



# OS MECANISMOS TERAPÊUTICOS DE UM RITO URBANO DE CONSUMO DE *AYAHUASCA*

**Tiago Coutinho Cavalcante**

Doutor em Antropologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) com estágio na École des Hautes Études en Sciences Sociales, em Paris, mestre em Sociologia e Antropologia pela UFRJ e graduado em Ciências Sociais pela mesma instituição. Professor colaborador do Departamento de Antropologia da UFRJ.

E-mail: *tiagocoutinho80@yahoo.com.br*

---

## RESUMO

O objetivo deste artigo é apresentar os mecanismos terapêuticos encontrados em um rito de cura e oferecidos em grandes cidades brasileiras, onde esta é obtida por meio do consumo ritual da *ayahuasca*. Organizado por um grupo de psicólogos, o rito do *Nixi Pae* tem como objetivo desempenhar o papel de um ritual “ancestral” de cura do povo kaxinawa, com a bebida “sagrada” amazônica, sob a condução de um jovem aprendiz de pajé, filho de uma importante liderança desse povo. Um dos principais potenciais terapêuticos da *ayahuasca* explorados pelos ritos é sua capacidade de provocar visões. Esse estado gera um importante material psíquico que deve ser interpretado por aquele que busca a cura.

---

## PALAVRAS-CHAVE

Antropologia da religião; terapias alternativas; *ayahuasca*; espiritualidade Nova Era; xamanismo urbano.

---

## 1. INTRODUÇÃO

A partir dos anos 1980, observamos, na América do Sul, o surgimento de terapias alternativas à medicina ocidental que utilizam a substância psicoativa dimetiltriptamina (DMT) em seus processos de cura, por meio da infusão amazônica conhecida como *ayahuasca*. Graças a seus potentes efeitos psicoativos

e eméticos, essa bebida é utilizada por povos da bacia amazônica com fins iniciáticos, terapêuticos e divinatórios, constituindo-se ferramenta fundamental dos “xamanismos” praticados na região (LANGDON, 1996). Nos últimos anos, o consumo de *ayahuasca* tem atraído moradores de centros urbanos que estimulam a formação de um “turismo xamânico”, que dá origem a relações de uma intensidade inédita entre a América do Sul e o resto do mundo, modificando a tradicional paisagem cultural e econômica de países como Brasil, Peru e Colômbia. Em um levantamento feito para a pesquisa que deu origem à minha tese de doutorado, foi constatada, nesse continente, a presença de aproximadamente 50 centros que oferecem retiros, dietas e estadias, e cuja principal atividade é o consumo ritual da bebida, tradicionalmente utilizada por povos amazônicos, na cura de problemas que vão desde a depressão até a recuperação de dependentes químicos e/ou alcoólatras. Em sua grande maioria, os centros são dirigidos por psicólogos, terapeutas ou psiquiatras com formação acadêmica, que se unem a indígenas, ribeirinhos ou “mestres do cipó”, constituindo um sistema terapêutico contemporâneo que mistura livremente ciência, religiosidade e conhecimentos tradicionais amazônicos. A pesquisa indicou ainda que o Brasil e o Peru são os dois países que concentram o maior número de centros dessa natureza.

A internacionalização da *ayahuasca* e sua apropriação por sociedades ocidentais com fins recreativos, terapêuticos ou espirituais constituem um processo altamente problemático. Tendo em vista que a bebida contém uma substância proibida internacionalmente por lei, o DMT, o fluxo financeiro e a formação de um mercado estimulado por essa peculiar forma de turismo despertam importantes questões referentes à legitimidade e à legalidade dessas novas práticas terapêuticas ante as atuais políticas de drogas. O objetivo deste artigo é discutir a questão da legitimidade e da legalidade dos novos usos contemporâneos da *ayahuasca*, partindo de um estudo de caso específico e particular: um pajé de origem kaxinawa e sua esposa – psicóloga junguiana – oferecem cerimônias terapêuticas com a bebida amazônica – em um primeiro momento nas cidades do Rio de Janeiro e São Paulo, e, em seguida, em cidades europeias como Oslo, Barcelona e Paris. Os kaxinawas são um povo de língua pano com uma população estimada em

sete mil indivíduos que habitam a floresta amazônica de ambos os lados da fronteira entre o leste peruano e o noroeste brasileiro, no estado do Acre, onde representam o grupo indígena mais numeroso do Estado. As aldeias kaxinawa no Peru são localizadas nas margens dos rios Purus e Curanja, enquanto as aldeias no Estado do Acre são espalhadas ao longo de vários rios importantes e seus afluentes (Purus, Tarauacá, Breu, Muru, Envira, Humaitá e Jordão, onde fica a aldeia dos pajés desta pesquisa). Os kaxinawas vivem da caça, pesca e horticultura, e os únicos produtos comercializados são artefatos, especialmente os tecidos com desenhos, na sua maioria redes e bolsas, feitos pelas mulheres. Complementam seus proventos mensais com os salários dos professores, agentes de saúde e agentes agroflorestais, assim como com as pensões dos idosos aposentados pelo Fundo de Assistência ao Trabalhador Rural (Funrural). Esses recursos são utilizados na aquisição de munição, querosene, roupas, tecidos, sal, açúcar, painéis de alumínio etc. (LAGROU, 2007).

