

# Problematizando uma hibridização: significação e ressignificação do uso da Ayahuasca, ou: quem está colonizando quem?

Jacques Gauthier\*

## Resumo

A partir da interculturalidade crítica e de sua contextualização epistemológica, é questionada a hibridização atual do uso da Ayahuasca, como processo de colonização dos saberes e das práticas indígenas ou, pelo contrário, de conquista do mundo “branco” pela planta-doutora. No encontro com pesquisadores europeus da farmácia indígena e com xamãs indígenas, aparece que o mundo vegetal possui a capacidade de se comunicar com o cérebro humano, mediante ondas sonoras e quânticas. Disso, em referência a uma epistemologia transcultural e inter-reinos da vacuidade, a possibilidade de novas formas, políticas e cognitivas, de resistência ambientalista intercultural à globalização capitalista.

Palavras-chave: Interculturalidade. Epistemologia. Ayahuasca. Descolonização.

## 1 INTRODUÇÃO

A educação, hoje em dia, é intercultural. Os avanços do protagonismo indígena na vida pública da América do Sul e, particularmente, do Brasil, assim como os avanços das populações afrodescendentes, exigem cada vez

---

\* Doutor em Educação pela Université de Paris 8; professor no Centro Universitário Jorge Amado, Salvador - Bahia; criador da sociopoética; pesquisa atualmente a interculturalidade e a epistemologia da vacuidade; Alameda das Palmeiras, 14 - Itapuã - Salvador - 41610-290 - Bahia; jacques.jupaty@terra.com.br

mais que todos os educadores sejam formados na educação intercultural. O presente estudo pretende trazer uma contribuição prática e teórica para entendermos melhor algumas bases antropológicas, ainda pouco discutidas, das interações entre o mundo cultural eurodescendente e o mundo cultural nativo americano. Ele se inscreve na corrente dos estudos interculturais críticos, caracterizados por Catherine Walsh como estudos onde:

O ponto central é o problema estrutural colonial racial e sua ligação ao capitalismo de mercado. Como processo e projeto, a interculturalidade crítica questiona profundamente a lógica irracional instrumental do capitalismo e aponta para a construção de sociedades diferentes, para outra ordem social. (WALSH, 2009, p. 6-7).

É assim que dois países, a Bolívia e o Equador, declararam recentemente na sua constituição os Direitos da Natureza, fundamentados na arte de viver e na cosmovisão dos povos indígenas, após a vitória das forças políticas ligadas a esses povos. É claro que, após séculos de instrumentalização da natureza, hoje nenhum país europeu ou eurodescendente tem capacidade de declarar dessa forma os Direitos da Natureza como direitos constitucionais.

Nesse contexto, filhos de Orlando Fals Borda (2005) e Paulo Freire (1987), os educadores, práticos e teóricos sul-americanos da pesquisa-ação participativa lutam ao lado dos movimentos populares onde se constroem novos tipos de relações ambientais e sociais, baseadas na cooperação e na luta contra qualquer forma de dominação, exploração e humilhação, racial, colonial e capitalista, assim como, ambientalista. Teoricamente, a interculturalidade crítica começa com o diálogo entre grupos sociais (sendo frequentemente um entre esses um programa acadêmico, outro, uma comunidade popular); cada grupo acolhe a cosmovisão, os conceitos, os métodos, os regimes de verdade do outro, no respeito mútuo e na abertura para que se criem, juntos, novas visões, compostas, híbridas, e sempre orientadas pela utopia crítica da libertação dos seres humanos de suas opressões, tanto internas quanto externas. No contexto sul-americano, o respeito para com a Mãe Terra é condição imprescindível da nossa libertação. Aprendo com o outro e com a Terra a me libertar de mim, tornar-me mais humano,

espiritualizar-me. Essa forma de libertação pertence às tecnologias sociais (pedagogia crítica, socioanálise, pesquisa-ação, sociopoética) da libertação.

## 2 CONTEXTUALIZAÇÃO EPISTEMOLÓGICA

Parece-me, e isso vai ser o coração da minha reflexão, que no trabalho solidário de criação de alternativas ao capitalismo, à exclusão e ao racismo, com parceiros e parceiras indígenas das Américas, a base de qualquer ação e teorização, necessariamente, é o entendimento, pelos não indígenas, de como se constrói o regime de verdade indígena, ou seja, das condições que definem o que pode ser dito, o que é legítimo, o que é verdadeiro, e como devem ser produzidas as palavras legítimas e as verdades, conforme Foucault (1988).

E mais: acolher dialogicamente a episteme do outro não é apenas aceitar os resultados da ciência do outro, como um cientista eurodescendente pode acolher a fitoterapia indígena, por esta dar bons resultados na cura de certas doenças. É acolher, também, os caminhos, os métodos do outro. Assim, a aceitação da cura pelas plantas indicadas por tal ou qual xamã é a aceitação do caminho que permitiu a indicação dessas plantas. Geralmente, no mundo cultural indígena, esse caminho é o caminho do sonho ou de visualizações provocadas por plantas sagradas, como o tabaco, a jurema ou a ayahuasca. Acolher não significa concordar. É criar, juntamente com nossos parceiros de outro mundo cultural, as bases para que o diálogo se institua. Cada um respeita os regimes de verdade do outro, suas bases, seus princípios e seus caminhos. Um bioquímico formado na academia pode dialogar com um xamã sem acreditar nos espíritos do sonho ou das plantas sagradas. Da mesma maneira, um xamã indígena pode dialogar com esse bioquímico sem acreditar na ação de meras moléculas desprovidas de espírito.

Isso coloca em jogo três aspectos: o agnosticismo intercultural; a epistemologia da vacuidade e as implicações.

## 2.1 O AGNOSTICISMO INTERCULTURAL

No meu entendimento, a filosofia correta para pesquisar e educar em referência à interculturalidade crítica é o agnosticismo. Nem o cientista eurodescendente, nem o xamã indígena são capazes de comprovar ao seu parceiro que a ciência deve ser materialista (no caso da tradição eurodescendente), ou que ela deve ser espiritualista (no caso da tradição indígena). Portanto, uma posição prudente é a suspensão do nosso julgamento sobre esses assuntos que superam a nossa capacidade de fornecer provas. E podemos ir mais longe, ao preconizar uma *epistemologia da vacuidade*, que aceite a ideia, de origem budista, segundo a qual não existe fundamento estável algum, nem das coisas, nem do conhecimento. As epistemologias regionais, quaisquer que sejam, são provisórias, feitas para serem destruídas. Conforme explica Nâgârjuna (2002), isso não é ceticismo, tampouco relativismo absoluto, já que existe uma potência eterna e “divina” de transformação que percorre a impermanência das coisas e dos saberes, sem, no entanto, negar essa impermanência. É essa potência que é criadora.

## 2.2 A EPISTEMOLOGIA DA VACUIDADE

A vacuidade não é o vazio. É a ausência de existência em si dos fenômenos. É como o céu azul, o fundo onde se destacam esses fenômenos que compõem nossa vida e que não têm consistência, que são como impermanentes nuvens. O fundo é, de fato, um puro sem-fundo, que somente o silêncio pode “tocar”. É o sem-forma que torna as formas possíveis. A natureza última (que, em nós, é nossa realidade divina) não tem forma nem fundo. A partir de sua experiência na psicanálise, e da sua experiência das lutas sociais também, Cornelius Castoriadis (1982) fala do “imaginário radical” como “imaginário sem fundo”, ativo na “Instituição imaginária da sociedade”. O sem-fundo não é a eternidade, nem uma raiz, tampouco uma ancestralidade. Nâgârjuna, importante filósofo indiano e grande mestre de sabedoria para os budistas, escreve “Já que todas as coisas estão vazias de existência em si, o Buda mostrou que a vacuidade de existência em si

da produção interdependente é a realidade de todas as coisas.” (KOMITO, 2001, v. 68, p. 174, tradução nossa).

