

Mirando uma Ecologia da Vida: crianças, ayahuasca e crise climática

Matheus Lopes Hengles¹

Graduando em Ciências Sociais/Universidade Estadual Paulista

<https://orcid.org/0000-0002-5666-0820>

matheus77lh@gmail.com

A Alteridade em uma Etnografia com Crianças Ayahuasqueiras

Em novembro de 2023 iniciei uma pesquisa etnográfica de caráter comparativo e situada na antropologia da criança junto à Igreja daimista Céu da Nova Era, em São Lourenço da Serra - SP, o Instituto Xamânico Caminho de Cura, em Paraibuna - SP, e o Instituto Xamânico Corrente Ancestral, também em São Lourenço da Serra - SP. Trabalhei com os seguintes objetivos: compreender o que é ser uma criança ayahuasqueira, entender os seus espaços nas respectivas comunidades e refletir sobre os seus saberes. Para isto, foram utilizados como recursos metodológicos o desenho e a fotografia. Nesse sentido, durante as vivências em campo, pude constatar a presença de saberes de ordem ambiental em processos pedagógico-espirituais cultivados nas comunidades e experienciados pelas crianças. Com efeito, com base no levantamento do material etnográfico realizado no período, este artigo toma como objetivo central o de trazer reflexões acerca destes saberes.

1 O presente trabalho foi realizado com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), Processo nº2023/02541-0. Pesquisa denominada "Brincando com o Daime: Corporalidade e o Lugar das Crianças em uma Comunidade Ayahuasqueira" sob orientação do Prof. Edmundo Antonio Peggion. Além disso, o autor é membro do Centro de Estudos Indígenas Miguel Ángel Menéndez (CEIMAM) da Faculdade de Ciências e Letras da UNESP, Campus Araraquara.

Sendo assim, nesta primeira seção, focalizo as relações de alteridade no contato com as crianças e com o consumo de um enteógeno², a ayahuasca, explicitando, assim, minha entrada em campo e a escolha dos recursos metodológicos utilizados. Em seguida, faço uma breve exposição sobre transformações socioeconômicas atreladas à constituição do Santo Daime e especificidades dos territórios onde trabalhei, permitindo contextualizar historicamente valores e disposições cultivadas pelos grupos. Por conseguinte, articulo referências para pensar uma crise relacional de pessoas em seus ambientes e relaciono informações sobre os saberes de ordem ambiental das comunidades ayahuasqueiras, momento em que apresento desenhos e diálogos feitos junto das crianças em campo. Deste modo, a partir das reflexões precedentes, busco aprofundar o entendimento sobre estes saberes ambientais associados à agência de um enteógeno, compreendendo-os como chaves da percepção e o sistema de conhecimentos que os cultiva como uma Ecologia da Vida.

Nesse sentido, há alguns anos participo dos rituais realizados junto de amigos que ajudaram a construir o material da pesquisa que fundamenta este trabalho, embora tenha igualmente ingressado em outros espaços por conta do exercício comparativo, sendo tratado como alguém “de fora”. Sendo assim, tenho familiaridade com algumas práticas analisadas. É importante destacar o distanciamento institucional de algumas práticas ayahuasqueiras³ em relação às religiões tradicionais (Alto Santo, Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal)⁴. Além disso, as reflexões que aqui se seguem tratam de materiais levantados em contextos não-indígenas de uso da ayahuasca.

2 No trabalho de Edward Macrae (1992, p.16) evita-se o termo “droga”, demasiadamente carregado de uma carga pejorativa por políticas proibicionistas, dando preferência ao termo “substância psicoativa”, indicando componentes que ativam a psique ao agir sobre ela. Com base no trabalho de Robert Forte (2012), utilizo aqui o termo “enteógeno” que possibilita compreender substâncias que despertam a consciência da divindade interior. Ou seja, o termo se refere à utilização sacramental e ritual, em contraste com o termo “alucinógeno”.

3 É relevante considerar a dimensão dos direitos intelectuais indígenas ao falar sobre a ayahuasca e sobretudo a indigenização da noção de *cultura*, discutida por Manuela Carneiro da Cunha (2009, p.373): o uso da ayahuasca, que foi difundido por seringueiros do vale do rio Juruá, tem o seu status alterado quando o enteógeno passa a fazer parte de religiões ayahuasqueiras. A discussão atravessa as noções de “cultura”, como recurso para afirmar identidade e cultura (sem aspas) como uma rede invisível na qual estamos suspensos.

4 De acordo com Beatriz Labate (2000, p. 29-30), embora exista uma tradição de consumo da ayahuasca por xamãs vegetalistas no Equador, Colômbia, Peru e Venezuela, é somente no Brasil que se formam religiões de populações não indígenas em torno do enteógeno.

Por um lado, sou de dentro do grupo pois sou ayahuasqueira; por outro de fora, pois sou de outro grupo e também pesquisadora. Por ser de dentro, posso pegar um atalho, pois tenho um acesso bastante privilegiado a este universo: os adeptos sabem que não se trata, por exemplo, de um jornalista em busca de sensacionalismo. Isto facilita a pesquisa antropológica” (Labate, 2000, p.9).

Este contato me possibilitou uma familiaridade com certos aspectos das dinâmicas rituais e a mediação entre os diferentes territórios. Ressalto aqui que o antropólogo em campo, ou melhor, o antropólogo ayahuasqueiro⁵, como reflete Edward Macrae (1992, p.20), não pode medir as variáveis dos tipos de reações somáticas, habilidades intelectual ou motora, mudanças na percepção visual e outros efeitos consecutivos, mas pode contribuir para o estudo de variáveis antecedentes: o sistema de “crenças” (prefiro abordar aqui o sistema de significados⁶) que circunda o grupo, a utilização do conteúdo visionário, as expectativas dos membros da comunidade que esperam determinadas visões e as relatam com frequência. Assim, com base em Marilyn Strathern (2014), busco descrever o contorno da vida social como um fenômeno relacional sem o reduzir a princípios ou axiomas elementares, realizando o momento etnográfico: uma relação que junta o que é entendido (aquilo que é analisado no momento da observação) com a necessidade de entender (o que é observado no momento da análise), tendo em vista os dois campos em que a etnografia nos permite atuar, a “observação” e a “análise”.

Destaca-se também outro tipo de relação de alteridade empreendida, desta vez através de diferenças geracionais: a pesquisa com crianças. Conforme mostra Christina Toren (1993), um estudo sistemático de como as crianças constituem seu conhecimento sobre o mundo é crucial para qualquer análise das relações coletivas. Muito do que afirmamos sobre as crianças são argumentos construídos por adultos e o enfrentamento de nosso etnocentrismo em relação aos grupos infantis é um desafio para nossas pesquisas; destaca-se que elas são capazes de burlar regras e normas dos adultos, criando sistemas culturais de apreensão dos significados do mundo que sinalizam a necessidade de serem

5 Termo trabalhado por Beatriz Labate (2000) para se referir aos pesquisadores que compartilham do uso ritualístico do enteógeno com os grupos com quem trabalham.

6 Em diálogo com Roy Wagner (2010), as “funções”, “fatos sociais” e “estruturas lógicas da mente” são pouco críveis em nossas experiências *in loco*, de modo que podemos ser levados a considerar que as “razões” e “propósitos” teóricos são propriedades universais subliminares. Destaco aqui o potencial de mediação da antropologia que permite a metaforização dos fenômenos da vida e do pensamento humano, buscando reproduzir o modo como as pessoas inventam a si mesmas. Isto é, experienciar diretamente com as pessoas com quem trabalhamos, ao invés de o fazer indiretamente reduzindo seus termos às nossas ideologias. Ou seja, ao invés de tratar de “crenças”, relaciono informações sobre sistemas de significado e conhecimento dos quais as comunidades se valem.

estudados (Delgado, 2005). Desta maneira, podemos nos questionar: a criança é uma folha em branco, ou uma tábula rasa a ser instruída? Existe um consenso sobre uma cisão entre o mundo dos adultos e das crianças e a Antropologia da Criança objetiva observar diretamente o que elas fazem e ouvir o que elas têm a dizer sobre o mundo (Cohn, 2005).