Os ritos do *Nixi Pae*<sup>1</sup> são encontros terapêuticos promovidos por jovens pajés kaxinawa realizados em grandes metrópoles do Brasil, como Rio de Janeiro e São Paulo, onde a cura é obtida a partir do consumo da bebida psicoativa *ayahuasca*. O *Nixi Pae*, nome dado à bebida na língua *hatxã kuin*, é produzido a partir da decocção de duas plantas nativas da floresta tropical, o cipó *Banisteriopsis caapi* (caapi, douradinho ou mariri) e folhas da rubiácea *Psychotria viridis* (chacrona) que contém o princípio ativo DMT<sup>2</sup>. Os encontros são realizados mensalmente e contam com um público de aproximadamente 30 pessoas que se reúnem em sítios, fazendas e localidades

---

<sup>1</sup> Os ritos do *Nixi Pae* são rituais kaxinawa em que se consome a *ayahuasca* com a intenção de ganhar conhecimento e controle sobre os diferentes agentes envolvidos em eventos que englobam a questão da saúde, prevenindo doenças e apresentando-se como um instrumento de negociação em um mundo onde se considera que muitas doenças são o resultado da vingança dos *duplos* dos animais que foram consumidos (LAGROU, 2008). Todavia, esse foi o nome escolhido por dois jovens pajés dessa mesma etnia para denominar encontros terapêuticos realizados em grandes metrópoles do Brasil, como Rio de Janeiro e São Paulo, onde a cura é obtida a partir do consumo da bebida amazônica.

<sup>2</sup> É também conhecida por *caapi*, *yagé*, *nixi honi kuin*, *hoasca*, vegetal, daime, *kahi*, *natema*, *pindé*, *dápa*, *mibi*, “vinho da alma”, “professor dos professores”, “cipó da pequena morte”, entre outros. O nome mais conhecido, *ayahuasca*, é uma palavra de origem Quechua que significa “liana (cipó) dos espíritos”.

afastadas dos centros urbanos para consumir a bebida amazônica dentro da tradição *huni kuin*. Chamados por seus organizadores de “ritual do *Nixi Pae*”, o principal objetivo desses encontros é, como se pôde observar nos materiais de divulgação, desempenhar o papel de:

Um ritual ancestral de cura do povo *huni kuin* (também conhecido como *kaxinawa*) com a bebida sagrada ayahuasca (medicina da alma) sob a condução do pajé curador do Amazonas *Huni Kuin* nascido na aldeia Belo Monte no município do Rio Jordão no Acre<sup>3</sup>.

As reuniões acontecem geralmente no primeiro final de semana do mês. As sessões se iniciam na sexta-feira ou no sábado à noite e terminam no dia seguinte, nos primeiros raios de sol. Os participantes são dispostos em volta de uma fogueira, formando uma roda, onde a figura central é o xamã, cujo traje ritual consiste em cocares de penas coloridas, colares e braceletes de miçangas e tecidos decorados com motivos *kaxinawa*, portando ainda uma leve pintura facial feita com *jenipapo*. O pajé canta ininterruptamente ao longo da noite cantos *kaxinawa* de cura, de provocar visão, da jiboiá, de força, de tirar o “irmão da energia negativa”, todos cantados na língua *hãtxa kuin*. Nos encontros, os participantes podem ainda fazer uso de outras “medicinas da floresta”, como o tabaco consumido via nasal, conhecido como *rapé*, ou o *kampô*, que é oferecido após o término do evento. O *rapé* é produzido a partir de meia porção de tabaco e meia porção de cinzas de madeiras selecionadas. É consumido através de grandes canudos em forma de “V” chamados *tepi*, que são usados não para aspirar, mas soprados por um parceiro pela outra extremidade do aplicador. O *kampô* é uma secreção extraída de um sapo noturno amazônico coletado por povos da etnia pano e que é utilizado como medicina alternativa em terapias encontradas na cidade de São Paulo (cf. LABATE; COFFACI, 2008).

Os pajés se apresentam nas cidades como irmãos de um mesmo pai e uma mesma mãe. Pertencem a uma família com muita tradição no xamanismo e em cargos de liderança, e, por esse motivo, foram ensinados desde sua infância a defender

---

<sup>3</sup> Texto extraído de um material de divulgação no ano de 2007.

os interesses de seu povo na cidade grande. Os três irmãos são naturais do município do Rio Jordão, no Acre, próximo da fronteira com o Peru. Segundo relato, fazem consumo da *ayahuasca* desde os 10 anos de idade. O mais novo nasceu em 1984 e saiu com 13 anos da aldeia de Belo Monte para cursar em Rio Branco o ensino fundamental. A principal organizadora dos rituais do Rio de Janeiro é a esposa “branca” do pajé, uma psicóloga de orientação junguiana. Desde 2004, os ritos são divulgados pela rede mundial de computadores, não variando muito a arte-final, o texto e as informações básicas. Os organizadores os apresentam em listas de correio eletrônico, sítios especializados e redes sociais em tópicos relacionados à espiritualidade Nova Era. Os ritos urbanos do *Nixi Pae* são antecedidos por uma outra cerimônia oferecida aos participantes a um custo extra por um dos sócios do espaço Nova Era, junto com a esposa do pajé que promove os encontros<sup>4</sup>. A chamada “tenda do suor”, “*sweat lodge*” ou “cerimônia do *temazcal*” é oriunda das tradições do xamanismo americano e foi introduzida no rito urbano do *Nixi Pae* por um terapeuta iniciado na tradição lakota.

Em um período de quatro anos, os pajés saíram do Acre e rapidamente foram acolhidos em centros de espiritualidade Nova Era, que incluíram o ritual do *Nixi Pae* no seu mosaico de saberes tradicionais ao lado de ioga, biodança, acupuntura, shiatsu, xamanismo dos povos norte-americanos, massagens de diversas correntes e terapias alternativas. Despesas com alimentação, moradia, transporte, escola e cursos de inglês são pagas pelos próprios índios a partir do montante mensal obtido pelos rituais, de consultas particulares, aplicações de *kampô* e *workshops*. Nos anos de 2006 e 2007, os encontros urbanos do *Nixi Pae* aconteciam simultaneamente nessas duas importantes capitais brasileiras, formando um público heterogêneo que tem em comum o interesse em preservar a cultura do povo kaxinawa. A frequência dos encontros e o crescente interesse das pessoas levaram à formação de um conjunto de urbanos interessados na preservação da cultura kaxinawa que fundaram uma organização não governamental (ONG) denominada

---

<sup>4</sup> Durante o período de pesquisa, apenas dois rituais do *Nixi Pae* não foram antecedidos de tal cerimônia por motivos operacionais de incompatibilidade de tempo.

