



Ponto Urbe

Revista do núcleo de antropologia urbana da USP

5 | 2009

Ponto Urbe 5

Agência das medicinas, agência dos sujeitos: produzindo corpos intensivos e alter-ações no Fogo Sagrado

Aline Ferreira Oliveira



Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/pontourbe/1491>

DOI: 10.4000/pontourbe.1491

ISSN: 1981-3341

Editora

Núcleo de Antropologia Urbana da Universidade de São Paulo

Reférence eletrónica

Aline Ferreira Oliveira, « Agência das medicinas, agência dos sujeitos: produzindo corpos intensivos e alter-ações no Fogo Sagrado », *Ponto Urbe* [Online], 5 | 2009, posto online no dia 31 julho 2014, consultado o 02 maio 2019. URL : <http://journals.openedition.org/pontourbe/1491> ; DOI : 10.4000/pontourbe.1491

Este documento foi criado de forma automática no dia 2 Maio 2019.

© NAU

Agência das medicinas, agência dos sujeitos: produzindo corpos intensivos e alter-ações no Fogo Sagrado

Aline Ferreira Oliveira

Introdução

- 1 São crescentes os fenômenos em que aspectos de cosmologias e práticas ameríndias são apropriados e resignificados por segmentos da classe média urbana, criando novos modelos de espiritualidade - tratados na antropologia como neo-xamanismo (Fernandéz, 2007; Jakobsen, 1999; Kehoe, 2000; Langdon, 2008) ou xamanismo urbano (Magnani, 2000; 2005). Este artigo traz uma reflexão sobre um movimento espiritual internacional conhecido como Fogo Sagrado e tem por objetivo delinear alguns elementos desse fenômeno considerando suas práticas rituais (com o uso do tabaco, da ayahuasca¹, de saunas, danças e retiros em jejum) em termos do que Vargas (1998) chama de “corpos intensivos”.
- 2 Segundo o autor, a busca por experiências de corporalidades intensivas contrapõe-se à tendência contemporânea analgésica dos corpos, que está baseada, sobretudo, em argumentos da medicina ocidental pautados na naturalização de um “critério extensivo para avaliar a vida”, considerando que “o ideal médico do ‘bem-estar’ também demanda, ao lado da luta contra a morte e pela cura das doenças, uma luta pela eliminação da dor e do sofrimento”. (Illich, s/d. *apud* Vargas, 1998: 128,129).
- 3 Para tal empreendimento, está o consumo massivo do que Vargas chama de “drogas de uso medicamentoso”: os anti-depressivos e ansiolíticos, produzindo corpos dóceis e tranqüilos, e os anabolizantes e analgésicos, produzindo, respectivamente, corpos esbeltos e sem dor. O que Vargas propõe, é pensar que o que determinadas práticas corporais colocam em jogo, “são outros modos de produção dos corpos, modos

propriamente intensivos, onde o vigor do instante de vida se impõe sobre a duração da vida em extensão” (Vargas, 1998: 131).

- 4 Para complementar essa reflexão, aproveito as contribuições de Vargas (2006) que analisa o consumo urbano de substâncias psicoativas como “jogos profundos” (Geertz, 1973, *apud* Vargas, 2006), vistos como práticas e modos de engajamento que envolvem as substâncias como mediadoras para a produção da “alter-ação”- a “ação de outrem” (Viveiros de Castro, 2001: 16, *apud*, Vargas, 2006) - em que as “ondas” são eventos que produzem uma “intensificação da percepção” e que “carregam alta dose de surpresa” justamente pelos agenciamentos de “alter-ações” que ocorrem em modalidades de “in(ação)” (Comart & Hennion, 1999, *apud* Vargas, 2006), ou seja: nem o sujeito, nem a substância detêm o controle dessas experiências que “fazem emergir movimentos de transformação ou de deslocamento, os quais envolvem entrega e renúncia, ou, para falar como Foucault (1967), a ‘dissolução do eu’” (Vargas, 2006:6).
- 5 Para fundamentar essa reflexão, foram delineados alguns dos sentidos atribuídos às “medicinas” no Fogo Sagrado – tais como a ayahuasca e o tabaco - buscando elementos para expressar como, nesse universo simbólico, os sujeitos se relacionam com esses “espíritos” que são considerados como entes dotados de intencionalidade e ação. Em última instância, podemos também destacar agentes como a “montanha” – especialmente em contexto dos rituais de retiro em jejum - bem como o fogo, a água, e outros elementos que são investidos de sacralidade e do poder de “dar ensinamentos e instruções”.
- 6 Para compor os argumentos, recorro à pesquisa de campo que realizei durante a graduação, considerando principalmente: as práticas rituais, destacando rezas a fim de buscar significados atribuídos à(s) experiência(s); conversas informais entre os participantes; narrativas que coletei, produzidas fora do contexto ritual; conversas com o líder espiritual do Fogo Sagrado no Brasil, Ehekateotl², considerando sua história pessoal e do movimento no exterior e no Brasil; e trechos de cantos que fornecem elementos para compreender esse universo simbólico. Durante a pesquisa estive participando em eventos rituais do Fogo Sagrado em Florianópolis, Curitiba e no interior de Santa Catarina, bem como naqueles que acontecem na sede de uma religião ayahuasqueira em Florianópolis, o Santo Daime, conforme mencionarei mais adiante.
- 7 Este objeto de estudo surge não somente da observação em campo das práticas rituais e dos modelos explicativos que circulam no Fogo Sagrado em torno da vida e da morte, mas de minha experimentação dos modos de produção desses “corpos intensivos” ao participar desses rituais como pesquisadora ao longo de um período de três anos. Associado à reflexão acadêmica, é na ordem do sentir que esse campo se faz intenso, vinculando contrastes através de distintos meios que produzem a experiência: extremo calor, suor, umidade, frio, sede, água, o do tocar do tambor, o som do chocalho, os aromas de distintas ervas e resinas, a luz do fogo, o escuro total, o cantar, rezar, escutar, o silêncio, eventuais calafrios, enjôos ou vômitos provocados pela ingestão da ayahuasca, o sentir do amargo do tabaco e nas primeiras experiências uma leve tontura, seguida de uma forte disposição, a salivação que a fumaça produz ao não ser tragada, etc.

Contextualizando o movimento

- 8 O Fogo Sagrado de Itzachilatlan é uma organização internacional que referencia seus vínculos institucionais à NAC – Native American Church³- sendo mais comumente

conhecida como Fogo Sagrado, Caminho Vermelho ou Caminho. É um movimento atualmente presente em diversos países -México, Chile, Argentina, Uruguai, Colômbia, Peru, Espanha, etc. - que foi oficializado no início da década de 80 nos Estados Unidos por um mexicano, Aurélio Tekpankalli, atual líder espiritual e “chefe” dessa rede neo-xamânica.

- 9 Tekpankalli viveu parte de sua juventude nos Estados Unidos com seus pais, pintando murais, dentre outros, relacionados a temas indígenas e políticos. Quando criança viveu no México com seu avô, que era de uma nação purepecha, sendo este uma inspiração para Tekpankalli na busca do “conhecimento” dos seus “ancestrais” – o que o leva, nos Estados Unidos, a viver em distintas reservas indígenas, participando de rituais com “anciões”, sendo iniciado e apadrinhado. Recombinando elementos que remetem a distintas tradições ameríndias do continente americano, Tekpankalli propõe expandir esse “conhecimento” para além das fronteiras das comunidades indígenas.
- 10 As *Caminhadas de Paz e Dignidade* ocorridas em 1992 – que consistiram em caminhadas com realização de “cerimônias” num trajeto que percorria o continente americano, saindo do Alaska e da Patagônia em direção a um ponto de encontro no México – impulsionaram a internacionalização do movimento do Fogo Sagrado, expressando um de seus fundamentos, baseada na profecia em que a Águia, simbolizando o Norte, e o Condor, o Sul, se encontram para a circulação de saberes, a “união dos povos” e o compartilhar das “medicinas”, como o tabaco, o peiote, a ayahuasca, o san pedro, etc.
- 11 Dentre os rituais do Fogo Sagrado podemos destacar o uso central do tabaco como um sacramento em suas práticas; a “chanupa” ou “pipa sagrada”, um ritual que se conduz com o tabaco e um cachimbo de mesmo nome, com o qual se fazem “rezos” ao Grande Espírito, enfatizando agradecimentos e pedidos; o “temazcal”, um ritual feito numa tenda circular, baixa e escura, em que são colocadas pedras quentes num buraco central e nas quais é jogada água, produzindo uma espécie de sauna; a prática de jejum e isolamento durante vários dias na mata, conhecido como “busca da visão”, iniciação que se desdobra na preparação de condutores de rituais de temazcais e chanupas; o uso ritual das “medicinas”, como a ayahuasca – na chamada “cerimônia de medicina” ou “cerimônia de meia-lua” – em que se sacralizam como “medicina” também a palavra, a água e os alimentos; a prática de jejum completo com danças, durante quatro dias e noites com o fogo aceso, ritual chamado de “dança do sol”, em que se dança do nascer ao pôr do sol e os “dançantes” fazem “oferendas” de pele como forma de rezar e agradecer, honrando a vida e as futuras gerações. Destaca-se ainda o “temazcal com medicina”, também chamado de “temazcal dos quatro tabacos”, que segue a mesma seqüência ritual da “cerimônia de medicina”: são honradas as “medicinas” – o tabaco, a ayahuasca, a água, os alimentos – porém, num ambiente úmido, escuro e quente.
- 12 Em geral, esses rituais dão-se a partir da dinâmica de rezos e cantos e louvam elementos como o “pai Sol”, a “mãe Terra”, os “quatro ventos”, que correspondem às direções cardeais, a água, o fogo, as pedras (chamadas de “avozinhas”), as “7 direções” (Leste, Sul, Oeste, Norte, Terra, Céu, Coração), as
- 13 “plantas sagradas”, chamadas de “medicinas”, como o tabaco, a ayahuasca, etc. – “espíritos” que passam a fazer parte do universo simbólico dos participantes do movimento, dando sentido às experiências. A expressão “Aho Metakuye Oyasin” é remetida às práticas dos indígenas norte-americanos, especialmente aos Lakota, e segundo os participantes do Fogo Sagrado significa “por todas as nossas relações”,

considerando que há uma rede relacional que interliga os humanos, animais, plantas, minerais, astros, ventos,... bem como ações, valores, acontecimentos, etc. – o que indica uma das premissas centrais no Fogo Sagrado que é o “honrar e cultivar boas relações”.