*Gueshe Sonam Rintchen* comenta:

Ao afirmar a aparição dependente, evita-se o niilismo, e ao afirmar a vacuidade de existência em si evita-se o eternalismo. A realidade revelada pelo Buda dentro da visão mediana é a natureza vazia da aparição dependente. O outro lado dessa medalha é a aparência convencional das coisas. Num certo sentido, os dois se completam, como o côncavo e o convexo, pois são dois aspectos da mesma realidade. (KOMITO, 2001, v. 68, p. 174, tradução nossa).

Para interpretar Castoriadis em termos budistas, diremos que cada mandala (ver *infra*), daquela onde tem somente violência até a Mandala da Paz, cada mandala é instituída por nós – e as pessoas e os grupos sociais, geralmente, prendem-se na mandala que instituíram, naturalizando-a, tornando-a “óbvia”... até o final de sua vida. O estranho é que, além disso, elas se espantam de terem sido decepcionadas na sua experiência da vida! Nesse ponto é bom cuidar de não ter uma visão “pessimista” da vacuidade, que *Lama Padma Samten* (2006, p. 89-90) chama de “vacuidade mal-humorada”, quando vemos somente, como Hamlet, a evanescência das formas do nosso mundo: *To be or not to be*, nesse mundo impuro e incerto? Mas, com a “vacuidade bem-humorada” ou “lúdica”, “Observamos a luminosidade que gera a solidez aparente da multiplicidade de formas, sensações, percepções, formações mentais e identidades. Contemplamos as aparências e sua origem luminosa.” (SAMTEN, 2006, p. 91).

*To be or not to be* aquele “sorriso sem gato” que Alice encontra no País das Maravilhas? Para sairmos do modo trágico de pensar nossas implicações históricas, nossas lutas por menos opressões e desprezo, basta olhar nossos companheiros e companheiras indígenas. Alguns povos quase foram fisicamente exterminados, culturalmente apagados, e neste contexto terrível, colocam hoje no centro da sua vida seus rituais ancestrais sagrados. Pegam sua força coletiva no resgate da sua espiritualidade, da sua intimidade com as energias da natureza, animais, plantas e minerais. “Vamos fazer uma brincadeira” pode ter o sentido de começar um ritual sagrado, base, fonte, raiz das lutas pela reconquista das terras, pela afirmação da

cultura e pela dignidade. Podemos também pensar nos capoeiristas que, às vezes, distanciam-se do seu corpo e veem toda a roda onde eles estão, percebem as energias sutis que fluem entre os parceiros, as energias em que estão implicados (CONCEIÇÃO, 2009). Como se ver vendo? Será que o observador, na ciência, pode se ver vendo (vendo todo o contexto, embora ele pertença ao contexto), como o capoeirista na roda?

Aqui é pertinente a noção *mandala*, tal como explicitada pelo *Lama Padma Samten* (2009, p. 2): “Apesar de estarmos todos no mesmo lugar, de certa forma não estamos.” Na aparência, todos os humanos coabitam no planeta terra. Em um aspecto mais sutil, cada um constrói seu mundo, sua percepção, a partir dos valores que orientam seus atos (podem ser, entre outros, o fortalecimento do ego e o êxito nos seus projetos pessoais, ou o altruísmo e o êxito em projetos sociais e/ou ambientais, ou, ainda, a alegria e compaixão). Ele entra assim em um tipo de mandala. O que explica *Lama Padma Samten* é que de nada adianta tentar mudar seu comportamento, se ficarmos na mesma mandala. É muito penoso, e estamos condenados a reencontrar as mesmas falhas das quais queremos nos libertar. O caminho é simples: é preciso mudar de mandala, gerar em nós outros órgãos, que permitam ver dimensões que não víamos antes. Assim, torna-se fácil a mudança espiritual. Ver além do ultravioleta e aquém do infravermelho.

Se mudarmos a nossa mandala e enxergarmos os conhecimentos como impermanentes, fluídos e interdependentes, podemos, em certas regiões do real metodicamente investigadas, descrever as interações entre esses conhecimentos; suas traduções uns em outros, suas relações, revelando aos poucos o fio que os percorre. Esse fio é como o céu azul que sustenta as nuvens (e sabemos que as nuvens têm uma dimensão fractal), ou seja, ele não tem peso, sua densidade é mínima, ele vai se esvaziando a cada vez que se tira uma nuvem. Outra maneira de dizer as coisas: é o fio da vacuidade. Infinito como uma linha fractal.

Disso, nossa epistemologia da vacuidade: ao seguirmos o budismo, o que chamamos de realidade, imaginada em estruturas estáveis, cujas leis de estabilidade a ciência antiga tinha por função de descobrir, é, de fato, um ser impermanente, sem essência própria (para um estudo filosófico detalhado dessa noção e da noção irmã de *interdependência*, ver NÂGÂRJUNA, 2002). A vida muda sempre, e o que estava estabilizado em uma época, hoje já é diferente, obedecendo a outras leis.

As ciências de hoje estão em fase com essa orientação epistemológica: as estabilizações são sempre provisórias, como mostra o físico Ilya Prigogine (2001), o qual nos explica que a ciência de hoje busca muito mais o conhecimento do que acontece em condições distantes do equilíbrio – com surgimento de ordens espontâneas no caos ou de devires imprevisíveis – do que as leis que gerem a natureza equilibrada que percebemos (o que era o projeto teórico das ciências clássicas). Já os teóricos da física quântica nos alertaram a respeito das ilusões de estabilidade na escala macroscópica, enquanto o mundo quântico é descontínuo (disso decorre a origem dos “saltos quânticos”) e extremamente instável. O filósofo Gilbert Simondon (2005) também escreveu uma obra de considerável relevância sobre os processos metaestáveis de individuação, do cristal até as comunidades humanas: na estabilidade aparente, sempre há uma assimetria, e essa assimetria traz consigo a possibilidade de gerar estruturas mais complexas.

Do seu lado, o budista vai dizer que as pessoas vivem, sentem, percebem, imaginam e pensam, em bolhas que são como nuvens. Não percebem que são nuvens e se apegam a elas. Podem ser bolhas egocêntricas, fáceis de denunciar moralmente, de êxito individualista, mas também bolhas generosas e altruístas, como o êxito em projetos sócioambientais. Aqui não tem critério moral. Por quê? Porque, por mais generoso e dedicado que eu possa ser, o mundo onde se desenvolve o referido projeto é um mundo no qual as pessoas não são somente generosas e dedicadas. Encontro a violência, o que pode mobilizar formas de violência em mim. Contudo, nossos projetos são como nuvens que passam, condenadas a desaparecer. Isso não significa que eu deva renunciar à ação solidária e me isolar na espiritualidade. Pelo contrário! A espiritualidade não é isolamento, e sim presença atenta ao mundo e aos outros. Isso significa que, na ação, na mandala do mundo humano tal como é, tenho de estar, ao mesmo tempo, 100% presente e 100% distanciado. Fazendo o movimento certo, por extrema concentração, e, ao mesmo tempo, estando acima desse movimento, desterritorializado dele, como sabem os que praticam a capoeira ou disciplinas corporais orientais.

Atrás das nuvens sempre fica o céu. Mais do que um continente estável, ele é a capacidade de mudar; de passar para uma mandala superior, de compaixão e amor, e de ajudar os outros a, também, realizarem essa passagem. Portanto, posso ser um militante comprometido em projetos sociais e socioambientais, vivenciando as lutas dos meus companheiros e compa-

nheiras, mas que não pertence ao mandala da luta, pois vejo as coisas do ponto de vista da Cultura da Paz. O céu azul: a infinita natureza, a pureza de cristal, uma realidade não pessoal, que é a interdependência dos seres na sua realidade última (que os budistas chamam de Natureza búdica).