“Guardiões *huni kuin*”. Convidado pelo diretor de um centro de ioga norueguês que havia participado de um dos rituais no Brasil, a ONG realizou duas viagens para a Europa, com o objetivo de divulgar o *Nixi Pae* em países como Noruega, Espanha, Suécia, França e Alemanha.

## 2. OS MECANISMOS TERAPÊUTICOS

A partir dos questionários distribuídos pelos organizadores, pude, de forma informal, traçar o perfil das pessoas que procuram esse rito terapêutico. Trata-se de homens e mulheres<sup>5</sup>, com idades que variam entre 20 e 70 anos (vale ressaltar que os rituais são proibidos para menores de 18 anos), pertencentes a uma classe média alta, com grau de escolarização bastante elevado, sendo comum encontrar doutores e professores universitários. Os problemas que levam as pessoas a procurar os ritos urbanos variam muito: doenças graves como o câncer e outras patologias terminais em parentes muito próximos, morte de familiares, alcoolismo ou vício em outras drogas (somente em casos em que o indivíduo sente a necessidade de cessar o uso, lembrando que os ritos urbanos do *Nixi Pae* não são ritos de reabilitação), falência financeira, dificuldade em encontrar emprego, problemas de relacionamento conjugal/familiar, traumas, problemas respiratórios, dificuldade de relacionamento no trabalho e alguns casos de pessoas que buscam apenas uma “mudança de vida”. Os depoimentos dos participantes apontam que a comum característica das patologias que levam as pessoas a solicitar os serviços do indígena é a busca por um reequilíbrio. De acordo com os participantes, fatos ocorridos ao longo da vida causaram perda de entusiasmo, vitalidade, vontade de viver, depressão, problemas pessoais e financeiros, mal-estar físico sem explicação que são interpretados pelos participantes dos ritos urbanos do *Nixi Pae* como desequilíbrio em uma vida que se encontrava normal. “Desequilíbrio” foi a palavra mais utilizada na lacuna dos questionários

---

<sup>5</sup> Arriscaria afirmar que, no período de pesquisa, notei a participação de mais mulheres, nada que chamasse muita atenção, pois havia, em geral, um relativo equilíbrio entre os sexos.

reservada às “causas que levaram as pessoas aos ritos”, e o termo “equilíbrio” foi repetido em maior número de vezes no espaço reservado à descrição das expectativas do encontro.

Um dos principais potenciais terapêuticos da *ayahuasca* explorados pelos ritos urbanos do *Nixi Pae* é sua capacidade de provocar visões. Esse estado gera um importante material psíquico que deve ser interpretado por aquele que busca a cura. Nas conversas que antecedem o consumo da bebida amazônica nos ritos urbanos do *Nixi Pae*, a esposa do pajé e os organizadores preparam os participantes para a entrada no mundo das visões. Informam que a *ayahuasca* contém uma substância conhecida pela ciência como DMT, que, em contato com nosso organismo, recupera fragmentos guardados pelo *inconsciente* que inundam a mente com informações que pensávamos ter perdido para sempre. Os organizadores explicam que as pessoas da cidade não estão preparadas para entrar nesse mundo, pois somos socializados a calcular gastos, programar nossas vidas e agir sempre racionalmente: “Este povo amazônico empresta seu saber milenar de técnicas de entrada no mundo das visões para os moradores das cidades se religarem a essência única das coisas”. Ao mesmo tempo que o indígena explica aos participantes que esse é o mundo de *Yube* e de suas formas e cores maravilhosas, sua esposa diz que o *inconsciente* é o lugar onde cada um vai individualmente buscar o equilíbrio perdido para então voltar com segurança, trazendo consigo a experiência desse estado de sublimação. Nesse contexto, o pajé se torna um condutor no mundo do *inconsciente*, evitando que as pessoas se percam no meio do caminho e se deparem com a loucura.

Durante o período do trabalho de campo, coletei aproximadamente 150 depoimentos, textos e desenhos produzidos por participantes dos ritos urbanos do *Nixi Pae* que retratavam a experiência vivida por cada indivíduo no mundo das visões. Devo ressaltar que a disponibilização de folhas de papel e lápis de cor não é uma atividade recorrente nos ritos, a prática foi pensada pela esposa do pajé por realizar tal tarefa em seu consultório. Ao contrário dos desenhos, o ato de compartilhar experiências visionárias ao término do evento é amplamente estimulado pelos organizadores. O pajé solicita a todo participante da cerimônia que relate ao grupo, ao final do rito, sua vivência no mundo das visões, apontando detalhes e



sensações e sugerindo como a experiência será levada para sua vida cotidiana. Segundo palavras da esposa do pajé, “não sabemos ao certo o que vamos encontrar no mundo da *ayahuasca*, nem o pajé sabe”. As experiências pessoais são relatadas em voz alta para que as outras pessoas encontrem conexões com a experiência do outro e assim por diante: “É um conhecimento que vem da experiência, não tem absolutamente nada a ver com religião ou crença, é uma química que possibilita a entrada no domínio do *inconsciente*”. A maior parte dos depoimentos possui uma carga emocional muito forte sendo acompanhados por choro repentino. Existem ainda confissões pessoais emocionadas de “eternos agradecimentos ao pajé por conduzir com tanta coragem e determinação as pessoas no mundo da *ayahuasca*”.

O material coletado ao longo dos quatro anos de trabalho de campo foi separado em oito tópicos que agregam os diferentes discursos e imagens gráficas em temas que foram recorrentes nos depoimentos e desenhos sobre o acesso dos participantes no mundo das visões. De acordo com os participantes, o mundo das visões pode chegar a qualquer momento do rito após a ingestão da primeira dose de *ayahuasca*. Na etapa de escrita e levantamento dos dados da pesquisa, observou-se a recorrência de certos temas gerais como: imagens que remetem a um estado de natureza, imagens da infância, imagens com luz e cores espetaculares, imagens de formas geométricas, espirais e mandalas, situações consideradas surreais por reunir fragmentos desconexos em uma imagem e imagens que remetem à morte.

