



# OFICINA DO CES

**ces**

Centro de Estudos Sociais  
Laboratório Associado  
Faculdade de Economia  
Universidade de Coimbra

**MARIA BETÂNIA ALBUQUERQUE**

**UMA HERESIA EPISTEMOLÓGICA:  
AS PLANTAS COMO SUJEITOS DO SABER**

**Setembro de 2009  
Oficina nº 328**

**Maria Betânia Albuquerque**

**Uma heresia epistemológica:  
As plantas como sujeitos do saber**

**Oficina do CES n.º 328  
Setembro de 2009**

**OFICINA DO CES**

Publicação seriada do

**Centro de Estudos Sociais**

Praça D. Dinis

Colégio de S. Jerónimo, Coimbra

**Correspondência:**

Apartado 3087

3001-401 COIMBRA, Portugal

**Maria Betânia Albuquerque**<sup>1</sup>

## **Uma heresia epistemológica: as plantas como sujeitos do saber**<sup>2</sup>

**Resumo:** O artigo apresenta os saberes mediados pela *ayahuasca*, bebida de origem indígena feita da combinação de um cipó e folhas da Floresta Amazônica, utilizada para finalidades de cura e cognição. Trata-se de uma experiência de aprendizagem cujo mestre não é um humano, mas uma planta, e que tem seus critérios de inteligibilidade baseados no xamanismo. O texto se fundamenta na sociologia das ausências e na contra-epistemologia que propõe em sua crítica ao exclusivismo epistemológico da ciência moderna. Indaga sobre: que saberes são mediados pela experiência da *ayahuasca*? Como compreender sua epistemologia?

**Palavras-chave:** Saberes, *ayahuasca*, epistemologia

### **Introdução**

Este artigo propõe-se a uma reflexão sobre a epistemologia e os saberes da *ayahuasca*, bebida amazônica de origem indígena, utilizada com diferentes finalidades, entre as quais as finalidades de cura e cognição. Argumenta que a *ayahuasca* configura-se como uma experiência educativa na qual o mestre não é um humano, mas uma planta considerada professora e cujos critérios de inteligibilidade encontram-se ancorados na visão de mundo xamânica. Parte das seguintes questões: que saberes são mediados pela experiência da *ayahuasca*? Como compreender a epistemologia desses saberes em face à epistemologia ocidental dominante? Para tanto, contextualiza esta bebida no complexo xamânico da Amazônia, centrando a descrição dos saberes na bibliografia etnográfica que trata do uso da *ayahuasca* entre os índios Kaxinawá, Ashanika, Yaminawa, Airo-Pai e os Machiguenga e entre seringueiros habitantes do Vale do Rio Juruá, estado do Amazonas, Brasil.

---

<sup>1</sup> Doutora em Educação pela PUC/SP, professora de História e Filosofia da Educação da Universidade do Estado do Pará, Belém, Brasil. [mbetaniaalbuquerque@uol.com.br](mailto:mbetaniaalbuquerque@uol.com.br)

<sup>2</sup> Este artigo é parte da pesquisa realizada no Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra, no âmbito de um Estágio de Pós-Doutoramento sob a supervisão do Prof. Dr. Boaventura de Sousa Santos.

## Amazônia, *ayahuasca* e xamanismo

A *ayahuasca* é uma bebida psicoativa, isto é que ativa a psiquê, preparada a partir de três elementos naturais: O Cipó (*Banisteriopsis caapi*), a Folha (*Psychotria viridis*) e água.<sup>3</sup>

Do ponto de vista farmacológico, o antropólogo Luis Eduardo Luna (2005) explica que no cipó encontram-se dois alcalóides: a harmina e a tetra-hidroharmina.<sup>4</sup> Na folha existe um terceiro alcalóide extremamente relevante, pois é ele que possibilita a obtenção das visões. Trata-se da dimetiltriptamina (DMT), a qual

(...) não é ativa oralmente, sendo desativada no sistema digestivo e no fígado por uma enzima chamada MAO (monoamina oxidasa), que forma parte do sistema de defesa do organismo contra possíveis substâncias tóxicas. A harmina presente na liana [cipó] inibe temporariamente a ação da enzima MAO, possibilitando, assim, que a não desativada DMT atravesse a barreira hematoencefálica (a barreira sangue-cérebro) e chegue até o sistema nervoso central (LUNA, 2005:335).

Sintetizando, “grosso modo”, a forma como a *ayahuasca* atua no corpo humano, Luna (2005:338) esclarece que seu efeito ocorre simultaneamente de duas maneiras:

Os altos índices de serotonina colocam a pessoa em um especial estado de alerta; a ação da DMT no sistema nervoso faz com que o sujeito esteja como que 'sonhando'. Nesse estado, ele pode entrar em extraordinários espaços sensoriais, acessar o que parece ser uma fonte inesgotável de informações, ter estranhas percepções do próprio corpo e de si mesmo, transformar-se em seres não humanos (animais, plantas ou objetos inanimados), ter contato com entidades entendidas como pertencentes a este ou a outros mundos, recordar episódios passados ou percebidos subjetivamente como intra-uterinos ou pertencentes à 'vidas passadas', ou ainda ter experiências 'místicas' de muitos tipos.

Luna (2005) ressalta a grandeza da descoberta da *ayahuasca* pelas populações amazônicas, considerando uma flora gigantesca de cerca de oitenta mil espécies, grandeza esta que explica o *status* de sacramento da eucaristia que esta bebida assume em religiões brasileiras como o Santo Daime, A Barquinha e a União do Vegetal (UDV)<sup>5</sup> que, além dos grupos indígenas, fazem uso da bebida em seus rituais.

De acordo com McKenna (2002:174) “as origens do uso da *ayahuasca* na bacia amazônica estão perdidas por entre as névoas da pré-história” e remontam a centenas ou

---

<sup>3</sup> Este é o modo “clássico” de se preparar *ayahuasca*. Existem, contudo, outras espécies que podem ser acrescentadas, além de outra forma de preparo que não prevê o cozimento das plantas (LUNA, 2005); (MCKENNA, 2002).

<sup>4</sup> Existe ainda outro alcalóide: a harmalina, mas este é em “quantidades insignificantes do ponto de vista da ação da *ayahuasca*” (LUNA, 2005:335).

<sup>5</sup> Para uma análise das religiões *ayahuasqueiras* vide a parte II do livro de Labate (2002).

milhares de anos, não sendo possível afirmar, com precisão, onde teria ocorrido o início desta prática, posto que se trata de culturas que não deixaram registros escritos. Para o autor, a “falta de datas nesta matéria é frustrante”, contudo, sabe-se que a utilização da *ayahuasca* disseminou-se por inúmeras tribos indígenas e que antes de ter chamado a atenção dos etnógrafos ocidentais, na metade do século XIX, “o conhecimento das técnicas de preparação da *ayahuasca*, e também das plantas que lhe são apropriadas, já estava difundido na Amazônia” (MCKENNA, 2002:175).

Mas, se por um lado a pré-história da *ayahuasca* permanece um mistério, sua história moderna é conhecida. Sua origem, afirma Mckenna (2002:176), remonta a 1851, quando o botânico inglês Richard Spruce “deparou-se com a utilização de uma bebida intoxicante entre os índios da tribo Tucano do rio Uaupés, no Brasil”. Spruce coletou espécimes do cipó, de que é feita a bebida, o qual serviu de base para sua classificação, inicialmente como *Banisteria caapi* e, posteriormente, reclassificada em 1931, pelo toxicólogo Morton, como *Banisteriopsis caapi*.<sup>6</sup> As descobertas de Spruce, entretanto, só vieram a ser conhecidas em 1873, em uma narrativa popular que mencionava suas explorações na Amazônia. Desse modo, não há dúvida de que o consumo da *ayahuasca*, originariamente, se situa na Bacia do Alto Amazonas e embora documentada com precisão “há cerca de duzentos anos, seu uso é provavelmente milenar” (LUNA, 2005:334).

A história da Amazônia registra que, a partir do século XVII, missionários e colonos impuseram o catolicismo às sociedades indígenas locais, predominando as instituições católicas. Entretanto, desde o século XVI, a utilização indígena de sua farmacopéia, constituída por poderosas plantas psicoativas, desencadeou nos colonizadores uma reação preconceituosa e bastante severa. Mckenna (2002:199) afirma que “os espanhóis e os portugueses, justamente aqueles que ocuparam grande parte das florestas amazônicas”, depois de constatarem a centralidade do uso dos psicoativos na indução dos estados de êxtase, “não só perseguiram brutalmente as culturas nativas como também as exploraram”.

Mas, embora a população indígena seja, atualmente, minoritária na região, a atividade xamânica continua até hoje por meio das atividades de curandeiros e mestiços, bem como das religiões *ayahuasqueiras* acima mencionadas. Apesar da imposição religiosa do catolicismo, subsistiram “as crenças mais diretamente ligadas ao meio ambiente que não tinham substituto ou equivalente no cristianismo” (MACRAE, 1999:60). Entre essas crenças

---

<sup>6</sup> Para uma história etnofarmacológica da *ayahuasca* vide o texto de Mckenna (2002).

está o xamanismo, cuja figura central é o xamã, encarregado de “estabelecer contato com o mundo sobrenatural, buscando influir na cura de doenças, servir de oráculo, proporcionar bons resultados em caçadas, evitar catástrofes naturais e organizar cerimônias religiosas” (MACRAE, 1992:28).

O xamanismo, segundo MacRae (1992), é a instituição religiosa mais importante que o caboclo da Amazônia preservou da cultura indígena. Embora tenha adotado “orações cristãs, colocando santos católicos na categoria de espíritos familiares, ao lado das entidades sobrenaturais da água ou da mata, o xamanismo ainda é um dos legados culturais indígenas menos modificados” (MACRAE, 1992:127). Os xamãs adquirem seus poderes, seja por “vocação pessoal, pela vontade de agentes sobrenaturais ou, às vezes, por herança” (MACRAE, 1992:28). São também conhecidos como *curandeiros*, *mestiços* ou *vegetalistas* e descendem do contato entre indígenas, “portugueses, espanhóis e negros” que, apesar da colonização ibérica, da atividade catequética e da economia da borracha na Amazônia, mantém elementos dos antigos conhecimentos indígenas acerca das plantas, seu uso e relação com o mundo espiritual (MACRAE, 1992:29).