Conforme mostram Rifiotis e colaboradoras (2021), a Antropologia da Criança é alimentada por diferentes temáticas e diferentes disciplinas: sua excelência, as possibilidades metodológicas, analíticas e epistemológicas, tal como a legitimidade dos estudos realizados nesse campo, são reconhecidas nacional e internacionalmente. Logo, segundo as autoras, o reconhecimento das diferentes habilidades das crianças frente aos adultos, sua autonomia e potencial de decisão, possibilitam pensar em outra categoria de infância que não seja mais universal, mas relacional:

Logo, o processo de desontologização da categoria de infância e o reconhecimento do seu caráter construído e, portanto, não estático e tampouco homogêneo, nos permitiram falar em infâncias, no plural, como forma de atentar para objetos de estudos dinâmicos, flexíveis e autônomo” (Rifiotis et al., 2021, p.13).

Não obstante, as experiências em campo de diversos pesquisadores junto de crianças mostram que a etnografia, tomada enquanto movimento epistemológico privilegiado para pesquisar crianças, possui as estratégias necessárias para lidar com este universo. Contudo, é necessário estar atento a categorias adultocêntricas, as demandas das crianças em relação à pesquisa e a necessidade de pensar diferentes espaços que revelem seus agenciamentos, geralmente aqueles marcados pela ludicidade (Rifiotis et al., 2021). Assim, segundo Souza (2015), o pesquisador que trabalha com crianças deve estar atento aos seus modos de expressão e às formas de descrever estes no texto, deixando-se descrever pelos caminhos dos sentidos: a modificação no uso de técnicas e instrumentos da antropologia possibilita uma descrição que está disposta a incorporar a fábula no seu conteúdo, pois o interesse em contar as histórias dos agentes não é constituído pela necessidade de contestar sua veracidade. Logo, uma antropologia contemporânea dedicada cada vez mais aos sons, sentimentos e afetos de seus sujeitos de pesquisa pode usar as pesquisas com crianças como lição de uma ciência antropológica sensível aos modos de dizer do outro, com atenção à forma que o fazem. Sendo assim, os desenhos podem ser técnicas eficazes na pesquisa com crianças, sendo profícuo estudar as construções retóricas lúdicas e imagéticas que revelam coisas que não poderiam ser compreendidas de outra maneira.

De acordo com Clarice Cohn (2005), o campo das análises antropológicas que têm a criança como foco é amplo e variado, de modo que cada pesquisa pondera sobre a metodologia a ser empregada. A observação participante constitui-se como uma alternativa enriquecedora que permite a abordagem dos universos das crianças e pode ser complementada com outros recursos, como os desenhos⁷. Dito isto, atuei com o levantamento de desenhos temáticos realizados em grupo e, durante os encontros com as crianças, ocorreram conversas sobre os elementos das obras, como mostram os diálogos transcritos neste artigo. Ou seja, percebi a pertinência de unir a narrativa oralizada com a narrativa desenhada, não por uma suposta limitação das crianças dialogarem sobre suas visões de mundo, mas porque o recurso aos desenhos oferece a possibilidade de incorporar a sensibilidade a outros modos de dizer. Como consequência, permite acessar nuances de suas visões de mundo. Sendo assim, relaciono um conjunto de diálogos transcritos que leva em consideração as mirações das crianças e os temas que focalizam suas percepções dentro das práticas ayahuasqueiras. Por fim, também realizo diálogos com os adultos para entender suas percepções da experiência com o enteógeno, sobretudo, no que toca à relação entre indivíduo e ambiente.

Transformações Socioeconômicas e Saberes Ambientais

Segundo Lira (2019), boa parte dos estudiosos dedicados ao fenômeno do consumo humano de psicoativos afirmam que nossas primeiras relações com os elementos e substâncias vegetais, animais e minerais tiveram finalidades alimentares e nutricionais. Além disso, nota-se que o cultivo de vegetais e a agricultura aparentam ter surgido no período neolítico (cerca de 10.000 a 12.000 a.c.), através da observação do comportamento e da fisiologia de alguns vegetais que foram selecionados devido às suas finalidades para o uso humano: alimentar, medicinal, religioso, sedativo, filosófico, entre outros. De acordo com Edward MacRae (1992, p.35) o uso de psicoativos para fins variados, mas principalmente em busca da cura e contato com o divino, ocorre historicamente em muitas regiões do mundo. Os textos sagrados indianos e os poemas épicos de Homero, na Grécia

7 A experiência da pesquisadora com crianças indígenas Xikrin aponta que em seus desenhos estava tudo aquilo que lhes interessava. O modo como se organizavam para desenhar também era revelador. Nesse sentido, a autora aponta que as crianças são conscientes de sua condição como crianças e o modo como elas atuam é informado pelo modo como se define o que é ser criança nestes territórios: isto é, elas atuam em resposta e de maneira consciente às concepções de infância. (Cohn, 2013, p.229). Ademais, Wagner Lins Lira (2018), que trabalhou com crianças ayahuasqueiras do Centro Ayahuasqueiro Flor de Jasmim, em Japaratinga - AL, utilizou os desenhos como recurso metodológico a partir da compreensão de que as crianças produzem suas culturas através de diversas linguagens que não são oralizadas e aponta as obras como “portas de acesso” à infância (Lira, 2018, p.13).

trazem relatos sobre o uso de plantas e substâncias naturais para provocar alterações na consciência, assim como em regiões ermas como a Sibéria tem-se o registro do uso de cogumelos alucinógenos para fins xamânicos. Logo, focalizamos aqui hábitos tão remotos quanto a própria origem do ser humano:

Falamos de substâncias cujo poder reside na alteração do psiquismo 'humano', promovendo igualmente uma modificação ontológica nos sujeitos em suas relações com os ambientes biológicos e sociológicos que os rodeiam (Lira, 2019, p. 140).

Além disso, ainda segundo Edward Macrae (1992), na Amazônia Ocidental se utiliza há muito tempo uma decocção feita a partir de duas plantas: a Chacrona e o Jagube (respectivamente *Psychotria viridis* e *Banisteriopsis Caapi*), em cerimônias, não somente por grupos indígenas, mas por outras populações na região, através de uma religiosidade que se manifesta pelas imagens locais dos santos católicos aos quais se atribui o caráter de divindade com poderes de ação imediata (MacRae, 1992, p. 38). De acordo com o autor, os adeptos do culto do Santo Daime costumam considerar 1930 como a data de fundação de sua doutrina, momento em que o cabo da guarda territorial Raimundo Irineu Serra, após vários anos em contato com a ayahuasca na região fronteiriça entre Brasil, Peru e Bolívia, iniciou seus trabalhos em Rio Branco - AC. Por conseguinte, entre 1935 e 1940, a doutrina espiritual adquiriu traços mais característicos e o hinário⁸ "O Cruzeiro" ganha corpo:

Eu venho da floresta / Com meu cantar de amor / Eu canto com alegria
/ A minha mãe que me mandou / A minha mãe que me mandou / Trazer
Santas Doutrinas / Meus irmãos todos que vem / Todos trazem este
ensino / Todos trazem este ensino / Para aqueles que merecer / Não
estando nesta linha / Nunca é de conhecer⁹ (Serra, 2013, hino 38).

Sobre o hino "Flor de Jagube", destaco também o relato de Francisco Granjeiro, que ingressou na doutrina em 1950, foi chefe do feitio do Mestre Irineu e membro do "Estado Maior do Centro Livre", integrando a Comissão de Cura, também vindo a desposar a filha caçula de Antônio Gomes, Adalia, pedindo sua mão ao Mestre Irineu, responsável pela família após o falecimento de Antônio:

8 O hinário é o corpo doutrinário do Santo Daime. Organizados em livros e cantados durante os rituais de acordo com o calendário oficial, seu conteúdo passa por um processo de recebimento do astral, isto é, através do contato com seres espirituais. Existe uma centralidade nos hinários "O Cruzeiro" de Mestre Irineu e "O Justiceiro" de Padrinho Sebastião.

9 Hino número 38 do hinário "O Cruzeiro", de Mestre Irineu.

Tudo vem dela, tudo vem da floresta, né? É o Daime que tá falando, Os meus irmãos todos que vem, são os outros jagubes e as folhas que vem da mata, que a gente vai lá buscar. Todos trazem estes ensinamentos, tudo já vem dentro do cipó e da folha, que ninguém coloca nada dentro do Daime, a gente coloca bons pensamentos... Por onde é que vai colocar, se a coisa é do invisível? Que a miração é como a luz, o vento. Quem pega no vento? Quem pega nessa luz ai do sol? E tamo vendo, né? A coisa do invisível... A Virgem Mãe que nos mandou: A mata não é virgem? Mata virgem; então é como se diz. Os hinos, é parábola” (Maia Neto, 2003, p.33).