### 3. OS CANTOS

---

Nos ritos urbanos do *Nixi Pae*, os cantos são executados na língua *hatxã kuin* a partir da distribuição da dose inaugural da bebida amazônica. De acordo com seus organizadores, representariam diferentes etapas que o indivíduo encara ao acessar o mundo de *Yube* branca, sendo o papel do pajé decisivo ao escolher o canto certo para o momento apropriado. A denominação escolhida para as canções remete diretamente ao momento ritual de sua aplicação: “canto para o irmão que está passando mal e deve ser colocado na firmeza”, “canção de

renovação da matéria”, “canção para ter pensamento forte”, “canção para limpar e acalmar”, “canção para tirar o medo e equilibrar”, “canção para pedir a cura”, “canção da força do tabaco”, “canção para tirar o irmão do pensamento ruim” e “canção para sair da visão com força”. Esses cantos são repetidos ao longo do rito por mais de seis horas, com pequenos intervalos de silêncio. Os cantos a serem executados são anunciados previamente ao público pelo pajé que o inicia e, em seguida, recebe o acompanhamento da voz aguda de sua esposa.

No fim de 2007, um jovem kaxinawa afirmou ter recebido, em uma visão provocada pela *ayahuasca*, a necessidade de ensinar para os *nawa* da cidade a forma correta de cantar, a maneira certa de pronunciar as palavras e, sobretudo, transmitir o significado das letras daquilo que estão cantando. No ano seguinte, o pajé iniciou no espaço Nova Era, coordenado por sua companheira, um curso semanal de tradução dos cantos executados nos ritos urbanos do *Nixi Pae*. As aulas duravam três horas e contavam com um público médio de dez pessoas por encontro. O folheto informativo utilizado para divulgar a proposta do pajé dizia que as aulas tinham como objetivo “ensinar para os irmãos da cidade a forma correta de se cantar os cantos da floresta para poder sentir a força com mais clareza e determinação”. As aulas foram anunciadas como “aulas de tradução dos cantos sagrados *huni kuin* executados nos rituais da jibóia branca e transmissão da cultura sagrada dos kaxinawa oferecida pelo pajé”<sup>6</sup>. Interrogado por mim sobre a necessidade desse curso, o pajé afirmou:

[...] não aguento mais as pessoas tentando imitar nossa língua com a força do *Nixi Pae*, parecia um bando de bêbado [risos]. Sem brincadeira, tinha hora durante o rito que até eu saía da força por perder a concentração. Tenho que ensinar como cantar nossos cantos sagrados, quer ajudar com o interesse do pessoal da cidade em imitar minha língua, fico orgulhoso. O problema é que às vezes a força não vem porque cantamos errado, é nessa hora que o pajé ensina o *nawa*, o caminho da jiboia.

Entre os participantes dos ritos urbanos do *Nixi Pae*, percebi a importância dos cantos principalmente entre aqueles

---

<sup>6</sup> Texto extraído do material de divulgação das aulas de canto.

que atravessaram momentos de angústia, medo, visões de morte ou qualquer outra reação considerada negativa durante a experiência com a *ayahuasca*. Observando os depoimentos dos que necessitaram da ajuda exclusiva do pajé, eram recorrentes os relatos de pessoas que conseguiram sair desses estados indesejados com o auxílio dos cantos:

Foi impressionante! A vivência mais estranha da minha vida. Não consigo me recordar com exatidão dos detalhes, estava tudo escuro e sentia medo, vontade de morrer de sair imediatamente daquela situação. Estava completamente desesperado e enxergava nitidamente cobras saindo pelo canto da parede e se voltando bruscamente para mim. Era assustador. Porém, em um certo momento, uma doce melodia acalmava o meu desespero e vinha à minha mente a imagem de uma montanha com muito verde e um vento que soprava continuamente; depois desta mudança radical de cenário, encontrei-me deitado no canto da sala onde havia se realizado o ritual sem saber ao certo o que havia acontecido. Horas depois do término do ritual, algo impressionante havia acontecido, a mesma melodia voltou à minha cabeça inesperadamente. Por algumas horas, pensei que nunca mais iria voltar para a realidade. O que me trouxe de volta foi aquela melodia suave, contínua, que me lembrava a floresta, a realidade, a natureza. Obrigado, pajé, por me guiar no meu lado sombrio. Muito obrigado.

## 4. AS IMAGENS DA MORTE

---

Nas conversas que antecedem o consumo da *ayahuasca* nos ritos urbanos do *Nixi Pae*, percebi uma latente preocupação de seus organizadores em advertir os participantes sobre o lado sombrio que o mundo das visões pode trazer. Ao contrário dos temas já sugeridos aqui para reunir as visões, que raramente são comentados ou discutidos previamente com os participantes, a preparação por meio da conversa para a possibilidade de se vivenciar uma experiência ruim esteve presente nas conversas introdutórias de todos os ritos frequentados por mim. O pajé alerta que a bebida sagrada de seu povo traz autoconhecimento e cura, um conhecimento geral de todas as coisas do mundo, tanto das boas quanto das ruins; não podemos

esquecer que a doença, a negatividade e o cansaço fazem parte da nossa vida e nos trazem muito conhecimento:

O mundo de Yube tem muita cor, tem muita coisa bonita para se ver, mas tem as coisas que tentamos esquecer, mas o *Nixi Pae* tá lá para lembrar que existe o lado da doença e da fraqueza.

O condutor do rito diz que a *ayahuasca* é o professor das “coisas positivas e negativas”:

O professor te ensina as coisas para o resto da vida, ele não pode só falar o que é bom, tem que falar do ruim também, te ensina a sair do lado ruim, mas não tem jeito, tem que conhecer todos os lados.

