enteógenos, mais se conhecerá sobre os componentes da realidade não comum, que Castaneda caracteriza como singulares e estáveis: eles têm um "senso de realidade" forte, são tão reais quanto os da realidade comum.

Mas a experiência é necessária para entrar na discussão, seja para atingir um consenso ou para divergir. Aqueles que conseguirem superar o medo do proibido e do desconhecido, colherão o conhecimento através do corpo e poderão, num segundo momento, avaliar de que se trata. Os que sucumbirem ao medo, cairão na histeria e ficarão fora do assunto, afirmando argumentos emprestados e carentes da hierarquia da experiência. Argumentos de realidade comum.

Um outro caminho possível para os medrosos poderia ser prestar atenção para certo tipo de situações que penso como de transição entre uma realidade e outra, certas experiências que se posicionam no limiar entre a sobriedade cotidiana e a embriaguez sublime.

3.2 Interregno: êxtase sóbrio

Nosso vínculo com o mundo é determinado pelas informações e estímulos captados pelos sentidos. Aderimos à explicação de Bergson: a consciência recebe estes estímulos e subtrai o que lhe é mais conveniente para agir no mundo. Ou seja, não atingimos a totalidade do mundo com nossas consciências. Esse recorte é a realidade comum, e assim transcorrem nossas vidas nela, sem suspeitarmos o que se passa no resto, no não recortado.

Porém, em certas situações na realidade comum ocorrem filtrações que chegam a nós de um lugar não habitual, fora do acordo tácito. Bergson se refere ao *déjà vu* como experiência da virtualidade pura, sensação real proveniente de fora da consciência e sem imagem. Dois autores que escrevem sobre enteógenos começam suas obras aludindo experiências similares.

Albert Hofmann começa seu livro sobre a história do LSD afirmando que as pessoas não falam sobre certas experiências porque elas não cabem na realidade cotidiana. Afastadas da explicação racional, estas situações são menosprezadas como meras ilusões. No caso de Hofmann, a experiência evocada corresponde à infância.

Paseaba yo por el bosque reverdecido y el sol de la mañana se filtraba por entre las copas de los árboles. Los pájaros llenaban el aire con sus cantos. De pronto, todo se apareció en una luz desacostumbradamente clara [...]. El paisaje resplandecía con una belleza que llegaba al alma de un modo muy particular, elocuente, como si quisiera incluirme en su hermosura. Atravesóme una indescriptible sensación de felicidad, pertenencia y seguridad dichosa (HOFMANN, 2013, p. 9).

O menino Hofmann lamentava não poder comunicar aos outros com palavras o que sentia. Inclusive pensava que no futuro poderia conseguir expressar esse sentimento pela poesia ou pela pintura. Apesar da incomunicabilidade, as caminhadas pelo bosque fizeram germinar uma convicção nele: "Ellas fueron las que determinaron mi concepto del mundo en sus rasgos

fundamentales, al darme la certeza de que existe una realidad oculta a la mirada cotidiana, insondable y llena de vida" (Idem). Isso tudo antes de sonhar com a descoberta do LSD.

O outro caso é menos feliz. Cansado da rotina do trabalho, sem maiores estímulos na sua vida, Timothy Leary decide tirar umas férias longas com a sua família, procurando algum indício de mudança. Durante a viagem, na Espanha, ele é abatido por uma misteriosa doença que os médicos não conseguem diagnosticar nem tratar. O inchaço e a paralisia vão se apoderando do seu corpo, até que, ao invés de lutar e continuar tomando injeções, ele decide render-se.

I died. I let go. Surrendered. I slowly let every tie to my old life slip away. My career, my ambitions, my home. My identity. The guilts. The wants [...]. I could feel some seed of life stirring inside and energy uncoil. When the dawn came I moved my hands. The swelling was gone (LEARY, 1968, p. 9).

O misterioso processo acaba numa milagrosa recuperação que muda tudo: após a experiência, Leary sabe que vai mudar de vida e imediatamente começa a tomar as decisões para que isso aconteça. Uma iniciação sóbria para quem posteriormente fundaria uma religião que comungava o LSD como sacramento: "The ordeal in Spain was the first of some four hundred death-rebirth trips I have experienced since 1958. The first step was non-chemical. Or was it?" (LEARY, 1968, p. 9).

Estes depoimentos me transportam aos meus 17 anos. Ao momento de escolher uma área para entrar na faculdade, minha intuição me levava para a Comunicação, mas prevaleceu a influência do meu pai e acabei entrando em Engenharia. Senti o enorme peso das disciplinas iniciais, Física, Álgebra, Cálculo, e tentava, aos trancos, seguir o ritmo furioso dos professores. Mas não conseguia, e a situação me deixava muito preocupado.

Uma tarde, durante uma aula que tratava da demonstração de certo teorema, meus esforços por seguir a explicação da professora cessaram subitamente. Como Leary, rendi-me sem pensar. Deixei de ouvir a voz da docente e meu olhar foi ascendendo além do quadro até pousar perto de um canto da sala. Uma pequena janela de luz, porção de elétrons congregados na parede branca, pareciam enviar-me sinais ágrafas. Não me lembro de ter pensamento algum durante os minutos em que aquilo durou. E durou até que, como um autômato, peguei minhas coisas e deixei a sala sem olhar para atrás.

A semana seguinte já cursava minha primeira disciplina em Comunicação, que me levaria ao lugar em que me encontro hoje: a escrita. Nunca mais pisei na Faculdade de Engenharia.

Percepção molecular

Estas epifanias, filtrações inexplicáveis que acessam nossas consciências e as transformam, atravessam os corpos como forças anônimas ou inconscientes ou divinas ou desconhecidas. São bons exemplos do que Deleuze e Guatarri chamam de processos moleculares ou devires imperceptíveis, fenômenos de enorme potência que podem ser infinitamente lentos, sutis, e que portanto escapam à racionalidade funcional que o mundo produtivo nos demanda para sobreviver.

Um aspecto se mantém incólume nestas situações: a incomunicabilidade da experiência. Ou bem ficamos perdidos numa orfandade terminológica, ou bem os termos escolhidos estão tão carregados que a tentativa se torna inverossímil por clichê. A insuficiência dos termos está presente nesta dissertação, quando tentamos dar a termos comuns (ser, ver, eu) um significado qualitativamente distinto, através de desesperados grifos e maiúsculas.

Por isso a referência a Deleuze e Guatarri, cuja filosofia da multiplicidade inova não apenas nas ideias, mas nos termos usados para explicar estes processos imperceptíveis, híbridos, moleculares, rizomáticos, contagiosos. Uma filosofia composta de biologia, de (anti)linguística, de psicologia, de cinema, de música, de geologia...

Interessa aqui apresentar a teoria das linhas proposta em Mil Platôs. Segundo os autores franceses, as relações sociais humanas são atravessadas simultaneamente por dois tipos principais de linhas que as compõem e determinam: molares e moleculares. As molares correspondem ao visível e consolidado, o plano institucional, cujos movimentos são concretos, programados, datados: uma mudança de emprego, um casamento, os procedimentos que deve seguir um servidor público.

Mas junto a uma dimensão molar coexiste o molecular, imperceptível, uma força vital que escapa a essa rigidez e que evita a linearidade da história. Trata-se de processos lentos ou

rápidos demais, como uma pessoa tomada por uma grande paixão ou a reação de uma multidão sendo reprimida pela polícia na rua. Assim, as linhas molares são mais estáveis (territorializadas), enquanto as moleculares têm um grande potencial de mudança: de maneira inesperada, podem destruir uma ordem estabelecida (desterritorialização) e instaurar uma nova (reterritorialização), sem que haja controle possível.

Rígido e flexível coexistem na atividade humana, e muitas das mudanças sociais (como o maio francês de 1968, exemplo recorrente dos autores) que falham em serem explicadas em termos macropolíticos (molares) se devem a que respondem a movimentos moleculares imperceptíveis que atuam na macropolítica e a reconfiguram. Muitas vezes, em aparência, nada muda. Mas, na verdade, tudo muda. É uma mudança qualitativa: não é outra forma de ver ou existir, mas o próprio ver ou existir que se transforma. Assim acontece com Hofmann: "La imagen familiar del entorno sufre una súbita transformación extraña, feliz o aterradora, aparece bajo una luz diferente, adquiere un significado especial" (HOFMANN, 2013, p. 9).

Esta dimensão molecular é fundamental no conceito de *devir*, caracterizado pelos autores como o processo do desejo, o movimento de partículas que instaura "relações de movimento e de repouso, de velocidade e lentidão, as mais próximas daquilo que estamos em vias de nos tornarmos, e através das quais nos tornamos"³⁹. O devir é a direção tomada pelas linhas moleculares, que chegam a nós e saem de nós. Por exemplo, na tarantela, dança italiana, não há um grupo de pessoas imitando uma tarântula, mas um devir-tarântula: as pessoas não se tornam tarântulas, mas há algo de tarântula nelas, algo real que as conduz a entrar num estado humano-aracnídeo. Linhas moleculares que atravessam os corpos e os contagiam, dando lugar a devires-animais, vegetais e minerais, devires-mulher e devires-criança.