É significativa a amplitude dos conhecimentos dos xamãs. Eles “eram freqüentemente grandes contadores de histórias, dotados de talento artístico e de memória extraordinária” (MACRAE, 1992:31). São também “grandes conhecedores da floresta e das propriedades das plantas, que usam com freqüência, especialmente para atividades de cura” (MACRAE, 1992:28).<sup>7</sup>

A utilização correta das plantas permite então o aprendizado do conhecimento que será necessário para suas futuras práticas xamânicas. Sua mente está ‘aberta’ para que ele possa então explorar adequadamente a fauna, a flora e a sua localização geográfica, assim como lembrar-se de tudo isso mais tarde. As plantas comunicam-se com ele através de visões e sonhos e, além da “sabedoria”, transmitem-lhe também “força”, ou seja, qualidades físicas como resistência a ventos, chuvas e inundações (MACRAE, 1992:32).

Entre os Machiguenga, o xamã ou curandeiro é chamado de *seripigari* que significa “intoxicado por tabaco”. Um *seripigari* poderoso é aquele que: a) consegue curar doenças consideradas incuráveis pela medicina ocidental; b) sabe utilizar canções a fim de “contactar espíritos poderosos ou chamar de volta a alma de uma pessoa doente”; c) sabe usar seu corpo para “localizar e remover objetos intrusos” que entram no corpo através da bruxaria causando doenças como, por exemplo, espinhos, pedras, ervas... (SHEPARD JR. 2005:193).

---

<sup>7</sup> As atividades do xamã, contudo, possuem uma ambivalência: atribuem-se a ele “tanto o poder de curar quanto o de fazer o mal” (MACRAE, 1992:28).

A habilidade de um xamã depende não apenas do contato com o mundo espiritual, mas, especialmente, da realização de “um treinamento adequado”. Ainda que afirmem que seus saberes se originam diretamente das *plantas professoras*, “a maioria deles recebeu tal conhecimento durante um treinamento formal com um outro xamã, denominado *dieta*” (BIANCHI, 2005:325). Luna (2002:184) afirma que, em especial, o xamã deve “evitar ingerir sal, açúcar, especiarias e gorduras”. Além disso, deve evitar expor-se em demasia ao calor do sol ou ao fogo e ainda manter-se isolado, “guardando suas energias sexuais” (BIANCHI, 2005:184). Um dos objetivos da dieta é o de “aprimorar o corpo do xamã, de modo que seus odores tornem-se agradáveis aos espíritos das plantas” para que estas possam transmitir seus saberes.

### **Saberes da *ayahuasca***

A análise das etnografias sobre o uso da *ayahuasca* entre indígenas e seringueiros da Amazônia permitiu sua organização em dez tipos. Mas, conforme a epistemologia indígena, que não se estrutura a partir de oposições binárias, esta classificação tem apenas uma finalidade didática, posto que esses saberes não se excluem mutuamente, ao contrário, são ao mesmo tempo: medicinais, espirituais, práticos, divinatórios, sociais, morais, cognitivos, artísticos, filosóficos e políticos.

Pedro Luz (2002), ao tratar do simbolismo associado à *ayahuasca* entre os povos da língua Pano, Aruák e Tukano, sintetiza alguns elementos comuns, entre os quais destaco o aspecto pedagógico atribuído à planta, a partir do qual

(...) esta é pensada como sendo a **fonte do conhecimento** necessário para se viver corretamente tanto no aspecto da moral e conduta pessoal, como na forma esperada de comportamento, na relação com os outros membros da sociedade, com os ancestrais, com os seres do mundo natural, plantas e animais, bem como com os seres sobrenaturais. **É do cipó que vem o saber acerca do mundo e do outro mundo, é ele que ensina** sobre a criação, os seres que nela existem e a lógica que rege seu funcionamento (LUZ, 2002:61, grifo meu).

Desse modo, se é da planta que se extrai o conhecimento para se viver corretamente, esta é de suma importância para a “reprodução cultural e harmonia dos grupos que a utilizam” (LUZ, 2002:62). Além disso, o autor ressalta sua relevância na constituição da identidade social e cultural, “sendo o uso da *Banisteriopsis caapi* um fator de coesão grupal, servindo à definição das fronteiras culturais do grupo” (LUZ, 2002:62-3).



De acordo com a cosmologia Kaxinawá,<sup>8</sup> na vida cotidiana é percebido apenas o lado ordinário da realidade, ficando de fora os aspectos mais sutis de todas as coisas. Contudo, nos estados alterados de consciência é possível se contactar com uma outra realidade e perceber o espírito (*yuxin*) que habita todo fenômeno vivo. O *nixipae*<sup>9</sup> ou “cipó da embriaguês” é o veículo privilegiado de entrada nesta outra realidade (LUZ, 2002). Busca-se esta outra dimensão por diferentes motivos, entre os quais: os motivos divinatórios e a preparação para a morte, pois “quanto mais o indivíduo separou o seu *bedu yuxin* [o espírito] do corpo, através do uso do *nixipae*, mais estará preparado para empreender a viagem derradeira até a aldeia celeste” (LUZ, 2002:37). Com esta viagem experimenta-se a sensação de imortalidade, entendida como “uma transcendência da condição humana que se dá no desligamento dos vínculos afetivos e sociais” (LUZ, 2002:59).

Para os Yaminawa, segundo Luz (2002), a pessoa é constituída de três partes diferentes: o *yora*, o corpo ou sua parte física; a *diawaka*, sombra, consciência cotidiana ou a mente, e o *weroyoshi*, o espírito ou essência vital. Nessa cosmologia, tudo o que existe é dotado de *yoshi* e o contato com tais essências é não apenas desejado, mas necessário, pois é a partir dele que se pode obter conhecimento e poder. Destacam-se duas formas privilegiadas de se entrar em contato com os *yoshi*. A primeira é por meio dos sonhos os quais assumem uma função essencialmente cognitiva. A segunda é por meio da ingestão do *shori*, bebida cuja base é o cipó *Banisteriopsis caapi*. É o espírito do *shori* que possibilita as visões e o acesso à realidade espiritual.

Sob o efeito do *shori*, os eventos narrados nos mitos são testemunhados, a própria sequência narrativa dos mitos é como a sequência narrativa de um sonho ou das visões induzidas pelo *shori*, que é precisamente como os Yaminawa experimentam o mundo dos espíritos e, conseqüentemente, o tipo de lógica narrativa que eles esperam. Ao presenciarem seus mitos, nas visões que têm ao ingerirem o *shori*, adquirem poder dos seres que deram origem às coisas e é a unidade: mitos, espíritos e visões que valida a cosmologia Yaminawa (LUZ, 2002:40).

As visões obtidas são consideradas “vislumbres do mundo espiritual” e são elas que contêm as respostas para os objetivos buscados pelo xamã. Contudo, para atingir tais objetivos o xamã “deseja ver certas coisas e não outras”, daí a necessidade de “dirigir suas visões por certas linhas”. Isto implica a utilização de um procedimento baseado

---

<sup>8</sup> Os kaxinawá pertencem à família etnolinguística dos índios Pano e vivem na região fronteira entre o Peru e o Brasil, com população estimada em 4.600 pessoas, segundo dados de 1996 (KEIFENHEIM, 2002).

<sup>9</sup> *Ayahuasca* entre os Kaxinawá.

fundamentalmente no canto. Para o xamã, o canto configura-se como um *procedimento metodológico* que o “sustenta” e “guia” em suas visões (LUZ: 2002:40-1).

Referindo-se às cerimônias do *Yagé* (ayahuasca) entre os Airo-Pai, povo Tukano, Pedro Luz (2002) confirma o significado estruturante do canto, como “meio de orquestrar” as visões para cada um dos participantes da sessão, fato este que reafirma a sua dimensão pedagógica:

O canto expressa a conversa entre os seres do outro mundo e o xamã. [...] As palavras do canto são consideradas afirmações verdadeiras a respeito da outra realidade, uma vez que acredita-se que o xamã adquire outro corpo na realidade através do qual pode interagir com os seres que lá habitam (LUZ, 2002:48).

Outro importante aspecto da educação xamânica é o fato de que as aprendizagens obtidas contribuem para reforçar os laços de sociabilidade e a conseqüente superação do medo do outro. No que se refere a este primeiro aspecto, Luz (2002:41), reportando-se ao uso do *ondi* (ayahuasca) entre os Sharanawa, da nação Pano, ressalta que sua ingestão “serve para criar uma ilusão de unidade social ao juntar parentes e não parentes numa atividade em comum”. Uma vez que a bebida possibilita, ainda, o contato com os seres de outra realidade, esta unidade se estende a todos os seres, sejam humanos ou não. No que tange ao segundo aspecto, o medo do *ondi*, típico das experiências de consumo dos primeiros anos é, como afirma Luz (2002:21), o medo de estranhos:

Para os jovens, aqueles com os quais consomem o *ondi* são seus afins, na aldeia dos quais ele encontrou uma esposa, o convívio ritual e o aprendizado de como lidar com os espíritos vai pouco a pouco transformando o terror em euforia, as visões de cobras em imagens bonitas, os estranhos em companheiros.

O contato com os espíritos a partir do acesso a outros níveis de realidade implica, portanto, uma noção ampliada da alteridade, para além dos pares humanos encarnados. Luz (2002:58) esclarece que:

O que caracteriza o consumo destas substâncias é o **aprendizado** através de um processo gradual onde a alteridade também se manifesta no plano das relações com os espíritos. Assim, a experiência é fundamental pois somente os que já ‘foram’ e ‘retornaram’ muitas vezes é que são capazes de orientar os neófitos a respeito, com os efeitos aterrorizantes que sobrevêm. O xamã orienta os iniciantes ensinando-os a respeito do uso da planta, mas **o conhecimento metafísico que decorre deste uso é transmitido diretamente pelos espíritos**, ainda que o xamã comunique o que aprendeu em suas viagens (grifo meu).