Parece-me que a ampliação budista das epistemologias regionais (euro, afro ou americanodescendentes) possui uma dimensão que essas epistemologias não têm. Pois elas ainda vivem na ilusão de um chão firme, elas estão enraizadas em princípios ancestrais ou hipotético-dedutivos. Entretanto, ao flutuar em um mar (ou em um céu, é a mesma coisa) sem fundo (não porque esse fundo é muito fundo, e sim porque inexiste mesmo!), podemos acolher epistemologias múltiplas, feitas para evanescerem, particularmente ao contato de outras. Assim vou doravante distinguir as pesquisas transculturais das interculturais: a pesquisa intercultural conecta epistemologias e ciências heterogêneas, com fundo próprio. A pesquisa transcultural acompanha os flutuantes sem fundo do conhecimento que percorrem o campo de pesquisa. Ao flutuarmos juntos, transformamo-nos. Comunicamos pela luminosidade que produz as aparências heterogêneas das nossas diversas culturas (ou seja: pelo espiritual em cada um/a de nós). Assim, a epistemologia da vacuidade é uma práxis.

### 2.3 AS IMPLICAÇÕES

O terceiro aspecto epistemológico refere-se a nossa prudência: pensar e praticar, na interculturalidade, ou seja, frente ao outro, ao diferente, pede para que expressemos nossas implicações nos nossos objetos de estudo, conforme Lourau (1988, 1993). O saber nunca é neutro, ainda menos a concepção que temos do que é a ciência, do que é científico e do que não é. O contexto institucional, em termos de interesses, desejos, posições políticas, crenças, projetos e projeções, está presente no conteúdo da nossa fala. Assim, neste artigo, falarei, entre outras, das minhas implicações nessa problemática.

As sociedades indígenas são diversas e sofrem vários tipos de hibridizações; provavelmente deveríamos falar de múltiplos regimes de verdade. Contudo queremos, aqui, apenas estimular a nossa reflexão; tomaremos o

caso culturalmente intenso, intensivo, das práticas culturais oriundas do xamanismo e, particularmente, do significado indígena da ingestão ritual da bebida sagrada Ayahuasca, que favorece o alcance de estados despertos de consciência que chamaremos, como Jean-Patrick Costa (2002), de “estados enteógenos” (que geram em nós o sentimento da presença do divino).

Questionaremos o sentido cultural e histórico da hibridização em curso do uso e do significado da Ayahuasca como bebida sagrada. A Ayahuasca se tornou polissêmica: já é chamada de Hoasca na União do Vegetal, que se autoqualifica de “espírita, cristã, reencarnacionista” (UNIÃO DO VEGETAL, 2010) perdendo aparentemente suas raízes ancestrais (“Aya” significa em língua quéchua – os mortos, os ancestrais, e “Huasca”, a depender dos autores, o cipó, ou, ainda, o vinho, o chá). A pergunta é a seguinte: As várias religiões utilizando em seus rituais essa bebida estão em fase de apropriação, ressignificação e colonização da cultura fitoterápica dos povos amazônicos indígenas, ou, pelo contrário, o espírito-planta Ayahuasca está em fase de expansão e universalização, conquistando o mundo “branco” (como frequentemente dizem os indígenas para falar dos “não índios”) através da astúcia da hibridização?

Encontraremos, no nosso caminho, outras hibridizações, outras implicações, as de Jean-Patrick Costa (2002) e de Romuald Leterrier (2001a, 2001b).

### **3 IMPLICAÇÕES E HIBRIDIZAÇÕES, OU O SUJEITO DENTRO DO OBJETO, OU AINDA: ACADÊMICO COMO DOBRADO NA BEBIDA SAGRADA “AYAHUASCA” – JEAN-PATRICK COSTA, UM FARMACÊUTICO HÍBRIDA**

Quem quiser pode conhecer melhor o ser humano lendo a entrevista de Jean-Patrick Costa (2010), mas aqui me parece mais pertinente pensar a implicação deste pesquisador em farmácia e etnobotânica a partir da forma híbrida de ele apresentar a questão da Ayahuasca como guia espiritual na sua contribuição para o Colóquio organizado pela emissora pública “France-Culture” na Universidade Livre de Bruxelles, em setembro de 2002, intitulado *Do transe à hipnose* (disponível em francês no site <<http://arutam.free.fr/Ayahuasca.html>>). Vou resumir essa contribuição, acres-

centando alguns comentários e insistindo quanto à implicação híbrida que a produz como conhecimento científico.

O autor aponta que os cientistas não conseguem entender como os indígenas, sem escrita nem técnicas de investigação formal, imersos em uma biodiversidade extrema, conseguiram criar a mistura muito amarga das duas plantas que, juntas, potencializam-se e cujo efeito psicológico é cientificamente explicado pelo fato de que, juntas e somente juntas, elas multiplicam por dois a taxa de serotonina no cérebro<sup>1</sup>. A serotonina foi chamada de “molécula do bem-estar,” o que ressoa com a definição da saúde pela Organização Mundial da Saúde (OMS) como “[...] estado de bem-estar”!

O transe – ou estado ampliado de consciência desperta – provocado é caracterizado por “mirações” (visualizações), percepções mais finas e amplas da realidade, intuições e aceleração do pensamento, emoções novas e estados extáticos. O conjunto dessa experiência, diferente segundo as pessoas e diferente a cada sessão, promove o sentimento que assim é “tocada” uma realidade mais “sólida”, mais “verdadeira”, do que a realidade da vida ordinária. O interessante, aqui, é que os huasqueiros não indígenas se convencem, pela prática, da pertinência das concepções xamanísticas, dominantes nas civilizações amazônicas<sup>2</sup>, segundo as quais a realidade cotidiana é uma ilusão, menos consistente que a realidade vivenciada no sonho e nos estados modificados de consciência. O que é afetado é o nosso estar-no-mundo, ou seja, as bases da nossa cultura!

Jean-Patrick Costa cita os xamãs com quem ele desenvolveu suas pesquisas em antropologia da saúde e etnofarmácia:<sup>3</sup>

Para entender, é preciso tomar Vó Ayahuasca. É uma planta que ensina, inteligente, mestre. Ela trabalha em mim. Tudo que digo vem da planta. Quem me ensinou é ela. Ela permite ver o corpo como se fosse transparente e localizar uma zona opaca, sede da doença. Ela chama para mim as plantas que convêm ao meu paciente. (COSTA, 2002, p. 1).

Costa (2002) comenta, apontando que “[...] tudo evoca a existência de uma comunicação de duplo sentido com as plantas.” Isso é fundamental: a planta é o médico, o mestre, para quem tem coração puro e disponibilidade para questionar e ouvir. *A escuta-fala sensível* – conceito-chave que René

Barbier (1993) construiu a partir dos ensinamentos do pedagogo, mestre e filósofo indiano Krishnamurti (1974), é direcionada para o reino vegetal. Aqui chegamos ao momento da implicação do Doutor em Farmácia – humano, portanto membro do reino animal (segundo a cultura científica da Teoria da Evolução) — no seu objeto de estudo, um Mestre eminente do reino vegetal (segundo muitas culturas indígenas americanas).<sup>4</sup>

Dessa implicação intercultural e inter-reinos na constituição do objeto pesquisado surge um dossiê a respeito das relações entre os reinos vegetais e animais. Após hesitação, escolhi reproduzir integralmente as seis etapas desse dossiê, para expressar o nosso transcultural Amor ao mundo vegetal e nossa implicação inter-reinos:

- a) na Evolução, as plantas são historicamente anteriores aos animais. Pode-se chamar de relação mãe-criança;
- b) as plantas são autônomas, enquanto os animais dependem das plantas para sobreviverem;
- c) por serem fixas, as plantas têm de se adaptar ao ambiente e consagram 90% do seu genoma à síntese química, enquanto os animais possuem a capacidade de fugir e, logo, criaram um sistema nervoso central adaptado à fuga;
- d) as plantas desenvolvem grandes superfícies e pequenos volumes. São dotadas de grande plasticidade e fluidez. O reino animal, pelo contrário é morfológicamente predeterminado e marca em territórios a sua ocupação da superfície do planeta;
- e) as plantas possuem uma esperança de vida bem superior a dos animais. Possuem elevadíssima capacidade de mutações genéticas, enquanto isso seria letal em espécies animais. Somente nos vegetais, uma só linha celular indiferenciada é capaz, em qualquer momento, de dar células somáticas ou germinais;
- f) diferentemente dos animais, o reino vegetal utiliza múltiplas vias de reprodução possíveis. Na coevolução entre animais e vegetais, podemos tomar o exemplo famoso<sup>5</sup> da abelha e da orquídea: tudo acontece como se as orquídeas utilizassem as abelhas para viajarem e se disseminarem!