- 14 Os participantes do Fogo Sagrado afirmam que esses rituais estariam presentes em diversas culturas da América, argumentando que apesar de serem realizados de “formas” diferentes, expressariam uma “essência” comum associada à “Tradição Indígena da América” (Oliveira, 2009 a, 2009b). Labate (2004:356) nos dá pistas para compreender este tipo de fenômeno como a “criação de uma espécie de religião pan-indígena essencialista” bastante inspirada em ideais dos movimentos da Nova Era – como a busca da “essência” e do “ser”, a natureza tida como fonte de ensinamento, a sacralização do *self*, relacionados a noções de “transformação” (Amaral, 2000). Como destaca Maluf, a emergência de uma nova cultura espiritual e terapêutica – convencionalmente tratado pelo termo “Nova Era” – é um fenômeno do mundo contemporâneo, e caracteriza-se pela interseção entre novas formas de espiritualidade, práticas terapêuticas alternativas e a vivência de experiências ecléticas pelas classes médias urbanas (Maluf, 2005).
- 15 No Brasil, o Fogo Sagrado chegou em 1997 através de Ehekateotl, um brasileiro que conheceu Tekpankalli no Chile, e, após alguns anos, o movimento consolida-se como uma extensão oficial da organização do Fogo Sagrado de Itzachilatlan.
- 16 Da trajetória de Ehekateotl vale destacar que aos sete anos passou a praticar meditação e oração, impulsionado pela sua avó, em decorrência de uma doença no quadril que o impossibilitou de andar pelo período de aproximadamente dois anos. Também outros eventos marcantes – como o fato de estar descontente com o curso de Medicina - foram determinantes para sua aproximação com práticas espirituais orientais, inicialmente a partir de um tio, que era discípulo de Osho - também conhecido como Bhagwan Shree Rajneesh - um guru indiano que gerou o movimento conhecido como neosânias.
- 17 Aos dezesseis anos, Ehekateotl viaja ao Chile e passa a participar de um grupo neo-xamânico internacional conduzindo encontros e vivências (ver, Oliveira 2009-a, 2009-b), onde conhece Coyoxauski, sua companheira, e Tlaloc, ambos considerados atualmente líderes espirituais no Fogo Sagrado do Brasil, sendo este o responsável por questões administrativas. Ehekateotl conhece Tekpankalli quando este realizou um evento de *Busca da Visão* com os terapeutas nesse grupo no Chile, do qual Ehekateotl veio a se desvincular. Foi então que ele passou a viajar por países da América do Sul, como Colômbia e Equador, participando de rituais do Fogo Sagrado.
- 18 Ehekateotl retorna ao Brasil, retomando seus estudos de Medicina e posteriormente graduando-se. É nesse contexto, como estagiário de um hospital em Florianópolis, que outro médico, sabendo que Ehekateotl conduzia rituais, sugere a ele ir conversar com um “parente” – referindo-se a um guarani – que não queria se tratar, nem no hospital, nem na aldeia (localizada em Biguaçu-SC). A relação foi aos poucos se estabelecendo, e o guarani aderiu ao tratamento e voltou a participar nos rituais na aldeia. Segundo Ehekateotl, por intermédio desse indígena, ele é convidado pelo líder espiritual da aldeia, quando este reconhece Ehekateotl como a pessoa que ele esperava há treze anos, que viria ajudá-lo a “levantar o povo Guarani”⁴.
- 19 Ehekateotl passou a freqüentar constantemente a aldeia, sendo convidado a ajudar nos benzimentos realizados durante os rituais Guarani de canto e reza. Logo ele mudou-se para a aldeia, com Coyoxauski e seus filhos, onde viveu pelo período de um ano realizando rituais, principalmente temazcais, nomeados pelos Guarani de *Opy-djere*. Inicialmente, o

- uso da ayahuasca era pouco freqüente. A busca por uma forma de conseguir a bebida levou Ehecateotl ao encontro dirigente da comunidade do Santo Daime Céu do Patriarca São José, localizada em Florianópolis. Este contato resultou, em 2002, numa “aliança” oficial estabelecida entre o Fogo Sagrado e o Santo Daime de Florianópolis – relação essa que se desdobra para além da proposta desse encontro inicial, resultando num movimento que se manifesta em um intenso fluxo de simbologias.
- 20 Atualmente o Fogo Sagrado no Brasil tem como a sede principal uma fazenda, localizada a 1.700 metros do nível do mar no planalto serrano nas proximidades de Urubici-SC, onde são realizados os rituais anuais em janeiro – a *Busca da Visão* e a *Dança do Sol* - junto com membros do Santo Daime, da aldeia Guarani de Biguaçu, e participantes do Fogo Sagrado ou Santo Daime que vêm de distintos países do continente americano, europeu e africano. Nesses encontros de *Busca da visão* e *Dança do Sol*, evidencia-se o caráter dialógico desse movimento que tem fronteiras fluidas na medida em que sujeitos de outros grupos se iniciam e passam a praticar alguns desses rituais, resignificando-os.
- 21 Como exemplos nesse sentido, podemos mencionar o uso de ayahuasca nos rituais Guarani e a recente realização de busca da visão na aldeia, bem como na comunidade Céu do Patriarca São José, os temazcais realizados por daimistas, e as cerimônias de medicina conduzidas pelo dirigente do Santo Daime, principalmente nos eventos denominados de *Encontro com as medicinas da Mãe Terra: e as variadas formas de relação com o sagrado*, que vem sendo realizados na comunidade daimista desde 2007 e que são combinados aos *feitios*, ocasião ritual em que é produzida a ayahuasca.
- 22 Nesses encontros, o preparo da ayahuasca é combinado com uma rica programação de distintos rituais de “tradições espirituais” de várias partes do Brasil e do mundo, que têm em comum o uso de algum enteógeno⁵. Nesse sentido, podemos destacar os rituais do Fogo Sagrado, dos Guarani, do Santo Daime, bem como aqueles conduzidos por *taitas* Equatorianos, membros da tradição Sangoma da África do Sul, e a constante presença de jovens indígenas Kaxinawa do Jordão, que realizam rituais com ayahuasca e rapé (um pó que tem como base o tabaco). As atividades durante o dia são destinadas ao feito - as mulheres colhem e limpam as folhas, chamadas nesse contexto de “rainha”, enquanto os homens batem o cipó, conhecido como “jagube” – bem como são feitas oficinas de canto ou de preparação de rapé, realizadas pelos kaxinawa. A ayahuasca é preparada no último dia num ritual realizado na “fornalha”, em que participam membros desses distintos grupos. Atualmente a ayahuasca usadas nos rituais do Fogo Sagrado e dos Guarani é preparada nessa colaboração mútua⁶.
- 23 Pude perceber como essas experiências rituais se desdobram para além desse encontro: como, por exemplo, na aplicação do rapé sendo feita atualmente por diversos daimistas. Percebe-se, portanto, que a apropriação de símbolos e aspectos rituais de determinado grupo dá-se mutuamente entre indígenas e não-indígenas. Podemos mencionar também as cerimônias de medicina conduzidas pelo dirigente do Santo Daime que mobilizam a participação de daimistas de outros países que vão a esses encontros, bem como esses rituais realizados por ele em outros países, como México e Argentina, em que participam daimistas, levando, informalmente, essa “aliança” entre o Santo Daime e o Fogo Sagrado para além das fronteiras nacionais.
- 24 Durante o ano acontecem diversos eventos rituais do Fogo Sagrado no Brasil, especialmente nas cidades no sul do país. Ehecateotl conduz cerimônias de medicina principalmente em Porto Alegre, Florianópolis, Curitiba e Joinville – cidades essas em que são realizados também outros rituais, como a chanupa e o temazcal, que são conduzidos

por iniciados na busca da visão. Percebemos assim o caráter expansivo e diversificado desse movimento que mobiliza sujeitos de distintos grupos que com a “caminhada” no Fogo Sagrado, passam eles mesmos a agenciar esses rituais – o que nos leva a mencionar uma característica central desse tipo de fenômeno, que é a consideração de que todos podem desenvolver habilidades xamânicas (Magnani, 2000, 2005). A aprendizagem de como conduzi-los não se dá de maneira formal e/ou didática, senão através da participação do iniciado nos rituais – o que destaca a ênfase dada no Fogo Sagrado sobre um conhecimento que emerge da experiência.