O uso comunitário da *ayahuasca* permite, assim, reforçar as relações sociais e ampliar as sensações de intimidade pessoal entre os participantes, sensações essas que duram além dos efeitos da beberagem. Segundo Shepard Jr. (2005:205),

Esses e outros efeitos prolongados (por exemplo, a evidente melhora na habilidade para caçar) podem estar relacionados à atividade prolongada de inibidores MAO [...], com efeitos parecidos aos encontrados em algumas drogas antidepressivas. Mas para os Machiguenga, esses efeitos são manifestações da presença e proteção dos benevolentes espíritos *Saangariite*.

Com base em várias etnografias, Luz sintetiza que “os participantes acreditam ver cenas mitológicas e imagens iconográficas que confirmam vividamente as crenças existentes sobre a origem do grupo e a natureza tradicional das instituições sociais e religiosas” (LUZ, 2002:62). Nessa direção, o antropólogo Michael Harner, que viveu entre os Jívaros, confirma a experiência da *ayahuasca* como “uma forma de alcançar a mente aborígene”. Entre as visões que teve ao ingerir *ayahuasca*, relata que:

Depois de ingerir a beberagem, embora estivesse acordado, passei algumas horas num mundo situado muito além dos meus sonhos mais fantásticos. Nele, conheci um povo com cabeça de pássaro e vi criaturas parecidas com dragões, dizendo-me que eram os verdadeiros deuses deste mundo. Convoquei os serviços de outros espíritos guias para voar através dos confins da galáxia; assim, transportado para um transe onde o sobrenatural era semelhante ao natural, me dei conta de que todos os antropólogos, inclusive eu, tinham subestimado a importância fundamental da droga na formação ideológica nativa (HARNER, *apud* MCKENNA, 2002:201).

O consumo da bebida, ao possibilitar esse retorno à herança cultural do grupo, contribui para a renovação e perpetuação do mundo, além de possibilitar a afirmação da identidade social (LUZ, 2002). A *ayahuasca* assume, portanto, um papel de introjeção de valores e normas de comportamentos socialmente esperados, papel esse que conta com a contribuição fundamental dos xamãs. Estes, ao servirem a bebida aos participantes, indagam a eles sobre suas visões e “de posse desse conhecimento podem induzir, durante o ritual, aquelas imagens significativas para a cultura e que atendem aos mecanismos de controle social através da reificação das normas” (LUZ, 2002:62).

O aprendizado proporcionado pela *ayahuasca* além de contar com procedimentos rituais, como o canto, ou a ingestão do *tabaco* - auxiliar indispensável para se lidar com os espíritos - demanda ainda o cumprimento de preceitos dietéticos e sexuais sob pena da aprendizagem não ser bem sucedida. As principais funções da dieta alimentar são: “a limpeza do organismo” e a proteção “contra efeitos adversos produzidos pela mistura de certos alimentos com esses vegetais” (MACRAE, 1992:33). O *kamarampi*, afirma Luz (2002:46),

tem a propriedade de “limpar o indivíduo por dentro, expelindo os restos de caça ingerida que é, acredita-se, aquilo que causa as doenças”. O efeito emético e purgativo do *kamarampi* é considerado como “um bom remédio para o caçador”, pois permite que este, ao se livrar das impurezas espirituais e corporais, “elimine a *panema*, ou a má sorte na caça” (SHEPARD JR., 2005:205). Assim, para além do significado orgânico, a dieta funciona como condição de possibilidade das aprendizagens, uma vez que preceitos alimentares e sexuais são, portanto, “essenciais para que as plantas revelem suas lições” (MACRAE, 1992:33). Conforme este autor,

Todos os vegetarianos afirmam que **seguir a dieta é o caminho da sabedoria**. Dizem que ela não os enfraquece e que, apesar de perderem peso, seus corpos se tornam mais fortes e resistentes e até mudam de cheiro. Afirmam, também, que enquanto a seguem, suas mentes funcionam de forma diferente, **a observação e memorização tornam-se mais fáceis**. É a própria natureza que lhes revela, então, seus próprios segredos. Seus sonhos tornam-se claros e instrutivos. Assim, a dieta pode ter a função de desencadear um estado de consciência alterada durante o período de **aprendizagem** (MACRAE, 1992:34, grifo meu).

Outro importante significado dos saberes da *ayahuasca* (*nixi pae*) entre os kaxinawá do leste do Peru é de natureza política e foi referido pela antropóloga Barbara Keifenheim (2002:101), a partir de suas pesquisas de campo com esses grupos. Nos seus relatos, Keifenheim afirma que as sessões com o *nixi pae* ocorriam à noite, duravam de seis a oito horas, sendo realizadas quase toda semana. Entretanto, havia certas situações que levavam os kaxinawá à ingestão diária da bebida, pois necessitavam “ver claramente” o que estava acontecendo. Assim, informa que:

Em 1979, os relatos dos kaxinawá brasileiros que visitaram uma aldeia à margem do rio Curanja provocaram tumulto e inquietação, pois eles retrataram a vida no Brasil nas mais sedutoras cores, referindo-se a presentes generosos oferecidos pelo governo e convidando a aldeia peruana a juntar-se a eles. Temendo um êxodo maciço, o então chefe da aldeia convocou reuniões diárias, durante as quais tentou tranquilizar o seu povo e convencê-lo de que tais relatos emanavam de um ‘espírito mentiroso’. Neste período de debates turbulentos, diversos homens tomavam *nixi pae* diariamente, para obter um ‘retrato real’ da vida no Brasil (KEIFENHEIM, 2002:101-2).

Um sentido político do uso da *ayahuasca* também foi referido por Mariana Franco e Osmildo Conceição (2002:206), em estudo sobre os seringueiros habitantes do Vale do Juruá no Amazonas. A prática da *ayahuasca* remonta aos trabalhos de cura de um renomado pajé de nome Crispim, que manuseava uma variedade de *remédios da mata* “para chegar a diagnósticos, prescrever receitas e mesmo efetuar curas”. Entretanto, além desses tradicionais

motivos de cura, outros usos de natureza divinatória e política foram ressaltados, tais como: “descobrir roubos no cálculo dos débitos dos seringueiros com os patrões” (FRANCO e CONCEIÇÃO, 2002:208). Assim, dadas as suas potencialidades, sobretudo, quanto ao esclarecimento das questões de ordem trabalhista (o roubo no cálculo dos patrões), as sessões com o *cipó* criavam uma situação de tensão entre seringalistas e patrões, os quais “chegaram a proibir o preparo e consumo do chá” sob alegação falsa de “displicência no trabalho”. No entanto, os motivos reais pareciam bem outros: “o temor de que as mirações decorrentes da ingestão do chá permitissem aos seringueiros testemunhar os roubos que os patrões realizavam em suas contas junto ao barracão”, culminando a insistência nessa prática, no recurso à Polícia para intimidá-las (FRANCO e CONCEIÇÃO, 2002:208).

Franco e Conceição informam que, na década de 1980, quando da mobilização para a criação da Reserva Extrativista do Alto Juruá, os seringueiros que participavam das reuniões do Conselho Nacional dos Seringueiros iniciaram seu contato com a *ayahuasca*. Houve ocasiões que tais encontros ocorriam por ocasião das visitas aos vizinhos índios, como os Ashaninka. A luta política era, assim, perpassada pelo uso do *kamarampi*. Conforme os autores,

O quanto e como a mística *ayahuasqueira* participou das lutas e conquistas que resultaram na criação da Reserva Extrativista do Alto Juruá, e no fim dos patrões seringalistas, são questões instigantes. Sem dúvida criou lealdades e reforçou a fé na vida e na justiça, que era afinal o que buscavam os seringueiros. Praticamente todas as lideranças que, em algum momento e de formas diferentes, participaram deste período de lutas tomaram parte de rituais com o chá (FRANCO e CONCEIÇÃO, 2002:210-11).

Ao rastrear “a mitologia seringueira sobre a origem da ciência da *ayahuasca*”, Franco e Conceição (2002:206) ressaltam que o termo “ciência” existe entre os seringueiros e é empregado para designar:

(...) conhecimentos específicos sobre o ambiente e as formas culturais de apropriação dos recursos naturais. Esses conhecimentos obedecem a regras de observação e classificação diferentes das vigentes na ciência ocidental moderna. Neste sentido, **a ciência da *ayahuasca*** compreende a aquisição e desenvolvimento de um conjunto de saberes sobre o *cipó* Jagube e a folha Chacrona, sobre o preparo da bebida e seu consumo ritual, além das formas e critérios de transmissão desses conhecimentos (grifo meu).

O uso da bebida, dizem esses autores, também está atrelado a valores como a vida em família, visando o fortalecimento de laços identitários que passam a significar uma “forte referência de pertencimento e de reciprocidade em diversos níveis”. Além disso, ressaltam seu

papel na regulação moral da vida cotidiana como, por exemplo, o uso da *ayahuasca* para “checar o comportamento moral da esposa em viagem à cidade” (FRANCO e CONCEIÇÃO, 2002:208).

A ciência da *ayahuasca*, além de possibilitar os conhecimentos inerentes a sua própria composição e forma de preparo, também pode ser eficaz na “exploração do mundo natural” (LUNA, 2005:345). Segundo Luna (2005:346), em regiões amazônicas da Colômbia e do Peru esta exploração ocorre “seja através de desfile de animais [...], seja através da transformação em animal”. Em trabalho de campo em Yurayaku, na Colômbia, Luna comenta que ao perguntar a um xamã com que finalidade tomava o *yagé*, ele lhe respondeu que era “para ver toda essa animalada que existe lá fora”. A transformação em animal ocasionada pela ação da *ayahuasca* envolve sempre, afirma o autor, uma “radical revolução epistemológica que permitiria explorar a natureza de modo interior”.

A transformação em sucuri, por exemplo, abriria o caminho para a exploração do mundo subaquático, enquanto que a transformação em onça ou águia harpia, ou qualquer outro animal, permitiria outros tipos de exploração do mundo natural bem como sua representação simbólica e espiritual. Ao longo dos anos, tem-se ouvido testemunhos sobre experiências semelhantes (incluindo as minhas próprias experiências), que me fazem refletir sobre se, de alguma maneira, encontramos aqui um fenômeno que talvez possa, um dia, revelar uma inclinação do sistema nervoso humano, para experimentar, sob determinadas circunstâncias, estados de consciência animal, ou percebidos como tais (LUNA, 2005:346).