Durante o período de pesquisa, foram inúmeros os depoimentos coletados que relatavam experiências aterrorizantes com a *ayahuasca*. Em alguns ritos, presenciei até cinco participantes serem conduzidos para fora da roda por necessitarem de um tratamento especial do pajé e de sua esposa. Uma jovem de aproximadamente 35 anos, que acabara de enfrentar um complicado processo de separação, após a quarta dose da bebida amazônica, iniciou uma crise de choro que mobilizou a atenção de todos pelos pedidos de socorro emitidos pela jovem em altíssimo volume:

Socorro, socorro, me tirem daqui, por favor! Eu juro que eu não aguento mais, eu vou morrer! Tenho certeza absoluta que vou morrer! Vou morrer! Só consigo ver fogo, ver fogo! Não aguento mais!

Imediatamente a esposa do pajé levantou-se e conduziu a participante para um lugar reservado. Levantei-me e acompanhei-a em seu processo de saída daquele estado. A jovem não parava de se recontorcer e pedir socorro, esfregando uma mão na outra, apoiando a cabeça nos ombros da esposa do pajé:

Estou entrando em um vulcão cheio de lava para tudo que é lado, com várias criaturas macabras sobrevoando minha cabeça, não aguento mais, eu sei que não tenho autorização para entrar aqui, sou muito fraca para isso, eu peço piedade, piedade, meu Deus, me tira daqui.

Rapidamente a esposa do pajé pediu a dois ajudantes que a auxiliassem no processo de cura, segurando os braços da jovem e molhando periodicamente o rosto. O condutor do rito pediu silêncio absoluto para a participante e para aqueles que se encontravam à sua volta. Molhou um pano com um pouco de água fresca e, em seguida, passou sobre a testa da mulher por alguns minutos, proferindo palavras na língua ha-txã kuin. Conforme o pajé proferia o canto “canção para tirar o irmão da energia negativa”, a participante foi se acalmando, sendo aparada a cada instante pela esposa do pajé, que continuava a passar o pano úmido sobre a testa da jovem mulher. Passados aproximadamente dez minutos após a execução do canto, a jovem pegou no sono, que durou até o término da cerimônia. Ao final do evento, disse que não se lembrava de nada, sabia apenas que sentiu um grande alívio, que se tratava da melhor experiência de sua vida, depoimento que surpreendeu os demais participantes que haviam se preocupado com seu estado ao longo do rito.

A ampla maioria dos depoimentos coletados nos ritos urbanos do *Nixi Pae* afirma ter sentido uma agradável sensação de alívio após experienciar as imagens de morte e os estados indesejados. A experiência é considerada pelos participantes como um estágio necessário para o processo de cura. “Estava mesmo precisando disso, entrei em contato com todos os meus fantasmas e medo, enfrentei tudo de frente como uma guerreira kaxinawa”, disse uma participante após o rito. Um homem, que acabara de receber a notícia que sua mãe se encontrava em estado terminal, afirmou que aquela foi uma experiência que trouxe um alívio imediato ao caos que foi instituído repentinamente em seu cotidiano:

Minha vida estava completamente despedaçada e sem rumo após a notícia que minha mãe irá morrer em alguns dias. No ritual descendi ao ponto mais fundo do lado mais sombrio da minha mente e lá pude experienciar todos os meus traumas e retornar com algo positivo para minha vida que parecia sem sentido.

Os depoimentos chamam a atenção para a limpeza que os ritos do *Nixi Pae* trouxeram para sua vida, tanto espiritual quanto corporal:

Vomitei e chorei tudo que tinha que chorar, coloquei para fora todos os agrotóxicos, toda a poluição e todos esses males que a vida em cidade traz, além disso, entrei em uma viagem muito errada que no final me deu um alívio, parecia que estava flutuando.

Um jovem me contou que desejava havia mais de três anos dar um fim no seu vício em cigarro:

Eu já estava querendo há um tempo parar de fumar, mas nunca consegui. Já fumo há mais de dez anos. Já devia ser a quarta dose, quando então senti uma vontade de vomitar que nunca senti antes. Fui para longe do grupo e comecei a vomitar. Foi muito louco, eu vi saindo todas as guimbas de cigarro destes dez anos de fumante naquele vomito. A cada momento que tentava parar, a vontade voltava.

## 5. A CURA COMO ENCADEAMENTO CONTROADO DE EQUÍVOCOS

Assim como a terapia junguiana, os ritos kaxinawa nas cidades têm como ponto de partida a aliança terapêutica entre o xamã e o participante, uma aliança de entendimento entre os dois que acontece no nível do *consciente* e *inconsciente*. A “cultura” do xamã, observada pelos urbanos que buscam a cura, teria acesso direto ao ponto comum que os une, enquanto a do paciente o afastaria cada vez mais desse ponto por desenvolver o pensamento racional, obstruindo assim a experiência mística como parte da existência humana. Após o consumo da *ayahuasca*, o participante tem acesso ao mundo do *inconsciente* e experencia os dois principais mecanismos terapêuticos dos ritos, a saber, a produção de visões e os cantos. A jornada rumo ao *inconsciente* conduzida por um especialista desta dimensão é guiada por cantos *huni kuin* que impedem que o participante se perca nesse mundo pouco visitado por ele. As visões provocadas pela infusão amazônica permitem que o paciente tome consciência de seus problemas ao indicar e interpretar o impacto desse consumo sobre a vida de cada um, “uma mistura

de personalidades que levará cada ser a algum tipo de confronto com a possibilidade da mudança pessoal”<sup>7</sup>.

Qual seria então o tipo de cura proposta pelos ritos urbanos do *Nixi Pae* em que uma mútua compreensão entre as partes envolvidas é observada apesar das diferenças entre elas? Qual diálogo faria sentido tanto para os kaxinawas que lutam por reconhecimento político nas cidades quanto para urbanos que desejam se curar espiritualmente? Confrontando os dados etnográficos colhidos no período do trabalho de campo com as reflexões de Losonczy e Mesturini (2011) e Viveiros de Castro (2004), sugiro que os ritos urbanos do *Nixi Pae* acionam um modelo de cura que se baseia em uma forma controlada de reordenar equívocos ou mal-entendidos de acordo com os interesses em jogo. O encontro de um jovem kaxinawa e uma psicóloga junguiana aciona um processo de comunicação e troca que pressupõe um comum entendimento baseado em um mútuo equívoco ou mal-entendido. Um processo interativo de comunicação que produz, constrói e alimenta discursos, práticas e ritos que conectam através de uma cadeia de equívocos o consumo ritual da *ayahuasca* à ativação da categoria “xamanismo” como mediadora do diálogo.