Podemos agora pensar de maneira racional as relações entre o reino vegetal e o ser humano: é cientificamente legítimo questionar se as plantas não utilizariam o ser humano para conseguirem sua disseminação. O preço é pouco, são apenas algumas modificações fitoquímicas: certas plantas resolveriam o problema da conquista do espaço e da colonização da terra ao produzirem amido, atraindo o ser humano em busca de alimentação como a orquídea sabe atrair a abelha ao produzir os exoferômonas<sup>6</sup> que atraem sexualmente os machos (até a orquídea é capaz de produzir ilusões, ao tomar a forma de uma abelha). Da mesma maneira, por sedução e atração, segundo Costa (2002), certas plantas convenceriam o ser humano, mediante argumentos não racionais e sim holísticos e vitais, de cultivá-las. Outras plantas escolheriam, como caminho da colonização do planeta, convencer o ser humano de difundi-las pelas suas virtudes psicotrópicas. Com efeito, em todas as culturas (ou seja, na própria base da humanização do ser humano), são procurados estados alterados de consciência e comunicações com o divino, por intermédio da intensificação holística das energias vitais (comuns aos três reinos<sup>7</sup>).

O desenvolvimento, pelas plantas, de propriedades enteógenas seria, logo, a melhor forma possível, selecionada pela Evolução, para elas se comunicarem com o ser humano. Da mesma maneira que podemos pensar que as cereais não foram passivas na sua adaptação em espécies domesticadas de alto valor energético para a alimentação humana, e sim colaboraram conosco nesta aventura comum, podemos pensar que a Ayahuasca, o tabaco, a jurema, a coca, o peiote, etc. associaram-se em uma simbiose biológica no entrelugar dos reinos vegetal e animal. Jean-Patrick Costa pode, tranquilamente, argumentar que escolher a cultura (o que define a humanidade como espécie dentro do reino animal) para utilizar o ser humano para seu próprio fim de expansão e colonização é uma escolha inteligente:

Em povos de caçadores-colhetadores, que transformam pouco seu ambiente, as plantas psicoativas podem ser percebidas como sendo uma resposta adaptativa, num contexto de co-evolução homem-planta, ou seja, elas se seriam quimicamente transformadas para serem reconhecidas e em seguida, transplantadas pelo ser humano. (COSTA, 2002, p. 1).

Dar às plantas tal intencionalidade ultrapassa obviamente nossa capacidade de conhecer. Podemos olhar do lado do livro de Michel Serres, *Le*

*parasite* (1980), para encontrar, na fronteira entre ciências e literatura, uma construção racional dessas relações de parasitagem e simbiose que caracterizam nossa espécie na Natureza. Por enquanto, interculturalmente (e estou me perguntando poeticamente até que ponto, nessa estranha argumentação, não seria o reino vegetal que estaria utilizando o computador de Jean-Patrick Costa para se expressar, logo, se não seria mais pertinente escrever aqui “inter-reinamente”), este autor corrige sua fala, apontando que prestar tal intencionalidade às plantas ultrapassaria, de fato, nossa concepção do mundo, nosso regime de verdade, nossa concepção da ciência, do saber legítimo. Isso nos induziria a perceber o regime de verdade xamanístico como mais amplo do que o nosso, por estar aberto aos mistérios do *hólos*, do Grande Todo. Com efeito, continua Costa (2002), na cultura dos indígenas, o aspecto simbiótico da presença vital é a base do pensamento, expressa pela noção de “Terra-mãe”. Citando nosso autor: “Trata-se aí de uma ecologia intuitiva e metafórica que se elabora individualmente a partir dos sonhos e das visões (mirações) para, em seguida, se ancorar sociologicamente em mitos e lendas.” (COSTA, 2002, p. 1). Assim, os indígenas não somente fornecem às plantas (“metaforicamente”, dirá o cientista eurodescendente), o poder de falar e ensinar, mas lhes reconhecem o poder de se deslocar no espaço-tempo e de tomar modos antropomórficos de se comportar. Jean-Patrick Costa cita um dos seus informadores: “As plantas se colocam no meio do nosso caminho; nos chamam; mudam (de atitude) quando falamos com elas.” O poder de metamorfose dos indivíduos de um reino para outro ou para a forma humana, característico segundo Philippe Descola (2005)<sup>8</sup> do xamanismo, considerado como um dos quatro modos de pensar que a humanidade inventou (um xamã pode tomar a forma de uma onça, uma serpente de um xamã, uma planta de um Mestre espiritual), seria, do ponto de vista da razão científica “[...] apenas uma linguagem metafórica própria aos povos xamanísticos, que traduz sua convicção de que existe um elo constante e cotidiano entre os dois reinos vivos.” (COSTA, 2002, p. 1). E, na lógica do raciocínio de Costa (2002) tal como eu a entendo, não é absurdo pensar que a metáfora pode ser a lógica real, ou seja, mais potente, do pensamento do Universo, que pensa em nós como ele pensa nas plantas, nas pedras e nos outros animais.<sup>9</sup> Eis a implicação do autor, no entrelugar, na fronteira da cientificidade eurodescendente na qual ele foi formado como cientista (lógica que nunca ele abandona), e do

pensamento xamanístico, com os mestres (seus parceiros xamãs) que ele encontrou e a Mestre (a Ayahuasca) que lhe ensinou alguns mistérios holísticos, em uma lógica outra e talvez, mais aberta à alteridade, ou seja, aos elos que nos relacionam aos outros seres vivos, ao Todo da natureza.

### 3.1 ROMUALD LETERRIER, O PENSADOR DA FITOTERAPIA PARTICIPATIVA – O SABER SHIPIBO-CONIBO

O etnobotanista R. Leterrier (2001b) descreve o contexto ritual da ingestão da Ayahuasca no xamanismo indígena do povo Shipibo-Conibo. Sempre, ela tem um fim curativo, permitindo visualizar as energias invisíveis do corpo do paciente e restaurar a saúde ao agir, por intermédio de atos rituais apropriados, sobre as energias sutis. Entre esses atos destacam-se a emissão de cantos rituais, os *icaros*, que canalizam e dirigem as energias. Existem várias plantas curativas além da Ayahuasca, cujos espíritos são chamados de “Mãe”, que primeiro aparecem em sonhos, e depois de treinamento rigoroso, na realidade sob forma de aparições. A ayahuasca, por exemplo, aparece como uma velha mulher, pequena e cheia de nós (parecida com as avós indígenas), a chacrona, como um homem grande e luminoso, o tabaco, como um homem preto e magro, etc.

Pode-se dizer que uma lógica cognitiva metafórica é a base da concepção das plantas como tendo um espírito, uma mãe curadora.