Eduardo MacRae (1992) sintetiza os saberes mediados pela *ayahuasca* nos quais a aprendizagem dos elementos da natureza são uma constante. De um modo geral, diz o autor, a *ayahuasca* encerra uma gama de ensinamentos a respeito da

(...) flora e da fauna, e ajuda a memorização desse conhecimento. Como outras plantas professoras, diz-se que ela ensina cantos em várias línguas indígenas, além do espanhol, e que também ensina esses idiomas. Ela também aumentaria as habilidades artísticas e intelectuais de quem a ingere. Alguns vegetalistas alegam que as plantas professoras lhes ensinaram longas rezas (MACRAE, 1992:36).

Os saberes da *ayahuasca* têm, também, um significado importante na resolução dos problemas práticos da vida cotidiana e como tecnologia de comunicação virtual. Considerado como a televisão do caboclo da Amazônia, capaz de fazer falar os mudos e fazer até mesmo o cego ver, o *cipó* possibilita “saber das condições do rio às vésperas de uma viagem, da lealdade das amigas e conhecer lugares novos e inacessíveis” (FRANCO e CONCEIÇÃO,

2002:208). Na mesma direção, entre os Machiguenga,<sup>10</sup> o *Kamarampi* é considerado como uma espécie de “rádio” que possibilita a “comunicação telepática entre as aldeias distantes e sensoriamento remoto antecipado da chegada de visitas ou inimigos” (SHEPARD JR., 2005:205). Dentre os problemas práticos do cotidiano que a bebida ajuda a resolver estão os relativos à própria sobrevivência física dos grupos em suas buscas por alimentos. Para os Airo-Pai, segundo Luz (2002), o *yagé* está intimamente ligado à produção de alimentos de origem vegetal. Nas suas palavras:

Os Airo-Pai acreditam que o tempo é produzido pela ação do povo do outro mundo que pode ser contatado durante a sessão de ingestão do *yagé* e requisitado a produzir formas específicas de tempo favoráveis ao crescimento e colheita dos campos (LUZ, 2002:49).

Uma habilidade prática possibilitada pelo *kamarampi* está relacionada à caça. Shepard comenta que os xamãs Machiguenga conseguem, em seu contato com os *Saangariite* (os donos dos animais de caça), negociar com eles visando à melhora da oferta de caça na região. Segundo Shepard (2005:205), “a época de chuva é a época de consumo mais freqüente de *kamarampi*, pois os animais de caça estão gordos. Os caçadores insistem que nos dias que seguem uma sessão de *ayahuasca*, sua pontaria e sorte na caça melhoram muito”.

Para além desses saberes práticos, a *ayahuasca* possibilita a aquisição de habilidades de natureza cognitiva como, por exemplo, aprender a língua de alguns animais ou a língua de outros grupos indígenas. Luna (2002:186), que estudou em profundidade o xamanismo peruano, afirma que “ao perguntar a alguns xamãs sobre a origem de certos cantos em quíchua ou outras línguas indígenas, com freqüência me responderam em termos mais ou menos semelhantes: ‘a *ayahuasca* te ensina’”. Luna também constatou a intrigante conexão entre criatividade e experiências com enteógenos, sobretudo, no campo da arte em que vários artistas que conheceu na Amazônia disseram-lhe ter recebido suas inspirações através das visões como, por exemplo, o escultor Agustín Rivas. Segundo Luna (2002:192), Agustín Rivas disse-lhe que:

Em uma de suas visões, sua avó morta apareceu mostrando-lhe um renacal (bosque de recanos, árvores do gênero *Ficus*, com grandes raízes aéreas), indicando-lhe que recolhesse algumas das raízes, que ele via como povoadas de todo tipo de seres antropomorfos. Ao fazê-lo e pô-las em seu ombro, cada uma delas emitia um som musical. A partir dessa visão Dom Agustín começou

---

<sup>10</sup> Os Machiguenga pertencem à família lingüística Aruak e habitam a floresta tropical montanhosa na encosta leste dos Andes peruanos. Sua “população atual é de, aproximadamente, doze mil habitantes” (SHEPARD JR. 2005:191).

a esculpir essas personagens que via nas raízes, criando todo um estilo que influenciou notavelmente a obra dos jovens escultores amazônicos do Peru contemporâneo.

Tendo então mostrado alguns saberes da *ayahuasca*, resta compreender a epistemologia que embasa esses saberes e os critérios pelos quais eles podem ser validados.

### **Epistemologia da *ayahuasca***

Em *Um discurso sobre as ciências*, Boaventura de Sousa Santos analisa o modelo de racionalidade que preside a ciência moderna, configurado a partir do século XVI e desenvolvido nos séculos seguintes, nomeadamente no século XIX, quando a proposição original, situada nos domínios das ciências naturais, se estendeu às nascentes Ciências Sociais. A partir de então é possível falar em “um modelo global de racionalidade científica” e como tal, este modelo é também totalitário na medida em que “nega o caráter racional a todas as formas de conhecimento que se não pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas” (SANTOS, 1997:11).

Segundo Santos (1997:12), este modelo de racionalidade baseia-se em duas distinções fundamentais: “entre conhecimento científico e conhecimento do senso comum, por um lado, e entre natureza e pessoa humana, por outro”. A esta última distinção, “primordial na revolução científica do século XVI”, sobrepõem-se outras nos séculos seguintes, a saber: entre “natureza/cultura e a distinção ser humano/animal” (SANTOS, 1997:23). Ora, tais dicotomias são impensáveis na epistemologia ameríndia que se funda em outros critérios de inteligibilidade do real.

No que se refere à separação homem/animal, por exemplo, é preciso lembrar que a cosmologia de muitos povos indígenas da Amazônia<sup>11</sup> admite a existência de essências espirituais inerentes à natureza que são determinantes da forma como esses grupos se relacionam com os objetos, animais, plantas e seres humanos, vivos ou não. Desse modo, para se compreender a impossibilidade dessas dicotomias para o pensamento indígena é preciso, contudo, uma compreensão de sua ontologia segundo a qual a condição primeva do universo é a humanidade (e não a animalidade) da qual emergiram todas as demais categorias de seres.

---

<sup>11</sup> A despeito de uma homogeneização dos diferentes grupos indígenas citados valho-me da observação de antropólogos acerca das similitudes entre os ameríndios no que tange a visão do cosmos. Luna, por exemplo, referindo-se aos três domínios do vegetalismo amazônico peruano (terra, água e ar), observa que esta concepção “não é essencialmente diferente de como cosmos é percebido por outros grupos étnicos da região amazônica” (LUNA, 2002:189).



Nessa perspectiva, enquanto “nossa antropologia popular vê a humanidade como erguida sobre alicerces animais, normalmente ocultos pela cultura”, no pensamento ameríndio constata-se que “a humanidade é a matéria do *plenum* primordial, ou a forma originária de virtualmente tudo”, pois, “tendo outrora sido humanos, os animais e outros seres do cosmos continuam a ser humanos, mesmo que de modo não evidente” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002:356).

De acordo com Viveiros de Castro (2002:354), “se há uma noção virtualmente universal no pensamento ameríndio, é aquela de um estado originário de indiferenciação entre humanos e os animais”. Desse modo, “a condição comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002:355). Isto implica pensar na existência de uma continuidade (e não uma dicotomia) entre humanos e não humanos ou entre natureza e cultura, baseada no pressuposto de que todos os seres naturais são sociais uma vez que possuem atributos humanos e características sociais.

Assim, enquanto em nossa ontologia as relações sociais entre os sujeitos só podem existir no contexto da sociedade humana, a ontologia ameríndia, fundada no animismo, admite a dimensão social das relações entre humanos e não humanos. Um exemplo é a transformação das coisas, que para os humanos são apenas fatos brutos, em coisas tidas como altamente civilizadas da perspectiva de outras espécies. Assim, exemplifica Viveiros de Castro (2002:361):

O que chamamos de ‘sangue’ é a ‘cerveja’ do jaguar, o que temos por um barreiro lamacento, as antas têm por uma grande casa cerimonial, e assim por diante. Os artefatos possuem esta ontologia interessantemente ambígua: são objetos, mas apontam necessariamente para um sujeito, pois são como ações congeladas, encarnações materiais de uma intencionalidade não-material. E assim, o que uns chamam de ‘natureza’ poderia bem ser a ‘cultura’ dos outros. Eis aí uma lição que a antropologia poderia aproveitar.

Entretanto, se na cosmologia ameríndia todos somos originalmente humanos, onde residiria a diferença? O autor responde: “os animais vêm da *mesma* forma que nós coisas *diversas* do que vemos porque seus corpos são diferentes dos nossos”. No corpo, então, reside a diferença. A idéia de corpo, contudo, não se restringe a diferenças fisiológicas. Trata-se de “um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *hábitus*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002:380).

Em suma, os animais são gente, ou se vêm como pessoas. Tal concepção está quase sempre associada à idéia de que a forma manifesta de cada espécie é um envoltório (uma ‘roupa’) a

esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs. Essa forma interna é o espírito do animal: uma intencionalidade ou subjetividade formalmente idêntica à consciência humana, materializável, digamos assim, em um esquema corporal humano oculto sob a máscara animal (VIVEIROS DE CASTRO, 2002:351).

Os xamãs, visto que possuem a habilidade de transitar entre essas diferentes realidades ou corpos, são exatamente as pessoas qualificadas para “comunicar e administrar as perspectivas cruzadas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002:351). A *ayahuasca* é uma das tecnologias utilizada para potencializar esse trânsito, sobretudo, ao estabelecer a mediação entre os humanos e a “inteligência coletiva de cada uma das espécies representadas por estes seres arquetípicos ou 'donos', providos de conhecimento e volição” (LUNA, 2002:183). Neste universo paralelo, todas as fronteiras são dissolvidas. Daí Luna afirmar que não é mesmo impossível que os xamãs “possam, ao mesmo tempo sustentar cognitivamente ambas as realidades” (LUNA, 2002:183).