É no nível molecular que opera a multiplicidade: os sujeitos, as formas, os órgãos, são tomados por estas linhas em movimento que os levam a mudar de natureza, mas sempre dentro das suas possibilidades, dos afetos que entram e saem sem atingir o nível consciente. Por isso não temos palavras para explicar ou conceber o movimento dessas partículas que, pressentimos, mexem-se no nosso interior.

É pelas linhas moleculares que chegamos a analisar especificamente a realidade não comum instaurada pelos enteógenos. Se nos casos de êxtase sóbrio há uma sutileza do mundo

³⁹ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil Platôs. Capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 1997, p. 64

que se filtra na consciência na forma de um momento de felicidade plena ou de morte íntima, a droga modifica a percepção e a leva para o nível molecular.

A percepção torna-se molecular... Todas as drogas concernem primeiro a velocidades, e as modificações de velocidade. O que permite descrever um agenciamento Droga, sejam quais forem as diferenças, é uma linha de causalidade perceptiva que faz com que: 1) o imperceptível seja percebido, 2) a percepção seja molecular, 3) o desejo invista diretamente a percepção e o percebido. [...] Dá a percepção a potência molecular de captar microfenômenos, microoperações, e dá ao percebido a força de emitir partículas aceleradas ou desaceleradas, segundo um tempo flutuante que não é mais o nosso e hecceidades que não são mais deste mundo: desterritorialização (DELEUZE, 1997, p. 76-77).

Para finalizar, vejamos que características da realidade não comum podemos identificar nos relatos e que questões relevantes podemos extrair delas.

3.3 Realidade não comum

Entramos na realidade onde não há nenhum consenso, onde a experiência se dá no interior do sujeito, atravessado por linhas moleculares agora perceptíveis na realidade expandida. A consciência está intacta, mas sem controle; o enteógeno abre os poros do corpo para que este receba as partículas que antes não sentia.

Neste processo se destacam algumas características que atravessam a experiência enteogênica e a capacidade de transmiti-la. Além de identificá-las nos relatos de Quiroga (cânhamo) e Vidart (cogumelo), coloco também na discussão as minhas próprias experiências com ayahuasca, o chá de origem amazônico, também chamado de "vinho dos espíritos" ou "rainha da floresta".

Ayahuasca e religiões ayahuasqueiras

A ayahuasca é um chá produzido a partir da junção de duas plantas: o cipó jagube ou mariri (*banisteriopsis caapi*) e a folha Rainha ou chacrona (*psicotrya viridis*). O seu princípio

ativo responsável pela alteração de consciência é a dimetiltriptamina (DMT). Desde tempos pré-colombianos, a ayahuasca é utilizada de forma ancestral como medicina em rituais de cura física e espiritual por diversas sociedades ameríndias. Várias destas tradições sobreviveram ao apagamento cultural europeu, e hoje, como resultado deste "segundo descobrimento do espírito" através dos enteógenos, vários pajés e xamãs indígenas são requisitados internacionalmente, viajando para vários países e sendo reconhecidos pelo seu conhecimento da realidade não comum induzida pela ayahuasca.

Entretanto, por volta de um século atrás, um fenômeno curioso começava a ser gestado no norte do Brasil, cujas repercussões estamos vivendo atualmente. Na época, a proliferação de seringais na floresta amazônica para a extração do látex levou muitas pessoas do nordeste a migrar em busca de oportunidades de trabalho. Desta forma, milhares de trabalhadores de estados nordestinos, de trajetórias fortemente marcadas pelo catolicismo popular, se mudavam para os estados amazônicos, onde entravam em contato com caboclos e indígenas brasileiros e de países como o Peru e a Bolívia, dada a natureza limítrofe destes territórios.

Instalado na floresta amazônica, o seringueiro de origem maranhense Raimundo Irineu Serra entra em contato com a ayahuasca, presumivelmente através de índios peruanos. (FRÓES, 1983, p. 32). Após beber o chá, ele tem uma visão que identifica como a Virgem da Conceição. A virgem fala a Irineu sobre uma missão, e lhe ordena passar por uma iniciação: oito dias de jejum tomando ayahuasca e alimentando-se apenas de macaxeira e água, sem contato com mulheres. Alguns anos depois, na década de trinta, em plena floresta, Irineu Serra se tornaria Mestre Irineu, fundando o Santo Daime, uma doutrina religiosa que combina o uso do chá com elementos do catolicismo popular, religiões afro-brasileiras, xamanismo amazônico, esoterismo europeu e espiritismo (FERNANDES, 2011).

Posteriormente, também no Acre, surgiria a Barquinha, outra doutrina com uso de ayahuasca, iniciada por um discípulo de Mestre Irineu, Daniel Pereira de Mattos (Mestre Daniel). E uma terceira doutrina seria fundada por outro seringueiro, de trajetória similar à de Irineu. Natural da Bahia, José Gabriel da Costa se alistaria no "Exército da Borracha", ficando-se em Porto Velho, Roraima, onde também entra em contato com a ayahuasca. Gabriel, que já tinha jogado búzios, sido ogã de terreiro e pai de santo, em 1961 efetua o seu próprio sincretismo com o chá, fundando a União do Vegetal (UDV) e tornando-se Mestre Gabriel.

Um sincretismo similar ocorre também em outros países localizados na floresta amazônica. Porém, "curiosamente, é somente no Brasil que se desenvolvem religiões de populações não indígenas que fazem uso desta bebida" (LABATE, 2004, p. 65). O crescimento destes grupos chama a atenção das autoridades governamentais, que viajam para o norte para estudar o caso. Alex Polari, ex guerrilheiro e atual líder da maior comunidade de Santo Daime que existe, fez parte destes primeiros encontros entre autoridades e daimistas em Rio Branco, Acre, integrando uma comissão montada a pedido do Ministério da Justiça. Ele descreve o contexto destas conversações da seguinte maneira:

Chegamos ao mercado, numa das ruas principais da cidade. Na frente, a fachada de várias lojas. Entrávamos por uns becos onde se cruzavam dezenas de ruelas estreitas, repletas de barracas, bazares, mascates e biroscas. A maior parte das construções era suspensa por palafitas em cima do rio Acre. Lá embaixo ouvíamos os apitos de um batelão manobrando nos portos do rio. Ali estava, ante meus olhos, o típico cenário da Amazônia, ao mesmo tempo pobre e soberbo, grave e majestoso, onde iria ser escrita a página decisiva da transição do Velho para o Novo Mundo. (POLARI, 1992, p. 27)

Assim começaria o processo que tiraria a ayahuasca da lista de substâncias proibidas por lei, legalizando seu consumo com fins religiosos em 1992, como parte do que hoje se conhece como *religiões ayahuasqueiras*. Desde então, o chá se configura como um sacramento religioso no contexto de uma tradição religiosa amazônica.

Após várias décadas de atividade local no norte do Brasil, a partir da década de oitenta, as três principais religiões ayahuasqueiras (Santo Daime, Barquinha e UDV) se estendem pelo país e chegam às cidades. Mais recentemente, esta expansão alcança outros países (a UDV, por exemplo, está presente em oito países). Nesta nova fase ocorrem novas combinações do uso de ayahuasca com outras atividades religiosas, espirituais, esotéricas, terapêuticas e artísticas.

Neo-ayahuasqueiros

O termo *neo-ayahuasqueiros* é adotado pela antropóloga Beatriz Labate (2004), na sua análise dos usos da ayahuasca nos centros urbanos. A partir de um trabalho de campo na cidade de São Paulo, a autora entra em contato com os seguintes usos:

O uso da ayahuasca por grupos de teatro; ayahuasca com meditações de Osho; ayahuasca para recuperação de moradores de rua; para músicos; para a realização de terapias corporais; ayahuasca em consultórios terapêuticos; vivências ou terapias coletivas com ayahuasca; uso de ayahuasca dentro do candomblé; ayahuasca ligada à terapia de florais; neoxamanismo dentro do CEFLURIS e neoxamanismo com outras plantas alteradoras dos estados de consciência (LABATE, 2004, p. 31)

Assim, na atualidade, além das religiões ayahuasqueiras, surgem novos desdobramentos do uso da ayahuasca nos centros urbanos, os quais flexibilizam as condições doutrinárias do sacramento e inclusive de-sacralizam o uso, como no caso de usos artísticos e terapêuticos.

É neste panorama urbano que ocorrem minhas experiências pessoais com ayahuasca. Tais experiências acontecem durante o processo de escrita deste trabalho em rituais coletivos no Rio de Janeiro, em dois lugares. Primeiro, o Centro Holístico Arca da Montanha Azul (CHAMA, "a Arca"), definido como uma casa multi-religiosa, que incorpora nos seus ritos os ensinamentos, músicas e elementos de múltiplas tradições religiosas, espirituais, esotéricas: cristianismo, candomblé, umbanda, hinduísmo, budismo, sufismo, yoga, tantra, meditação zen, xamanismo, entre outros. Como muitas propostas neo-ayahuasqueiras, a Arca conserva diversos elementos das três religiões ayahuasqueiras já apresentadas. Além disso, o seu diretor, Philippe Bandeira de Mello, é psicólogo junguiano e transpessoal, trabalhou vários anos com uma psiquiatra pioneira como a Dra. Nise da Silveira, cujo trabalho também está presente na proposta da Arca.