- 25 Em Florianópolis, onde o movimento se faz mais presente, e onde realizo boa parte das saídas a campo, podemos destacar o espaço Tempo do Vento, idealizado e coordenado por Urkupime, recentemente reconhecida ritualmente por Ehekateotl como “mulher medicina”, sendo, portanto, autorizada a conduzir cerimônias de medicina em nome do Fogo Sagrado (assim como Coyoxauski e Tlaloc, este também considerado um “homem medicina”). Assim, nota-se aí a realização de diversos rituais do Fogo Sagrado: cerimônias de medicina, temazcais com medicina conduzidos por Tlaloc, temazcais, chanupas, e os “Círculos de mulheres”, que são encontros realizados somente para mulheres, orientados por Urkupime e Coyoxauski. Nesses eventos rituais podemos perceber como alguns participantes que já fizeram alguma etapa da busca da visão vão assumindo papéis nessas práticas, como cuidar do fogo, depositar as ervas aromáticas nas brasas, etc.
- 26 Também no espaço Tempo do Vento, pude participar de rituais com ayahuasca e rapé conduzidas por um kaxinawa, bem como uma oficina de rapé realizadas pelo mesmo. Além de rituais, nesse local dispõe-se de distintos serviços como práticas e terapias alternativas: reiki, yoga, massagens, aromaterapia, iridologia, tarot, etc. realizados por diversos terapeutas, bem como “workshops xamânicos” realizados por Urkupime – sendo, portanto, um ponto articulador de novos participantes no Fogo Sagrado (o que se percebe pelo fluxo de distintas simbologias e pessoas que ali circulam na busca de terapias). É nesse espaço que se notam mais claramente os vínculos deste tipo de movimento neo-xamânico com as culturas espirituais da Nova Era – como ressaltou Magnani (2000, 2005) – uma vez que há um intenso fluxo de simbologias, como “terceiro olho”, “chakra”, o uso constante da palavra “cura”, “xamanismo”, etc. (pouco vinculadas na maioria dos eventos rituais do Fogo Sagrado). Portanto, nesse contexto manifesta-se claramente a diversidade de concepções que circulam no Fogo Sagrado.

Agência das *medicinas*, agência dos sujeitos

- 27 No Fogo Sagrado, “medicina” é como são designados os enteógenos, e no sentido mais amplo do termo, é uma noção compartilhada que pode ser pensada como uma expressão polissêmica – que remeteria a noções de “remédio”, “cura” e “bem-estar”. Não se referindo a um valor absoluto, senão considerada sob o contexto relacional, a noção de medicina estende-se para uma diversidade de situações, valores, ações, acontecimentos, emoções, pessoas, etc. bem como a alguns elementos centrais nesse universo simbólico: os “rezos”, os cantos, a “montanha”, o tabaco, os “quatro elementos” (água, ar, fogo, terra), as ervas aromáticas, os alimentos, etc (Oliveira; Gomes, 2008; Oliveira, 2009).
- 28 Podemos notar em certos cantos, a reverência que se faz à ayahuasca – também chamada de “avozinha” – e à “medicina do tabaco”:

En el camino de mi aaaabuelita, aaaayahuasca, me encontré
En el camino de mi aaaabuelita, aaaayahuasca, me encontré

Y no regresaré y no regresaré
 Y no regresaré y no regresaré
 Iana heinei oue
 En el camino de mi aaaabuelito, taaaabaquito, me encontré (...)

- 29 Nota-se que a expressão “medicina” é usada referindo-se às plantas, consideradas como detentoras de uma “sabedoria ancestral” e capazes de dar “clareza”, “orientações” e “ensinamentos”. Nesse universo simbólico afirma-se que os rituais, assim como as “plantas sagradas”, são parte de um “legado” deixado pelos “antepassados”, também referenciados como os “antigos”, os “avôs” ou “avós”, os “ancestrais”, os “anciões”, etc. – postulando uma origem mítica comum.
- 30 Nesse sentido, o tabaco também é considerado um “avô”, podendo ser rezado de diversas maneiras – inalado, aspirado, fumado, mascado, queimado no fogo, etc. – com o “propósito” de “elevar o rezo” do “coração”. Esses rezos são pedidos e agradecimentos ao “Grande Espírito” – feitos em silêncio ou através de verbalizações – e podem ser “atendidos”, uma vez que a palavra é envolta de um poder capaz de realizar e materializar. Enfatiza-se que os rezos expressam a “intenção” e o “propósito” de cada um – assim manifestam-se também como ações, uma vez que se considera que o rezo é também a maneira como cada um “caminha” no “Caminho Vermelho”, sendo este interpretado, numa concepção ampla, como o caminho de vida na Terra. Neste artigo, enfocamo-nos nos rezos como atos verbais, que, em geral – com a exceção do uso da chanupa – dão-se através de um enrolado de tabaco numa palha de milho, envolvendo pedidos e agradecimentos também aos participantes do ritual – eventos esses em que se percebe constante o uso de narrativas para interpretar as experiências, sejam cotidianas ou iniciáticas (Oliveira, 2009-c).
- 31 Nota-se que, nesse universo simbólico, as “medicinas” podem ser consideradas como dotadas de agência – algo que poderia ser expresso também por uma “presença”, “vibração” e “força” de um “espírito” que teria intencionalidade e o poder de atuar (Oliveira; Gomes, 2008; Oliveira, 2009).
- 32 Mais do que pensar se é o sujeito ou a medicina que atua, podemos pensar sob os termos nativos, na “relação” do sujeito “com a medicina” – considerando o que Vitória⁷, diz sobre a ayahuasca: “A gente brinca né? Avozinha né... (...) ‘avozinha é aquela que chega e *faaala* até ooo....assim né... fala, fala, fala tudo o que você tem que ouvir...’ Você se revorca, né? Te vira do avesso”. Percebe-se, portanto, um sentido atribuído à ayahuasca – um ente que fala, guia, dá orientações, relacionado a uma figura familiar e feminina – a avó – que “transmite ensinamentos”, seja na “leveza” ou na “rigidez”. Como Vitória comenta, considera-se que: “a planta dá a medida certa para cada um”.
- 33 Podemos perceber esses sentidos compartilhados também através de um comentário feito por uma buscadora, após a cerimônia de medicina de abertura do evento da *Busca da visão* em 2009. Durante o almoço, em uma conversa sobre a experiência na “cerimônia”, ela comentava que algumas “medicinas” são suaves, já a ayahuasca... “a bicha te pega e vai abrindo caminho: ‘não é isso que tu queria? Agora escuta! Isso, isso, isso, isso,....’” [fazia um gesto, apontando com o dedo]. Vemos nessas afirmações, como, nesse universo simbólico, dialogam o sujeito e a ayahuasca: esta lhe mostrando o que ele havia pedido, e, portanto, terá de escutar...
- 34 São diversos os comentários que enfatizam uma mudança nessa “relação”, em que o sujeito, após sua “caminhada com as medicinas” passa a lidar com essas agências de uma forma diferenciada, na qual é enfatizada a agência do sujeito sobre si, porém

considerando que “elas” – as medicinas – atuam para além do domínio daqueles que as ingerem, o que implica em pensar nessas agências não apenas sob a noção de “substância”, mas sob a atribuição do seu estatuto de sujeito. Pode-se sugerir que, segundo essa concepção, estas “medicinas” estariam atuando nas relações em que estão envolvidos os participantes dos rituais: como através de uma idéia compartilhada de que ajudam a “ter clareza” – apesar de a ênfase recair sob a agência do sujeito em seu processo. Ou seja, o processo de atribuição de sentido partiria do sujeito nesta relação com a medicina.

- 35 Podemos perceber algo semelhante a essa agência, porém referida principalmente à substância, num rezo feito por um buscador: “então meu rezo, é... eu tenho vários medos. Medicina me dá um medo tremendo. A barriga começa a mexer, eu tenho medo dos efeitos que ela me dá. Mas eu sei que vai terminar bem, como a busca...”. Ehekateotl, em outro momento no mesmo evento ritual, negocia os sentidos atribuídos à ayahuasca, dialogando com esse rezo, ao afirmar que “a medicina não faz nada” – destacando assim, a agência do próprio corpo “medicinado”.
- 36 Podemos perceber que assim como alguns participantes do Fogo Sagrado atribuem certo tipo de agência às “medicinas”, Ehekateotl, através dos rezos nos rituais ou mesmo na conversa que tivemos sobre este artigo, questiona a existência de uma intencionalidade das plantas, dos animais, das pedras, etc. que ele menciona como sendo um “filtro” envolto de “mistificação”. O que ele enfatiza, é que as “medicinas” são “ferramentas para a compreensão” – o que, segundo ele, seria uma visão “objetiva”, livre de “interpretações” de uma “espiritualidade supersticiosa”, a qual atribuiria qualidades humanas a não-humanos, baseada em uma visão antropocêntrica. Assim, o vento não teria uma consciência dotada de intencionalidade, senão que seria uma “consciência ventificada”, na medida em que a “existência” se expressa como uma “consciência que se manifesta dentro de uma forma”. Também em relação a uma expressão comum no Fogo Sagrado – a “memória das pedras” – Ehekateotl afirma que haveria uma interpretação literal do que seria uma linguagem poética, que, portanto, não indicaria que as pedras seriam dotadas da capacidade de “recordar” ou mesmo de agir segundo vontades, mas que nas pedras também se expressa a “inteligência intrínseca” da existência.
- 37 Nesse sentido, vale uma menção de um comentário feito por Ehekateotl, numa cerimônia de medicina realizada na Igreja do Santo Daime em Florianópolis em 2007, no *Encontro com as Medicinas da Mãe Terra*. Rezando, ele conta que alguém que um dia chegou para ele dizendo que “iria experimentar a medicina”. Ele diz que respondeu que “mais bem *ela* que vai te experimentar primeiro” – provocando risadas dos demais participantes. No ano seguinte, no mesmo evento, no início de um temazcal com medicina, Ehekateotl menciona o feitio da ayahuasca, dizendo que assim como “cozinhamos a medicina na fornalha”, nesse momento, tomando ayahuasca no calor intenso do temazcal, iríamos “ser cozidos por ela”. Podemos perceber que é atribuída uma espécie de agência à ayahuasca, sendo esta remetida como produtora de uma ação. Porém, segundo Ehekateotl, a linguagem poética desses rezos não sugere uma intencionalidade, mas uma noção de unidade “ao transcender a separação sujeito e objeto”, onde existe “um só”: ao experimentar e ser experimentado, cozinhar e ser cozido...
- 38 O que venho a destacar nesse artigo são relatos que consideram agências intencionais e mediações de “espíritos” como a ayahuasca, o fogo, a montanha, etc. – tendo em consideração que as concepções em torno de possíveis ações e intencionalidades não-