A experiência da *ayahuasca* é, assim, uma forma radical de possibilidade de um ensinamento que estilhaça a lógica cartesiana ao estilhaçar, junto com ela, o dualismo homem-animal que preside a ciência moderna, precisamente, quando se considera o tema clássico da transformação do homem em animal. Este tema, diz Luna (2005:340), é universal e se encontra em “mitos, lendas, narrativas, cantos, danças, representações teatrais, máscaras e em diversos tipos de representações iconográficas de inúmeras culturas em todo mundo”, sendo também intimamente relacionado ao xamanismo posto que o xamã, supõe-se, detém esse poder de transformação.

Luna (2005) documentou este tema em seus estudos com os vegetalistas da Amazônia peruana e afirma que a transformação do xamã em animal significa, na verdade, um reviver de suas condições míticas iniciais segundo a qual, humanos e animais estavam num mesmo nível, tal como pressupõe a ontologia ameríndia. Em uma das narrativas documentadas o autor afirma que a antropóloga Elsje Legrou menciona como certos cantos da *ayahuasca* entre os Kaxinawá incitam os participantes a colocarem os vestidos da liana, os vestidos do pecari e os do esquilo, para que durante as suas visões possam se transformar, temporariamente, em pecari ou esquilo. O uso da *ayahuasca*, na medida em que possibilita a transformação de homens e mulheres em animais, como em outros seres e objetos,<sup>12</sup> contribui, portanto, para diluir as fronteiras entre humanos e animais, típicas da lógica ocidental moderna.

---

<sup>12</sup> Benny Shanon (2002:655), psicólogo estudioso da *ayahuasca* relatou que: “um curandeiro peruano me contou que a transformação para um grão de areia era a façanha mais notável de sua carreira de curandeiro”.

No que se refere à clássica dicotomia entre *natureza/cultura*, também é possível afirmar a sua estranheza em face à epistemologia ameríndia. Em sua síntese sobre o uso da *ayahuasca* entre os povos de língua Pano, Aruák e Tukano, Pedro Luz (2002:61) ressalta o fato de que entre esses grupos há um “*status* de absoluta verdade atribuído às visões causadas pela planta”. Diz o autor que não apenas as visões são consideradas verdadeiras, mas que são “a verdade”.

Se o mundo no cotidiano tem um aspecto, este é transitório e ilusório; a verdadeira aparência da realidade é aquela que é percebida sob o efeito da *Banisteriopsis caapi* pelo espírito. É a planta que revela as coisas como elas realmente são, sua essência (LUZ, 2002:61).

A semelhança com a teoria platônica dos dois mundos (inteligível e sensível) é notável. Contudo, se em Platão esses mundos são dicotômicos, as filosofias indígenas, ao contrário, enfatizam o fato de que:

O mundo humano se prolonga no mundo dos animais e outros seres que chamamos de naturais – sendo então todos, humanos e animais, equivalentes entre si, mas associados a diferentes perspectivas, vinculadas a corpos distintos, a diferentes roupas ou hábitos (ALMEIDA, 2002:15).

Essa qualidade do pensamento ameríndio, conhecida como *perspectivismo*, foi estudada em profundidade pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro. Ela está relacionada à visão de mundo “comum a muitos povos do continente” segundo a qual “o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo pontos de vistas distintos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002:347). Há, assim, uma grande diferença no modo como os seres humanos vêem os animais e outros seres – “deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, plantas, fenômenos meteorológicos, acidentes geográficos, objetos e artefatos” – em relação ao modo como esses seres vêem os humanos e a si mesmos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002:350). Cada um vendo ao outro a partir de um ponto de vista, ou melhor, de uma perspectiva, conforme explicita Viveiros de Castro (2002:350):

Tipicamente, os humanos, em condições normais, vêem os humanos como humanos e os animais como animais; quanto aos espíritos, ver estes seres usualmente invisíveis é um signo seguro de que as ‘condições’ não são normais. Os animais predadores e os espíritos, entretanto, vêem os humanos como animais de presa, ao passo que os animais de presa vêem os humanos como espíritos ou como animais predadores. [...] vendo-nos como não humanos, é a si mesmos que os animais e espíritos vêem como humanos.

O perspectivismo ameríndio reconhece, assim, uma mestiçagem entre sujeitos e objetos, humanos e não humanos, pois tanto quanto os humanos, os animais, plantas ou meteoros são dotados de uma subjetivação espiritual. Esta concepção de mundo na qual os animais são gente ou se vêem como pessoas, em tudo contrasta com a ontologia ocidental clássica, pautada em uma separação rígida entre os domínios subjetivo e objetivo, em particular entre natureza e cultura. Na ontologia ocidental, somos todos animais sendo o espírito o elemento que diferencia humanos e animais e o que sobrepõe os primeiros aos segundos.

Mário Almeida (2002:15) registra que um interessante aspecto do perspectivismo ameríndio é o fato de que, “colocando a ênfase na variabilidade aparente dos corpos, ele ressalta a invariância de uma única humanidade, que transita entre *corpos diferentes*”. Assim, enquanto a ontologia ocidental enfatiza a especificidade do humano em oposição à natureza para celebrar, no século XVII, “o caráter único da cultura” (SANTOS, 1997:23), os ameríndios proclamam a espiritualização de tudo: humanos, plantas, animais, meteoros... Os próprios artefatos, segundo Viveiros de Castro (2002:361), “possuem esta ontologia interessantemente ambígua: são objetos, mas apontam necessariamente para um sujeito, pois são como ações congeladas, encarnações materiais de uma intencionalidade não-material”.

De acordo com Lagrou (*apud* LUZ, 2002:36) o conceito de natureza para os Kaxinawá se aproxima da noção grega de *physis* segundo a qual “a natureza possui alma, vontade e uma ordem própria, sendo a cultura apenas umas das possibilidades dessa ordem”. O *yuxin* (espírito) não é entendido como relativo ao mundo sobrenatural, mas “como uma força vital permeando todo fenômeno vivo em qualquer parte do mundo. Desse modo, a natureza não está fora do humano” (LUZ, 2002:36), ao mesmo tempo em que o humano está dentro da natureza.

Em sua obra *Introdução a uma ciência pós-moderna*, Santos (1989:65-6) se refere a esta distinção entre natureza e sociedade. Para ele, desde a filosofia grega até o pensamento medieval “a natureza e o homem pertencem-se mutuamente enquanto especificação do mesmo ato de criação”. Entretanto, a ciência moderna “rompeu com essa cumplicidade, desantropomorfiza a natureza, e sobre o objeto inerte e passivo constituído constrói um edifício intelectual sem precedentes na história da humanidade”. Uma consequência disso é “uma ruptura ontológica entre homem e natureza”. Assim, na ontologia ocidental “é total a separação entre natureza e ser humano” (SANTOS, 1997:13). Para a ciência moderna:

A natureza é tão-só extensão e movimento; é passiva, eterna e reversível, mecanismo cujos elementos se podem desmontar e depois relacionar sob a forma de leis; não tem qualquer outra qualidade ou dignidade que nos impeça de desvendar os seus mistérios, desvendamento que não

é contemplativo, mas antes activo, já que visa conhecer a natureza para a dominar e controlar (SANTOS 1985:13).

A propósito da dignidade da natureza, os kaxinawá entendem que a relação entre homem e natureza, não é mecânica, mas orgânica, estando a divindade presente em tudo. Há, portanto, uma relação de interdependência entre todas as coisas, tudo sendo subjetivado. Em certos rios ou igarapés da Amazônia, por exemplo, ninguém se atreve a tomar banho às doze ou às seis horas da tarde porque estas horas são temidamente reservadas às mães desses lugares. Nessa lógica, tudo têm uma mãe ou “dono”, conforme explicita Luna (2002:183):

Cada organismo – planta ou animal –, objetos do mundo natural com especial significação – lagos, rochas, montanhas –, ou fenômenos claramente discerníveis – redemoinhos, cascatas, furacões, incêndios – teriam seu ‘dono’, seu espírito, inclusive seu canto ou sua ‘vibração’ [...] perceptível em condições apropriadas.

A concepção de que as plantas têm personalidade ou são portadoras de vontade está presente em várias culturas. Estudando as práticas de “medicina tradicional” em Moçambique, Paula Meneses encontra a seguinte resposta de uma entrevistada: “Há plantas e animais venenosos que, mal orientados, podem causar o mal. [...] Há raízes malandras. [...] Há plantas que ajudam a resolver problemas sociais e complicações no serviço” (MENESES, 2004:366). Também não é incomum, na Amazônia, uma perspectiva que afirma que as plantas são ciumentas. Algumas delas não admitem serem misturadas no organismo com outros alimentos, motivo pelo qual se deve cumprir a *dieta*. Eduardo Viveiros de Castro (2002:357) registra que nas culturas da Amazônia ocidental, sobretudo aquelas que fazem uso de alucinógenos, “a personificação das plantas parece ser ao menos tão saliente quanto a dos animais, e que, em áreas como o Alto Xingu, a espiritualização dos artefatos desempenha um grande papel cosmológico”.

O estado expandido da consciência, induzido pelo consumo do *nixipae*,<sup>13</sup> para além do estado ordinário da consciência, permite o conhecimento dos “*yuxin*, o espírito, que habitam plantas e animais e reconhecendo estes como *huni kuin*, gente nossa” (LUZ, 2002:36). Em vista disso, “o consumo do *nixipae* possibilita a percepção da igualdade entre os seres, vendo como humanos (iguais) os seres encantados” (LUZ, 2002:36). Tal visão de mundo instaura uma *epistemologia ayahuasqueira* que traz conseqüências fundamentais para a dissolução das clássicas oposições entre natureza e cultura, entre corpo e espírito. Se o espírito permeia todo

---

<sup>13</sup>Ayahuasca entre os Kaxinawá.

corpo vivo, isto alarga sobremaneira a perspectiva da alteridade, em geral circunscrita ao mundo humano, passando a incluir todos os seres nas suas mais diferentes formas de manifestação. Como bem escreveu Viveiros de Castro (2002:370):

Os ameríndios não somente passariam ao largo do Grande Divisor cartesiano que separou a humanidade da animalidade, como sua concepção social do cosmo (e cósmica da sociedade) anteciparia as lições fundamentais da ecologia, que apenas agora estamos em condições de assimilar. Antes, ironizava-se a recusa, por parte dos índios, de conceder os predicados da humanidade a outros homens; agora se sublinha que eles estendem tais predicados muito além das fronteiras da espécie, em uma demonstração de sabedoria *ecosófica* que devemos emular tanto quanto permitam os limites de nosso objetivismo.