A outra casa frequentada é o Centro de Expansão de Consciência Brahmata Diva, cujos elementos neo-ayahuasqueiros são comparáveis aos da Arca, com uma principal distinção: a dirigente do lugar, Lúcia Veiga Netto, é astróloga kármica. Isso determina uma forte influência da astrologia na proposta. Outra diferença é que, enquanto a Arca está localizada num cenário totalmente urbano, as sessões do Brahmata Diva são realizadas em um sítio em Itatiaia, em contato com a natureza.

Ambas as casas definem suas propostas como *universalistas*, quer dizer, é um objetivo explícito da casa integrar diversas tradições espirituais, religiosas, esotéricas, em combinação com explicações científicas do mundo, provenientes de disciplinas como a psiquiatria ou a física. O universalismo determina que estas casas não pregam doutrinas: cada uma delas tem uma proposta de sessões de frequência variável, baseadas em calendários particulares, as quais oferecem explicações concretas da experiência que fornecem. Porém, fica claro ao

participar destas sessões que tais explicações são relativas, e estimula-se aos participantes a encontrarem sua própria explicação, nos seus próprios termos e priorizando os aspectos pessoais mais relevantes em cada caso. Este espírito pode ser resumido em uma frase frequentemente utilizada no ambiente: *cada um está no seu processo*.

Rituais no Rio de Janeiro

A primeira vez que ouvi sobre ayahuasca no Rio de Janeiro foi em 2014, da boca da pintora Mariana Barros, amiga que hoje faz parte do grupo de *iniciados* da Arca. Cada vez que eu a encontrava, o tema era recorrente: ela contava o que tinha visto e sentido nas sessões de ayahuasca em que participava, habitualmente denominadas *trabalhos*. No início, eu ouvia com interesse. Mas depois, apesar de as histórias continuarem cheias de novos acontecimentos extraordinários (visões, espíritos, mortes, metamorfoses), minha consciência se saturou: era demasiado para minha orfandade experiencial.

Meses depois, no fim de 2015, respondi ao enésimo convite de Mariana. Até então, tinha recusado por medo. Preparei-me cuidadosamente para o dia do ritual, respeitando as restrições alimentares e sexuais. Na semana prévia (também denominada pré-rito), tentei me encher de pensamentos positivos, conforme as recomendações que tinha recebido. Chegado o dia, estava muito nervoso. Porém, ao chegar ao lugar, fiquei muito tranquilo e consegui me entregar por inteiro à experiência. Esse foi um aspecto curioso: apesar de minha mentalidade racional tipicamente uruguaia, da minha nula experiência em atividades espirituais e da quantidade de elementos desconhecidos (pessoas em estado de transe, dezenas de pessoas dançando em volta de uma coluna, roupas que eu considerava exóticas) e até perturbadores (pessoas vomitando e em estado de aparente sofrimento) que tive que presenciar essa noite, não tive problemas em me integrar ao coletivo e em adotar essas práticas. Para que isso fosse possível, foi fundamental o conselho recebido antes de começar: "tente ficar o máximo possível de olhos fechados e não ligue para o que esteja acontecendo à sua volta".

Arca da Montanha

Por volta de uma hora depois de receber o vegetal, senti as contrações. Primeiro os ombros que escondiam o pescoço. Depois um braço com a raiz do cotovelo, depois o outro abanando a mão. O torso começava a acompanhar o bambolê. A nuca aparecia e desapareciam os dedos. De repente, as palmas começaram a receber o ritmo, os impactos temperados daqueles racimos. Como castanholas. Quando as pernas acordaram, começou o baile. Na primeira noite, durou até o sol raiar.

Pouco depois, já estava mais pra música do que pra baile. A missão era outra, era sóbria. Eu caminhava no contra-fluxo, observando aqui e acolá, com os reflexos atentos. Aqui e acolá pegava numa mão alheia e irmã, acariciava umas costas sobreviventes. Naquele lugar cada naufrago tinha a sua ilha para pousar. Caso contrário, no fundo do mar tem mola. Mas como o final não é o final, o caminho às vezes se torna difícil de cruzar. Aparece aquele amargor na garganta que é preciso pigarrear. Inspirar as ondas e refugiar-se na música para des-mergulhar-se.

Caminhava eu, gíngando às vezes, os meus dedos marcando o ritmo. À medida que a madrugada avançava, despojava-me, camada por camada, da crosta ocidental. Encostado num pilar, observava as outras espécies: vigias, artistas, enfermeiros, devotos, sábios, boêmios, guerreiros. Mulheres e homens, crianças e anciões. Estou vendo: cada um deles são todos ao mesmo tempo, sucessiva e simultaneamente. Estou vendo: basta a honestidade da entrega para alcançar a essência. A essência é unidade latente e pulsante. Axioma: somos.

Vi a mim mesmo no pilar, batendo asas, tomando o meu lugar no ecossistema. Que logo seria outro e outro e assim voltaria ao primeiro que já não seria o primeiro, mas o próximo e o anterior. Vi que era possível exercer essa rotação como elétrons ou clavas de malabarista, em vez de se entregar a uma inércia de carrinhos de bate-bate.

Percorria as paredes como orquídea, absorvendo o dióxido de carbono para devolver ao ambiente substância respirável, ativando os filtros das minhas dobras porosas. Trabalhava de cor, com a rotina ancestral da Tia que lava cantando. Depois, as contrações se expandiram. Evoquei meu pai, que me fazia rir erguendo a sua sobranceira direita de demônio. Engoli meus dentes, amassando a boca. Explodiram meus pômulos e os meus olhos afundaram nas

suas órbitas. Pareceu-me ouvir um velho magro e alto, a sua voz longínqua, mas grave. Falava com a firmeza de um tambor.

Cultive, meu filho. Cultive pra ter frutos assim, vermelhos e gordinhos. Tá vendo?

Ora bem, se não cultivas, ficas quieto. Daí a única opção é o trago.

Se cultivas, continuas andando. Se ficas quieto, te abandonas.

Aos outros e a ti mesmo, não é mesmo?

Todos os dias brota alguma coisa nessa horta. Morre e renasce e é assim que é.

Mas nada nem ninguém renasce do abandono.

Iniciado no vegetal

A frase que resume a minha primeira experiência a bordo do enteógeno é: *uma visita guiada ao mundo e a mim mesmo*. Sem dúvidas, tive a experiência do divino ou da totalidade ou da elevação espiritual ou da expansão de consciência ou da dissolução do sujeito ou de qualquer outro termo usado para descrever esse sentimento indizível. Enquanto estive de olhos fechados, mantive uma longa conversação em que minha mente lúcida formulava pensamentos ou perguntas, e meu corpo, controlado pelo enteógeno, oferecia as respostas. Descobri músculos e movimentos e sons do meu corpo até então desconhecidos para mim. Cedi o controle a essas energias que me transcendiam, colocando-me como espectador da essência da vida e como receptor do conhecimento direto.

Ao abrir os olhos, entrei na dimensão coletiva da cerimônia. Minhas preocupações tinham se extinguido: eu era mais uma molécula da criação do *todo*. Não me preocupava por aquela pessoa que chorava, por aquela senhora que vomitava, por aquele rapaz que sofria. Cada um estava no seu processo, no exato lugar e momento onde tinha que estar, e todos éramos um elo daquela *corrente*.

Nesse momento, fui entendendo alguns termos utilizados no ambiente ayahuasqueiro: a *corrente* é a ligação invisível e energética entre os participantes, que os dirigentes pedem para manter através da concentração para que o *trabalho* se realize de forma saudável até o final. A *peia* é a experiência momentânea de sofrimento, de encontro com as sombras, difícil

de enfrentar mas necessária para que cada um *trabalhe* suas questões e possa amadurecer. A *limpeza* é o vômito, que o imaginário social associa a um sintoma de doença, mas que é considerado positivo pelos indígenas, como purga física e espiritual. E o sentimento máximo e indescritível daquele momento coletivo se resumia numa frase, também muito evocada pelas casas ayahuasqueiras do Rio de Janeiro: *todos somos um*.

A intensidade da experiência e a quantidade de informação que permaneceu em mim após a excursão psíquico-espiritual requeriam processamento. Voltei para a Arca várias vezes, mas deixando passar meses entre ritual e ritual.

Permaneci nessa frequência esporádica até que em 2017 participei em um rito do Brahmatma Diva, o qual me fez sentir confortável para aderir à proposta de um ritual por mês, processo que mantenho até hoje. Realizada em contato com a natureza e em modalidade de retiro, a proposta me permitiu estabelecer um vínculo mais profundo, tanto com o trabalho como com o coletivo de pessoas que fazem parte do rito, mês a mês.