Em consonância, Goulart (1996), em seu trabalho que aborda as raízes culturais do Santo Daime, mobiliza uma série de autores que focalizam o sitiante tradicional brasileiro e as transformações do universo rural, constatando a desestruturação de antigas relações entre trabalhadores e patrões que exerceram efeitos sobre as práticas do assim chamado cristianismo popular:

Desta forma, antes, o caipira, além de ocupar-se da agricultura, dedicava-se também às festas, à vida religiosa, à caça, à pesca, às práticas de solidariedade vicinal. Aliás, todas essas atividades não se opunham, mas, ao contrário, formavam um contínuo, mantendo relações de complementaridade (Goulart, 1996, p.89).

Segundo a autora, as festas religiosas e o sistema de compadrio possuíam o mesmo papel que o mutirão, sendo estes os principais mecanismos de integração dos habitantes dos bairros rurais, contribuindo para a unidade estrutural e funcional desses grupos de vizinhança. Antônio Cândido (1964), que trabalhou com a marcha da urbanização em São Paulo, igualmente se voltando ao sitiante tradicional, mostra que a expansão do mercado capitalista força o caipira a multiplicar o esforço físico e atrofia as formas coletivas de organização do trabalho; o trabalhador foi projetado do âmbito comunitário para a esfera de influência da economia regional e se individualizou, sofrendo alteração em seu ritmo de trabalho e interferências no equilíbrio ecológico, modificando as relações com o meio. Outrossim, o meio era para o grupo uma totalidade, formando uma continuidade geossocial que, segundo o autor, fazia com que cultura e natureza parecessem como dois polos de uma mesma realidade (Candido, 1964, p.199).

Clodomir Monteiro da Silva (1983) interpreta as práticas daimistas como respostas às pressões e necessidades do contexto macrossocial, cuja visão de mundo indica uma mudança etológica, com a incorporação de novos padrões culturais ameríndios, sem abandonar antigos valores e formas de percepção da realidade. Seu trabalho busca,

sobretudo, reconstruir o processo formativo dos grupos, sua estrutura simbólica e social, assim como as partes centrais dos rituais. Os comportamentos de êxodo e exílio correspondem a momentos de efervescência social, ocorrendo durante os fluxos migratórios inter e intra regionais: um grande contingente de seringueiros chegavam para ocupar os seringais nos altos e baixos rios amazônicos até que a depressão econômica dos anos 1920 e 1930 estancou o fluxo até então ininterrupto. Logo, a partir de 1940, em decorrência dos acordos de Washington, reativam-se os seringais, com investimentos públicos e privados, ocorrendo a “Segunda Batalha da Borracha” e reiniciando o fluxo migratório. Não obstante, a expansão da população amazônica foi feita de modo polarizado, com os maiores efetivos se concentrando em áreas que ofereciam atrativos e oportunidades, ao mesmo tempo que se realizava o processo de ruralização com novos contingentes recém-chegados à Amazônia, criando novas cidades e vilas no mediterrâneo amazônico. Logo, a população nativa situada no interior e sem apoio infraestrutural, inicia seu deslocamento para os centros urbanos.

Ainda segundo o mesmo autor, o Círculo de Regeneração e Fé surgiu em pleno momento de desativação dos sistemas de aviamento (principal suporte para sustentação dos seringais). Em virtude da queda do preço da borracha em 1912, o patrão já não podia importar todos os produtos necessários ao abastecimento dos seringueiros, incentivando que estes trabalhassem em uma pequena agricultura de subsistência. Sendo assim, o fator principal do êxodo rural teria sido a quebra do sistema de aviamento: os patrões seringalistas não recebiam as mercadorias necessárias para a produção da safra da borracha e não dispunham de recursos próprios para abastecer os seringais. A decadência provocou uma descida dos centros para as margens e a população começou a migrar para outros países, como Bolívia e Peru, ou a se constituir em pequenas comunidades agrícolas, e “[a]lgumas dessas comunidades surgiram em torno dos fenômenos mágico-religiosos sincréticos” (Silva, 1983, p. 23). Deste modo, o Santo Daime se constitui como uma doutrina profundamente relacionada com a floresta amazônica, e seus processos históricos de transformações socioeconômicas, as formas coletivas de organização do trabalho, as festas religiosas e o sistema de compadrio são marcados na doutrina e expressos em seus rituais. Todo este processo sendo amparado pelos saberes provenientes da união de duas plantas:

Ela é um objeto de veneração, revelação e conhecimento, podendo ser entendida como um processo cognitivo, abrindo as portas para o autoconhecimento, para uma dimensão interna, dialética, onde a bebida é fonte do saber e agente do conhecimento. Podemos compará-la também à um sacramento da religião cristã (Couto, 1990, p.39).

Nesse sentido, os esforços cultivados aqui para contextualizar a formação do culto ao Santo Daime, principalmente no que tange às alterações socioeconômicas do período e grupos discutidos, e que constituem temáticas bem analisadas pela bibliografia que se debruça sobre sua contextualização histórica, se dão para que tenhamos um breve vislumbre das relações empreendidas pelos grupos iniciais com o seu meio e que fundamentam um sistema espiritual baseado no autoconhecimento, na vida comunitária e em relações específicas com o ambiente. Pretendo me deter agora sobre os agenciamentos de Sebastião Mota de Mello, o padrinho Sebastião, tendo em vista sua fundamental importância para a doutrina do Santo Daime, sobretudo, quando nos referimos aos saberes da relação organismo-ambiente que são atravessados pelos seus ensinamentos e a constituição da igreja matriz do Santo Daime, o Céu do Mapiá, em Pauini - AM, território de referência para as igrejas desta linha nacional e internacionalmente.

De acordo com Labate (2000), Sebastião Mota de Mello nasceu em 7 de outubro de 1920, na cidade de Eirunepé, nas margens do Rio Juruá, estado do Amazonas. Em 1959 se muda do seringal em que morava para Rio Branco, passando a viver nas terras da família de sua mulher, Rita Gregório¹⁰, na área conhecida como Colônia Cinco Mil. Em 1965, chega na comunidade do Alto Santo buscando a cura pelo Daime e progressivamente passa a ocupar posição importante naquela comunidade, recebendo também a autorização de Mestre Irineu para produzir Daime, devendo enviar metade de sua produção para a igreja central. Após o falecimento de Raimundo Irineu Serra, Leoncio Gomes da Silva é indicado para o suceder. Porém, surgem conflitos e disputas em relação à posição deixada e o grupo sofre impactos em sua coesão. Sendo assim, Padrinho Sebastião, não aceitando a liderança de Leôncio, retira-se junto de sua família e seguidores, que somados giram em torno de cem pessoas, fundando em 1974, na Colônia Cinco Mil, o CEFLURIS (Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra). Em 1976, o local passou a viver em experiência comunitária, e no final dos anos de 1970 chegam à Colônia Cinco Mil jovens andarilhos, mochileiros, curiosos e demais grupos provenientes de centros urbanos do Brasil. Devido às dificuldades de sobrevivência, parte da comunidade decide mudar-se para o seringal Rio do Ouro, próximo à Boca do Acre - AM, através da orientação do padrinho Sebastião. Em seguida, no ano 1983, o grupo mudou-se para uma terra cedida pelo INCRA na beira do igarapé Mapiá, afluente do Rio Purus, no município de Pauini, no Estado do Amazonas, fundando o Céu do Mapiá.

10 A madrinha Rita Gregório nasceu no dia 25 de junho de 1925 em um sítio da Várzea do Açú, no estado do Rio Grande do Norte. Sebastião e Rita casaram-se no final dos anos 1940 e no período de sete anos vivendo no Juruá, nasceram os primeiros filhos do casal: Waldete, Walfredo (Padrinho Alfredo), Maria das Neves, Isabel, Nonata, Zé Mota e Iracema (falecida), como mostra o site do Centro de Documentação e Memória da ICEFLU (<https://www.santodaime.org/site/>).