A respeito da impossibilidade do pensamento dicotômico na filosofia ameríndia, Overing (*apud* LUNA, 2002:182), referindo-se à cosmovisão dos Piraoa – grupo indígena situado na Amazônia venezuelana – afirma que a oposição cultura/natureza “mais obscurece que clarifica o extraordinário universo transformacional e os múltiplos mundos que assume a ontologia Piraoa”. Luna (2002:182) acrescenta que ele também “aplicaria esta mesma noção a outras muitas sociedades nas quais o xamanismo tem um papel decisivo”.

A inadequação da visão clássica da ciência moderna à compreensão das filosofias ameríndias se constata, ainda, pela inadequação dos termos ocidentais que lhes são estendidos. Tomando como exemplo os Machiguenga, Shepard Jr. (2005:189) afirma que entre eles não há um termo equivalente a *psicoativo*, definido no dicionário *American Heritage* como “[droga] que afeta a mente ou os processos mentais”. Tal definição explicita claramente a perspectiva cartesiana que separa corpo e mente ao separar processos físicos de processos psíquicos ou mentais. O termo *kepigare* dos Machiguenga, que se traduz como tóxico ou veneno, é “muito mais geral, e não distingue toxicidade física, efeitos mentais e transcendência espiritual” (SHEPARD JR. 2005:189).

Da mesma forma, o termo *alucinação* para referir às substâncias que geram alucinações em que estas são identificadas como “percepção falsa ou distorcida de objetos ou eventos”, não se aplica ao caso Machiguenga, pois “as visões do plano espiritual reveladas pelas *plantas assombrosas* são tão reais como o que se enxerga no plano físico” (SHEPARD JR. 2005:190). Segundo o autor, o termo usado para caracterizar as visões é *nesanotagantsi* que significa “ver ou conhecer verdadeiramente”. Desse modo, a viagem possibilitada pelos psicoativos não configura uma alucinação, posto que é “tão (ou mais) real e verdadeira quanto uma viagem de

avião” (SHEPARD JR. 2005:190). Também o conceito de *enteógeno*<sup>14</sup> parece inadequado para explicar esses fenômenos visionários. Nas suas palavras:

Mais uma vez, torna-se difícil incorporar a perspectiva indígena Machiguenga, apesar de reconhecerem um Criador, não possuem uma cultura tradicionalmente monoteísta. Seu interesse em abrir o portal dos sentidos é simultaneamente espiritual e prático, religioso e médico. Não existe uma dicotomia entre conhecimentos místicos e científicos: todo saber é saber (SHEPARD JR, 2005:190).

Há, portanto, um desencontro epistemológico entre a ciência moderna e seus conceitos e a ciência ameríndia, naquilo em ambas estabelecem como conhecimento legítimo e real. Daí que, conforme Santos (2008a:106), “o conhecimento científico tem limites intrínsecos em relação ao tipo de intervenção que promove no mundo real”. Tais limites, afirma o autor, “são o resultado da ignorância científica e da inabilidade em reconhecer formas alternativas de conhecimento e se interligar com elas em termos de igualdade de partida”. A ciência moderna, acostumada a ditar as regras do que é certo ou não, verdadeiro ou falso, ciência ou senso comum, os saberes indígenas não são considerados como saberes legítimos ou verdadeiros, motivo pelo qual muito desses saberes são desperdiçados ou produzidos como inexistentes. Tal é a tarefa de uma *razão indolente* (SANTOS, 2008a) que trabalha contra a diversidade epistêmica do mundo, ocultando-a ao tempo em que elege sua própria lógica como universal.

Segundo Santos (2008b:27), a razão indolente que funda a perspectiva moderna de ciência,

Conhece mal os limites do que permite conhecer da experiência do mundo e conhece ainda menos os outros saberes que com ele partilham a diversidade epistemológica do mundo. Aliás, mais do que não conhecer os outros saberes, recusa reconhecer sequer que eles existem. Entre as experiências disponíveis do mundo produzidas como não existentes, assumem particular importância os saberes que não cabem no pensamento ortopédico e na razão indolente.

A concepção xamânica tem, assim, uma perspectiva própria de realidade, da relação natureza e cultura, humano e não humano. Isto se coaduna com as afirmações de Santos (1997:52) de que “a ciência moderna não é a única explicação possível da realidade e não há sequer qualquer razão científica para a considerar melhor que as explicações alternativas da metafísica, da astrologia, da religião, da arte ou da poesia”. Entretanto, uma vez que a razão

---

<sup>14</sup> Enteógeno, do grego antigo *entheos* “significa aquilo que leva alguém a ter o divino dentro de si” (MACRAE, 1992:16).

moderna ainda é, sob muitos aspectos, hegemônica, como pensar a possibilidade de que plantas sejam sujeitos do saber? Qual a especificidade de um tal projeto educativo?

### **Ecologia de saberes da *ayahuasca***

A singularidade dos processos de aprendizagem mediados pela *ayahuasca* reside no fato de que os saberes não são transmitidos pelos humanos, como tradicionalmente podemos pensar as formas ocidentais de educação, mas pelas plantas ou pelas substâncias de que são portadoras. Este é um caso cuja produção do saber é centrada, precisamente, num ser não humano, mas os saberes ensinados são, contudo, compartilhados pelos humanos uma vez que a *ayahuasca* não ensina a si mesma. Falar da *ayahuasca* enquanto prática educativa só é, então, possível, a partir desta primeira *ecologia que realiza entre plantas e humanos*.

Não se sabe ao certo como, em meio a milhares de espécies da Amazônia, ocorreu a descoberta da combinação do cipó com o arbusto que resultou em tamanha tecnologia da natureza: a *ayahuasca*. Enquanto saber de procedência indígena, mais vale, talvez, considerar a planta como mediação do saber, mas de um saber que, sobre ele, há um trabalho ativo de criação das suas virtudes, das suas capacidades psicotrópicas ou epistemológicas. Na epistemologia da *ayahuasca* o que há, portanto, é uma constelação de sujeitos do conhecimento e, portanto, *uma ecologia de sujeitos de saberes*. Há, aqui, um híbrido entre as comunidades indígenas e não indígenas que usam esta bebida em espaços religiosos ou não, que descobrem a planta e criam formas de usos com diferentes significados. Se a planta é ela própria uma subjetividade, o seu compartilhar pelos humanos dá origem a uma constelação de subjetividades na medida em que é interada no círculo epistemológico, em que é reconhecida por homens e mulheres em suas virtualidades para ampliar a consciência e gerar conhecimentos.

Essa constelação de subjetividades é o que explica o encontro de uma sabedoria de procedência indígena com os modos de vida de não índios ou de pessoas que moram a quilômetros da realidade desses povos, como é o caso dos que consomem *ayahuasca* nos grandes centros urbanos. Há aqui, uma *ecologia entre índios e não índios* ou entre *a cidade e a floresta* de onde se origina os traços culturais mais significativos da experiência *ayahuasqueira*. Pode-se, portanto, pensar as plantas como produtoras de saberes ou como *sujeitos de conhecimento*, porém são *sujeitos* que vivem em total articulação com outros sujeitos, daí a idéia de constelação de sujeitos de conhecimento. Admitir a existência de plantas professoras implica, então, considerar que, na realidade, trata-se de uma *co-*



*professora*, pois é alguém que *ensina com* e ela realmente só ensina na medida em que é, efetivamente, atualizada no ser humano. Ela precisa de um humano para a descobrir e precisa, também, de um humano para se revelar.

Nesse sentido, está-se diante de uma hibridação das próprias subjetividades do conhecimento e esta mediação material, corporal da planta. Trata-se de uma mediação fundamental uma vez que o conhecimento não é obtível sem o seu consumo. Sendo, então, um conhecimento que não é produzido pelos humanos, mas pelas plantas e pelas transformações que elas produzem no próprio corpo, na mente e no espírito, considera-se, também, a maneira como as substâncias interagem, quer no âmbito dos processos químicos, quer pelo contexto em que ela existe e que é consumida.

Estudos de referência sobre substâncias psicoativas, como os de Timothy Leary (2001), por exemplo, são unânimes em afirmar que esta experiência, para ser bem sucedida, precisa considerar três fatores fundamentais: as expectativas e motivações internas da pessoa, o ambiente externo e a presença de um guia ou terapeuta, o xamã no caso indígena. As aprendizagens estão, portanto, condicionadas a esses fatores, além de muitos outros imanentes às próprias práticas de consumo da bebida em seus diversos contextos, como o canto, a música, entre outros. O próprio feitiço da bebida e a qualidade do produto final demandam uma complexidade de saberes e práticas que englobam: a recolha das plantas na mata, seu manuseio, domínio do fogo, das panelas, do ponto de fervura, conhecimentos sobre o grau de fermentação e armazenamento.

Este processo de fabricação, além de contar com critérios de classificação e organização do saber que nada devem à ciência moderna, guarda, contudo, uma dimensão para além da ciência, pois, afinal, “o ponto” da bebida quem dá são entidades não humanas, da mesma forma como um bom feitor tem que ter mais do que domínio cognitivo na preparação da bebida, mas um “consentimento do astral” ou espiritual. Refiro-me, assim, a uma *ecologia de saberes humanos e não humanos* que também impactam na qualidade da bebida ou, de outro modo, uma *ecologia entre este mundo e os outros mundos*. Acresce-se, ainda, a necessidade da observância de regras, tabus e interdições como a fase da lua, preceitos dietéticos e sexuais necessários para a efetivação dos saberes. Estamos, então, diante de uma experiência educativa na qual a razão instrumental tem pouco a contribuir, podendo, inclusive, configurar-se como obstáculo às aprendizagens para as quais o silêncio mental e o abandono momentâneo da razão são condições essenciais à entrada em outros âmbitos da consciência.