Brahmatma Diva

Estou trocando de pele, lembrando-me do que trouxe para o mundo, do que tenho para dar. Prestando atenção no que mais me pesa, no que me puxa pra baixo, no que não me deixa caminhar. Vejo-o, converso e pactuo.

Até voltar para a cidade e ser inundado pela inércia extrativista e escravagista, pela eterna falta de tempo, pela ausência do como foi o seu dia?

Mas eu digo que em algum momento a pele (alma) se renova, toda ela, começa o segundo tempo, outra oportunidade para exercer o ser.

Com certeza esse momento também chega para aqueles que não comungam a ayahuasca (vale dizer, é muito provável que eles comunguem alguma coisa, um recurso químico que os impulse para alguma direção, aquela direção que se escolhe). Mas aqui estamos falando de uma procura: trabalhar a expansão de consciência com um objetivo claro. Sem dúvidas, é

difícil definir um objetivo. Mas basta escolher um caminho dentro do universo de possibilidades, uma explicação do mundo que nos convença, uma rota, seja um caminho empedrado ou um autopista — isso é *universalismo*.

Você entra num processo, percebem-se mudanças, transformações. Aquele muda de casa e resolve uns assuntos pendentes (e tudo muda), aquele outro decide sair da cidade e passar um tempo só (e tudo muda), aquela outra percebe que adora cuidar de pessoas e troca de profissão.

Em nosso mundo de hoje, poucas pessoas estão onde querem estar. Às vezes, para achar o caminho, é preciso apodrecer o fígado, às vezes é um estalo dos dedos que nos traz uma imagem perdida, às vezes uma conversação ou uma frase em falso, às vezes alguém tem que morrer ou temos que bater a cabeça contra uma pedra no fundo do rio e entrar em coma (e depois voltamos e tudo muda).

Quando uma pedrinha se mexe, as outras se acomodam e tudo se mexe junto, alguma coisa se deslocou, mas... o que faço com isso? A resposta é: tem que *trabalhar*.

Com ayahuasca se trabalha. Posso começar sozinho, mas o sujeito tem um limite, é melhor transcendê-lo para se enriquecer. Posso trabalhar adotando um mestre (referente, ídolo, herói, guia, conselheiro, avô), posso trabalhar com o universo (falar com Deus ou com uma tartaruga) e posso trabalhar conversando com uma pessoa, conversando com duas pessoas, numa varanda com sol, com quatro pessoas, com tempo para falar e rir e dançar, com sete pessoas, deixando os medos atrás e recebendo o outro que também é teu mestre (e você é o mestre dele), com treze pessoas, e expor sua pele para que ela comece a queimar no sol, coração na mão, falando sobre aquela pedrinha que se mexeu dentro de você, ouvindo as experiências dos outros, o que eles falam, suas tristezas e alegrias, ideias e ações, e quando você para para reparar... você já não é mais um, porque no processo houve afeto, riso, movimento, olhares despojados, ajuda mutua, coração, empatia, cuidado.

De repente, você se tornou muitos, você carrega em si uma polifonia, uma conjunção de seres, de energias, de trabalhos, de sofrimentos e aprendizados, de morte e renascimento. E mais

cores vão aparecendo, mais tons e possibilidades, mais vontade, vontade de atravessar o mundo, de abraçá-lo.

Não é apenas a ayahuasca. É a experiência que você tiver. Se você comprar o chá pela internet para tomá-lo sozinho em casa, o resultado será um enigma. Mas se houver um grupo que te receba, que prepare um lugar para você, com intenção autêntica, com coração, para você entrar na corrente do bem coletivo (*cada corrente é tão forte quanto seu elo mais fraco*), então temos um panorama bem claro.

Claro, mas não absolutamente definido, delimitado. Haverá uma proposta com dezenas, centenas de possibilidades. E você rodará como uma pedrinha até encontrar o seu buraco, seu vento sul, seu dia frio e seu esplendor de quartzo.

É uma festa: tem vinho e fogueira, dança e banda e música e tambores e meninos e meninas bem loucas e loucos que se encontram e conversam e dançam e entram no lago e no rio e cantam e procuram forças no motor do que é vivo, procuram a força que cria, porque eles querem criar.

É um encontro, a gente está predisposta ao abraço, aberta ao olhar limpo, a conhecer-se e conhecer-te, então aparecem redes, de apoio, de colaboração, de criatividade, de festas e de amizade, e até de amor e rock.

É como o teatro: um ensaio da vida. Todos têm uma função e começa o desafio, é preciso manter-se em pé ou sentar-se e respirar, mas não se deixar cair.

Entrego o aparelho e deixo o Daime trabalhar.

*Coluna sempre ereta, cabeça sempre alerta para não se atrapalhar*⁴⁰.

Buscar a energia no fogo, na música, num passeio periférico para ver a noite, na água ou em ajoelhar-se e pedir por favor e dar graças. Nesse vai e vem, nesse balança mas não cai, você vai desenvolvendo suas linhas, reconhecendo sentimentos, detectando habilidades e problemas, mas sobretudo você vai sentindo, deixando-se levar, desaprender a analisar tudo, desistir de tirar conclusões, deixar-se deixar-se deixar-se um pouco em paz, sem urgências

⁴⁰ *Eu te convido pra bailar*, música de Ivana Marques (Haira Haira).

para ontem, deixar-se deixar no silêncio ou na aurora ou no fogo sagrado, buscando um segredinho, uma chave das pequenas coisas que vejo por aqui e por lá, coisas que me parecem simpáticas e que valem a pena e que eu quero para mim.

É fazer numa noite ou num fim de semana tudo o que não tenho feito desde que era criança: ser livre.

Processo de *trabalho*

O fato de fazer parte de um processo continuado no tempo representa atingir um patamar mais profundo na compreensão dos fenômenos vividos na experiência de ayahuasca. Sob vários ângulos: aprofundar o conhecimento dos efeitos do chá, aprofundar o entendimento da proposta da casa, acompanhar a transformação das pessoas e de si mesmo. Certamente, essa transformação estará determinada por vários aspectos: a proposta da casa (conteúdo e metodologia do *trabalho*), a afinidade com os dirigentes, a competência dos dirigentes, a afinidade com as pessoas que frequentam a casa, a afinidade com a música, entre outros.

Como se vê, não se trata apenas de ayahuasca, do chá pelo chá, de se apaixonar pelo êxtase, como pode se esperar da relação entre droga e vício. A ayahuasca é sagrada e louvada, mas experimentar os seus efeitos não é um fim em si neste tipo de trabalhos. Ela é a ferramenta que nos expande para podermos trabalhar sob a sua égide. São trabalhos espirituais onde, nesse estado alterado de percepção invoca-se a proteção e a presença de energias, entidades, deuses e deusas, orixás, pretos velhos, caboclos, pomba-gira, avatares, santos, espíritos da floresta, arcanjos, anjos da guarda, entre outros.

Esta prática religiosa, amplamente difundida no Brasil através da umbanda, por exemplo, adquire novos brios em um estado de consciência expandida. A ayahuasca é o tobogã que nos joga nesse mar, é o atalho, tão efetivo que dispensa anos de aprendizado de meditação, respiração, oração, concentração, mantras, danças, jejum, tambor e muitas outras técnicas de expansão da consciência. Tais metodologias são centrais em disciplinas como o

budismo, yoga, xamanismo, mediunismo; mas no ritual ao que estamos nos referindo, tornam-se práticas complementares do trabalho realizado pela *rainha da floresta*.

CONCLUSÃO: ANÁLISE COMPARATIVA

Com três experiências com enteógenos sobre a mesa, para concluir, apresento a continuação uma análise comparativa entre os relatos, com a intenção de identificar alguns elementos relevantes e comuns a todas as experiências. Este contraponto pode servir para que estes elementos sejam considerados em futuras discussões sobre enteógenos, com o objetivo de evitar interpretações simplistas ou desinformadas do assunto.

Falta de legitimidade. Desde os 1900 de Quiroga até os dias de hoje, passando pela década de 70 de Vidart, é comum a aura de desconfiança e suspeita gerada pelas referências a enteógenos. As proibições de enteógenos ao longo da história, particularmente na América do Sul a partir da invasão europeia, determinam a falta de informação e o desconhecimento operante numa primeira aproximação à experiência.

Este ponto é patente em Quiroga, como já foi analisado na relação ambivalente do escritor com o haxixe, particularmente em relação à dose exagerada ingerida. Em Vidart, a aproximação se dá tão espontânea e rapidamente que o antropólogo quase não tem tempo de hesitar. Além disso, ele e Chu-Ru se encontram numa situação peculiar que os impulsiona magneticamente a um encontro que flui sem reparos nem tabus. Vidart confia instintivamente em Chu-Ru e se coloca em suas mãos.