humanas estão em constante negociação na medida em que se encontram diversos universos simbólicos.

A montanha

- 39 Nesse contexto do Fogo Sagrado, circulam concepções que consideram que diversas pessoas vivem “adormecidas”: dispendo de muitos meios para se “distrair”, estariam sempre encontrando formas para não perceberem a si mesmas, inibindo a dor, ou algo que vincule a sensação de incômodo. Considera-se que em uma experiência de busca da visão, não existiriam esses meios: não há pessoas, objetos, acontecimentos, etc. – e que essa condição de distanciamento propicia que o sujeito perceba a si mesmo e ao mundo de forma diferenciada. Assim, enfatiza-se que momentos de dor e sofrimento podem ser experienciados como “medicinas”, trazendo bem-estar, pois na medida em que são vivenciados com intensidade abrem a possibilidade de trazer “entendimentos”.
- 40 Também chamada de “subir a montanha”, a experiência da busca da visão consiste em que cada “buscador” permanece em jejum em retiro na matanum espaço delimitado por um cordão com 365 rezos de tabaco, que são colocados em quadradinhos de pano e enlaçados um a um por um longo cordão, remetendo à vida do buscador e a cada dia do ano. Esses rezos com tabaco são, em geral, pedidos e agradecimentos ao Grande Espírito e expressam o “propósito” com o qual o buscador está “subindo a montanha”. Vincula-se a busca da visão a um momento em que o iniciado recolhe-se para rezar, agradecer a vida e pedir por uma “visão” que traga uma compreensão renovada sobre si mesmo e suas “relações”. Assim, é constantemente enfatizado a “atenção” e o saber “escutar”.
- 41 Na “montanha”, o buscador permanece fazendo jejum de água e alimentos, sem poder comunicar-se verbalmente. A quantidade de dias de isolamento varia segundo a etapa de um modelo crescente de dias a cada ano: no primeiro ano são quatro, no segundo sete, no terceiro nove, e no quarto ano, treze dias e noites. Em qualquer das etapas, os primeiros quatro dias são sempre de jejum completo, e a partir do quinto dia, para aqueles que já passaram a primeira etapa “dos quatro dias”, os buscadores passam a receber “visitas” de outros participantes do evento, que trazem uma garrafa de chá e algumas frutas (e, segundo a etapa, mais frutas, água, milho e carne). As etapas são sinalizadas pelas cores das bolsinhas de pano com tabaco – vermelho, amarelo, negro, branco - e remetem, respectivamente, às direções cardeais – leste, sul, oeste, norte - que o buscador está honrando, sendo relacionadas aos valores: humildade, vontade, sinceridade e integridade.
- 42 A *Busca da Visão* compreende diversos ritos em que participam também aqueles que vão como “apoio” e que têm um papel fundamental no andamento do evento (por exemplo, fazendo as visitas para levar os alimentos), sendo composto por aqueles que estão no acampamento e não fazem o retiro em jejum: são amigos, familiares dos buscadores, e/ou membros do “Conselho de Busca de Visão”, sendo este um grupo formado pelos que já completaram as quatro etapas de iniciação, e auxiliam na condução de momentos como o de “plantar” – isto é, deixar os buscadores no seu espaço na mata – e “colher” ao buscá-los quando completarem a quantidade de dias. Assim, relaciona-se o buscador a uma semente, que é plantada e deve ser colhida madura. Caso o buscador decide “sair do seu espaço”, no ano seguinte que for “fazer a busca”, volta à etapa não concluída.
- 43 Durante todo o evento, que dura por volta de quinze dias, o fogo permanece aceso no *opy*, uma casa de reza construída no estilo Guarani, de onde também vem este nome.



Dança do Sol, 2008. Ao fundo o opy. Em

primeiro plano, posicionadas no círculo cerimonial da dança do Sol: o jaguar do lado direito, e a serpente, do lado esquerdo – estátuas feitas pelo artista plástico consagrado do Fogo Sagrado.

- 44 O evento *Busca da Visão* inicia com uma cerimônia de medicina por volta das vinte e uma horas neste espaço cerimonial. Nessas ocasiões, o fogo está mais alto do que outros momentos, e aos poucos os participantes vão chegando e distribuindo-se em semi-círculos em volta do “altar da meia-lua”, colocando almofadas e cobertores no chão para sentar no chão de terra.
- 45 O fogo é “cuidado” pelo homem-fogo, papel ritual geralmente atribuído a Tlaloc, que ajeita as toras de madeira que se dispõe em formato de V, formando uma flecha. Ao longo do ritual, distintos desenhos são feitos por ele com brasas, nas quais as ervas e resinas aromáticas, principalmente o cedro e o copal, são jogadas pela “mulher cedro”, neste caso Coyoxauski e/ou a “madrinha”, companheira do “padrinho”, o dirigente do Santo Daime. Quando o ritual vai ser iniciado, as portas são fechadas pelo “homem porta”, sendo este algum membro do Fogo Sagrado, algum daimista ou guarani, e designa o responsável por controlar a entrada e saída dos participantes durante o ritual, bem como é aquele que distribui sacos plásticos a todos os participantes, para que aí sejam recolhidos os vômitos - nesse contexto chamados de “alívios” - que são provocados pela ingestão da ayahuasca.
- 46 Esse ritual é também conhecido como “cerimônia dos quatro tabacos”: é rezado o “tabaco do propósito”, inicialmente por Ehekateotl, enfatizando as “orientações” para aqueles que irão estar de retiro em jejum. Em seguida, cada um dos participantes prepara um enrolado do tabaco, e uma vez aceso, todos podem “tomar a palavra”, um de cada vez, fazendo a saudação “Aho Metakuye Oyasín”. Os rezos daquele que “está com a palavra” são acompanhados pelos demais, e reforçados pela expressão “aho” e suas variações - nessa ocasião, enfatizam-se os propósitos relacionados à busca da visão e percebe-se constantes a negociação dos significados atribuídos à experiência (Oliveira 2009-a, Oliveira 2009-c).
- 47 Na etapa seguinte é servida a ayahuasca, e são iniciados os cantos por Ehekateotl, que são acompanhados pelo chocalho e o bastão - que sempre estão na mão daquele que canta - e pelo tambor, que é tocado por algum participante que está com esse papel no ritual. O chocalho e o bastão passam por todos na roda, para quem quiser cantar. A maioria são cantos do Fogo Sagrado, hinos do Santo Daime ou cantos Guarani. Posteriormente é rezado o “tabaco da água”, em que é ressaltada a “essência” desse “espírito”, relacionando-o à vida, à transparência e à fluidez. A água é servida a todos por Tlaloc, que

dá um aperto de mão dizendo “Bom dia”. Posteriormente há o “tabaco do poder” em que Ehekateotl retoma o “propósito” da cerimônia, acionando diversas narrativas para passar as “orientações” de como vivenciar e focar a experiência de busca da visão (Oliveira, 2009-a; Oliveira, 2009 c), sendo constantes os rezos do dirigente do Santo Daime também conduzindo o ritual.

- 48 Já ao amanhecer, as mulheres preparam as bandejas de alimentos, enfeitando-as com flores, e combinam algum canto para a entrada dos alimentos. Os alimentos são dispostos ao chão, em cima de um pano, onde senta-se Coyoxauski (e/ou alguma outra mulher de referência no movimento, como a “madrinha” do Santo Daime, companheira do “padrinho”, o dirigente do Santo Daime). Nesse momento, é rezado o tabaco dos alimentos, em que são enfatizadas a Mãe Terra, a fertilidade e as futuras gerações. Terminado o tabaco, a água é novamente servida, e, em diferentes recipientes, o milho, a carne e as frutas, vão sendo arrastados de mão em mão até completar o círculo. É então encerrada a “cerimônia de medicina”, quando as ervas aromáticas são jogadas na brasa, levantando uma fumaça e perfumando o ambiente.