Nesse sentido, é interessante destacar que a Vila Céu do Mapiá realizou uma proposta inicial para o estabelecimento de uma Reserva Extrativista¹¹ que englobava as margens do Rio Inauini e o Igarapé Mapiá, e que se chamaria Reserva Extrativista Mapiá-Inauini. No entanto, foi criada a Floresta Nacional do Purus¹², onde a comunidade está inserida até os dias de hoje, visando abranger as necessidades da população e a ausência, na data da proposta, de uma regulamentação sobre o conceito de Reserva Extrativista (ICMBio, 2009b, p.37). Nesse sentido, no que se refere à Proposta de Estabelecimento e o Plano de Trabalho para a Reserva Extrativista (Souza, 1989; Souza & Fuller, 1989), os movimentos da comunidade são colocados como um “teste” para o Brasil no que seria a sua primeira experiência com uma Reserva Extrativista, pois naquele momento nenhuma havia sido implementada. Assim, propõe-se o estabelecimento de cerca de 6000 pessoas dentro de 300.000 hectares da reserva distribuídas em torno de sete comunidades separadas, cada comunidade com uma vila central para suportar cerca de 35 unidades de extração (Souza & Fuller, 1989, p.3). Além disso, delimita-se que cada vila tenha uma escola, instalações médicas, sala de reunião, casas de armazenamento, instalações de manutenção, centro de treinamento, centro administrativo, igreja, saneamento, sistema de transporte, agricultura e casas paralelas à então existente comunidade do Mapiá, que havia provado ser um modelo de sucesso. A proposta defende que o conhecimento da comunidade é adquirido na floresta e que a solução, com relação à problemática de prejuízos socioambientais no território, deveria trazer “paz social e harmonia ao ambiente”¹³. Destaca ainda que, na

- 11 De acordo com Mauro Barbosa de Almeida (2018), o conceito de Reserva Extrativista foi criação de seringueiros amazônicos, tendo como figura central Chico Mendes, surgido de um movimento que tomou corpo em 1980, através das reivindicações de seringueiros e castanheiros expulsos de seus territórios tradicionais em resistência à destruição das florestas em que viviam. Deste modo, o conceito desafia a visão conservacionista apoiada na separação de humanos e ecossistemas para conservar a diversidade biológica. Logo, em dezembro de 1987, o Conselho Nacional de Seringueiros decidiu que as Reservas Extrativistas deveriam ser terras públicas com usufruto exclusivo de moradores tradicionais. Após a morte de Chico Mendes, em 1988, a primeira unidade deste tipo foi criada em 1990: a Resex Chico Mendes.
- 12 Após a criação de vários instrumentos legais para instituir e regular diferentes categorias de Unidades de Conservação, o congresso aprovou a lei Nº 9.985, de 18 de julho de 2000, que estabelece o Sistema Nacional de Unidades de Conservação e divide as unidades em dois tipos: Unidades de Proteção Integral e Unidades de Uso Sustentável; o segundo se refere à categoria que abrangeu as Florestas Nacionais e Reservas Extrativistas. Nesse sentido, a Floresta Nacional do Purus, que se encontra em Pauini-AM, no chamado Arco do Desmatamento, está inserida no bioma amazônico, predominando em toda a sua área o ecossistema de florestas, constituindo uma estratégia de controle do desflorestamento na região (ICMBio, 2009a).
- 13 Em relação às Resex, é importante ressaltar que são territórios distribuídos por diferentes biomas onde habitam castanheiros, seringueiros, pescadores artesanais, pequenos agricultores da floresta, entre outras populações tradicionais. A criação destes territórios significou o reconhecimento da existência dessas populações, de seus direitos humanos e territoriais, assim como a contribuição através do manejo tradicional dos seus territórios. Isto é, destaca-se a particularidade de cada tipo de Unidade de Conservação de Uso Sustentável e a necessidade de evitar generalizações sobre suas práticas (Almeida,

vida da comunidade, se pratica uma “ecologia por intuição”, ponto que pretendo discutir posteriormente, e levanta o questionamento: é possível alguém trabalhar e ser produtivo sem ser alimentado adequadamente, sem condições educacionais e de saúde suficientes, sem energia e transporte e sem mesmo poder usufruir de sua terra?

O documento retoma as trajetórias dos seringueiros na região, suas dificuldades enfrentadas por mais de um século e o processo de abandonar seus territórios, migrar para as cidades e imigrar para os países que compõem a Amazônia. Sendo assim, a solução extrativista é colocada como uma solução brasileira que busca trazer condições socioeconômicas para as pessoas nascidas e criadas na floresta (Souza & Fuller, 1989, p.52). Em outro documento, intitulado “Portfólio e Plano de Trabalho”, consta a “Ata da Assembleia Geral Extraordinária da Associação dos Moradores da Vila Céu do Mapiá para Alteração do Estatuto”, realizada no dia 25 de julho de 1989 na Vila Céu do Mapiá, Pauini - AM. Nesta ocasião, reuniram-se para atender às necessidades de implantação do projeto extrativista Mapiá-Inauini, que nasceu da “nossa experiência de trabalho na floresta amazônica, como seringueiro, e das dificuldades encontradas para o nosso desenvolvimento social e econômico”, afirmação do então presidente da associação: Alfredo Gregorio de Mello¹⁴.

No que toca à Vila Céu do Mapiá, situada atualmente no interior da área demarcada como Floresta Nacional do Purus (Decreto nº 96.190, de 21 de junho de 1988), de acordo com o “Plano de Trabalho para Operações Preliminares” (Souza, 1989) constata-se que esta é uma comunidade que realiza uma experiência comunitária pioneira, reunida em torno de “valores espirituais cristãos”¹⁵, e tanto o trabalho agrícola quanto a distribuição dos mantimentos entre as famílias era feito de forma que todos pudessem ser igualmente atendidos. Suas principais atividades naquele momento se constituíam pela agricultura de subsistência, o assentamento comunitário e o extrativismo de látex, castanha e espécies nativas de uso medicinal. A vila também realizava um papel de assistência para a população do rio Purus e na embocadura dos igarapés Mapiá e Inauini, pois parte dessa população ribeirinha buscava assistência médica e espiritual. Com seis anos de assentamento, foram

2021). Nesse sentido, Diegues (2019) aponta a existência de uma etnobioidiversidade no que toca aos diferentes tipos de relação organismo-ambiente através da domesticação, classificação e nomeação em biomas que, de nenhuma forma, são “intocados e selvagens”.

14 Alfredo Gregório de Mello, nascido no dia 7 de janeiro de 1950, no seringal Adélia, vale do Juruá, é o segundo filho de Sebastião Mota de Mello e Rita Gregório. Juntamente com a madrinha Rita e Waldete Mota de Melo, forma-se o trio que responde pelo comando doutrinário do Santo Daime após o falecimento do Padrinho Sebastião, como mostra o site de Documentação e Memória da ICEFLU (<https://www.santodaime.org/site/>)

15 O Santo Daime é a primeira religião ayahuasqueira, de caráter sincrético, surgida na floresta amazônica nas primeiras décadas do século XX com uma centralidade cristã, embora seja atravessada por elementos espíritas, afro-brasileiros e indígenas.

edificadas 70 habitações, uma igreja, uma escola, um posto médico-odontológico, uma creche, dois armazéns, duas casas de farinha e um escritório comunitário, foram abertas áreas de cultivo para o plantio, horta, criação de gado bovino e estradas de seringa.

Sendo assim, tais informações referentes ao processo de estabelecimento e aos primeiros anos da comunidade são de suma importância para que possamos entender as relações empreendidas pelos daimistas com o seu ambiente, particularmente em uma Unidade de Conservação de Uso Sustentável e sob orientação dos diversos saberes da comunidade, com destaque à pedagogia-espiritual do Daime, que se mostra grande relevância para este artigo. Das comunidades com quem realizei a pesquisa, a igreja Céu da Nova Era, tendo como padrinho Daniel e madrinha Nycia, é alinhada com a instituição ICEFLU (Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal):

Acho que é isso quanto ao Céu da Nova Era é isso, trabalhamos, como eu digo, alinhados com a ICEFLU, o nosso pessoal, quase todos é associado a instituição e procuramos cooperar nos projetos que existem tanto no Mapiá quanto no Juruá, projeto do tipo educativos, projetos de saúde, projetos de gestão, projetos de administração, tudo isso está em mãos da instituição maior da qual nós somos um pequeno elo por aí né, mas que ajuda a manter, eu sempre digo para as pessoas entender né o Céu do Mapiá e o Céu dos Estorrões são duas, diria, bombas que mandam energia positiva para as igrejas, entendes? (entrevista realizada no dia 18/08/2024 na Igreja Céu da Nova Era, São Lourenço da Serra - SP)

Além deste grupo, também acompanho o Instituto Xamânico Caminho de Cura, em Paraibuna - SP, que tem como padrinho o Guilherme e a madrinha Gabriela, e o Instituto Xamânico Corrente Ancestral, que tem como padrinho Luís e madrinha Márcia, localizado na região de São Lourenço da Serra - SP; os dois últimos não são filiados à ICEFLU. Eles realizam trabalhos com o enteógeno através dos hinários “O Cruzeiro Universal”, de Raimundo Irineu Serra, e “Vós Sois Baliza”, de Germano Guilherme, de giras de umbanda, tendo em vista o contato dos coordenadores com o Templo Ogum Beira Mar, também em São Lourenço da Serra, e de contatos antecedentes com grupos alinhados à ICEFLU, entre outros rituais a partir de suas relações com comunidades indígenas, como os Huni Kuin e indígenas norte-americanos.