A maioria das plantas medicinais utilizadas pelos xamãs curandeiros, (como a unha-de-gato, bem conhecida) não contém nenhum princípio psicoativo, mas após preparo rigoroso do paciente (isolamento, dieta, abstinência, massagens e cantos rituais), gera mirações, o que a ciência ocidental somente pode explicar dizendo que os indígenas utilizam muito o cérebro direito, metafórico, no seu jeito de pensar e existir. Segundo Romuald Leterrier (2001b), podemos entender esse pensamento metafórico ao imaginar o corpo como uma casa, o preparo como uma faxina e a ingestão de plantas como a recepção de convidados, que vão tomar forma humana e se comunicar conosco. O preparo, em termos ocidentais, é um preparo do inconsciente. Pois existiria um inconsciente coletivo associando os espíritos curativos (as mães) das plantas ao arquétipo da Mãe, onde a ayahuasca

toma a forma cultural da avó. Na realidade sensível, a floresta constitui-se como interface entre nossa consciência e nosso inconsciente, o que favorece a visão “real” de animais ou plantas nos comunicando mensagens.

Para os xamãs, a farmácia deve ser participativa: as plantas e o paciente devem ser ativos. Por essa razão, eles não entendem porque os laboratórios ocidentais matam as plantas que utilizam (tratando-as como objetos que se pode separar, machucar, etc.). É como se a gente convidasse pessoas em casa, começando a proibir que essas pessoas falassem, dissessem o que preferem comer, e proibir igualmente ao hóspede, ao paciente, conversar com elas. Pelo contrário, na cura xamanística, tudo acontece como se o paciente confiasse nas energias do seu corpo para entrarem em comunicação interativa com as energias de cura da planta. Existe um saber inconsciente do corpo, saber de sua própria cura: possivelmente, as energias (o espírito) da planta se relacionam a esse saber, feito de memórias somáticas intimamente relacionadas a arquétipos do inconsciente coletivo. Disso suas aparições sob a forma de sonhos, visualizações e mensagens. Assim são dimensões integradas do ser que se conectam com certas energias vitais do universo condensadas em tal ou qual planta.

A comunicação bioquímica intensa, no ambiente da floresta, dos nossos sentidos com as plantas, e das plantas com nosso corpo, gera uma forma de conhecimento sensível e onírico simbiótico. Posso acrescentar que devem existir elementos arquétipos sim, já que eu, que não fui criado na bacia do rio Amazonas, mas nas montanhas dos Alpes, visualizo, como se fosse um indígena, serpentes multicoloridas se movendo em velocidades extremas quando o chá vai me proporcionando sensações físicas de acelerações. Geralmente, estou dentro da grande serpente do cosmos. Numa vez, vi “com” os olhos da onça que era Nana Potira, minha “quase filha” tupinambá falecida aos 11 anos.<sup>10</sup> Geralmente, ao voar, sinto o peso das minhas asas. E na realidade percebida (percepções, e não sensações), numa vez, isolando-me para vomitar, vi uma cerca densa me impedindo de vomitar onde tinha miúdas de chacrona, enquanto ao verificar no dia seguinte, não tinha cerca nenhuma. Apontando esses fatos, não quero comprovar nada tampouco convencer ninguém, somente expressar algumas implicações minhas.

### 3.2.1 As plantas professoras

Romuald Leterrier (2001b) procura teorizar o modo de comunicação das plantas com o mental humano.

A pergunta orientadora das pesquisas de Leterrier (2001b) é a seguinte: Será que as plantas psicotrópicas têm uma alma? – pergunta estranha para um cientista, mas que delimita um campo novo de investigações, o da comunicação entre o mundo vegetal e o mundo humano. O fato interessante, experimentalmente comprovado, era que, qualquer que seja sua cultura, a pessoa bebendo a Ayahuasca tinha o mesmo tipo de visualização orientado em direção à natureza e ao mundo orgânico, enquanto as pessoas ingerindo as mesmas moléculas, mas em substâncias sintéticas, não vegetais, não tinham esse tipo de visualizações. Há igualmente de considerar que, para os indígenas, a Ayahuasca é uma médica, um professor fornecendo informações a respeito das propriedades curativas de outras plantas. Outro fato curioso é que, da mesma maneira que a orquídea dá informações sexuais às abelhas, a Ayahuasca estimula a sexualidade de quem a bebe (até o orgasmo), pela mediação de exoferômonas. Por um processo similar, não é impossível que as mirações antropomórficas dos huasqueiros sejam estimuladas pelas substâncias químicas da Ayahuasca. Parece como um contrato de simbiose e de expansão mútua entre elas, as plantas psicotrópicas, e nós, humanos. Segundo Romuald Leterrier, existem vários pesquisadores, de Pierre de Chardin a Edgar Morin e Joel Sternheimer, que interpretam a vida das ideias a partir de modelos oriundos da vida biológica. A teoria das ondas quânticas é, desse ponto de vista, particularmente interessante. Assim, J. Sternheimer é conhecido por ter comprovado que as ondas e ressonâncias emitidas pela molécula de DNA têm a mesma estrutura que certas ondas musicais, as quais, em conseqüência, favorecem o crescimento das plantas. Isso traz sempre, segundo Leterrier (2001b), uma luz nova para entender a função dos *icaros* (cantos segredos e sagrados transmitidos ao xamã durante sua iniciação, por outros xamãs ou pela planta sagrada) que acompanham o processo de cura do paciente, e particularmente, a chamada e ampliação das potências da planta curativa. São cantos de ressonância e vibração moleculares. As estruturas vibratórias dos cantos teriam um efeito terapêutico.

A partir dessa concepção, Leterrier (2001b) faz a hipótese de que existe uma transmissão das vibrações moleculares da Ayahuasca através dos *icaros* dos xamãs. Seria uma forma de vida muito mais informacional que material que a Ayahuasca geraria e comunicaria, pela linguagem dos *icaros*. Da mesma maneira que a cultura, base da humanização, é muito mais informacional que material. Disso a ideia ousada segundo a qual existe uma inteligência comunicacional das plantas em direção ao ser humano inconscientemente percebido como ser de cultura, que completa as hipóteses de Jeremy Narby (1995), afirmando que as plantas medicinais, principalmente o tabaco nativo e a Ayahuasca, têm estrutura molecular parecida com as células do cérebro e utilizam essa semelhança para mostrar ao ser humano que as ingere, qualquer que seja sua cultura, na forma de serpentes entrelaçadas, a própria estrutura da vida, ou seja, a dupla hélice do DNA.<sup>11</sup> Há argumentos científicos fortes:

- a) o genoma das plantas mostra que elas não são seres individuais, e sim múltiplos, o que explica o êxito de técnicas de jardinagem, como a enxertia, e o fato de que se encontram códigos genéticos diferentes em partes diferentes da mesma árvore. Isso daria uma base científica ao discurso dos xamãs que dizem que a mesma planta curandeira possui vários espíritos (o *espírito*, no caso, é uma metáfora do DNA);
- b) as árvores crescem em processos de “reiteração”, ou seja, uma árvore deve ser considerada como uma colônia – como se árvores mais jovens crescessem sobre uma árvore mais velha, reiterando esse processo múltiplas vezes. Ora, nas mirações proporcionadas pela ingestão de Ayahuasca, é frequente que percebamos as árvores dessa maneira, conforme Luna e Amaringo (1991), onde muitas são as pinturas de árvores antropomorfas com rostos múltiplos;
- c) as plantas são, na sua organização, idênticas ao genoma que as constitui, o que explicaria sua alta capacidade à metaforização. O DNA seria a psique das plantas, um inconsciente coletivo em rede, uma memória da vida em todos os seres, o que explicaria seu conhecimento íntimo da estrutura e dos poderes de outras plantas e do ser humano. Pode-se até inverter a perspectiva, ao

afirmar que é o *phylum* da vida como um todo que ecoa nas ressonâncias entre as plantas e o psiquismo humano. Um programa pertinente de pesquisas determinaria quais são as semelhanças entre as ondas dos *icaros* e as ondas quânticas contidas na vida vegetal da ayahuasca, planta que ensina. Esse programa geraria um *classicismo epistemológico intercultural*, pois no classicismo, por exemplo, de Goethe maduro, a crença na harmonia do universo e na adequação entre o ser humano e a natureza, é uma base da criação artística; ou, talvez, uma Zen-epistemologia transcultural, conforme a epistemologia da vacuidade que estou defendendo, inspirado na obra do Mestre de sabedoria e filósofo indiano Nâgârjuna.