- 49 Os participantes do evento almoçam e, em seguida, os buscadores se preparam para “subir a montanha”: há um consenso de que eles podem levar dois cobertores, uma muda de roupa, e uma lona que não seja de plástico. Aos poucos todos se dirigem ao espaço cerimonial, onde o homem-fogo esquenta as pedras na fogueira - este é quem introduz as pedras quando o temazcal está em andamento, sendo, portanto, um mediador entre o lado interior e exterior do espaço cerimonial.



- 50 O “temazcal de subida” é o ritual que vai demarcar o início do período de retiro em jejum. É formada uma fila ao lado do espaço cerimonial, e nesse momento muitos se

- cumprimentam, dando beijos e abraços, desejando “boa busca”, como uma espécie de despedida.
- 51 Cada um antes de entrar faz um movimento com as mãos, trazendo a fumaça de cedro junto à cabeça e ao coração como forma de “tomar uma benção”, e em seguida ajoelha-se diante da porta (alguns fazendo a saudação “Aho Metakuye Oyasin”, como forma de honrar o espaço cerimonial e as relações). O espaço cerimonial do temazcal é baixo, o que faz com que todos tenham que andar engatinhando, postura corporal esta que é associada à humildade e reverência a “todas as relações”.
- 52 O temazcal é relacionado com o “ventre da mãe terra”, sendo considerado um ritual de purificação e limpeza, associado a noções de morte, renascimento, ser criança, transformação, etc. Consiste numa dinâmica de rezos e cantos (que em geral podem ser “puxados” por quem queira), e são acompanhados com o tambor e o chocalho, enquanto a porta está fechada num ambiente totalmente escuro, alternando com momentos em que a porta é aberta, entrando vento fresco, e são introduzidas pedras incandescentes num buraco central, e sob estas, diversas ervas e resinas aromáticas são colocadas e produzem fuligens perfumando o ambiente. A porta é tapada com cobertores. A água é jogada nas pedras e levanta-se um vapor, elevando a temperatura.
- 53 Há temazcais em que participam muitas pessoas, o que implica que cada um não ocupa mais espaço do que necessite seu corpo encolhido, e alguns que são extremamente quentes, dando a impressão que se está respirando fogo, uma forte sensação de queimação na pele, moleza no corpo, e às vezes dificuldade de cantar. As pedras são também chamadas de “avozinhas” ou “abuelitas”, em referência a que se considera que são os “seres” mais antigos da Terra, por isso são mencionadas também como “anciãs pedras” - às quais também se percebe que alguns dos participantes atribuem agência, como ao referirem-se à capacidade de auxiliar nos processos de cura, quando aquecidas e esfriadas com água, ativando sua “memória ancestral”.
- 54 O período de retiro em jejum começa a partir do momento em que se anuncia que “está recolhida a palavra” - isso se expressa nos cantos, que daí em diante são de poucas vozes, somente daqueles participantes do apoio. Ao término do temazcal, a experiência de recolhimento já se expressa nos corpos: não há interações verbais, os olhares são desviados, os gestos contidos, os contatos corporais evitados, a água não pode ser tocada - produzindo maneiras de estar, se relacionar e comunicar desses corpos em condição liminal⁸ (Oliveira, 2009-a). Em seguida, os buscadores são levados aos seus respectivos espaços na mata.
- 55 Após o período de dias em silêncio, em isolamento e jejum, os buscadores são “colhidos” pelos membros do apoio e levados para o local cerimonial central, o Opy. Ali recebem água e frutas, porém não podem falar, nem serem tocados. A comunicação verbal e gestual, portanto, é ainda minimizada: os buscadores permanecem concentrados, imersos na experiência de retiro. Percebe-se em alguns buscadores certa fragilidade física: andam devagar, e apresentam sinais do período em retiro, como corpos emagrecidos, com odores diferenciados, olheiras, cabelos despenteados, e a barba começa a aparecer (considerando que usualmente predomina na estética masculina, rostos sem barba).
- 56 No “temazcal de descida” encerra-se o período de retiro em jejum, quando é “devolvida a palavra”. Enquanto um buscador reza, os outros trazem seu tabaco, olhando ao centro, onde estão as pedras, ou ao chão. Não há uma grande preocupação em olhar para quem está falando. Nesses momentos predomina a atenção no escutar. Também devido a uma

relativa escuridão e ao vapor, e no caso de ter muitas pessoas, na maioria das vezes não se pode enxergar quem está falando, a menos que esteja próximo. Notam-se nos buscadores, posturas de prostração, como corpos curvados e/ou encolhidos que comunicam certa fragilidade física (que se nota nas mãos trêmulas) e introspecção, mas também alguns que procuram estar sentados com a coluna ereta, e demonstram vivacidade e brilho no olhar.

- 57 Nessa ocasião, predominam os rezos de agradecimentos que são acompanhados e reforçados pelos demais. Pude perceber como há também uma recorrência de narrar momentos de tensão - como foram vivenciados em sensações corporais ou em diálogos que o sujeito trava consigo mesmo ou com pássaros, cobras, espíritos, com o fogo, a chuva, o Grande Espírito, etc - e como eles são superados, momentos esses em que aparecem o relato das “visões” (Oliveira, 2009-a, Oliveira, 2009-c). Nessas narrativas são enfatizados eventos que indicam como o buscador passa a ter novas compreensões sobre o mundo e como a vivência de limites corporais e dificuldades em modalidades de “entrega” fazem emergir formas de conhecer que resultam de estar à intempérie, na chuva, com frio, sede, experienciando intensidades sensoriais e sujeitos às “ações de outrem”.

Corpos intensivos e alter-ações

- 58 É mencionando os agenciamentos de “alter-ações” que Vargas sintetiza “o paradoxo do êxtase (...): fazer de tudo (ou quase...) para que aconteça algo que nos escape desde o início” (Vargas, 2006:6).
- 59 Podemos indicar essa modalidade de produção de corpos intensivos como um princípio comum às práticas rituais do Fogo Sagrado, a partir do próprio discurso em torno delas organizado, especialmente nos rezos, como em uma cerimônia de medicina na Dança do Sol em 2009, em que Ehekateotl salientava que experienciar “as privações” - de comida, água, e contato corporal,... - levam o sujeito a “sair da mecanicidade do ato”, que é “ter vontade, e ir tomar água”:
- (...) ao ir esticando este elástico, muitos valores que a gente considera, passam a ser desconsiderados (...) E assim, aceitando que esse corpo luta para sobreviver, mas o que o originou, o amor (...), que já tá antes mesmo de que este corpo se manifeste, não tem porque se confundir nessa luta pela sobrevivência. E a luta segue, num berço de paz. (...)
- Não rezo que a gente se abstenha de água, para ganhar um prêmio no futuro, mas sim pela possibilidade de reconhecer esse valor, esse amor desse coração que compreende qualquer situação.
- 60 Vemos como se expressam concepções que consideram que o passar por situações de sensações intensivas produz agenciamentos de mudanças de ponto de vista e revisão de valores, em que se enfatiza que nesses momentos de limite - “ao ir esticando o elástico” - o sujeito pode encontrar seu verdadeiro “eu”, a “essência”, o “ser”, quando vivenciados na “aceitação”.
- 61 Vargas menciona modalidades de entrega e renúncia em termos de “auto-abandono” como um “agenciamento paradoxal” que envolve a passividade não como indício de falta de ação, senão como potencializadora da ação e de “alter-ações”. Aqui proponho não utilizar esse termo “auto-abandono” - que se ancora em noções como “sair de si”, e das expressões variantes que o autor menciona segundos seus interlocutores, como “trocar o canal” ou “te tirar do centro” - reposicionando a discussão ao considerar a produção de

corpos intensivos a partir do universo simbólico dessa pesquisa, ou seja, ressaltando expressões que emergem da prática ritual da busca da visão - tais como “encontro consigo” e “entrega”- envolvendo modalidades de “alter-ações” que se dão também em eventos sem a ingestão de substâncias psicoativas e expressam-se em termos nativos como “fluidez”, “leveza”, “não controle”.

- 62 As narrativas sobre a(s) experiência(s) de busca da visão ressaltam esse “encontro consigo”, refletindo as orientações dadas por Ehekateotl durante os rituais. Destaco um trecho de um rezo feito por ele em uma cerimônia de medicina durante o evento da *Busca da Visão*, em que fala de “sair da distorção dos sentidos” e “da limitação dos sentimentos e pensamentos”:

Então,
se a gente vai falar o nome desse ritual
mais preciso que busca da visão
é busca
ou
encontro
melhor dito
daquele que vê.

Do vidente que em outras palavras é o mesmo **ser** que a gente é agora mesmo.

Os anciões dessa tradição chamam isso, **a segunda atenção.**

Então se a gente diz colocar atenção no que a gente vai fazer
essa atenção que se pode colocar ou não colocar
ela não é permanente
ainda é um esforço.

A segunda atenção
que na verdade é antes da primeira
é isso que de alguma maneira é o propósito de que a gente tá aqui.