É importante destacar que as linhas ayahuasqueiras diferem em suas práticas de diversas formas, neste caso falamos sobre práticas tradicionais do Santo Daime da linha do Padrinho Sebastião e grupos independentes por não estarem filiados à uma instituição. Elementos como a disposição espacial, calendário, hierarquia, uso de farda,

corpo doutrinário, graduação do enteógeno e expectativas para o trabalho espiritual são algumas das diferenças que podemos encontrar. Entretanto, os Institutos Xamânicos aqui acompanhados cultivam valores em comum com o Santo Daime das Igrejas vinculadas à ICEFLU, resultado de seus contatos anteriores à abertura dos trabalhos. Valores como a Harmonia, o Amor, a Verdade e a Justiça são cultivados, e seus adeptos procuram pautar sua vida nos ensinamentos dos hinos e nas experiências com a pedagogia-espiritual. Nesse sentido, ressalto a importância de empreender estudos com grupos não institucionalizados nas vertentes tradicionais da Ayahuasca no Brasil (Alto Santo, Santo Daime, Barquinha e UDV), pois, como destaca Labate (2000):

O que num primeiro momento parecia como uma série de grupinhos dispersos e experimentais, sem maior fôlego, revelou-se de fato como uma série de dinâmicas e relações: deixou transparecer a existência de uma rede urbana de consumo da ayahuasca (Labate, 2000, p.4).

Deste modo, Guilherme e Gabriela, dirigentes do Instituto Xamânico Caminho de Cura, Paraibuna - SP, possuem um estreito vínculo com saberes da agroecologia, tendo em vista um período em que moravam em Minas Gerais, nas proximidades do Instituto Federal do Sudeste de Minas, no Campus Rio Pombo, onde Guilherme realizava sua formação. Seus filhos: Henrique (8 anos), João (10 anos) e, posteriormente, Maria (1 ano), foram essenciais para o desenvolvimento deste trabalho, tendo em vista suas inúmeras contribuições para pensar diferentes questões que atravessam o universo ayahuasqueiro. Projetos realizados coletivamente, como as constantes idas para o norte de São Paulo acompanhando as movimentações para implementação de técnicas agroecológicas do cuidado com a terra, evidenciaram a centralidade dos ensinamentos dos hinos em suas vidas: 1) em uma ética cultivada na relação com as plantas baseada em saberes espirituais e 2) na sacramentalização da “floresta”, concebendo esta como um local onde residem diversos seres dotados de agência e que, portanto, devem ser respeitados.

O Instituto Xamânico Corrente Ancestral tem como coordenadores o padrinho Luís e a madrinha Márcia, estando situado em São Lourenço da Serra - SP. Ambos realizam trabalhos espirituais com o consumo da ayahuasca há 15 anos. Ao serem questionados sobre a razão de consumir o enteógeno, eles ressaltam a busca pelo autoconhecimento e o contato com a agência e saberes das plantas contidas na bebida e que tem o poder de direcionar as pessoas em suas trajetórias, isto é, conduzi-las em um caminho considerado por eles como justo e harmônico. Ambos sustentam a ideia de “se lapidar” ao falar sobre os eventos de um ritual: tudo aquilo que ocorre através da agência do enteógeno, ou

sob a “força”, como usualmente referido, se trata de um processo pedagógico-espiritual voltado para o cultivo de determinadas disposições, valores, condutas e reflexões na vida cotidiana em consonância com os ensinamentos, isto é, para o que seria um “bom ayahuasqueiro”. Destaca-se que estas disposições abrangem as relações com o ambiente e os seres que o compõem, de modo que tais reflexões nos levam a questionar as especificidades da relação organismo-ambiente das comunidades abordadas.

Uma Crise Relacional: a Pessoa e o Ambiente

O modelo hegemônico societário baseado na vida urbana, no consumo de grande escala, no desenvolvimento tecnológico e na exploração de recursos naturais tem provocado profundos desequilíbrios em diferentes escalas. As causas e consequências deste modelo formam um ciclo vicioso que se reflete no crescimento populacional, na degradação dos sistemas naturais, no esgotamento de recursos naturais finitos, nos impactos sobre os ciclos da água e do ar, no desaparecimento de ecossistemas singulares, na perda da diversidade, no desflorestamento, desertificação dos solos, efeito estufa, chuva ácida e diminuição da camada de ozônio – todos problemas resultantes da relação pessoa e ambiente. Deste modo, estaríamos lidando não com uma crise ambiental, mas uma crise de pessoas nos ambientes¹⁶ (Morais, 2005).

De acordo com Bruno Latour (2020, p. 21), no que toca a separação humano-meio ambiente, não existe cura para o pertencimento ao mundo, mas é possível se curar da ideia de que não se pertence a ele, isto é, que aquilo que acontece no mundo não nos diz respeito: “Se a ecologia nos enlouquece, é porque ela é uma alteração da alteração das relações com o mundo” (Latour, 2020, p.22). Nesse sentido, a crise ecológica é com frequência apresentada como a descoberta do pertencimento do ser humano à “natureza”. Entretanto, a maior parte das definições do humano enfatiza até onde o mesmo se distingue

16 Conforme Hassler (2005), as sociedades modernas produzem dejetos mais do que em qualquer período anterior e a partir da revolução industrial lançaram-se as bases para o surgimento das cidades, ocasionando uma relativa melhoria da qualidade de vida. Isto é, a revolução industrial possibilitou que aglomerações urbanas se constituíssem em ambientes artificiais com a importação de recursos explorados em lugares distantes, tendo em vista uma relativa escassez existente nas bases das cidades. Além disso, de acordo com Philippe Descola (1998), a concepção sobre o que fundamenta a diferença entre o ser humano e animal sofreu uma distinção marcante no final do século XVIII quando Rousseau e Kant definiram a humanidade pela liberdade, isto é, a faculdade de aplicar um distanciamento aos instintos, de modo que o humanismo moderno se baseia nesta ideia para definir deveres junto do ambiente, pois alguns seres são vistos como dotados da capacidade de agir sobre um fim consciente (a estes dedica-se, pelo livre-arbítrio que os singulariza, o respeito). Note que aqui chamo atenção para a dicotomia entre natureza e cultura da sociedade moderna, assim como para a complexidade dos atores que participam da crise de pessoas em seus ambientes, não sendo, portanto, um problema de ordem individual.

da natureza; compreende-se porque a definição de crise ecológica como um retorno do ser humano à natureza desencadeia uma espécie de pânico, pois não se sabe se está sendo solicitado um retorno à animalidade pura ou uma retomada do movimento profundo da existência humana: “O que está vindo em nossa direção é o que chamo de Gaia; é o que é preciso encarar para não nos tornamos loucos para sempre.” (Latour, 2020, p.50)

Contudo, para o autor, não estamos lidando com domínios, mas com um e o mesmo conceito separado em duas partes que se encontram ligadas por um forte elástico. Sendo assim, ele propõe uma comparação vinda da história da arte relacionada à nossa percepção da natureza: conhecemos a pintura ocidental a partir do século XV, aquela que organiza o olhar do espectador para servir de contraparte a um espetáculo de objetos ou paisagens; o espectador não apenas deve se manter a certa distância do que olha, o que ele vê também deve estar organizado, preparado, montado, alinhado para que possa ser visível. Por exemplo, uma pessoa que realiza a contemplação de uma natureza morta encontra-se inteiramente formatada para se tornar o sujeito desse tipo de objeto. Entre os dois está o plano da pintura, ocupando o meio entre o objeto e do sujeito. Os dois não podem ser separados ou criticados separadamente, pois o que foi inventado pela pintura ocidental é um par cujos membros são “igualmente bizarros”. Logo, se a ecologia enlouquece, seria por trazer consigo a obrigação de sentir a instabilidade da oposição impossível entre os dois domínios que se acredita existir no mundo real. Não obstante, Latour sugere, sobretudo aos antropólogos (aqueles a quem usualmente se dirige quando se almeja comparar metafísicas diferentes), que se possa enquadrar as noções de natureza e cultura no sentido próprio, relativizando essas noções e fazendo dela uma questão de composição.