Ao analisarem os processos terapêuticos presentes nos ritos de consumo de *ayahuasca* oferecidos por *curanderos mestizos* na Amazônia peruana a europeus, Losonczy e Mesturini (2011) afirmam que a centralidade do ato ritual, produzido e legitimado pelo especialista, constitui um importante ponto de convergência entre várias práticas xamânicas utilizadas pelos *mestizos* e por sua clientela de ocidentais. A sensação de mútua compreensão acontece graças ao “efeito sinônimo” (*synonymy effect*) que coloca, por exemplo, espíritos e seres mitológicos no mesmo patamar que estados psicológicos e sentimentais, criando um *continuum* metafórico entre os envolvidos na comunicação. A noção de mal-entendido proposta pelas autoras implica que compartilhar uma certa linguagem que explora sinônimos de códigos culturais distintos não exclui a possibilidade de as pessoas acreditarem que elas estão se entendendo, quando de fato estão falando de coisas bastante diferentes. De acordo com as autoras, o modelo de comunicação baseado em mal-entendidos cria espaços que conferem uma

---

<sup>7</sup> Palavras proferidas pela esposa do pajé no ritual, em 2008.

maior liberdade interpretativa ao receptor, ao mesmo tempo que chama a atenção, através da informação transportada pelo próprio símbolo, para a importância de ferramentas metalinguísticas como gestos, posturas ou qualquer outro símbolo pertencente à comunicação não verbal nesse campo dialógico. Isso faz com que, nessas interações, a mensagem seja alterada inicialmente, no momento de sua transmissão e, posteriormente, ao longo de sua propagação:

É justamente a existência de incompreensão em relação a determinados aspectos dos padrões culturais em jogo – uma incompreensão com base na obliteração, no não dito, ou na confusão imagética causada pelo “efeito sinônimo” – ou ainda, o uso de um discurso mediado que provoca mal-entendidos que são capazes de apoiar a percepção de um apoio comum e uma satisfação mútua, o que acaba por conduzir à repetição da interação. Esse encontro estimula um processo de comunicação e troca que repousa sobre um comum acordo baseado em mútuos equívocos, alimentando, assim, a interação e criando a percepção de uma mútua compreensão (LOSONCZY; MESTURINI, 2011, p. 230).

O modelo de comunicação baseado em equívocos foi igualmente apontado por Viveiros de Castro (2004) como uma possibilidade de repensarmos o procedimento mais emblemático da prática antropológica: a comparação. O problema, que já havia sido colocado por Viveiros de Castro (2002) em “O mármore e a murta”, é saber sobre quais pressupostos devemos fazer a comparação entre diferentes culturas, tendo em vista que os fatores que foram fundamentais para o surgimento da antropologia não podem se tornar um mascaramento do caráter inventivo de outras maneiras de conceber o mundo. A comparação, observada por essa lente, não deve conceber o outro a partir do ponto de vista das “regras do método antropológico”, pois o resultado é sempre uma excessiva comparação entre diferentes estâncias espacotemporais de uma dada ordem sociocultural que permanecem submergidas na inércia dos termos ocidentais sugeridos para o diálogo. Entretanto, na comparação por meio de equívocos controlados, a antropologia deixaria de ser o impositor transcendente da comunicação para tornar-se um dos termos envolvidos, um processo em que



os conceitos práticos e discursivos dos nativos são traduzidos em termos do aparato conceitual dessa disciplina. O modelo de comunicação sugerido por Viveiros de Castro (2004) para repensarmos os termos do diálogo entre culturas é formulado com o auxílio do modelo observado pelo etnólogo entre os ameríndios. De acordo com o autor, o *perspectivismo ameríndio* é uma teoria do equívoco, ou seja, um modo de comunicação entre posições perspectivistas diferentes por excelência que pode ajudar a antropologia a exorcizar os últimos vestígios de etnocentrismo na comparação com o “outro”. A ideia de mal-entendido é concebida no específico sentido de equivocidade encontrado na cosmologia perspectivista ameríndia, em que um equívoco não é “um erro, um engano ou uma trapaça, porém a possibilidade de estabelecer uma relação de exterioridade com o que é diferente no momento em que difere” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 19). Enquanto o erro ou um engano só pode ser determinado no interior de um único código cultural, o equívoco revela o intervalo entre diferentes codificações que exploram os pontos de aparente continuidade. Na comunicação por equívocos, o que funda a relação de significados entre dois discursos distintos são seus referentes em comum que produzem visões paralelas do mesmo objeto (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). A noção de tradução acionada por Viveiros de Castro (2004) torna-se então uma operação de *diferenciação*, uma produção de *diferença* que conecta dois discursos no exato ponto onde não estão dizendo a mesma coisa, ao mesmo tempo que apontam para exterioridades discordantes por meio dos *sinônimos-equívocos* entre eles:

O equívoco não é aquilo que impede a relação, mas o responsável por fundá-la e o que a impele: uma diferença de perspectiva. Traduzir é presumir que um equívoco sempre existe, é comunicar pela diferença, em vez de silenciar o Outro presumindo a univocidade – a essencial similaridade – entre o que o Outro e nós dizemos.