- 63 Essa noção de “ser”, o “observador”, a “testemunha” que observa e “não se identifica” - com reações físicas, pensamentos, acontecimentos - sugere uma concepção de “eu” baseado na idéia de que não é necessário disciplinas, métodos e esforços para alcançar o *ser* - mas que existiriam “ferramentas para facilitar”, como a busca da visão e ayahuasca. Ehekateotl aciona diversas narrativas sobre os “mestres Zen”, muitas das quais se baseava Osho para passar ensinamentos. Pode-se perceber essa concepção a partir de trechos de um livro sobre o Zen e o “despertar repentino”:

Descobrir a natureza profunda do ser é a norma exclusiva do Zen, a justificativa secreta de sua obra de demolição... (...) Trata-se de esperar, aqui e agora, o surgimento ou a descoberta de sua própria natureza, sem praticar uma via gradual (...) A atitude própria a ‘não-ação’ supõe uma tensão interior interrogativa, alheia aos pensamentos, às emoções, aos acontecimentos continuamente gerados pela experiência (...) Sua natureza é independente, autônoma (Varenne, 1984: 12-14).

- 64 Podemos perceber nas narrativas feitas pelos buscadores durante as “visitas”, como eles referenciam os rezos feitos por Ehekateotl em ocasiões rituais. Nesses eventos de visitas, os participantes do apoio formam geralmente dois grupos, orientados por Ehekateotl e Tlaloc. Os buscadores que encerraram seus dias em retiro são “colhidos”. Os que permanecerão, recebem alimentos e uma garrafa com água ou chá, dependendo da etapa. Cada buscador está no “seu espaço” delimitado por um cordão de rezos, e do lado de fora,

se aglutinam os membros do apoio, que não podem falar e atentos escutam o que o buscador tem a dizer:

(...) passei quatro dias e quatro noites de muito divertimento (...) de dificuldade física (...) a mente encontrava todos os argumentos para sair daqui (...) e que alegria poder me distanciar disso, não me identificar com isso: “ai tá ruim, ai tá frio” (...) aprendi isso contigo na cerimônia em Porto Alegre (...) e me divertia profundamente com isso (...).

- 65 Após visitar vários buscadores na mata, nos dirigimos para a “tenda da lua”, que é um espaço onde ficam as mulheres que estão fazendo busca da visão enquanto estão “na lua”, ou seja, menstruadas. Também chamada de *Opy-djatchy*, segundo a denominação guarani, esse espaço tem no seu centro um fogo aceso que é mantido por estas mulheres. Uma buscadora abre um sorriso ao receber as “medicinas dos alimentos”, direcionando-se para Ehekateotl, conta de sua experiência:

(...) E eu perguntava para o fogo... até o fogo me dizer: “você consegue se ver através dessa fumaça? Porque a fumaça são teus pensamentos... tu pode se apegar nela (...) mas a questão é: você não consegue se ver através da fumaça!”. Daí eu fiquei olhando para o fogo e me dei conta que sim...(...) tuas palavras na medicina me tocaram muito, sou muito apegada ao mundo das formas... tô tentando sentir a presença além da forma, e acho que é por isso que tô aqui...(...) senti muita sede, que às vezes tenho vontade de sair daqui, tomar água... ai vem o questionamento “o que eu estou fazendo aqui? (...)

- 66 Nessa narrativa percebemos como aquilo que é sugerido por Ehekateotl durante os rituais – a “orientação” – é assimilada pelos sujeitos através de símbolos referentes nessa cosmologia, como o fogo e a fumaça, em que o “mundo das formas” (o físico, o mental, o sensorial...) contrasta com a “essência”, que pode ser mencionada como o “ser”, a “presença” – nesse caso, o próprio “espírito do fogo”: aparecendo como a verdade, ele é um agente revelador. Nesse sentido, o fogo aparece também como um mediador destas “visões”, um ente com o qual o sujeito pode se comunicar. Relatos nesse sentido também aparecem em diálogos com animais, plantas, pedras, e fenômenos como luzes, “forças”, espíritos, etc.
- 67 O fogo na cosmologia do Fogo Sagrado é um elemento masculino e pode estar associado a múltiplos significados. Geralmente o fogo é vinculado ao calor, e há a concepção de que é um “espírito” que testemunha - podemos pensar em algum acordo que é feito diante do fogo, seja ele estando em chamas, nas pedras, ou no tabaco, este selando a verdade e o compromisso - como também é visto como agente que dá respostas. Também pode ser um elemento simbólico com significados bastante amplos, como, por exemplo, nesse rezo: “(...) agradecer o fogo que caminha, caminha em nossos corações (...)” – em que a linguagem poética sugere um espírito que agencia.
- 68 Já escutei em algumas ocasiões rituais, o fogo ser chamado de “televisão índia” – referindo-se, suponho, ao fato de que a ele o olhar se direciona por um longo período, por exemplo, durante uma cerimônia de medicina, e de considerar-se que ele pode “transmitir” mensagens e “dar ensinamentos e instruções”. Em algumas ocasiões rituais, utiliza-se a expressão “alta tecnologia”, referindo-se às práticas rituais, geralmente num tom de humor, se remetendo, por exemplo, ao uso da chanupa como uma espécie de telefone para se comunicar com o Grande Espírito, bem como a expressão “tecnologia de acumular sede”, em alusão à busca da visão.

69 Ao final do encontro da Busca da Visão de 2009, conversei com Bela para que me contasse de sua experiência recente dos “sete dias”. Sentamos ao lado de fora do refeitório, aguardando o momento de sua partida para Curitiba...

Aline: Como foi experienciar estar na tenda da lua?

Bela: Na verdade, a tenda da lua, pra mim, essa relação com o fogo mexeu diretamente com o meu feminino. (...) eu também vinha dum processo assim, muito... de ter acabado de entender o que a rigidez faz, e o que que a fluidez faz,... Tive **muita** sede na montanha nos meus 4 dias, nossa... [silêncio prolongado]

Nossa!! No meu terceiro dia eu vomitei bílis de tanta sede que eu tive. Eu lambia todas as folhas das árvores ficava contando assim [gestual demonstrando] fazendo goterinha com a lona assim, eu tava desesperada. [gestual demonstrando] eu ... “Meu deus, eu vou morrer de sede”... [gestual: passa mão na cabeça] E eu não sabia do que que era essa sede e a resposta veio **exatamente** um ano depois... E na lida com o fogo eu entendi que a sede é uma rigidez. Quando a gente enrijece, se enrijece dentro da gente, o líquido não flui dentro da gente, e daí a gente tem sede, entende?

(...) E aí nessa lida, eu percebi que **o fogo aquece o líquido**, faz o líquido fluir, faz as coisas do corpo feminino girarem, e aquece o corpo feminino, no sentido de dar a libido. Entende? Essa coisa de **fogo** dentro da gente? (...)

E daí me vinha essas imagens assim, que de muito fogo, eu via meu corpo incendiado... O incêndio não aquece a água. O fogo fica na superfície da água. Não consegue na verdade fluir. Agora, se você **aquece** a água com fogo, a água flui, e o fogo é brando. Ele cumpre a sua função, mas ele é brando. Então foi esse o entendimento que eu tive. E isso pra mim foi muito revelador.(...)

Para manter a fluidez, você precisa abrir mão do controle, você não consegue ser fluido, querendo controlar...(...)

70 No relato a seguir, vemos como ao vivenciar modos de corpos intensivos, percebemos o que Vargas pontua sobre os “jogos profundos” que envolvem renúncia e “não controle”, abrindo campo para “alter-ações”:

(...) Deixei os meus pensamentos os mais soltos possíveis, para deixar a montanha dizer (...) para receber estas flechadas. A montanha tem muito a dizer o que a gente quer. (...) eu ficava pensando “vou morar aqui, viver no meu ser, viver vegetando...” mas tem um mundo aí! Universo tão vasto,(...) eu jamais ficaria aqui com este mundo tão vasto, vegetando... mas... me sinto muito feliz.

71 Percebe-se como a “montanha” é investida de agência: aquele sujeito que “coloca atenção”, “escuta” o que a “montanha tem a dizer”. Nesse caso, o buscador se expressa através da metáfora da flecha - bastante usada nesse contexto - o que nos leva a mencionar a “montanha” como um ente que tem vontades e age por intencionalidade remetendo também a uma noção de predação, uma vez que o sujeito pode ser atingido por uma de suas “flechadas” - que em primeira instância podem causar dores, mas são interpretadas como benéficas.

72 Durante essas caminhadas que fizemos visitando aos “buscadores”, comentei a alguém ao meu lado, que eu tinha acabado de perder um cachecol na mata, e ele me diz: “ficou ... acho que a montanha queria ficar com alguma coisa tua (...) algum saci (...)”. Novamente vemos aqui a “montanha” como um agente de intencionalidade, nesse caso sendo mencionado também uma figura do imaginário popular brasileiro. Percebemos assim a noção de “montanha” não referente somente à mata, mas a um espaço sócio-cósmico povoado de seres com os quais os sujeitos se relacionam.

73 “Receber visitas” de animais e outros seres, como espíritos, também são narrados como eventos em que alguma presença inesperada cria uma situação em que o “buscador” é apenas mais um agente. Conversando com Bela, ela me comenta de um canto que “recebeu” em sua experiência no ano anterior, em seus “quatro dias”, mencionada no trecho de narrativa acima.

Aline: E nos teus quatro dias, como foi que tu recebeu?

Bela: Ah, não sei... não vou me lembrar (...) Eu recebi a visita de trezes entidades. Se isso aconteceu, se foi uma viagem, pouco me importa, sabe? (...) Sei que foi a imagem que eu tive: treze entidades vindo... me trazendo água... e daí elas formaram um círculo comigo. Um deles era o principal, ficava comigo na frente assim... e daí agente começou a cantar essa música⁹ (...)