#### 4 SIGNIFICAÇÕES, RESSIGNIFICAÇÕES E CONTEXTUALIZAÇÕES

O contexto do uso xamanístico da Ayahuasca é um contexto de cura, cura de si, dos seus próprios males, para quem a ingere, e cura do paciente atendido pelo xamã. Este vivencia terríveis batalhas contra as forças do mal, os bruxos que enviaram espiritualmente a doença, por isso ele precisa de longo preparo, conhecimento e iniciação.<sup>12</sup> Também é preciso preparo do paciente, com dieta e jejum, abstinência sexual, etc. O xamã canta os *icaros* para entrar em harmonia com as vibrações boas da planta medicinal e do corpo atendido; com o fumo do seu cachimbo ou charuto e com águas de flores, ele purifica o corpo do paciente; ele visualiza a zona opaca do mal, o aspira e cuspe. Quando fracassa, é que os bruxos maus que ele identificou são muito potentes. Assim existem curandeiros que abandonam sua função, às vezes, para não entrarem em ciclos de guerras espirituais sem fim (LUNA; AMARINGO, 1991; NARBY; HUXLEY, 2002).

Diferentemente desse contexto, o contexto da “comunhão com o Vegetal” (como se diz na religião espírita União do Vegetal), não acontece no ambiente da floresta,<sup>13</sup> e sim em um templo (o que quebra – do meu ponto de vista, de quem também tomou o Vegetal, no Santo Daime, em ambiente de mata – a comunicação com os demais vegetais). O mestre que dirige a sessão, que geralmente é o “Mestre-Representante” de Mestre Gabriel

(reencarnação de Mestre Caiano, ele mesmo, reencarnação do rei Inca), ou seja, o líder do Centro local, canta as lindas e potentes chamadas da Força do Mariri e da Luz da Chacrona.<sup>14</sup> A energia espiritual chega e estados enteógenos envolvem os participantes, mergulhados em um estado de intensa concentração mental. Músicas gravadas podem alternar com as chamadas. O mestre se coloca à disposição dos membros para responder a suas perguntas, até o fim da sessão. O contexto, aqui, é somente de cura espiritual (a UDV abandonou a prática de misturar a Ayahuasca com plantas medicinais da floresta). Não há dieta, nem jejum, tampouco preparo dos membros, a não ser a firme solicitação para o abandono definitivo do tabaco, do álcool, e a proibição de qualquer droga. Cada um/a vive dois ensinamentos: um direto, dado pelo Vegetal nas mirações onde cada um, cada uma visualiza o mal nele, o poder da força negativa que há de vencer, e o caminho do bem na longa caminhada com o Vegetal;<sup>15</sup> outro é o ensino do mestre dirigente da sessão, que é como a boca de Mestre Caiano/Gabriel e traz respostas filosóficas e espirituais a qualquer tipo de pergunta do público, às vezes, contando mitos ou dando informações a respeito a época da encarnação de Mestre Gabriel, o que ele fez e disse.

Na UDV existe uma hibridização, pelas formas escolar e eclesiástica<sup>16</sup> oriundas da colonização, da relação amazônica entre xamã e paciente, que se tornou uma relação entre mestre e discípulo.

Caiano, reencarnação do Rei Inca, é discípulo do Rei Salomão: a ingestão da Ayahuasca é referenciada e submissa ao fundo cultural judeo-cristão da Bíblia. Da mesma maneira, o mito de origem da Ayahuasca na UDV introduz o elemento reencarnacionista oriundo da influência da Índia, via o espiritismo, muito presente no Brasil. De maneira mais surpreendente, a Bíblia e a vida são lidas como confronto permanente entre Deus e Satanás, a “Força superior” e a “Força inferior”, herança do maniqueísmo oriental que lembra os Cataros da minha terra. Talvez até, esse maniqueísmo ecoe com a luta xamanística dos curandeiros contra os bruxos, muito presente nas pinturas de Pablo Amaringo (LUNA; AMARINGO, 1991).

## 5 ECOS E AMPLIAÇÕES TEÓRICAS – TEORIZANDO A IMPLICAÇÃO INTER-REINOS EM TERMOS DE SIMBIOSE INTER E TRANSCULTURAL

Acabamos de produzir o conceito de implicação inter-reinos. Não sei se devemos convocar Spinoza (1965) para justificar, na tradição cultural eurodescendente, essa presença da Natureza, da sua potência e das suas energias, nas produções do conhecimento humano. Ninguém sabe o que pode um corpo (uma das frases mais enigmáticas e mais comentadas do filósofo, junta com sua concepção de a divina cadeia causal existir em uma infinidade de planos, dos quais conhecemos somente dois, o Pensamento e a Extensão), escreveu Spinoza na *Ética*. Acabamos, aqui, de construir um espaço intercultural e inter-reinos para entendermos algumas potências implícitas do corpo.

De fato, para se tornarem interculturais, a farmácia e a botânica científicas utilizam pesquisadores que encontram xamãs em uma ética de respeito mútuo e de pesquisa participativa, acolhendo a Ayahuasca como sendo outra doutora, outra cientista, diferentemente legitimada. Ao me referir a Spinoza, parece-me que, com a Informação e os valores imateriais,<sup>17</sup> conhecemos agora um terceiro Atributo, entre a infinidade de atributos que existem na Natureza. Esse atributo é situado na interface do Pensamento e da Extensão, pois a Informação é um ser paradoxal, pensamento material e matéria imaterial.

Dizendo a mesma coisa com uma linguagem xamanística, “Vó Ayahuasca” seduziu e conquistou as células do cérebro de “brancos”, eminentes representantes do mundo em que a cultura eurodescendente excela, ou seja: o mundo científico – para conquistar os Estados Unidos e a Europa, mesmo se “Vó Ayahuasca”, ainda está sofrendo de limites ligados à sua identificação com uma droga em certos países, inclusive, a pátria desses pesquisadores, a França. Um novo sentido vai se forjando para a palavra transcultural: em uma concepção histórica materialista, pode ser chamada de transcultural a necessidade de todos os povos humanos produzirem e reproduzirem suas condições de existência, materiais e simbólicas; em uma concepção junguiana, os arquétipos são transculturais; na arte existe transculturalidade; e já foi desenvolvida (GAUTHIER, 2009) a ideia de que as bases da espiritualidade são transculturais, em relação às pesquisas de

Simondon e à prática da sociopoética. Hoje, parece-me que transcultural é a pressão das plantas-doutoras do reino vegetal para parasitar a espécie humana e utilizá-la para conquistar o planeta, em uma colonização sem limites, pois atinge até as células dos nossos cérebros. Talvez a colonização dos indígenas pelas potências europeias, que quase foi um extermínio, possa tomar, hoje, o sentido inesperado, crítico e contracolonial, da ampliação e universalização dos poderes dos vegetais no planeta.

Essa orientação das ciências se configura no entrelugar do pensamento xamanístico e do pensamento científico eurodescendente, para produzir os germes de uma nova ciência, eticamente participativa, politicamente compartilhada, epistemologicamente dialógica e ampliada. Com suas ressonâncias informacionais imateriais, essa nova ciência pode se tornar uma simbiose e não mais uma parasitagem mútua,<sup>18</sup> no interesse recíproco dos seres humanos e dos vegetais. Basta as potências econômicas, políticas e culturais mudarem seu olhar sobre o mundo vegetal, bem como suas ações sobre ele. O *Contrato natural* segundo Michel Serres (1994) deve urgentemente incluir como contratante o mundo vegetal e suas doutoras. Após a drástica restrição do espaço vital do mundo vegetal pela urbanização, industrialização e colonização, a destruição de florestas como a amazônica (mãe da “Vó Ayahuasca”) está continuando num ritmo assustador, atingindo o DNA e a biodiversidade, logo, a própria pulsão de vida. Os povos indígenas estão na primeira linha de resistência, econômica, política, cultural e, como vimos, constitucional. Organizar e “declarar” a solidariedade transcultural e transreinos é urgente. É nossa própria simbiose vital com o reino vegetal que está em jogo.