No caso dos rituais de ayahuasca, acontece algo similar. Apesar de que em 2017 temos disponível muita informação sobre o chá, há também um trabalho de desinformação por parte da mídia, que, fiel ao seu mercado (a venda de informação), seleciona os casos mais trágicos (e.g. suicídios vinculados com o uso do chá⁴¹) para gerar impacto mediático e uma consequente deslegitimação da opinião pública sobre o assunto. Por isso, o medo e o nervosismo são recorrentes nas pessoas que se aproximam à ayahuasca pela primeira vez. Comparece-se pela recomendação de amigos e inexoravelmente é preciso submeter-se à proposta da casa escolhida e seus direcionamentos. No caso da Arca, agenda-se uma visita explicativa com antecedência para conhecer a proposta, o que ajuda muito a entrar em contato com o lugar e as pessoas para tomar a decisão.

⁴¹ "Existe uma principal contraindicação para o uso de ayahuasca. Trata-se de casos de psicose latente, pessoas que apresentam um ego muito frágil ou o inconsciente muito aflorado. Em caso de tomar ayahuasca, para estas pessoas a quantidade deve ser mínima. Contudo, são situações muito difíceis de detectar". Da entrevista a Philippe Bandeira de Mello, diretor da Arca, realizada pelo autor em 2016.

A falta de legitimidade se vê reforçada na tentativa de transmissão da experiência. No caso de Quiroga, "El Haschich" é um relato desconhecido que tem gerado nulo interesse por parte da crítica, o que certamente mostra a pouca relevância atribuída ao assunto, tanto na época do escritor como posteriormente. Para Vidart, a falta de legitimidade é um fator central, e parte de seus esforços são dedicados a desenvolver argumentos orientados aos céticos racionalistas, como foi analisado no segundo capítulo. No meu caso pessoal, as dificuldades não foram menores. Depois da primeira experiência com ayahuasca, senti o mesmo que Hofmann: a necessidade de compartilhar um sentimento tão profundo e único. Porém, ao viajar para o Uruguai e sentar no primeiro bar com um amigo para contar todos os detalhes, a resposta foi simples: "Você estava drogado". Só consegui intercambiar opiniões nos mesmos termos, atingindo um mínimo de consenso, com os amigos que já tinham passado pela experiência.

Assim, como no caso das narrativas orientais em Said, impera ainda uma representação dominante destas práticas proveniente da proibição. Por este motivo, as narrativas referidas a enteógenos (como o presente trabalho) devem disputar a legitimidade rejeitada pelas décadas de proibicionismo e ostracismo.

Enfrentar o desconhecido. Não é possível saber com antecedência como será uma a experiência com enteógenos. Sabe-se que não é um caminho fácil, e as práticas atuais, tanto em contextos individuais como coletivos, corroboram as palavras dos xamãs Don Juan e Churu: é arriscado e perigoso. A intensidade dos relatos e a recorrência da morte como tema dos *trips* se faz sentir. O sujeito se dispõe a entrar em contato com uma realidade inexplorada, tanto do mundo como de si mesmo, e não tem garantias de que poderá entender, pedir ajuda, explicar o que lhe acontece ou diretamente perder o juízo.

Portanto, há o risco. Mas também existem formas para enfrentá-lo, particularmente através dos seguintes elementos, que reduzem notoriamente os perigos da viagem: i) preparação; ii) contexto; e iii) guia.

A preparação inclui preceitos alimentares e sexuais que chegam a nós transmitidos por diversas tradições antigas, como já foi analisado no primeiro capítulo. Os preceitos dependem do enteógeno e das circunstâncias, e também podem incluir o uso de vestimentas específicas.

5 – PREPARAÇÃO: É fundamental, para poder participar do trabalho, seguir uma dieta de restrição de álcool, drogas e carnes (especialmente a vermelha) por um dia

antes, no dia, e um dia após o trabalho. Também a abstinência sexual é enfaticamente indicada, pelo mesmo tempo mencionado. Evitar o consumo de alimentos que contenham tiramina (queijos, chocolates, carnes em conserva, salsichas, lentilha, amendoim etc.). É importante igualmente a observação da nossa alimentação mental. Somos elos de uma corrente, sendo assim todos responsáveis pela cerimônia. Vamos alimentar nossa mente com pensamentos positivos, procurando constantemente agir com boas palavras e boas ações. A gentileza e polidez são sempre recomendadas. Tudo isso poderá influir no bom resultado do trabalho.⁴²

Contudo, além destes preceitos gerais, existe uma preparação pessoal que inclui vários aspectos, como se informar sobre a experiência, avaliar se a pessoa está num momento adequado para tê-la, buscar uma proposta que se encaixe melhor com o seu perfil, levar em conta que se trata de uma experiência transformadora que potencialmente pode efetivar mudanças na vida.

Quanto aos aspectos contextuais, um bom exemplo é o cuidadoso tratamento espacial de uma sessão terapêutica com psilocibina para pacientes com câncer, realizada num hospital da universidade estadunidense NYU:

[...] would take place in a room decorated to look more like a living room than a medical office, with a comfortable couch, landscape paintings on the walls, and, on the shelves, books of art and mythology, along with various aboriginal and spiritual tchotchkes, including a Buddha and a glazed ceramic mushroom (POLLAN, 2015, p. 36).

O cenário importa, é preciso sentir-se confortável, estar concentrado, evitar distrações e problemas.

Outro aspecto do contexto são as pessoas. Vimos que as práticas ancestrais de rituais com enteógenos são sempre coletivas e portam uma relevância prática para a comunidade. Isso pode ser visto hoje nos rituais de ayahuasca, onde os participantes entram juntos na realidade não comum, e o *trabalho* é, ao mesmo tempo, individual e coletivo. Todos têm uma função importante na sessão, já que cada pessoa é um elo da *corrente*, e a situação de uma integrante afeta o estado energético do coletivo. Quanto aos riscos, evidentemente o coletivo atua como uma rede de apoio em caso de haver dificuldades (as casas ayahuasqueiras inclusive contam com um *quarto de cura*, onde são levadas as pessoas que precisam de atenção).

⁴² Publicado no grupo de Facebook "Adventícios da Arca da Montanha Azul". Acesso em 03 oct 2017.

No caso de Vidart, a experiência não é nem individual nem coletiva; ela se dá numa espécie de iniciação assumida pessoalmente pelo guia. O aspecto principal é que ambos embarcam na experiência juntos: ao invés de uma corrente, cria-se um elo afetivo e interdependente entre ambos, que se mantém durante a experiência toda. Já o caso de Quiroga é oposto: o escritor compartilha o mesmo espaço físico com seu amigo Brignole, mas quase não podem se comunicar por estarem em realidades distintas. Assim, apesar dos cuidados de Brignole, Quiroga se encontra só na sua excursão, portanto, exposto aos riscos, ao sentimento de loucura e de morte.

Com o guia, o especialista da realidade não comum, tudo se torna mais fácil: basta preparar-se corretamente, confiar e seguir as instruções. Tal é o caso de Vidart, cuja experiência é redonda, com os riscos sendo controlados por Chu-Ru. Em parte, a experiência de Quiroga resulta num *bad trip* devido à ausência de preparação e de guia (uma pessoa que já conhecesse minimamente o haxixe, por exemplo), além da falta de informação e do tamanho da dose.

A importância do guia também é reconhecida pelo hospital da NYU nas suas sessões terapêuticas com enteógenos, que contam com "guias" que cuidam da segurança dos pacientes durante a experiência e fornecem explicações e recomendações.

If you feel like you're "dying, melting, dissolving, exploding, going crazy etc.—go ahead," embrace it: "Climb staircases, open doors, explore paths, fly over landscapes." And if you confront anything frightening, "look the monster in the eye and move towards it... Dig in your heels; ask, 'What are you doing in my mind?' Or, 'What can I learn from you?' Look for the darkest corner in the basement, and shine your light there." (POLLAN, 2015, p. 42).

A seguinte linha do artigo estabelece uma comparação relevante entre as sessões do hospital e experiências como a de Quiroga: "This training may help explain why the darker experiences that sometimes accompany the recreational use of psychedelics have not surfaced in the N.Y.U. and Hopkins trials". Assim, vemos como o "treinamento" guiado resulta central para determinar o resultado da experiência e poder aproveitá-la melhor.

Nos rituais de ayahuasca no Rio de Janeiro, o guia pode tomar formas diferentes. Nas linhas mais tradicionais e dogmáticas, como a igreja do Santo Daime, há a figura sacerdotal do *padrinho*, que guia os participantes e marca o ritmo do ritual. Nas linhas neo-ayahuasqueiras, que combinam diversas tradições e são mais flexíveis, há o regulamento básico a ser seguido, e também sugestões dos dirigentes, principalmente para os menos

conhecedores. Em termos gerais, a figura do dirigente está presente na condução de atividades determinadas que variam dependendo da proposta, como orações, meditações, reflexões ou cantos. Por último, destaca-se o papel da música como guia para os participantes, já que tanto as letras como a música vão conduzindo o trabalho na direção desejada, dependendo do assunto que se queira trabalhar em cada sessão, e mantendo o nível de energia da corrente para aproveitar o trabalho.