A educação pelas plantas, como outra modalidade de prática educativa, difere, assim, dos processos de aprendizagem instituídos pela escolarização formal da modernidade, na medida em que o conhecimento por ela mediado não é acessado a partir dos livros ou da razão instrumental. Durante a experiência da *ayahuasca*, os livros ou os conhecimentos científicos acumulados de pouco ou nada servem. Além de que o livro, no qual a experiência se inscreve, certamente não está escrito em caracteres matemáticos. Lembro, ainda, que na interação entre as pessoas e a *ayahuasca* uma *ecologia de conhecimentos* é produzida na medida em que há um saber que é trazido pelas pessoas e o consumo da bebida traz outros saberes cujo acesso é mediado pelas propriedades psicoativas da bebida. Este caráter psicoativo é, na realidade, epistemológico-ativo porquanto abre para outros conhecimentos, configurando uma *sabedoria ayahuasqueira*. A abertura para outros conhecimentos faz da *ayahuasca* um mediador da *sociologia das ausências* (SANTOS, 2008a), pois torna presente saberes que, de outra maneira, seu acesso seria bem mais difícil.<sup>15</sup>

Há, então, uma divisão entre um saber humano e um saber natural que não é humano, mas que nem por isso pode ser considerado como divino, pois que pode ser utilizado para fins não religiosos, como atestam os usos da *ayahuasca* entre índios e seringueiros. A *ayahuasca* funciona, portanto, como uma mediação que abre a outros tipos de conhecimentos, como, por exemplo, a conhecimentos de natureza filosófica que despontam mesmo em indivíduos que não têm familiaridade com tal universo e que passam a indagar sobre questões metafísicas ligadas ao sentido da vida ou a transcendência da morte.

Nesta ecologia de saberes, um dos primeiros encontros que ocorrem diz respeito à pessoa e ela mesma quando, muitas vezes, um conjunto de verdades e construções lógicas sobre o mundo e a vida são postos em xeque pelas verdades trazidas pelas plantas. Resta, contudo, saber como esta experiência pode ser validada já que a ciência moderna ocidental tende a produzi-la como inferioridade ou campo de silêncio. A resposta à questão sobre em que medida um objeto, um animal, ou, neste caso, uma planta pode ser ela própria um saber ou uma fonte de saber colide com toda construção epistemológica ocidental na qual a fonte do saber é sempre o ser humano. A compreensão dos saberes provenientes da interação entre plantas e humanos e a definição de sua validação, não pode, portanto, ser dada por uma pretensa epistemologia universal que paira soberana por sobre os saberes. Antes, precisa ser ancorada no próprio contexto em que tais saberes demarcam sua existência e origem. Refiro-

---

<sup>15</sup> Estou me referindo a outros processos de ampliação da consciência como a prática do jejum, da meditação, yoga, entre outros.

me aos conhecimentos indígenas cujas epistemologias transformam a própria Terra em um elemento de saber, mas também às apropriações que esses saberes adquirem quando extrapolam essa origem em direção a outras experiências e contextos.

A epistemologia ocidental tem como uma de suas preocupações centrais a questão da validação dos conhecimentos e a definição da esfera do que é ou o que conta como conhecimento está relacionada à distinção entre verdadeiro e falso. Ora, se esta premissa da ciência moderna deve, necessariamente, ser colocada em causa porquanto não se aplica à diversidade de saberes existentes no mundo, onde pautar-se os critérios de validação do saberes da *ayahuasca*? Retomo, assim, a concepção de uma epistemologia do Sul (SANTOS, 2009), de que tais critérios não podem ser buscados na epistemologia moderna ocidental por razões que remetem aos limites desta epistemologia na compreensão desses saberes e de outros tantos localizados do “outro lado da linha” epistemológica.

A epistemologia do Sul encontra sua base no pragmatismo de John Dewey cuja *máxima pragmática*, segundo Nunes (2009:225) pode ser resumida nos seguintes termos: “um objeto (ou entidade) pode ser definido pelo conjunto dos seus efeitos, ou seja, por tudo aquilo que ele faz”. Apropriando-se da filosofia pragmatista Santos vem construindo uma concepção de conhecimento que também “privilegia as conseqüências em lugar das causas” (NUNES, 2009:226). Contudo, segundo Nunes, o pragmatismo passará por significativas transformações na obra recente de Santos, sobretudo, a partir de seu encontro com as experiências do Sul, bem como pela incorporação de um estilo próprio de “produção comprometida de conhecimentos” cuja expressão singular vislumbra-se no projeto *A Reinvenção da Emancipação Social*. Para Nunes (2009:226):

Todo esse projeto pode ser lido como uma reconstrução radical de um pragmatismo que procura emancipar-se dos últimos resquícios do projeto da epistemologia convencional – nomeadamente da soberania epistêmica – simetrizando os saberes existentes no mundo e, ao mesmo tempo, ancorando a reflexão sobre eles no seu caráter situado e nas condições locais e situadas da validade de cada um deles, aferidas a partir das suas conseqüências.

Na esteira dessa reflexão, a experiência da *ayahuasca* enquanto prática situada exige que os critérios para sua avaliação sejam buscados dentro da própria experiência. Assim, à pergunta se os saberes são verdadeiros ou falsos trata-se de indagar, com base em uma “epistemologia das conseqüências” (NUNES, 2009) sobre o que esses saberes *fazem* na vida e no mundo dos sujeitos envolvidos na experiência. A descrição dos saberes da *ayahuasca* entre índios e seringueiros teve a intenção de evidenciar a sua eficácia na vida cotidiana desses

grupos: na socialização, construção de identidades, nas relações com as entidades, no aumento de habilidades, na comunicação telepática, adivinhação, cura e diagnóstico das doenças e outras aprendizagens.

Mas o que significa aprender nesta experiência? As aprendizagens possibilitadas pela *ayahuasca* ocorrem a partir de um método materializado sob a forma da ampliação da consciência ocasionado pelos efeitos da bebida, também chamado de estado de êxtase. Embora permaneça a questão de como se avaliar este estado é, sobretudo, dentro dele que as aprendizagens se efetivam, fato que lhe confere um *status* de estado pedagógico por excelência. Entretanto, diferentemente do que propunha Descartes (1637:5) no *Discurso do Método* em que, pela via da razão, teve sempre “um enorme desejo de aprender a diferenciar o verdadeiro do falso, para ver claramente minhas ações e caminhar com segurança nesta vida”, esta “segurança” na experiência da *ayahuasca* não depende de um exercício exclusivo da racionalidade. A efetividade dos aprendizados depende de determinados fatores, expurgados pela ciência moderna para o submundo da superstição ou da idolatria, atrelados, por exemplo, à crença em entidades sobrenaturais. Daí a incapacidade deste paradigma de ciência na compreensão destes saberes, mormente quando estabelece uma separação abissal entre epistemologia e ontologia.

O discurso científico tem ainda um limite radical que é o fato de que a *ayahuasca* não é apenas um saber, mas uma experiência, *um saber vivido*. Os químicos ou os especialistas são capazes de explicar porque a *ayahuasca* atua e em que sentido ela atua no corpo humano, pois se trata de um tipo de saber pautado em uma reação química, ocasionada por uma substância que bloqueia uma enzima no sistema nervoso central produzindo determinados efeitos. Mas o que isto pode dizer sobre a *vivência* da *ayahuasca*? Ao lado das explicações científicas há, também, as explicações sagradas dos xamãs e os próprios rituais da *ayahuasca* cujos discursos que evocam são outros e não necessariamente coincidentes. Há, assim, uma *ecologia entre ciência e tradição*, pois uma coisa é dizer quimicamente como é que ela atua, outra coisa é dizer em que consiste esta experiência, este saber vivido.

O conhecimento científico, portanto, dificilmente pode dar conta da maneira pessoal como a *ayahuasca* é vivida diferencialmente por cada sujeito. Há, assim, uma explicação científica dos efeitos da *ayahuasca*, mas há, acima de tudo, a *vivência* dos seus efeitos e essa compreensão guarda uma dimensão singular que é o fato de só poder ser inferida a partir de dentro. É de dentro da própria experiência de um saber vivido, da ciência própria que ele cria que as pessoas podem obter a riqueza de imagens, de cores, e de experiências suscitadas pela

expansão da consciência. E para as pessoas que vivem esta experiência a explicação científica é muito pouco relevante, pois ela atua num outro nível, ajudando, por um lado, a explicar racionalmente a experiência, mas, por outro, não faz entender em que ela consiste, a sua dimensão mística ou as virtualidades das plantas como ensinadoras.

A epistemologia da *ayahuasca* é, pois, uma epistemologia pragmática cuja evidência justifica-se na *ecologia entre ciência e experiência*, sendo a pergunta mais significativa a que diz respeito ao que esses conhecimentos *fazem*, ou quais seus efeitos sobre o mundo. Aqui, a dimensão da prática sobressai à dimensão puramente teórica.

Pode-se contra-argumentar que a maioria dos cientistas da *ayahuasca* também experimentaram ou experimentam a bebida. Mas o que eles dizem, cientificamente, sobre a experiência, não coincide, exatamente, com o que eles vivenciam. Primeiro, porque a própria vivência guarda uma dimensão de inefabilidade e que, portanto, resiste ao discurso lógico-linear e, segundo, porque para, verdadeiramente, se poder falar da experiência é preciso passar por ela. Pelo menos, foi este o conselho que os Ashaninca deram a Jeremy Narby (2004:2):

(...) uma noite, após quatro meses nesta aldeia, eu estava nas proximidades da vila bebendo chá de mandioca com alguns homens e questionando a respeito da origem dos conhecimentos sobre plantas, quando um deles disse: 'Irmão Jeremias, se você quiser descobrir a resposta para sua pergunta, você deve beber ayahuasca, se você quiser, eu poderei mostrar-lhe algum dia'.

Trata-se, assim de um saber único que encontra sua singularidade no âmbito da vivência e que além de variar entre os diferentes contextos e de pessoa para pessoa, pode, ainda, em uma mesma pessoa, mudar de um dia para outro.