Os pontos de convergência entre os textos de Losonczy e Mesturini (2011) e Viveiros de Castro (2004) indicam que a comunicação por equívoco acontece por meio da aproximação de dois sistemas ontológicos distintos que exploram seus pontos de convergência a partir daquilo que os autores chamaram de *synonymy effect* ou *equivocal-homonyms*, dispositivos

que transmitem aos envolvidos no diálogo uma sensação de mútuo entendimento e compreensão, apesar de suas distintas formas de interpretação da mensagem. O ato de explorar a aparente semelhança entre os termos cria espaços de livre interpretação e invenção recíproca, onde o receptor e transmissor criam um intenso fluxo de tradução entre eles. É a partir desse movimento que a cura é realizada.

Nos ritos urbanos do *Nixi Pae*, a alternância da percepção do tipo *figura-fundo* nos indica que o mesmo fenômeno recebe distintas interpretações, dependendo do ponto a partir do qual é interpretado. No encontro de um jovem kaxinawa que se tornou pajé nas cidades e uma psicóloga junguiana que realiza experimentos profissionais, encontramos distintas maneiras de se conceber o mesmo objeto: se os kaxinawas concebem os ritos de *ayahuasca* como um campo de disputa política, animado por espíritos, plantas, brancos e seres míticos, uma extensão do campo de disputa cosmológica sobre o qual a *ayahuasca* permite o acesso onde o xamã é o “diplomata cosmológico”, os urbanos em busca de equilíbrio observam os ritos urbanos do *Nixi Pae* a partir de um ponto de vista terapêutico, partindo do pressuposto de que o consumo da *ayahuasca* atenderia às mesmas questões para brancos e índios<sup>8</sup>.

Com base nos textos de Losonczy e Mesturini (2011) e Viveiros de Castro (2004), podemos sugerir algumas indagações referentes à realidade estudada por esta pesquisa:

- Quais seriam então os termos aproximados por *synonymy effect* ou *equivocal-homonims* que tornam possível a comunicação entre ocidentais que buscam equilíbrio por meio do consumo de *ayahuasca* dentro de um contexto “original” e índios kaxinawa que lutam por reconhecimento de direitos divulgando sua cultura nas cidades grandes?
- Quais “linhas de fuga” ou “pontos de exterioridade” são acionados por formas tão diferentes de conceber o mundo que transmitem uma mútua sensação de entendimento em ritos urbanos que instrumentalizam uma potente bebida com propriedades psicoativas?

---

<sup>8</sup> Suponhamos o seguinte: “A” considera que está fazendo uma coisa, e “B”, outra, e no final fazem “C”, pois “A” considera que está fazendo “A” em “B”, e “B” considera que está fazendo “B” em “C”, criando assim um *continuum* metafórico entre os envolvidos no diálogo.

- Que equívocos ou mal-entendidos surgem do encontro de uma psicóloga junguiana e um jovem pajé kaxinawa, que atua como divulgador de uma cultura que se reivindicava ancestral nas cidades?

Os dados etnográficos coletados durante o período do trabalho de campo sugerem que os ritos urbanos do *Nixi Pae* exploram os pontos de convergência entre dois termos que dão origem à comunicação em jogo: *Yube* e o *inconsciente*.

Observado a partir do ponto de vista da etnologia, *Yube* é o grande ser mítico que possui a habilidade de transportar-se para os diferentes mundos que compõem a cosmologia deste povo (LAGROU, 2008). O papel de *Yube* com seus desenhos e visões é o de comunicar uma percepção sintética dessa simultaneidade das diferentes realidades vivenciadas pelos *huni kuin*. Na mitologia kaxinawa, o dono do *Nixi Pae* é a mesma jiboia que deu às mulheres o desenho. Lagrou (2008) afirma que a experiência regular de visões pela maioria dos homens adultos durante os ritos do *Nixi Pae* tem profundas consequências para o significado e presentificação dessa cosmologia, onde a visualização bem-sucedida é experimentada como estética e emocionalmente intensa. Os homens que bebem cipó têm acesso a um conhecimento inacessível à consciência do estado do ser diurno, em que as visões permitem a exploração de mundos conhecidos e imagináveis por essa ontologia, na qual os conceitos e categorias utilizados para se referir ao “outro” são concebidos de tal modo que acabam referenciando tanto a categoria da identidade quanto a da alteridade, excluindo qualquer possibilidade de essencialização dos termos envolvidos.

A hipótese desta pesquisa é que a noção de *totalidade* e *transformação* expressa pela experiência de identificação com o sentimento de síntese transmitido pelo ser mítico *Yube* e a associação que é feita pela ontologia *huni kuin* entre esse ser e o consumo de *ayahuasca* serão os principais pontos de ressonância (*synonymy effect* ou *equivocal-homonyms*) explorados na tradução proposta pelo jovem pajé kaxinawa e sua esposa para transmitir a noção de mútuo entendimento aos envolvidos nesse rito urbano. Nos ritos urbanos do *Nixi Pae*, a cosmologia kaxinawa encontra-se com um ponto de vista reflexivo-teórico sobre o mundo baseado no conceito de *psique*. Observado por esse ponto de vista, o indivíduo possui um aparelho mental

conhecido como *psique* que se divide em dois polos distintos, um *consciente* e o outro *inconsciente*. Ao longo de sua obra, Jung (1994) traçou importantes conexões e continuidades entre as diferentes fontes de dados utilizados na formulação de sua *psicologia analítica*. O principal conceito que une as diferentes experiências coletadas pelo autor em uma totalidade universalizante visível a partir de fragmentos é o de *arquétipos*, correlatos intelectuais que correspondem a várias situações, tais como as relações com os pais, o casamento, o nascimento dos filhos, o confronto com a morte (JUNG, 1972, 1985).