No entanto, no meu caso particular, o guia foi fundamental nas primeiras experiências na Arca, pois seus breves comentários me davam um chão sobre o que esperar dos efeitos, o qual contribuía a regular minhas expectativas e minha ansiedade. Inclusive, nos momentos em que senti falta de explicações mais concretas sobre os processos que a ayahuasca mobilizava em mim, tive a oportunidade de consultar com o guia e com os iniciados da casa. Tais possibilidades certamente contribuíram a que as transições (ida e volta) entre as realidades comum e não comum fossem melhor processadas por mim.

Por outra parte, há também momentos em que a atividade do guia durante a sessão não se encaixa harmonicamente no meu processo pessoal pela realidade não comum. Sinto isto particularmente na proposta de trabalho do Brahmatma Diva, que contempla dois momentos da sessão dedicados a meditações guiadas. Chegados estes momentos, o fluxo das pessoas, até então guiado de maneira mais flexível pela música, se detêm para a meditação. Os dirigentes pedem: "procurem uma posição confortável". O *trabalho* que vinha sendo feito até esse momento, tanto em nível individual quanto coletivo, cessa para entrar na fase de meditação. É preciso concentrar-se nas palavras dos dirigentes, algo que, no meu caso pessoal, resulta sempre um desafio. Muitas vezes perco a linha desenvolvida pelo dirigente na meditação, o qual pode me deixar frustrado por não poder entrar na proposta. No final das meditações comprovo a falta de consenso da realidade não comum, ao comparar minha desorientação com as ricas descrições dos lugares extraordinários aonde outros participantes são levados pelas palavras dos dirigentes.

Por sua vez, o desconhecido também é uma fonte relevante de medo, o qual recobre o mundo dos enteógenos. Podemos traçar uma linha que une a minha experiência com a de Quiroga através do medo, considerando as ideias de *bad trip* e *peia*. Por um lado, o termo *bad trip* é associado às experiências psicodélicas malsucedidas, principalmente a partir da explosão das drogas na década de sessenta. Utilizadas em contextos individuais urbanos, sem

preparação do sujeito e com a experiência como fim em si mesma, o *bad trip* aproxima a pessoa da paranoia, da loucura, do suicídio e da overdose. É exatamente como caracterizamos o caso de Quiroga: psicose de laboratório. É por causa do *bad trip* que Quiroga atribui propriedades terríveis ao haxixe, e muito provavelmente tenha desistido de repetir a experiência.

Por outro lado, a *peia* é considerada um elemento constituinte do *trabalho* de ayahuasca. Este fato muda dramaticamente a relação do participante com os aspectos mais difíceis do rito, já que estes passam a estar incluídos na preparação. Assim, embora a *peia* constitua uma fonte de medo inicial para quem vai tomar ayahuasca pela primeira vez, bastam umas poucas sessões para que o participante se acostume a considerá-la como uma fase do *trabalho*, o qual resulta na perda progressiva do medo.

Estas noções também podem ser analisadas à luz da concepção de Don Juan: o medo é o primeiro grande inimigo do homem de conhecimento⁴³; e, ao mesmo tempo, o homem de conhecimento deve ter medo para poder superá-lo. Na visão de Don Juan, o medo também é um elemento constituinte da excursão pela realidade não comum. Assim como Castaneda no final de seu primeiro livro, Quiroga é derrotado pelo medo na sua primeira tentativa a bordo do haxixe, uma derrota certificada pelo próprio relato. No meu caso, até agora tenho conseguido lidar com o medo. Mas Dom Juan adverte: ser um homem de conhecimento é um processo incessante. "Um verdadeiro homem de conhecimento deve combater cada um dos quatro inimigos, sucessivamente, até o último momento da sua vida, a fim de se manter ativamente empenhado em tornar-se um homem de conhecimento"⁴⁴. Só me resta, então, estar preparado para cada uma destas sucessivas batalhas.

Deslocamento/Transformação. A experiência com enteógenos, por natureza, gera uma mudança de perspectiva. A expansão da consciência (também referida como uma ativação da dimensão supraconsciente do sujeito) permite ver as coisas do mundo sob um novo olhar, mais abrangente. Na sua experiência com peiote no México, Artaud se refere aos seus anfitriões, os tarahumaras, como a população da *origem* (ARTAUD, 2000). Ver o mundo e a si mesmo desde um contato com a origem implica num retorno a um aspecto humano primário, de-sofisticado, próximo ao básico: o afeto, a contemplação, a força vital. Desde esse

⁴³ Além do medo, os seguintes três "inimigos simbólicos" do homem de conhecimento segundo Dom Juan são clareza, poder e velhice.

⁴⁴ CASTANEDA, Carlos. *A erva do diabo*. Rio de Janeiro: Nova Era, 2002. p. 250.

ponto de vista, a mudança de perspectiva lhe concede à planta um valor terapêutico. "Existe um consenso entre as pessoas que entram em contato com o chá, independente da metodologia: a planta ensina", me disse Philippe Bandeira, diretor da Arca, numa entrevista realizada em 2016.

Além do uso religioso ou espiritual, o progressivo trajeto da ayahuasca da floresta para a urbanidade tem se caracterizado por ocupar um lugar nas terapias alternativas, particularmente em linhas não canônicas da psicologia como a jungiana ou a gestalt, assim como nas denominadas terapias alternativas: reiki, shiatsu, acupuntura, cristais, massagens. A Arca é um caso que combina espiritualidade e saúde mental: por um lado, realizam-se rituais religiosos com ayahuasca; por outro, o dirigente tem o seu consultório na casa, onde faz atendimento como psicólogo. Esta realidade representa um passo atrás na divisão amplamente legitimada entre corpo/mente/alma, priorizando o enfoque "holístico" de reunificação do sujeito como um todo complexo e indivisível. Sem dúvida, as experiências com ayahuasca contribuem para esta visão holística.

Isso significa que a experiência de realidade não comum frequentemente questiona e relativiza as categorias da realidade legitimada, oferecendo uma nova perspectiva sobre elas. Este fato é referido no relato de Borges, "O etnógrafo", que parece narrar de maneira resumida a própria história de Castaneda: instado por seu professor, um estudante de línguas indígenas parte para morar numa tribo com o objetivo de "descobrir o segredo que os feiticeiros revelam ao iniciado" em certos ritos esotéricos. Após dois anos morando na pradaria, "sob tendas de couro ou na intempérie", chegando até a "pensar de uma maneira diferente que sua lógica rejeitava", o protagonista consegue seu objetivo e volta à cidade. Mas para surpresa do professor, o etnógrafo decide não publicar o conhecimento adquirido.

Agora que possuo o segredo, poderia enunciar-lo em uma centena de maneiras diferentes e até de forma contraditória. Não sei como te dizer isso, mas o segredo é lindo. Mas a ciência, a nossa ciência, parece-me agora uma simples frivolidade. (BORGES, 1968, p. 45)

Da mesma forma, a realidade expandida dispara processos durante a experiência, mas que não se limitam a ela: permanecem no indivíduo *a posteriori*. Já vimos como o medo permanece em Quiroga e o leva a adotar uma atitude educativa com seus pares, condenando o haxixe.

No entanto, o limite entre o terapêutico e o desequilíbrio parece fino, e ligado aos fatores condicionantes da experiência mencionados previamente. Quem se dispõe a entrar na

realidade não comum corre o risco de ver tremer os alicerces da sua realidade cotidiana, que até esse momento parecia sólida. Como vimos, a falta de consenso da realidade não comum é comparável à da comum, e a aparente segurança com respeito à realidade cotidiana pode ver-se questionada e deslegitimada de maneira radical e imediata pelos processos moleculares desencadeados pelo enteógeno. Depois de uma sacodida desse tipo, em que as certezas do sujeito podem se ver relativizadas, pode resultar difícil o retorno à realidade comum, para lidar com um mundo que já não é o que era.

No meu caso pessoal com a ayahuasca, posso detectar três níveis diferentes de transformação: i) reconexão, ii) terapêutico e iii) trágico. A reconexão refere aos efeitos imediatos do transe extático, tal como era buscado pelos transes pagãos mencionados por Escohotado. Uma noite inteira de meditação, dança em volta da fogueira, êxtase, entrando em contato com as forças vitais da criação graças à percepção molecular possibilitada pelo enteógeno. Religação: cobram sentido neste ponto as teorias que atribuem aos enteógenos o fundamento das religiões, a fonte do sentimento oceânico discutido por Freud. O efeito desta religação é um cansaço redentor, uma renovação das energias e do espírito. Philippe Bandeira resume o efeito: "a ayahuasca atua como antidepressivo natural".

O aspecto terapêutico é o *zoom out*: a possibilidade de tirar a cabeça para fora d'água, de ganhar amplitude na perspectiva da vida e do mundo. Durante o efeito da ayahuasca, é possível abordar os pensamentos, sentimentos e imagens que povoam a nossa mente desde um novo olhar. É como se ganhássemos conhecimento ou lucidez ou sabedoria para reinterpretar aquilo que víamos de maneira mais difusa. Com mais informação, recebida a partir da experiência direta, somos capazes de tomar melhores decisões na vida. É um presente que obtemos da realidade não comum da ayahuasca, que trazemos para a realidade comum, com aplicação prática imediata.