74 Como ressalta Vargas, andam juntos, a agonia e o êxtase. Podemos perceber ao longo da exposição desses trechos de narrativas, como no contexto do Fogo Sagrado dispõe-se de distintas práticas corporais para produzir essas experiências de corpos intensivos - corpos rígidos, fluidos, gelados, doloridos, corpos vegetais, incendiados, sedentos - que se desencadeiam em alterações que envolvem “espíritos” como o fogo, a “montanha”, seres da mata, etc. considerados agentes determinantes nesses diálogos em que o sujeito constrói novas formas de perceber o mundo. As “visões” parecem referir-se, sobretudo, a uma mudança de perspectiva, que envolve, através dessas modalidades de experimentação intensiva de alterações, a reflexão sobre a vida e a morte, o prazer, a dor, com ou sem sofrimento.

No Riacho

75 Para encerrar essa reflexão, destaco mais um evento ocorrido em Segualquia em julho de 2009, que foi chamado de “Encontrão”. No total éramos trezes pessoas convivendo durante cinco dias, em pleno inverno na serra catarinense – com uma programação aparentemente indefinida, cada dia Ehecateotl anunciava o que iria ser feito: temazcais, caminhadas, cerimônia de medicina, conversas ao redor do fogo, etc.

76 Primeiro dia de atividade, saímos de manhã, para uma caminhada num dia de frio e sol. Dispusemos-nos em uma fila, cada um recebeu um bastão e um algodão para ser colocado nos ouvidos. Percebia-se na lataria dos carros os sinais da geada da noite anterior. Fazemos uma longa caminhada - a ponto de se perder as horas como referência qualquer, como comentavam depois alguns participantes. A instrução era não conversar, e durante períodos de silêncio, Ehecateotl fazia uma parada e fala algo, por exemplo, mencionando parábolas dos mestres Zen, ou dos “antigos”, bem como sugeria experiências que envolviam o sensorial, como sentar em silêncio e tentar identificar sete sons diferentes ou caminhar vale a cima com os olhos vendados para ver o mar.

77 Uma dessas experiências era tomar banho no rio. É pedido que homens e mulheres se separem em dois grupos e fiquem vestidos somente com roupa de banho. Nós, mulheres, ficamos no pasto aguardando o que aconteceria, enquanto apenas escutávamos algumas palavras, às vezes gritos, como “Solta, solta, solta!”. O evento consistia em que cada um deveria deitar-se completamente numa água rasa, num solo de pedras, deixando somente o rosto do lado de fora, e fazendo o mínimo de movimento, permanecendo com o corpo submerso até Ehecateotl indicar o momento de sair. Pelo que escutei de comentários,

Ehekateotl deitou-se primeiro, permaneceu um tempo, e, em seguida, de forma bem pontual orientava a dinâmica da prática: “Sem demora, sem demora!”.

- 78 Presenciei a parte das mulheres, entrando em duplas, diferentes manifestações: gemidos, gritos, choros, respirações ofegantes, silêncio. Pude notar que essas expressões eram bastante similares entre as duas pessoas que experimentavam simultaneamente, e se diferiam das manifestações das outras duplas. Quando cada um estava dentro da água, Ehekateotl orientava segundo a situação: “Agora, relaaaxa... relaxa”, “Soolta....”. A água gelada num primeiro momento é cortante. Quando me deitei nas pedras tomou-me uma respiração rápida e forte enquanto sentia uma extrema pressão e dor na cabeça que, à medida que eu relaxava, foi suavizando com um formigamento que se espalhava por todo o corpo.
- 79 Algumas pessoas ao saírem da água caminhavam com dificuldade, apoiando-se nos demais – momentos esses em que Tlaloc auxilia. Depois de vestirmos os agasalhos, posicionamos lado a lado na ordem estabelecida, de frente para Ehekateotl, com o bastão em mãos: predominavam cabeças erguidas e olhares longínquos, enquanto Ehekateotl discorria sobre a vida e a morte. Essa experiência foi bastante comentada durante o encontro, gerando narrativas nos rezos com o tabaco, em que se enfatizava: sensação de vida pulsando, o calor dentro do corpo, dormência, desespero, agonia, dor, chegar ao limite, ultrapassá-lo, e depois, estando fora da água, disposição, luz, serenidade, energia.
- 80 Ao final do “Encontrão”, quando nos preparávamos para partir, converso com Vitória e Brisa, perguntando como havia sido a experiência no rio. Elas preparam cada uma um tabaco, ao acendê-lo, Brisa começa me contando:
- (...) E... na experiência do riacho, naquela água não sei bem qual seria a temperatura dela, ...mas que ela devia estar assim, perto do zero graus, assim, você... se deitar na água gelada e suportar a temperatura que o teu corpo já estava, e... receber a temperatura da água foi assim como um **reavivamento** de tuas próprias sensações, né? Porque... você... ter uma vivência assim faz com parece que você acorde até, com o teu próprio corpo. Porque a sensação é diferente, assim. Porque se fosse uma outra situação, a gente fica sempre se bloqueando. Quando você se depara com uma situação dessa, você consegue perceber que aquele momento ali, se você se entregar **realmente** àquela sensação que teu corpo tá sentindo as coisas se tornam mais suaves, mais tranquilas (...) Depois quando eu levantei ali do meu espaço no rio eu senti assim que eu... eu não sentia mais o corpo. Eu fiquei assim... com um tempo com aquela sensação de não estar mais com o meu corpo, de tão gelado...(..)
- 81 Pode-se perceber como Brisa interpreta essa experiência de corporalidade intensiva como um “reavivamento”, uma sensação de “acordar”, envolvendo também modalidades de anestesia, com sensações de “não estar mais no corpo”. Experiência essa em que um aparente mal estar, vivenciado na disposição da “entrega”, dá-se de forma “suave”, “tranqüila”, “sem reter”, “sem bloqueio”– postulando, portanto, outros modos de “bem-estar” que vinculam a transformação da noção de “eu”, que se dá, sobretudo, no sentir (ou não) o corpo.
- 82 Como observa Vargas, a partir dos estudos de Clastres em sociedades indígenas: a dor é também vista como um mecanismo para lembrar da existência do corpo. (Clastres, 1979, *apud* Vargas, 1998:130). Vitória relata que durante a experiência percebeu “claramente algo (...) que quer sair daquela situação (...) que pulsa, que respira e que se agita” – referindo-se ao corpo, e esse “ser”, que “percebe a sensação (...) e que não se agita, não sente aquela dor, e que pode *dialogar* com esse desespero”:

(...) É como você observar um filme de você mesmo um filme do teu corpo se debatendo naquela água fria, até uma dor. Mas ao mesmo tempo você não é a dor. Porque você consegue observar essa dor, e você consegue se manter nela. (...) Isso me faz ver como em cada situação da vida, como a gente se identifica com a situação, às vezes com o desespero, com a tristeza, ou se identifica com a alegria... mas na verdade é só uma identificação. (...)

- 83 Podemos perceber como essas práticas atuam como modos de produção de corpos “(...) povoados por ondas de euforia ou de contemplação, por ondas de frio ou de calor, por ondas de cores, sons, ritmos, velocidades (...)”-em que a experimentação dessas intensidades envolve modalidades de “alter-ações” num universo intencionado, mobilizando novas formas de perceber e agir no mundo, que prezariam “não mais a gestão da vida por medo da morte, mas a gestão da morte por afeto à vida; (...) que a transforma em necessidade para a produção da vida, (...)” (Vargas, 1998: 133).
- 84 Como ressalta Vargas a partir de Illich: uma sociedade analgésica, em que se reduz drasticamente a capacidade de suportar a dor e o sofrimento, paradoxalmente, produz, a busca de experiências intensivas que dispõe de modos para incitar o sentir-se. As práticas rituais nesse contexto acionam experiências que produzem modos de ser e estar no mundo, ao considerar que a incitação sensorial – sendo uma dimensão do “mundo das formas”- pode “distrair”, “adormecer”, “limitar”, mas quando experimentada em modalidades de diálogo e entrega em situações de “esticar o elástico” dos supostos limites corporais, indicaria o ponto de vista do “ser”, o “observador”.

BIBLIOGRAFIA

- AMARAL, Leila. *Carnaval da alma*. Comunidade, essência e sincretismo na Nova Era, Petrópolis, Vozes, 2000.
- CAPRANZANO, V. (2005). *Horizontes imaginativos e o aquém e além*.
Revista de Antropologia, 48(1): 363-384.
- CARNEIRO, Henrique, GOULART, Sandra, LABATE, Beatriz. Introdução. In. **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas: Ed. Mercado de Letras/FAPESP. 2006.
- FERNANDÉZ, Alhena Caicedo. *Neochamanismo y modernidad. Lecturas sobre la emancipación*. Colombia, **Nómadas** ISSN: 0121-7550, 2007 vol:26 fasc: págs: 114 – 127
- JAKOBSEN, Merete Demant. **Shamanism: tradicional and contemporary approaches to the mastery of spirits and healing**. Ed. Berghahn Books, 1999.
- KEHOE, Alice Beck. **Shamans and religions: an antropological exploration in critical thinking**. Ed. Waveland Press, INC. Long Grove, Illinois. 2000.
- LABATE, Beatriz. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. Ed. Mercado das letras, Fapesp, 2004.