Essa reflexão contribui para os interesses deste artigo pois nos permite questionar: como as práticas ayahuasqueiras aqui analisadas cultivam uma outra relação organismo-ambiente? De acordo com Gregory Bateson (2000), para o ser humano mudar suas básicas e determinantes percepções e crenças, ou seja, suas premissas epistemológicas, ele deve se tornar consciente de que a realidade não é como ele acredita ser. Neste sentido, os “psicodélicos” são uma ferramenta educacional poderosa e uma forma de aprender sobre a arbitrariedade de nossa percepção ordinária (Bateson, 2000, p.7). A epistemologia ecológica proposta pelo autor foi influenciada por questões da cibernética da 2ª geração, Antropologia, Ecologia e Teoria dos Sistemas, nas quais o estudo do conhecimento enfatiza o processo co-evolutivo entre organismo e meio ambiente; esta maneira ecológica de pensar as relações humano e meio ambiente foi denominada de “ecologia da mente”. Não obstante, temendo que a maneira insensata dos seres humanos definirem e moldarem seus propósitos de vida em relação ao meio ambiente pudesse nos levar a

desastres irreversíveis, Bateson propõe uma epistemologia mais abrangente que atenta para a construção de uma fonte entre fatos, comportamentos, padrões, mentes, natureza e ordem. Deste modo, sua epistemologia ecológica é baseada na compreensão sistêmica de natureza, propondo a inseparabilidade entre organismo e meio ambiente.

No livro *Steps to an Ecology of Mind* (2000), o autor trabalha com metáforas: uma conversa sobre algum assunto problemático na qual não somente os participantes discutem o problema, mas a estrutura da conversa como um todo é relevante para o assunto. Para o autor, a história da teoria evolucionária é um metáfora entre o ser humano e a natureza, no qual a criação e a interação de ideias devem necessariamente exemplificar o processo evolucionário.

Neste trabalho, realizamos conversas com as crianças sobre determinados assuntos que foram inspirados nesta lógica. Busquei construir reflexões junto destas em um processo de escuta e legitimação de seus saberes. Reúno neste trabalho alguns desenhos e diálogos realizados junto de Henrique (8 anos), Felipe (10 anos) e Yara (13 anos)¹⁷. Destaco que os irmãos Henrique e Felipe participam dos rituais com o enteógeno há pelo menos dois anos e são constantemente apontados por professores de suas escolas como dotados de grande criatividade e entusiasmo. Outrossim, Yara participa dos trabalhos há mais ou menos um ano e se destaca por suas produções artísticas. É importante ressaltar que os modos de participação das crianças se dão de formas diferentes daqueles dos adultos, assim como a dimensão do cuidado que é empreendido para que essas possam estar junto nos rituais. A participação das crianças ocorre com uma constante observação dos membros das comunidades, prepara-se locais destinados a elas (embora tenham grande circulação), e as dosagens do enteógeno são brandas. Em outras palavras, são nítidos os esforços dos grupos acompanhados para permitir que as crianças estejam confortáveis e tranquilas para realizarem seus agenciamentos durante os trabalhos.

No decorrer das interações com as crianças, fui encontrando maneiras de construir conversas sobre temas como mirações¹⁸, natureza e cultura, corpo, Deus, entre outros que se relacionam com o universo ayahuasqueiro. Para acompanhar e descrever tais processos, os desenhos e as gravações foram essenciais, como nessa conversa gravada e transcrita com Yara junto de Felipe e Henrique enquanto eles desenhavam; em seguida estão seus desenhos:

17 Nomes fictícios, pois buscou-se preservar a identidade das crianças no trabalho.

18 Destaca-se que o termo “miração” se refere às experiências visuais do enteógeno. Nesse sentido, de acordo com Shanon (2003), através de um trabalho de abordagem cognitivo-psicológico que busca mapear sistematicamente os vários fenômenos que podem ser provocados pela ayahuasca e ordená-los, o autor mostra que algumas visões consistem em elementos de conteúdo isolados, outras apresentam cenários ricos e em outros podemos encontrar longas narrativas.

Matheus: Então o primeiro tema será ‘miração’, aquilo que vocês já viram, não é?

Henrique: É... Tipo, animal.

Matheus: Vocês vêem bastante animais?

Felipe: Animal eu vejo.

Matheus: Pode ser também a experiência mais marcante que vocês já tiveram com mirações.

Felipe: Eu já tive uma experiência muito marcante. Parecia que eu tava com uma vara nas costas, eu tava em uma floresta, daqui a pouco eu entrava em um lago e parecia que o lago era infinito. Daí, eu vi um montão de sapo, sapos de alguns outros jeitos, de algumas outras cores. Foi uma loucura, parecia que eu via peixe e foi no mesmo dia que eu fui tentar pegar um sapo, ou no dia que eu peguei um sapo.

Henrique: É, foi no dia que você pegou um sapo e ele tava botando um ovo, não tava? Lá no castelinho.¹⁹

Yara: Eu já vi um olho com uma vela no fundo, uma vela derretendo.

Henrique: Uma vez eu vi... Tipo assim, uma cobra, só que o formato dela era só ponto assim...

Felipe: Matheus, parecia que era uma floresta. Daí aqui era tipo assim: aqui era um lago, pequeno mesmo, daí aqui tinha um tronco de árvore caído, ou uma raiz, não lembro direito e aqui tinha o mar, tinha o mar tudo.

Matheus: E o que você sentiu?

Felipe: Eu senti... Não lembro

Matheus: Você falou da vara nas costas, me veio algo como se fosse alguém indo caçar, com um arco e flecha, sabe? E você estava entrando na floresta e via um rio infinito, não sei. Senti isso.

Felipe: Parecia que quando eu ia afundando, é... Mesmo assim o rio não parava de... Não tinha chão. Daí parecia que o anzol que estava na vara às vezes pegava alguns sapos, puxava.

Matheus: Ah, então você estava com uma vara de pesca.

Felipe: É. Uma vara de pesca.

19 “Castelinho” faz referência ao espaço de consagração de Ayahuasca anteriormente frequentado por Felipe e Henrique com seus pais. O local leva esse nome pois a construção tem uma arquitetura inspirada em um castelo. Além disso, a partir dos relatos de Daniel Pesquero, constatei que o local foi utilizado pela igreja Flor das Águas, primeira igreja do Santo Daime no estado de São Paulo, fundada em 1989, como um dos salões para os trabalhos espirituais. Em seguida, após anos do encerramento dos trabalhos da Flor das Águas, o local passou a ser novamente um território de consagração da ayahuasca, porém por práticas de um Instituto Xamânico.

Matheus: Você lembra em qual trabalho foi? Faz muito tempo?

Felipe: Não lembro. Nem tanto, mas faz. Foi lá no Castelinho.

Henrique: Quando você tinha pegado o sapo?

Felipe: É.

Henrique: Eu lembro de uma vez que você tinha pegado um sapo e daí ele tava botando ovo lá no Castelinho.

Iara: Eu já sonhei que eu tava... Sonhei não, tive uma miração. Que eu andava em um rio.

Matheus: Você andava em um rio! Mas como você andava? Descalça no rio? Era fundo?

Henrique: Tipo... Por cima do rio?

Yara: (Balança a cabeça afirmativamente).

Felipe: Eu também tive um negócio bem marcante. Quando eu estava em uma concentração lá perto do rio. Acho que você não estava lá... Parecia que você estava lá, eu estava perto do meu pai e perto de uma árvore.

Henrique: Por que você não desenha agora?

Felipe: Não. Mas só que quando eu fechava os olhos parecia que via mãe Yemanjá lá no fundo do mar e depois eu via não lembro mais quem...

Henrique: Iansã?

Felipe: Iansã não. Mas foi bem marcante.

(Oficina de desenhos realizada após os trabalhos espirituais de final de ano, em Paraibuna – SP, dezembro de 2023).