Por último, o nível trágico estabelece uma conexão com o drama antigo e o impacto deste na vida cotidiana. Com efeito, o ritual de ayahuasca permite reviver os aspectos resgatados por Nietzsche sobre o nascimento da tragédia: a inundação de energias impessoais (apolíneas e dionisíacas), forças universais anônimas que derrubam o individualismo do sujeito socrático, jogo de forças cósmicas inconscientes num processo natural carente de finalidade e exuberantemente cruel (SLOTERDIJK, 2000, p. 47).

De fato, quando Nietzsche se refere ao retorno da ebriedade "superior" (dionisíaca) para a realidade comum, ele identifica uma transformação decorrente da experiência da

imensidão. Embora o retorno à normalidade provoque uma "náusea" frustrante, o sujeito atinge uma aceitação mais profunda do mundo.

La náusea de sentirse otra vez limitado, inserto en una burbuja demasiado angosta que flota sobre un océano de desmesura, supone una previa experiencia de inmensidad; es náusea ante lo «normal», y su implícita nostalgia —referida a los misterios elementales de la vida— representa ya una aceptación más profunda del mundo, una «resignación trágica» (ESCOHOTADO, 1998, p. 367).

Assim, a ayahuasca não apenas permite sentir este jogo de forças, mas identificá-lo na vida, aplicá-lo como um conhecimento prático, desistir da concepção do ego bem definido que tem o controle e aceitar o acaso. De fato, sentimos estas forças sobre-humanas quando a ayahuasca está no corpo. Conversamos com elas: cada passo é um jogo de cintura, sutileza após outra. Um som, uma respiração oportuna, um acorde em Fá, podem tirar-nos do fundo do poço (*peia*) onde nos encontrávamos. Como num passe de mágica, passamos do deterioro físico e mental para o fandango. Aprendemos a permanecer atentos, porque em qualquer momento podemos cair de novo. Porém, a questão não é a iminência de cair ou levantar. A questão é não desesperar, venha o que vier. Como diz Dom Juan, é um processo incessante. O que vier será passageiro, seja êxtase ou sofrimento. Entendido isto, levamo-lo para a vida, cujas situações evocam os aprendizados incorporados pelo nosso corpo nos rituais. Este patamar de entendimento reduz notoriamente os graus de ansiedade do que virá, de medo ao indeterminado, de insegurança, por mencionar alguns exemplos. As coisas são o que são, recebemo-las e *trabalhamos*.

Contato com o sublime. Foi falado que a experiência anula o sujeito, que a consciência fica submissa a forças anônimas, energias impessoais que atravessam o corpo. Isso resulta numa incorporação de um conhecimento sem a mediação do intelecto. No caso dos autores analisados, ocorre uma produção textual posterior, nas quais os ecos do terror (Quiroga) ou do sublime (Vidart) se combinam com o intelecto para gerar uma obra de duplo propósito: informar sobre os fatos acontecidos e transportar poeticamente o leitor, numa tentativa de fazê-lo partícipe da experiência enteogênica.

Como vimos, a experiência não cabe nesta tentativa. Trata-se, então, de arrancar uma porção de experiência para oferecê-la a quem não a teve, o mais vívida possível. Para tanto, precisamos da intervenção da arte, para aproveitar sua maior potência de recriar a experiência.

Nos casos dos rituais em que participei, música e dança são expressões artísticas muito presentes. De fato, são as formas através das quais estas energias anônimas e impessoais se expressam. Vale destacar que a maioria das músicas que compõem os hinários das casas ayahuasqueiras são "recebidas" pelos integrantes sob o efeito da ayahuasca. Como explica Philippe Bandeira: "Eu estou escutando a música em outra dimensão. Muitas vezes ela vem pronta. Pessoas que não têm formação musical alguma, pessoas sem afinação que recebem as músicas meio desafinadas e depois a gente coloca a escala".

No caso da dança, por exemplo, cada orixá ou entidade invocada tem a sua forma de dançar que se manifesta através dos corpos que a incorporam. Nessa incorporação, pessoas que não "sabem" dançar executam passos que talvez nunca imaginaram para seus corpos.

A *força* da ayahuasca se relaciona com criatividade artística. Isto pode se comprovar no caso da Arca, casa que inclui nos seus rituais um espaço dedicado à pintura e à escritura. Este elemento é uma herança direta do trabalho da Dra. Nise da Silveira, criadora do Museu de Imagens do Inconsciente (Hospital Psiquiátrico do Engenho de Dentro), que atualmente exhibe pinturas e esculturas feitas por pacientes da saúde mental. Uma prova da ponte entre psicose (de laboratório ou não) e arte.

O resultado deste incentivo da Arca à arte pôde ser visto na exposição "Arte supraconsciente e espiritualidade: uma transreligiosidade sem fronteiras", realizada na UERJ de 4 de julho a 26 de julho de 2013. Incluímos em anexo algumas mostras de arte ayahuasqueiro em estados de consciência expandida.

REFERÊNCIAS

- ARTAUD, Antonin. *Os tarahumaras*. Lisboa: Relógio D'água, 2000.
- BAUDELAIRE, Charles. *As flores do mal*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.
- _____. *Paraísos Artificiais*. Porto Alegre: L&PM, 1998.
- BECKER, Howard S. *Outsiders, estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- BERGSON, Henri. *A Evolução criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Tradução Paulo Neves. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BORGES, Jorge Luis. *Obras Completas*. Buenos Aires: Emecé. 1974.
- BURROUGHS, William S. *Naked Lunch*. New York: Grove Press, 1992.
- CASTANEDA, Carlos. *A erva do diabo*. Rio de Janeiro: Nova Era, 2002.
- _____. *Viagem a Ixtlan*. Rio de Janeiro: Record.
- CHAUI, Marilena. *Espinosa: poder e liberdade*. Em *Filosofia política moderna*. De Hobbes a Marx. BORON, Atilio. São Paulo: CLACSO, 2006.
- DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. Tradução de Luiz Orlandi. São Paulo: Editora 34, 1999.
- _____; GUATARRI, Felix. *Mil Platôs: apitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 1997.
- DELGADO, José María; BRIGNOLE, Alberto. *Vida y obra de Horacio Quiroga*, Montevideo: Claudio Garcia, 1939.
- DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2009.
- ESCOHOTADO, Antonio. *Historia general de las drogas*. Madrid: Alianza editorial, 1998.
- ESTRADA, Álvaro, *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos*. México: Siglo XXI Editores, 2003.
- ESPAÇO Além - Marina Abramovic e o Brasil. Direção: Marco de Fiol. 2016, 1h 28 min.

FERNANDES ANTUNES, Henrique. A literatura antropológica e a renconstituição histórica do uso da ayahuasca no Brasil. *Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar*, v.3, n.2, p.76-103, jul-dez, 2011.

FREUD, Sigmund. *Obras completas*, v. 6. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1996.

_____. La represión. In: *Obras completas*, v. 14. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1980.

_____. *O mal-estar na civilização*. Viena: Editora Psicanalítica Internacional, 1930.

FRÓES, Vera. *História do povo Juramidam: a cultura do Santo Daime*. Manaus: Suframa, 1983.

GLUSBERG, Jorge. *A arte da performance*. Perspectiva, 2007.

HOFMANN, Albert. *La historia del LSD: cómo descubrí el ácido y qué pasó después en el mundo*. Barcelona: Gedisa, 2013.

HOFMANN, Albert; SCHULTES, Richard E. *Plants of the Gods*. Rochester: Healing Arts Press, 2000.

HUXLEY, Aldous. *As portas da percepção e Céu e inferno*. São Paulo: Biblioteca Azul, 2015.

LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas: Mercado de Letras: Fapesp, 2004.

LEARY, Timothy. *Flashbacks: a personal and cultural history of an era*. Los Angeles: Putnam's Sons, 1983.

_____. *High Priest*. Cleveland: The World Publishing Company, 1968.

LEJEUNE, Philippe. *O pacto autobiográfico*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

LSD: Lettvin vs. Leary. Produção: Austin Hoyt. Filmagem e edição: Boyd Estus. WGBH-TV Boston (51 min.). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Gq3Fp-xp0l0>>. Acesso em: 3 out. 2017.

OS Doces Bárbaros. Direção e Produção: Jom Tob Azulay, 1976, 1h 40min.

POLLAN, Michael. *The Trip Treatment*. Em *The New Yorker*, 9 de fevereiro de 2015.

QUIROGA, Horacio. *Todos los cuentos*. Edición crítica, Napoleón Baccino Ponce de León y Jorge Lafforgue, coordinadores, 2. ed. Madrid; París; México; Buenos Aires; São Paulo, Rio de Janeiro; Lima: ALLCA XX, 1996. p. 865-868.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Porto Alegre: L&PM, 2012.

RANK, Otto. *The Double*. North Carolina: The University of North Carolina Press, 1979.

ROCCA, Pablo. *Cronología bio/bibliográfica fundamental de Horacio Quiroga*. Montevideo: Instituto Nacional del Libro, 1994.

SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção de Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SLOTERDIJK, Peter. *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*. Valencia: Pre-textos, 2000.

_____. *Extrañamiento del mundo*. Tradução de Eduardo Gil Bera. Pre-textos, 1998.

VIDART, Daniel. *Coca, cicales y coqueros en América Andina*, Montevideo: YOEA, 1998.

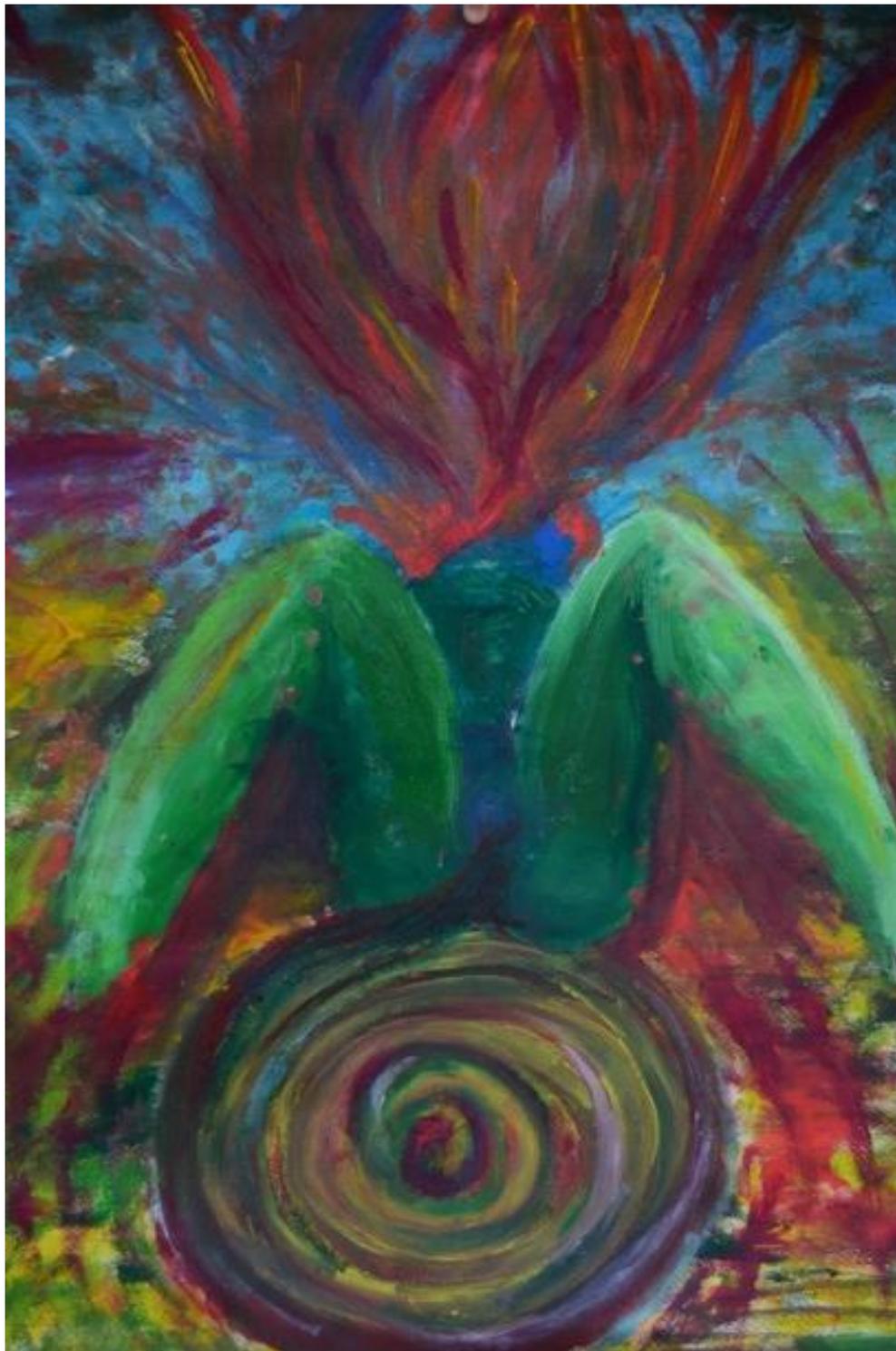
VIDART, Daniel. *Para escribir un libro desde el punto de vista de como yo he encarado la vida intelectual, es preciso vivir*. Entrevista concedida a En Perspectiva, Montevideú, 12 de dezembro de 2014. Disponível em: <www.espectador.com/sociedad/305553/daniel-vidart-para-escribir-un-libro-desde-el-punto-de-vista-de-como-yo-he-encarado-la-vida-intelectual-es-preciso-vivir>. Acesso em: 03 out. 2017.

WASSON, R. Gordon. *El camino a Eleusis: una solución al enigma de los misterios*. Fondo de Cultura Económica. México DF, 1980.

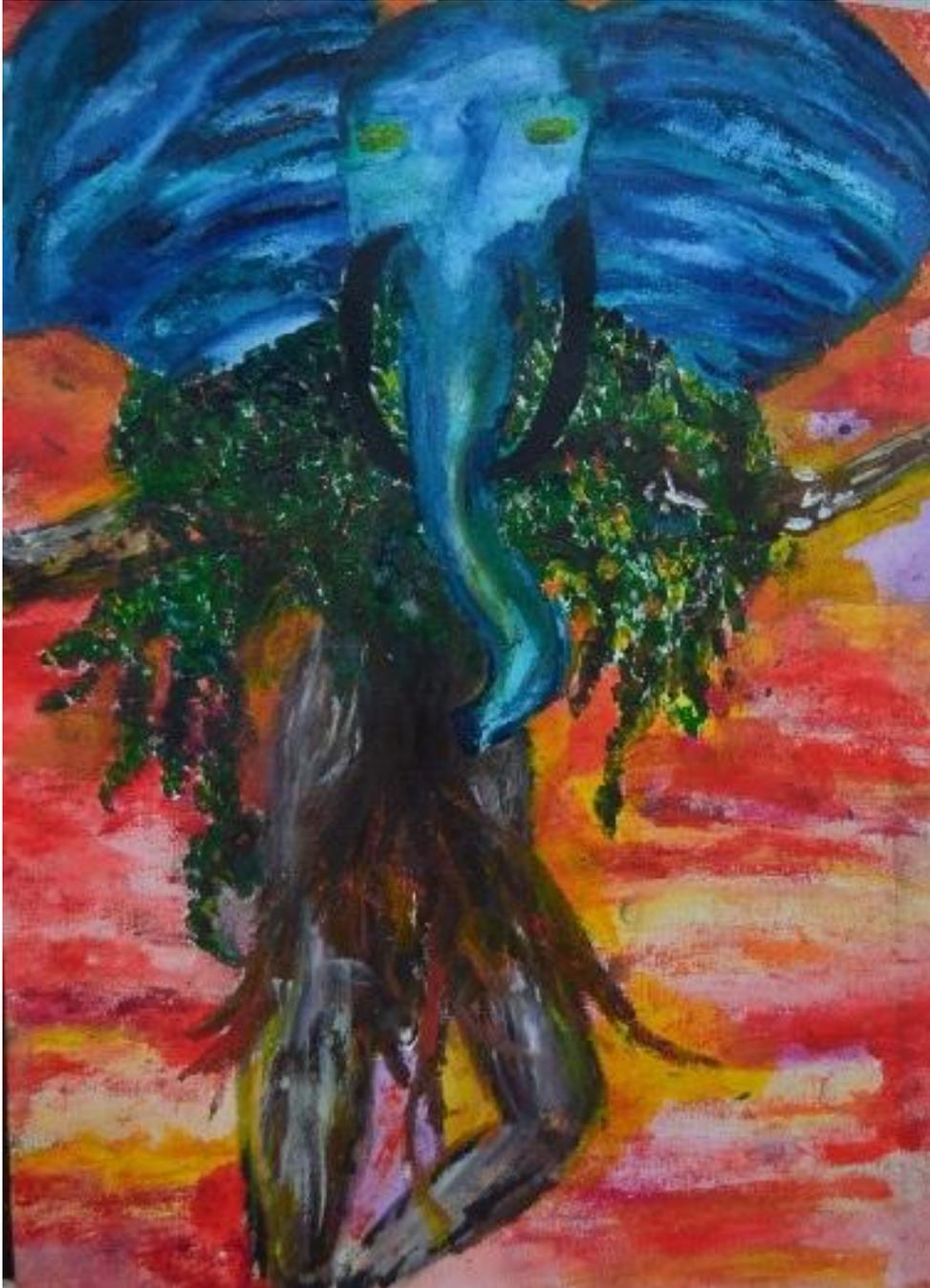
ANEXO - Arte Ayahuasqueira

Artista: Mariana Barros
(aquarela, acrílica e ayahuasca sobre papel)

Criação



Céu de elefante



Fundo do mar



Transmutação



Oyá



Pacha Mama