Urgente é, igualmente, a organização da solidariedade científica que, quase sempre, passa ao último plano! Na Teoria do Pensamento Complexo, a noção de verdade é substituída pela noção de “pertinência em relação aos fins visados” pelo ser humano concebido como um modelizador. Na noção de modelo está incluída a ideia de que os seres observados agem como se tivessem uma intenção (LE MOIGNE, 1994), já que todos os seres existem em um contexto de entropia, mas, também, existem porque resistem a essa entropia e inventam respostas originais. Os trabalhos de meus convidados Jean-Patrick Costa, Romuald Leterrier e outros estão em fase com essa concepção, a mais avançada da cientificidade; não são trabalhos de místi-

cos tampouco de pessoas pouco rigorosas. Pelo contrário, eles obedecem às regras atuais do espírito científico (MORIN, 1996).

## 5.1 QUEM ESTÁ COLONIZANDO QUEM? UMA ALIANÇA DESCOLONIZADORA ENTRE POVOS E ENTRE REINOS, NA TEORIA DO PENSAMENTO COMPLEXO

Para concluir este estudo, voltemos para a luta da interculturalidade crítica contra o capitalismo globalizado e suas manifestações culturais, simbólicas e constitucionais. Avançamos, pois podemos agora falar de luta transcultural que associa não somente vários povos solidários, mas também esses povos com o mundo vegetal (e animal, e mineral!). O que atravessa os aliados nessa luta pela vida, é o DNA e suas ressonâncias, tanto musicais quanto químicas ou conceituais.<sup>19</sup> (Essa luta pela vida é também uma luta pela paz e pelo amor, do ponto de vista das religiões híbridas que usam a planta sagrada Ayahuasca). Pequena parece agora minha interrogação liminar, ou seja, decidir se a forma de se usar a Ayahuasca pelo povo da UDV colonizava ou não a forma de usar esse chá nos povos nativos. Minha intuição, oriunda de minha própria experiência dentro da UDV, era de que a resposta dependia do tipo de leitura: mais uma vez, os brancos se apossam de riquezas materiais e espirituais indígenas e lhes impõem uma dominação bíblica; no avesso das coisas, o Vegetal indígena usa a UDV, instituição de forma eurodescendente, para conquistar o mundo mestiço e branco.

O trabalho tomou outro direcionamento, outra cor, outro teor, já que foi descoberta, com a ajuda dos meus convidados, a potência colonizadora, pelo Vegetal e pelos vegetais em geral, do próprio cérebro da espécie humana. Não se trata somente da resistência dos indígenas à colonização de sua cultura, e sim, da resistência da Vida à destruição e colonização capitalista. Resistência com base antiga (ou, em termos indígenas, com “ancestralidade”) encontrada na colonização, pelo DNA das plantas, do planeta inteiro, antes da urbanização generalizada do planeta e da desertificação de zonas inteiras pela atividade humana. Essa resistência, e isso é nossa força, sempre incluiu o mais íntimo das pessoas, segundo processos

que conhecemos muito pouco. Nossa força é também uma lucidez, já que as plantas enteógenas não produzem dependência nenhuma, e sim conquistas espirituais transculturais. Essas plantas lutam, na Mandala da Paz, pela reconquista do espaço ambiental diante das destruições em curso; elas lutam pela conquista dos continentes dos colonizadores e neocolonizadores e pela conquista amorosa dos cérebros e dos corações. Elas encontram inimigas nas substâncias que criam dependência química, fuga da realidade e silenciamento dos povos: as drogas, objetos de um dos primeiros comércios imperialistas internacionais pelas quantias de dinheiro em jogo e pela submissão cultural, política e pessoal que produzem.

Sair da inconsciência é, hoje em dia, construir juntos, indígenas, mestiços e brancos – e também, plantas, pedras<sup>20</sup>, animais e seres humanos, uma ciência complexa, baseada numa epistemologia transcultural e inter-reinos da vacuidade, que seja, como escreveu Morin (2002) após Rabelais, “[...] uma ciência com consciência”. Com consciência desperta, lúcida, amorosa e solidária.

### ***Pour problematiser une hybridation culturelle: signification et resignification de l’usage de l’Ayahuasca, ou: qui colonise qui?***

#### *Résumé*

*A partir de l’interculturalité critique et de sa contextualisation épistémologique est questionnée l’hybridation actuelle de l’usage de l’ayahuasca, comme processus de colonisation des savoirs et pratiques indigènes ou, au contraire, de conquête du monde « blanc » par la plante-docteur. Au cours de la rencontre avec des chercheurs européens en pharmacie indigène et avec des chamanes indigènes apparaît le monde végétal possède la capacité de communiquer avec le cerveau humain, au travers d’ondes sonores et quantiques. D’où, en référence à une épistémologie interculturelle et inter-règnes de la vacuité, la possibilité de nouvelles formes, politiques et cognitives, de résistance écologique transculturelle à la globalisation capitaliste.*

*Mots-cles: Interculturalité. Épistémologie. Ayahuasca. Décolonisation.*

## Notas explicativas

<sup>1</sup> Eis a explicação bioquímica: na Ayahuasca, os betacarbolines *harmina* e THH (*tetrahidroharmina*) são inibidores seletivos da monoaminaoxidase (IMAO), logo, potentes antidepressores. Associados a um alcaloide, a DMT (*dimetiltriptamina*), um análogo da serotonina normalmente inativo por via oral, elas impedem sua degradação digestiva.

<sup>2</sup> Essa concepção é compartilhada pelos meus amigos indígenas nordestinos, que não usam a Ayahuasca, e sim o tabaco nativo e a jurema, os quais também possuem efeitos psicológicos e espirituais.

<sup>3</sup> Em uma pesquisa sociopoética que desenvolvi com indígenas Pataxó do extremo-sul da Bahia, a pajé Jovita disse as mesmas coisas, apesar de não usar a Ayahuasca, somente falando das mirações acontecidas no seu sonho de xamã curandeira; e no despertar do sonho, os seus passos a conduzem até a planta certa, na hora certa.

<sup>4</sup> Nas culturas indígenas, membros do reino mineral também têm espírito e pensamento; são fontes de conhecimento. Aprendi isso com parceiros e parceiras indígenas nordestinos.

<sup>5</sup> Em Mil Platôs, Deleuze e Guattari (1980) escreveram páginas inesquecíveis sobre o devir comum abelha-orquídea.

<sup>6</sup> Exoferômonas: mensageiros químicos que agem além das barreiras entre espécies.

<sup>7</sup> Aqui, os indígenas têm uma intuição fundamental, já que associam o reino mineral à Vida, enquanto os eurodescendentes são muito mais tímidos.

<sup>8</sup> Além do xamanismo, também chamado de “animismo”, existem segundo Philippe Descola o “naturalismo”, desenvolvido pelas civilizações europeias e eurodescendentes cientistas, o “totemismo”, fortemente presente na Austrália e no Pacífico, e o “analogismo”, que marcou a Idade Média europeia, e que se encontra na China, nos grandes impérios americanos, em várias civilizações africanas e afrodescendentes.

<sup>9</sup> Aqui vale a pena lembrar como Paul Ricoeur definiu a metáfora (etimologicamente: *transporte*) como fonte de toda criatividade na linguagem e no pensamento, num livro pertinentemente intitulado *A metáfora viva* (RICOEUR, 1975; GAUTHIER, 2004).