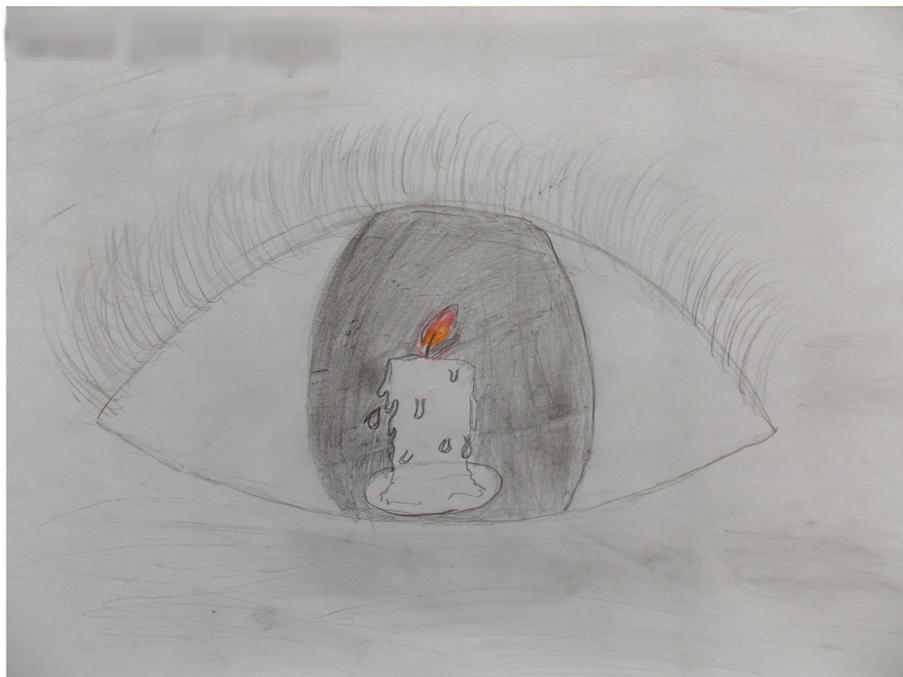


Figura 1. Desenho de Yara (13 anos) realizado durante oficina de desenhos temáticos feito em pares no Instituto Xamânico Caminho de Cura, Paraibuna – SP, dezembro de 2023.



Figura 2. Desenho de Felipe (10 anos) realizado durante oficina de desenhos temáticos feito em pares no Instituto Xamânico Caminho de Cura, Paraibuna – SP, dezembro de 2023.



Figura 3. Desenho de Henrique (8 anos) realizado durante oficina de desenhos temáticos feito em pares no Instituto Xamânico Caminho de Cura, Paraibuna – SP, dezembro de 2023.



Figura 4. Desenho de Yara (13 anos) realizado durante oficina de desenhos temáticos feito em pares no Instituto Xamânico Caminho de Cura, Paraibuna – SP, dezembro de 2023.

Matheus: E para que servem as mirações?

Yara: Eu acho que mirações é uma coisa que você vai entender depois, tipo...

Henrique: Depois que você ver tudo.

Yara: Alguma coisa que você não pode entender na hora que você vê. Mas daí passa um tempo depois você vai entender. Tipo... Que nem eu tô desenhando essa vela, aí vai lá um familiar... entendeu (mostra o desenho)? Depois você vê os sinais, depois que você vai tentar entender o que você viu, que tudo depois você vai ligando.... Eu acho que é isso.

Matheus: Vocês acham que depois de um trabalho muda alguma coisa em vocês?

Felipe: Eu acho que sim. Parece que eu fico meio bambo, parece que eu vou cair e não caio. Eu só raspo o pé. Só lá no castelinho que eu sinto isso, aqui eu não sinto não.

Henrique: Uma vez teve um trabalho que era uma concentração que daí eu tava sentado junto com o Carlos e eu tava vendo coisas assim... Daí quando eu abri o olho, eu tava quase dormindo e daí eu fechava via essas coisas... Quando eu fechava eu via, quando eu abria não via nada (Diálogo realizado no Instituto Caminho de Cura, Paraibuna -SP, em dezembro de 2023).

Ao longo do trabalho de campo, pude constatar a vastidão do horizonte filosófico cultivado nos hinos e na conduta diária de daimistas e ayahuasqueiros de Institutos Xamânicos, e presente na cultura das crianças destas comunidades. É interessante notar que a agência do enteógeno ocorre em um momento ritualístico que constitui terreno fértil para produção de saberes através do estado alterado de consciência, um momento de concentração que, como pontua Henrique, “só se vê de olhos fechados”. Nesse sentido, ao entrar na força e começar a mirar, as crianças possuem contato com entidades espirituais, animais, como as cobras (figura 2 e 3), paisagens (figura 4), entre outros, que constituem eventos marcantes. Como é o caso da Yara que mirou com um olho com uma vela no fundo que estava derretendo (figura 1), e associou este ensino com o falecimento recente de um familiar, conforme me relatou: isto é, a dimensão da morte é um dos elementos estudados no horizonte filosófico desta pedagogia-espiritual. Contudo, estes ensinamentos precisam ser integrados e percebidos na vida cotidiana, pois se trata de “alguma coisa que você não pode entender na hora que você vê. Mas daí passa um tempo depois você vai entender.”

Tais eventos associados às sensações físicas e percepções visuais são experienciados pelas crianças através de um processo central: a brincadeira. Neste processo, ocorre a produção de modelos alternativos a partir de elementos comuns. Isto é, o cultivo de

determinadas disposições e valores constituem elementos comuns experienciados em estados de alteração de consciência por todos, porém as crianças podem o vivenciar através de um vivaz “pega-pega” no meio do salão, o que não significa que estejam alheias aos símbolos cultivados. No trabalho que origina este artigo, defendo que as crianças com quem trabalhei brincam com a ayahuasca, pois todo o complexo ritualístico envolto do enteógeno lhes fornece meios de aprender sobre o mundo em um processo que é cultivado através dos saberes das plantas em uma pedagogia-espiritual e experienciado através da brincadeira. Nota-se que os elementos descritos nos diálogos estão estreitamente vinculados com as brincadeiras e percepções durante os momentos que antecedem os rituais, nos quais estão pescando, auxiliando na organização dos trabalhos espirituais, desenhando, etc. Isto é, produzindo cultura a partir das disposições e valores cultivados nas comunidades, conforme esta nota em diário de campo:

Houve um momento durante o hinário que as crianças começaram a correr e gritar no que parecia ser uma brincadeira de pega-pega, como se estivessem acumulando aquela energia que foi dissipada de uma hora para outra, gerando um contraste com os adultos. Os últimos cantavam e rezavam, enquanto as risadas e correria das crianças cresciam. Nos últimos três anos que acompanho crianças em rituais com o enteógeno, percebo que o efeito deste nelas faz com que as mesmas queiram brincar, conversar, contar histórias e acentua sua inspiração e criatividade. O trabalho segue até o hino 100²⁰: “Sou luz, dou luz / E faço tudo iluminar / Vejo meu Pai nas alturas / E o Poder aonde está”. A madrinha Nycia diz à todos que teríamos uma pausa onde seria acesa a fogueira (uma fogueira de mais ou menos 2 metros, segurada por três hastes enterradas no chão e amarradas na parte de cima), nos diz também que dentro do salão abriria os hinos de “Diversões” do Mestre Irineu, enquanto alguns se organizavam na fogueira: “Num rio de águas verdes / bem juntinho da floresta / Eu entrei me divertindo / Tudo em uma hora certa”²¹ (anotação em diário de campo referente ao trabalho de Santo Antônio com o hinário “O Justiceiro” de Padrinho Sebastião na Igreja Céu da Nova Era, São Lourenço da Serra – SP, 15 de junho de 2024).

Outrossim, os valores das comunidades são cultivados cotidianamente e fornecem a compreensão das experiências com o enteógeno. Cultiva-se, por exemplo, a “firmeza”, frequentemente mencionada nos hinos, e que permite que, embora “pareça que se vai cair, não caia”; em outras palavras, trata-se de uma disposição cultivada na vida diária referente ao equilíbrio, desenvoltura e certeza nas ações.

20 Hino “Sou Luz”, número 100, do hinário “O Justiceiro” do Padrinho Sebastião.

21 Hino “Zigue-Zague”, número 10, do hinário “Diversões” de Mestre Irineu.

Albuquerque (2018) analisa uma modalidade singular de educação mediada pelo consumo da Ayahuasca, tendo em vista que o enteógeno é considerado um professor e a religião como uma escola, como expresso nos hinários. A dimensão pedagógica é proferida por uma educação pelas plantas, ou seja, quem ensina não é um humano, mas um vegetal:

Há nesse sentido, um rendimento filosófico educativo nas plantas professoras, pois que ensinam uma reflexão sobre o homem em sua relação com a natureza e a sociedade permitindo-lhes, ainda, aprender coisas. Esta ligação com a natureza dá forma à outra característica fundamental da religião relativa a questões ecológicas e ambientais (Albuquerque, p.11, 2018).