Finalmente, o conjunto dos saberes apreendidos a partir da ingestão da *ayahuasca* e as transformações que ela opera na vida humana engendram tanto uma *sociologia das ausências* – ao tornar presente o que é ocultado pelas epistemologias dominantes – quanto uma *sociologia das emergências*, pois permite imaginar experiências de vida e de autopercepção que, se de outra forma não são credibilizadas, elas o são através da *ayahuasca*.

### **Considerações finais**

Indagar sobre a validação dos saberes da *ayahuasca* pressupõe pensar o fato de que sua ingestão produz certo número de efeitos nas pessoas e o critério para aferir se estão a aprender alguma coisa consiste, exatamente, em saber se esses efeitos foram produzidos ou não. A questão é saber como avaliar esses critérios.

Neste texto, contudo, levanto uma pergunta ancorada na compreensão dos saberes que são apreendidos com a experiência da *ayahuasca*. Pela natureza desses saberes pode-se aceder a uma compreensão do que esses saberes *fazem* na vida e no mundo das pessoas usuárias. Assim, à pergunta pragmática sobre *o que o conhecimento faz*, traduzi-a para: *o que a ayahuasca ensina?* Mas, mesmo esta questão traz interrogações que, epistemologicamente, configuram-se como um desafio que é o fato de saber se: afinal, aquilo que não é humano pode ser considerado uma fonte de saber?

Trata-se, portanto de interrogar se há saberes que, embora sejam recebidos pelos humanos, – posto que a *ayahuasca* não se ensina a si mesma – é, contudo, um conhecimento que não é produzido pelos humanos, mas produzido pela ação das plantas (ou das substâncias) e pelas transformações que elas produzem no próprio corpo. Pensar as plantas como sujeitos do saber implica considerar a possibilidade da produção desse saber centrar-se num ser não humano o que, em si mesmo, configura-se como uma heresia epistemológica na medida em que viola as clássicas distinções entre natureza e cultura que transformou as plantas em meros objetos do saber e nunca em sujeitos do saber. Situo, portanto, minha análise, no âmbito de uma ecologia de saberes onde penso ser possível a reflexão sobre as possibilidades de substâncias não humanas transformarem-se em agentes de saber ou potencializarem uma forma de saber.

Partindo do suposto de que a *ayahuasca* é uma bebida ensinadora, isto obriga a pensar que muito daquilo que nós sabemos sobre o mundo nós aprendemos com seres não humanos como, por exemplo, os animais e as plantas. A introdução de entidades que não são humanas como agentes de aprendizagem implica pensar, também, no fato de que os processos de aprendizagem diferem daqueles associados ao aprender nas epistemologias convencionais. Da mesma forma, a maneira como se define o que é e o que conta como conhecimento não é a mesma usada quando se está a definir o que é conhecimento a partir das epistemologias ocidentais.

Os saberes da *ayahuasca* podem ser um exemplo, entre tantos, de como cada prática, cada forma de relacionamento que se tem com o mundo gera também o seu regime de verdade, sua própria epistemologia, alcançada apenas sob um ângulo epistemológico que respeita a diversidade de conhecimentos existentes no mundo. Consoante as reflexões de Santos *et al.* (2004), não é possível conceber a possibilidade de uma epistemologia descolada de uma ontologia. O mundo da *ayahuasca* tem coisas, tem seres, tem entidades e não é, portanto, o mesmo mundo de que falam as epistemologias ocidentais. O conhecimento dessas

outras epistemologias obriga a compreender a forma como se pensa do que é feito o mundo o que, por sua vez, obriga, também, a pensar a própria separação moderna entre epistemologia e ontologia a partir da distinção, histórica, entre qualidades primárias e qualidades secundárias.

As qualidades primárias são aquelas que, de fato, dizem respeito à ontologia (como o mundo é, de que ele é feito) e as qualidades secundárias resultam da atividade humana, da intervenção humana, do modo de se conhecer o mundo. O projeto moderno da epistemologia, de certa maneira, surge reforçando essa distinção tendo se reduzido ao estudo das qualidades secundárias do objeto, ou seja, de como se conhece o mundo e não, propriamente, como um discurso sobre o que é o mundo. Esta bifurcação da natureza é um dos grandes problemas do pensamento ocidental desde o século XVII e consiste na idéia de que o mundo é constituído por esses dois tipos de qualidades distintas. A essa bifurcação corresponde a divisão entre o saber humano e entre algo que não é humano, como é o caso das substâncias ou plantas professoras.

A separação entre as chamadas qualidades primárias e secundárias não acontece nas ontologias e epistemologias indígenas de onde emanam os saberes da *ayahuasca*. O que as pessoas pensam e fazem é parte do mundo, mas o mundo é mais do que o mundo material das qualidades primárias. Ao lado dele há também o mundo do espírito, o mundo de entidades que são praticamente inexistentes nas epistemologias ocidentais.

Conquanto nos habituamos a pensar a experiência como sendo uma experiência sem espíritos e sem a interferência de entidades que não são as entidades ditas naturais, não é isso que se passa nas ontologias ameríndias em que a presença de divindades, espíritos, antepassados é cotidiana e imiscuída na própria vida. Daí que, para se compreender como funciona o conhecimento, ou *o que ele faz*, necessita-se compreender quais as ontologias e práticas em que tal conhecimento se funda, pois, trata-se sempre de um conhecimento situado. A construção de outras epistemologias pressupõe, portanto, levar a sério o princípio de que pode haver entidades que são tão reais para as outras epistemologias como são aquelas que nós entendemos como sendo reais na epistemologia ocidental. E a crença nessas entidades tem conseqüências ou efeitos efetivos na vida daqueles que nelas acreditam.

### **Referências bibliográficas**

ALMEIDA, Mário (2002), “A ayahuasca e seus usos”, in Beatriz Caiuby Labate e Wladimir Sena Araújo (orgs.), *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP, 13-17.

- BIANCHI, Antônio (2005), “Ayahuasca e xamanismo indígena na selva peruana: o lento caminho da conquista”, in Beatriz Caiuby Labate e Sandra Lucia Goulart (orgs.), *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras, 319-331.
- DESCARTES, René (1637), *Discurso do Método*. Primeira parte. Tradução de Enrico Corvisieri. Versão eletrônica. Acessado em 20 de junho de 2009, em <<http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/discurso.pdf>>.
- FRANCO, Mariana Pantoja; CONCEIÇÃO, Osmildo Silva (2002), “Breves revelações sobre a ayahuasca: o uso do chá entre os seringueiros do Alto Juruá”, in Beatriz Caiuby Labate e Wladimir Sena Araújo (orgs.), *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP, 199-225.
- KEIFENHEIM, Bárbara (2002). “Nixi pae como participação sensível no princípio de transformação da criação primordial entre os índios Kaxinawá no leste do Peru”, in Beatriz Caiuby Labate e Wladimir Sena Araújo (orgs.), *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP, 95-125.
- LUNA, Luis Eduardo (2002), “Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural”, in Beatriz Caiuby Labate e Wladimir Sena Araújo (orgs.), *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP, 179-198.
- \_\_\_\_\_ (2005), “Narrativas da alteridade: a ayahuasca e o motivo de transformação em animal”, in Beatriz Caiuby Labate e Sandra Lucia Goulart (orgs.), *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras, 333-354.
- LUZ, Pedro (2002), “O uso ameríndio do caapi”, in Beatriz Caiuby Labate e Wladimir Sena Araújo (orgs.), *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP, 35-65.
- LABATE, Beatriz Caiuby (2002), *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP.
- LEARY, Timothy (2001), *Your Brain Is God*. Califórnia: Editora Berkeley. [série Leary library]. Acessado em 15 de junho de 2009, em <<http://www.scribd.com/doc/5708664/Timothy-Leary-Seu-Cerebro-e-Deus-Your-Brain-is-God-Portugues>>.
- MACRAE, Edward (1992), *Guiado pela Lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Editora Brasiliense.



- MCKENNA, Dennis J. (2002), “Ayahuasca: uma história etnofarmacológica”, in Ralfh Metzner (org.), *Ayahuasca: alucinógenos, consciência e o espírito da natureza*. Tradução de Marcia Frazão. Rio de Janeiro: Gryphus.
- MENESES, Maria Paula (2004), “‘Quando não há problemas, estamos de boa saúde, sem azar nem nada’: para uma concepção emancipatória da saúde e das medicinas”, in Boaventura de Sousa Santos (org.), *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Porto: Edições Afrontamento, 356-391.
- NARBY, Jeremy (2004), “Inteligência Natural”. Palestra no dia 03 de Julho de 2004. São Paulo: Amazônia Ambient Project. Acessado em 25 de abril de 2009, em <http://www.aguiadourada.com/pdf/inteligencia.pdf>.
- NUNES, João Arriscado (2009), “O resgate da epistemologia”, in Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (orgs.), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 213-242. [Série Conhecimento e Instituições].
- SHANON, Benny (2002), “A ayahuasca e o estudo da mente”, in Beatriz Caiuby Labate e Wladimir Sena Araújo (orgs.), *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP, 631-660.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1989), *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Rio de Janeiro: Graal.
- \_\_\_\_\_(1997), *Um discurso sobre as ciências*. Porto: Edições Afrontamento. [9ª ed.]
- \_\_\_\_\_(2008a), *A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez. [2ª ed.; Col. Para um novo senso comum, vol. 4].
- \_\_\_\_\_(2008b), “A filosofia à venda, a douta ignorância e a aposta de Pascal”. *Revista crítica de ciências sociais*, Coimbra, 80, 11-43.
- \_\_\_\_\_(2009), “Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes”, in Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (orgs.), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 23-71. [Série Conhecimento e Instituições].
- SANTOS, Boaventura de Sousa *et al.* (2004), “Introdução: para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo”, in Boaventura de Sousa Santos (org.), *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Porto: Edições Afrontamento, 19-101.

SHEPARD JR., Glenn (2005), “Venenos divinos: plantas psicoativas dos machiguenga do Peru”, in Beatriz Caiuby Labate e Sandra Lucia Goulart (orgs.), *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras, 187-218.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2002), “Perspectivismo e multiculturalismo na América indígena”, in Eduardo Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naif, 347-399.