<sup>10</sup> No limite deste artigo não tenho condição de teorizar minhas implicações na construção do meu objeto de conhecimento. Quero somente dizer que bebi o chá sagrado pela primeira vez no Santo Daime, durante um ritual de cura para manter em vida Nana Potira (Flor d'Água em Tupi), que se dizia irmã gêmea da minha filha Kanéa. Após 40 dias em UTI, a menina faleceu por causa de pneumonia e, provavelmente, das carências do sistema de saúde público brasileiro.

<sup>11</sup> Em lugares do planeta onde não há serpentes, povos como os Inuit possuem serpentes nas suas cosmologias sagradas!

<sup>12</sup> Existe ampla bibliografia sobre os combates espirituais dos xamãs. Em português, o inesquecível estudo de Michaël Taussig (1993).

<sup>13</sup> Mesmo quando o xamã atende em casa, entende-se que o contexto fica da mata.

<sup>14</sup> O mariri é o cipó *Banisteriopsis caapi* e a chacrona a folha *Psychotria viridis* – que compõem a ayahuasca.

<sup>15</sup> Essa implacável visualização do “mal” (do “errado” em mim) é o que me marcou como iniciante. Agora, estou visualizando mais os caminhos para melhorar espiritualmente meus relacionamentos.

<sup>16</sup> Meu balanço de três anos de frequentação é que a gente pode escolher entre, de um lado, ouvir mais o Vegetal nos falando por imagens e intuições, abrindo canais entre nosso inconsciente e nossa consciência e criando estados *despertos* – um pouco como faz a meditação – e, de outro lado, ouvir mais o mestre dirigente da sessão. Como budista agnóstico, prefiro a primeira escolha!

<sup>17</sup> Em uma prática de luta, podemos pensar no conceito de “valor imaterial” como motor da globalização em Negri (2003).

<sup>18</sup> O ser humano parasita as plantas, já que se alimenta delas, e de animais que se alimentaram delas (SERRES, 1980).

<sup>19</sup> Na linguagem de Deleuze e Guattari (1980), plantas com amido e plantas-doutoras vivenciaríamos um “devir-humano”, e nós, devires-vegetais. Por *aliagem* (mistura), antes de *aliança*. Mas existem territorializações fascistas desse tipo de devires, no narcotráfico, forma imperialista de dominação e *dependência*.

<sup>20</sup> Em Simondon (2005) existe uma continuidade dos processos de individuação, que vai do mineral até os coletivos humanos. Dá bases científicas para integrar as pedras (ou pelo menos, os cristais, já bem presentes na telas dos nossos computadores) na aventura do pensar, como já fizeram nossos parceiros indígenas.

## REFERÊNCIAS

BARBIER, René. A escuta sensível em educação. **Cadernos ANPEd**, Belo Horizonte: ANPEd, n. 5, 1993.

CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CONCEIÇÃO, Jorge. **Capoeira angola**: educação pluriétnica corporal e ambiental. Salvador: Vento Leste, 2009.

COSTA, Jean-Patrick. **La transe chamanique et les origines du savoir autochtone Colloque France-Culture «De la transe à l'hypnose»**. Bruxelles : Université Libre de Bruxelles, 2002. Disponível em: <<http://arutam.free.fr/Ayahuasca.html>>. Acesso em: 29 jul. 2010.

\_\_\_\_\_. **Entrevista**. 2010. Disponível em: <<http://terresacree.org/arutam.htm>>. Acesso em: 29 jul. 2010.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mille Plateaux**. Paris: Minuit, 1980.

DESCOLA, Philippe. **Par-delà nature et culture**. Paris: Gallimard, 2005.

FALS BORDA, Orlando. Experiências Teórico-Práticas. In: **Investigación-Acción Participativa: Quê**. Recife; Bagaço, 2005.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**: A vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1988. v. 1.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GAUTHIER, Jacques. A questão da metáfora, da referência e do sentido em pesquisas qualitativas: o aporte da sociopoética. **Revista Brasileira de Educação**, Campinas: Autores Associados, jan./abr. 2004.

\_\_\_\_\_. A irrupção do transcultural na sociopoética: o confeto como transdução, em eco às obras de Simondon e Deleuze-Guattari. **Revista eletrônica Entrelugares** v. 2 n. 2, out. 2009. Disponível em: <<http://www.entrelugares.ufc.br>>. Acesso em: 29 jul. 2010.

\_\_\_\_\_. **Sociopoética**: encontro entre arte, ciência e democracia na pesquisa em ciências humanas e sociais, enfermagem e educação. Rio de Janeiro: UFRJ; EEAN, 1999.

KOMITO, David Ross. **Nágârjuna**: Psychologie bouddhiste de la vacuité. Paris: Kunchab, 2001.

KRISHNAMURTI, Jiddu. **Encontro com o Eterno**. 2. ed. Rio de Janeiro: Instituição Cultural Krishnamurti, 1974.

LE MOIGNE, Jean-Louis. **La théorie du système général**. Théorie de la modélisation. Col. Les classiques du réseau « Intelligence de la complexité ». Ed. de 1994. Disponível em: <<http://www.mcxapc.org>>. Acesso em: 29 jul. 2010.

LETERRIER, Romuald. **Les plantes enseignantes**, 2001a. Disponível em: <<http://www.ethno-botanic.com/1024x768/index.htm>>. Acesso em: 29 jul. 2010.

\_\_\_\_\_. **Le savoir Shipibo-Conibo**, 2001b. Disponível em: <<http://www.ethno-botanic.com/800x600/people-shipibo/ayahuasca.htm>>. Acesso em: 29 jul. 2010.

LOURAU, René. **Análise Institucional e Práticas de Pesquisa**. René Lourau na UERJ, 1993.

\_\_\_\_\_. **Le journal de recherche** – matériaux pour une théorie de l'implication. Paris: Méridiens Klincksieck, 1988.

LUNA, Luis Eduardo; AMARINGO, Pablo. **Ayahuasca visions**: the religious iconography of a peruvian shaman. Berkeley: North Atlantic Books, 1991.

MORIN, Edgar. **Ciência com consciência**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

\_\_\_\_\_. Epistemologia da complexidade. In: SCHNITMAN, D. F. (Org.). **Novos paradigmas, cultura e subjetividade**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.

NÂGÂRJUNA. **Stances du milieu par excellence**. Paris: Gallimard, 2002.

NARBY, Jeremy. **Le serpent cosmique**. L'ADN et les origines du savoir. Genebra: Georg, 1995.

NARBY, Jeremy ; HUXLEY, Francis. **Chamanes au fil du temps**. Paris: Albin Michel, 2002.

NEGRI, Antonio. **Cinco lições sobre Império**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

PRIGOGINE, Ilya. **La fin des certitudes**. Paris. Ed. Odile Jacob, 2001.

REVISTA ELETRÔNICA ENTRELUGARES. 2010. Disponível em: <<http://www.entrelugares.ufc.br>>. Acesso em: 29 jul. 2010.

RICOEUR, Paul. **La métaphore vive**. Paris: Seuil, 1975.

SAMTEN Padma (Lama). **Budismo e Cultura da Paz**. 2009. Disponível em: <<http://www.cebb.org.br/ensinamentos/268.htm>>. Acesso em: 29 abr. 2010.

\_\_\_\_\_. **Mandala do Lótus**. Ed. Peirópolis, 2006.

SERRES, Michel. **Le parasite**. Paris: Grasset et Fasquelle, 1980.

\_\_\_\_\_. **O contrato natural**. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

SIMONDON, Gilbert. **L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information**. Grenoble: Millon, 2005.

SPINOZA, Baruch. **Ethique**. Paris: Garnier-Flammarion, 1965.

TAUSSIG, Michaël. **Xamanismo, colonialismo e o Homem selvagem**. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

UNIÃO DO VEGETAL. Disponível em: <[http:// www.udv.org.br](http://www.udv.org.br)>. Acesso em: 29 jul. 2010.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, estado, sociedade**: luchas (de) coloniales de nuestra época. Quito-Ecuador: Universidade Andina Simón Bolívar/Ediciones Abya-Yala, 2009.