- LANGDON, Esther Jean. New perspectives of Shamanism in Brasil: Shamanisms and Neo-Shamanisms as Dialogical Categories. Trabalho apresentado no Seminário Permanente de Etnografia Mexicana, Instituto Nacional de Antropologia e História, 2008.
- LANGDON, Esther Jean e Isabel Santana de ROSE (no prelo). Diálogos (neo)xamânicos: encontros entre os Guarani e a ayahuasca.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. *O xamanismo urbano e a religiosidade contemporânea*. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 2, p. 113-140, 2000.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Xamãs na cidade*. **Revista da USP**, São Paulo, v. 67, n. set/out/no, p. 218-227, 2005.
- MALUF, Sônia W. *Criação de si e reinvenção do mundo: Pessoa e cosmologia nas novas culturas espirituais no sul do Brasil*. **Antropologia em Primeira Mão**, v. 81, p. 4-34, 2005.
- OLIVEIRA, Aline; GOMES, Laura. (no prelo). **Cerimônia de medicina**: uma abordagem etnográfica do processo ritual no Fogo Sagrado. Trabalho apresentado para a disciplina “Do rito a performance” ministrada por Esther Jean Langdon, CFH/UFSC, 2008. Manuscrito revisado e modificado.
- OLIVEIRA, Aline Ferreira. (2009-a). **No Caminho, em busca da visão**: uma abordagem etnográfica das narrativas e performances rituais no Fogo Sagrado. Trabalho de Conclusão de Curso orientado por Esther Jean Langdon, CFH/UFSC, 2009.
- OLIVEIRA, Aline Ferreira (2009-b). Fundamentos históricos, tendências atuais: sobre a dinamicidade do movimento neo-xamânico do Fogo Sagrado. Anais do III Simpósio sobre Religiosidades, Diálogos Culturais e Híbridações. Campo Grande, MS, 2009.
- OLIVEIRA, Aline Ferreira (2009-c). Rezando, narrando a experiência: reflexões sobre as performances rituais no Fogo Sagrado. Anais da VIII Reunião de Antropologia do Mercosul. Buenos Aires, Argentina, 2009.
- TURNER, Victor. *O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura*; tradução de Nancy Campi de Castro. Petrópolis, Vozes, 1974.
- VARENNE, Jean-Michel. **O Zen**. Editora: Martins Fontes. Coleção Oriente Secreto. 1984
- VARGAS, Eduardo Viana. *Uso de drogas: “alter-ação” como evento*. **Revista de Antropologia**. Departamento de Antropologia FFLCH/USP. 2006.
- VARGAS, Eduardo Viana. Os corpos intensivos: sobre o estatuto social do consumo de drogas legais e ilegais. In.: **Doença, Sofrimento, Perturbação: perspectivas etnográficas**. Pp.121-136., 1998.

NOTAS

1. Ayahuasca é uma bebida de origem amazônica - preparada através da cocção de duas plantas, uma folha, de nome científico, *Psychotria viridis*, e um cipó, *Banisteriopsis sp.* - quando ingerida produz estados modificados de consciência.
2. Utilizo nesse trabalho *Ehecateotl*, o nome que ele recebeu no Fogo Sagrado, e que significa “deus do vento” na mitologia asteca e em outras culturas meso-americanas (retirado do site www.wikipedia.org). Quando me referir a outros atores do movimento, estarei utilizando os nomes recebidos no Fogo Sagrado. Agradeço aos participantes do Fogo Sagrado pela colaboração na pesquisa, especialmente a *Ehecateotl* pela leitura atenciosa do artigo e seus comentários.

3. A NAC, Native American Church, é uma instituição da qual fazem partes diversos grupos, conjunto de igrejas e nações indígenas norte-americanas, e que foi criada, dentre outros motivos, para respaldar que determinadas práticas indígenas sejam realizadas sem a criminalização e perseguição a partir da intervenção dos órgãos legais – como o caso da “dança do sol” e dos rituais com o uso do peiote, um cacto de propriedades psicoativas de nome científico *Lophopora williamsii*, base comum de diversos grupos.

4. Mais detalhes desse encontro inicial e seus desdobramentos mencionei em outros trabalhos, dando destaque às narrativas de Ehekateotl sobre esse processo (Oliveira 2009-a, Oliveira 2009-b). Tais eventos também foram documentados pelas pesquisadoras Langdon e Rose (no prelo), num artigo em que apresentam as reflexões preliminares da pesquisa de doutorado de Isabel Santana de Rose sobre o uso da ayahuasca entre os Guarani. A respeito do encontro entre Ehekateotl e o líder espiritual Guarani, as autoras mencionam de que havia sido revelado a este, através de um sonho, uma profecia de que alguém iria chegar e “ajudá-lo a reerguer o povo Guarani e sua tradição” (Langdon e Rose, no prelo: 10).

5. O termo enteógeno foi convenicionado para se remeter ao contexto de uso sacramental, ou seja, dentro de concepções e práticas rituais que se considere um vínculo com o sagrado, e é definido a partir de sua derivação do grego antigo como “aquilo que leva a alguém a ter o divino dentro de si” (Carneiro; Goulart; Labate, 2006:33). O termo “enteógeno” é utilizado recorrentemente na literatura científica, com um dos intuitos de evitar as distorções do termo “alucinógeno”, ou de termos de julgamento moral que endossam um suposto estado dito “normal”, como a idéia de “alteração da” consciência. Em uma conversa realizada no espaço Tempo do Vento em 2007 – em que o tema central era a busca da visão - Ehekateotl afirmava que a expressão “estado alterado” é equívoca, pois justamente o “despertar da consciência” se trata do processo de tornar-se menos alterado - o que nos sugere uma idéia relacionada a certo estado considerado essencial.

6. Nesse sentido, pode-se mencionar que o Fogo Sagrado dispõe de algumas “bolsas” para a participação de daimistas na “busca da visão” – para a qual, convencionalmente, pede-se um aporte de mil reais (o que pode ser avaliado segundo cada caso, ou mesmo haver exceções estabelecidas, como com os Guarani, que não aportam dinheiro). Em geral, o aporte do temazcal, conduzido por membros do Fogo Sagrado, é de trinta reais, sendo a participação no ritual da chanupa sempre gratuita.

7. Os nomes pessoais usados nesse trabalho são fictícios.

8. Aqui me refiro à noção de liminaridade desenvolvida por Turner (1974), a partir dos estudos de Van Gennep sobre os ritos de passagem, que são rituais que transformam status, papéis e posições sociais. Segundo Turner, a liminaridade dá-se na fase de transição de um estado para outro, sendo uma condição marcada por invisibilidade, ambigüidade, perigo, não-propriedade, relação eu-tu (inclusive com não-humanos), etc. e expressa-se em símbolos relacionados à morte, útero, escuridão, etc. Segundo Crapanzano, a condição liminal evoca perigo, ansiedade, terror e sugere possibilidades imaginativas que não estão a dispor no cotidiano, “(...) e pela evocação de realidades transcendentais, do mistério e de poderes sobrenaturais, o liminar nos oferece uma visão de mundo, que normalmente não enxergamos, cegados pelas estruturas usuais da vida social e cultural” (Crapanzano, 2005: 380). (Para uma reflexão sobre a busca da visão como uma experiência de liminaridade, ver Oliveira, 2009-a).

9. “(...)Hey a he hoara, Hey a he hoara, Heya he hoara, heya heoara (...) Hey a hey a hey a hey a hey a hey a he nanananana (...)” – esse canto dá-se de forma cíclica e atualmente é “puxado” nos rituais por distintas pessoas. Aqui vale notar que são poucas as referências ao termo “entidade” no Fogo Sagrado, e, nesse caso de Bela, poderíamos sugerir que essa experiência esteja relacionada ao fato de que ela freqüentava a Umbanda, uma religião afro-brasileira.

RESUMOS

Este artigo traz uma reflexão sobre um movimento espiritual conhecido como Fogo Sagrado e tem por objetivo delinear alguns elementos desse fenômeno, considerando suas práticas rituais (com o uso do tabaco, da ayahuasca, de saunas, danças e retiros em jejum) em termos do que Vargas (1998) chama de “corpos intensivos”. Segundo Vargas, a busca por experiências de corporalidades intensivas contrapõe-se à tendência contemporânea analgésica dos corpos. A partir da experiência em campo, buscou-se base nas reflexões de Vargas (2006), que analisa o uso urbano de psicoativos como “jogos profundos”, vistos como práticas e modos de engajamento que envolvem as substâncias como mediadoras para produção de “alter-ações” como “ações de outrem”. Foram delineados alguns dos sentidos atribuídos às “medicinas” no Fogo Sagrado, tais como a ayahuasca e o tabaco, buscando elementos para expressar como os sujeitos se relacionam com esses “espíritos” que são considerados como seres dotados de ação e intencionalidade.

ÍNDICE

Palavras-chave: neo-xamanismo, corpo, agência

AUTOR

ALINE FERREIRA OLIVEIRA

Graduada em Ciências Sociais pela UFSC em 2009, é atualmente mestranda na mesma instituição. Agradeço a Jean Langdon, por me incentivar a participar no evento Graduação em Campo, pela orientação e comentários sobre o artigo. Agradecimentos ao CNPq no apoio à pesquisa. Agradeço também a Isabel Santana de Rose pelos comentários ao texto.