Confrontando os dados colhidos durante o período do trabalho de campo, referentes às visões provocadas pelo consumo da *ayahuasca*, às projeções lançadas sobre o pajé antes do rito e aos efeitos desse consumo na cura das patologias, com o material etnográfico kaxinawa coletado por Lagrou (2007), podemos afirmar que uma experiência em comum guia o consumo da *ayahuasca* tanto nas cidades quanto nas florestas, acentuando ainda mais a sensação de mútua compreensão dos envolvidos nos ritos urbanos: a vivência de processos de morrer, perder o corpo ou “tornar-se outro”. De acordo com Lagrou (2007), a primeira experiência que os kaxinawas têm com a *ayahuasca* é uma experiência de morte. Assim como a imagem que é transmitida pelo pajé aos urbanos no momento do consumo, a antropóloga diz que o corpo do iniciado é constricto e subseqüentemente engolido pela sucuri. O iniciado experiencia a escuridão e o medo, pensando a todo o momento que morrerá porque as cobras estão comendo-o, e, por isso, o iniciado grita pelo desespero que passa.

Durante o período de pesquisa, foram inúmeros os depoimentos coletados que relatavam experiências aterrorizantes com a *ayahuasca* nos ritos urbanos do *Nixi Pae*. Em alguns encontros, presenciei até cinco participantes serem conduzidos para fora da roda por necessitarem de um tratamento especial dos organizadores. As imagens de morte e as experiências negativas desencadeadas pela *ayahuasca* são interpretadas pelos participantes como um momento decisivo no processo terapêutico proposto pelo kaxinawa e por sua esposa. Projetando sobre o pajé a imagem de um condutor que guiará com segurança a experiência de reviver antigos traumas esquecidos pelo tempo e pelos mecanismos de defesa da *psique*, os participantes dos ritos urbanos experienciam processos de falta de compreensão,

*nonsense*, que, ao serem confrontados com o desequilíbrio, produzem estados de cura ou volta do equilíbrio perdido, assim como a “praia branca” descrita pelos interlocutores de Lagrou (2008). A imagem do corpo do tomador sendo engolido pela cobra encontra pontos de ressonância com aquilo que Jung (1963, 1985) considerou como um importante mecanismo no seu sistema terapêutico: a *ab-reação*. O psicólogo afirmava que, para atingir esse estado, é necessário o desencadeamento de uma descarga emocional pela qual o afeto ligado a uma recordação traumática é liberado, quando esta, até então *inconsciente*, chega à *consciência*. Provoca-se no paciente um momento de catarse. Jung (1995) afirma que a catarse envolve a descoberta de que a existência tem um significado numa ampla perspectiva, numa armação filosófica ou religiosa, chamada pelo autor de *totalidade*. Quando essa consciência não é considerada apenas intelectualmente, mas também experienciada pela emoção, pode produzir uma poderosa liberação de sentimentos.

Dessa forma, o movimento que *Yube* faz ao engolir o corpo do tomador, levá-lo ao seu mundo para em seguida cuspi-lo, pode encontrar fortes pontos de ressonância com o processo terapêutico junguiano, em que se busca um desencadeamento de uma descarga emocional liberada de um trauma até então *inconsciente* que vem à *consciência* com o consumo da *ayahuasca*, mesmo que para os kaxinawas essa experiência nada tenha a ver com o passado. A vivência de uma experiência de morte faz a ponte conceitual entre dois mundos, em que as imagens da cobra e do *inconsciente* encontram um *continuum* metafórico entre *cultural frames* que operacionalizam de formas distintas suas metáforas.

## THE THERAPEUTIC MECHANISMS OF AN URBAN AYAHUASCA CONSUMPTION RITE

### ABSTRACT

---

This paper aims to explore and comprehend the therapeutical mechanisms that result from the meetings of a kaxinawa shaman and a Jungian psychologist that offer medicinal rites that involve *ayahuasca* consumption to

residentes in several large cities of Brazil. The meetings are held monthly and serve a group of about 30 people who unite to indulge in the so called “forest medicines” (*ayahuasca*, snuff and kambô). Organized by a group of psychologists, the *Nixi Pae* rite attempts to play the role of an ancestral curing ritual of the *huni kuin* people, that uses the sacred Amazonian drink under instructions of a young shamanic apprentice who is the son of an important kaxinawa leader. The hypothesis of this research article is that the *Nixi Pae* rites operate a model of healing based on misunderstandings where a mutual sensation of comprehension ensues due to the synonym effect, which places spiritual and mythological beings on the same level of psychological and sentimental stages, creating a metaphorical continuum between those involved.

---

## KEYWORDS

Anthropology of religion; alternatives therapies; *ayahuasca*; New Age spirituality; urban shamanism.

---

## REFERÊNCIAS

JUNG, C. *Memórias, sonhos e reflexões*. Autobiografia escrita em conjunto com Aniela Jaffé. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1963.

JUNG, C. The archetypes and the collective unconscious. In: JUNG, C. *Collected works*. New York: Pantheon Books, 1972. v. 9.

JUNG, C. *Psicologia do inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 1985.

JUNG, C. *Psychologie et religion*. Paris: Buchet Chastel, 1994.

JUNG, C. *CG Jung parle*. Paris: Buchet Chastel, 1995.

LABATE, B.; COFFACI, E. A expansão urbana do *kampô*: notas etnográficas. In: LABATE, B. et al. (Org.). *Drogas e cultura: novas perspectivas*. Salvador: Edufba, 2008.

LAGDON, J. *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Editora UFSC, 1996.

LAGROU, E. Social metaphors of sociality and personhood in Cashinahua rite song. In: DEMMER, U.; GAENZSLE, M. *The power of discourse and ritual performance and poetics*. Berlin, London, Viena: Verlag, 2007. (Series intercultural studies on ritual).

LAGROU, E. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica* (Kaxinawa, AC). Rio de Janeiro: Topbooks, 2008.

LOSONCZY, A. M.; MESTURINI, S. Uncertainty, misunderstanding and agreement communication patterns in *ayahuasca* ritual interactions. In: LABATE, B. C.; CAVNAR, C. (Ed.). *The expansion and reinvention of Amazonian shamanism*. Oxford, UK: Oxford University Press, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem, e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Exchanging perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. In: MEETING OF THE SOCIETY FOR THE ANTHROPOLOGY OF LOWLAND SOUTH AMERICA (SALSA), 2004, Miami. Miami: Florida International University, 2004.