Freitas (2023), buscando analisar e descrever as ideias filosóficas presentes nos hinários oficiais do Santo Daime, sobretudo “O Cruzeiro” de Mestre Irineu e “O Justiceiro” de Padrinho Sebastião, atestando ser a experimentação enteogênica uma metodologia de aprendizagem dos conceitos do pensamento universal, presentes nos hinários analisados, constata que:

Mais ainda, e não menos importante, as plantas professoras presentes na composição do Daime ensinaram para eles, isto é, o Mestre e o Padrinho, em uma linguagem muito simples e profunda, as principais ideias que norteiam o vasto horizonte da filosofia, como, por exemplo: Deus, Tempo, Natureza, Beleza, Bondade, Amor, Sabedoria, Alegria, Vida e assim por diante, sem que esses necessitassem das formalidades institucionais da educação acadêmica (Freitas, 2023, p.58).

Nesse sentido, a dimensão pedagógica-espiritual, ou os saberes destas plantas professoras, podem ser expressos nos desenhos das crianças sobre suas experiências com o enteógeno. Estas experiências, por sua vez, são atravessadas pela brincadeira: uma característica do modo de produção cultural das crianças. Entretanto, focalizo uma ordem específica destes saberes: os ambientais, privilegiados nas comunidades com quem trabalhei. Sendo assim, até o presente momento, também tratei de materiais que permitem situar a ideia de uma “ecologia por intuição”, que é constatada: 1) nos hinos e 2) nos documentos referentes a proposta da Reserva Extrativista Mapiá-Inauini e constituição da Floresta Nacional do Purus onde situa-se a Vila Céu do Mapiá, à qual a igreja Céu da Nova Era está alinhada. O que gostaria de chamar atenção é que a ecologia intuitiva consiste em uma disposição específica na relação organismo-ambiente. Logo, são saberes cultivados através de experiências provenientes de estados alterados de consciência em uma dimensão sacralizada:

(...) então hoje moro há 26 anos nessa minha chácara, a igreja tá lá embaixo, planto a minha comida, entendeu? Não planto arroz e feijão porque não tenho toda essa terra para isso, é soja né? Mas fruteiras, hortaliças, todas essas coisas eu planto para mim, porque nós somos a terra, o nosso corpo é dela, formado absolutamente por ela, então a nossa relação com a nossa terra, com a nossa mãe terra, é fundamental. Se você não consegue manter uma relação com ela, espiritualmente você está... fica faltando. Entende? Mas isso é um conhecimento espiritual que se adquire como? Depois de você se transformar em um pesquisador sério e ir atrás da sua própria evolução espiritual, aí você puxa o grupo, entendeu?" (Entrevista realizada no dia 18/08/2024 na Igreja Céu da Nova Era, São Lourenço da Serra - SP).

Outrossim, nesta mesma conversa, explicita-se a imersão das crianças no horizonte destes conhecimentos, havendo, inclusive, trabalhos espirituais feitos por elas:

E a criança vai se criando dentro dos padrões e dos moldes das nossas igrejas. Tem trabalho tal dia, tem a escola primeiro, né? Mas tem trabalho tal dia. Tem trabalho das crianças, de onde são elas as que mais fazem... pequenos trabalhos, não duram mais do que 40 minutos, 1 hora. Mas as crianças têm o espaço delas. São crianças, tomam o Daime e bailam, cantam. Vai algum músico para ajudá-las, mas isso existe nas comunidades. É muito importante, é muito importante. Então, as crianças são o futuro, né? (...) Aí depois a pessoa vai seguir, vai na escola da doutrina, escola que tem em Mauá, por exemplo. Os meus estavam na escola aqui do bairro, não tive que fundar uma escola em nossa comunidade, porque tinha uma aí. Mas em Mauá tiveram que abrir uma escola, eles abriram uma escola tem muitos e muitos anos já. O Mapiá também, o Juruá também, escolas com professores e tudo" (entrevista realizada no dia 18/08/2024 na Igreja Céu da Nova Era, São Lourenço da Serra - SP).

Mas como estes saberes ambientais são adquiridos? Como as plantas podem ensinar? Neste momento trago alguns apontamentos sobre a forma como esta modalidade educativa operada pelo enteógeno ocorre. Assim, utilizo a metáfora da chave desenvolvida por Tim Ingold (2000) em seu trabalho que recebeu influência e inspiração da epistemologia de Gregory Bateson (Ingold, 2000, p.9).

Saberes de Práticas Ayahuasqueiras como Chaves da Percepção

Tim Ingold (2000) pretende substituir a dicotomia natureza e cultura dentro da sinergia dinâmica de organismo e ambiente, almejando uma Ecologia da Vida. Para ele, a vida orgânica é mais ativa do que reativa: um desdobrar criativo que é realizado de acordo com suas relações. Logo, a vida não é enxergada como a realização de formas pré-especificadas, mas o próprio processo em que formas são geradas e mantidas no lugar, tendo cada ser como um centro singular de compreensão e agência. Para a ecologia convencional o organismo é especificado genotipicamente, antes de sua entrada no ambiente, enquanto o ambiente é especificado com um conjunto de restrições físicas anteriores ao organismo que o preenche, como entidades que se excluem. Uma abordagem ecológica apropriada seria então pautada no organismo inteiro em seu ambiente, uma totalidade indivisível que constitui um sistema em desenvolvimento, e uma “Ecologia da Vida” trabalharia com as dinâmicas deste sistema (Ingold, 2000, p.19). Uma vida mais ativa do que reativa está associada a uma abertura criativa de um campo inteiro de relações do qual os indivíduos pegam as formas particulares e as levam consigo, chegando a um centro singular de compreensão e agência.

O autor relata que, quando criança, seu pai o levava para passeios no interior e apontava, durante o caminho, para as plantas e cogumelos que cresciam em determinados lugares, em alguns momentos os levava alguns para cheirar ou provar seu gosto. Sua maneira de ensinar era apontando ou mostrando as coisas, permitindo um aprendizado através da experiência e viabilizando a obtenção de conhecimentos tanto quanto seu pai obteve. Tim Ingold associa essa experiência com os métodos de transmissão de conhecimentos utilizados por sociedades aborígenes australianas, descritos na obra de Mervyn Meggitt (1962) em um estudo clássico sobre os Walbiri na Austrália Central. A autora descreve como um garoto sendo preparado para uma iniciação realizava uma grande caminhada que duraria de dois a três meses em companhia de guardiões: o esposo da irmã e o irmão mais velho. Através desta caminhada o garoto avançava sobre os conhecimentos da fauna, flora e topografia da região, ao passo que seu irmão mais velho comentava sobre a importância totêmica dos vários locais visitados. Cada lugar possui sua história, que era contada de maneira a entender a sua criação através da modelagem da terra feita pelos ancestrais, enquanto estes vagavam de região a região durante a era formativa conhecida como “O Sonho”: observando um poço enquanto a história de sua formação é promulgada, o noviço testemunha o ancestral saindo da terra, assim como quando ele olha para uma colina e reconhece nela uma forma congelada de um ancestral que deita para descansar (Meggitt, 1962, p.285, minha tradução).

O autor conclui que existem verdades imanentes na paisagem, as verdades do “Sonho”. Elas são gradualmente reveladas ao garoto enquanto ele avança de um nível mais superficial de conhecimento a um nível mais profundo, ou seja, através de sua inscrição nos objetos e características, plantas e fungos, poços e colinas, o conhecimento cultural é transmitido. As formas culturais estariam codificadas na paisagem, assim como, de acordo com os padrões de abordagem semiológica para a significação linguística, representações conceituais são codificadas por meio do som (Ingold, 2000, p. 21). Dito isto, compreende-se que nossa capacidade de conhecer consiste na capacidade de situar a informação e entender o seu significado, dentro de um contexto de engajamento perceptivo direto com nossos ambientes, capacidade desenvolvida quando as coisas são mostradas para nós: mostrar algo a alguém é fazer com que isso seja experienciado, seja por toque, cheiro, gosto ou escuta, levantando um véu de algum aspecto do ambiente para apreendê-lo de forma direta.

Nesse sentido, para existir como seres sencientes, as pessoas devem estar situadas em um ambiente e comprometer-se com as relações que isso implica. Uma sensibilidade intuitiva é invocada aqui, tal qual a desempenhada pelas comunidades ayahuasqueiras. Digo isto, pois o engajamento perceptivo destes grupos é atravessado pelos saberes de suas pedagogias-espirituais que privilegiam suas relações com o ambiente, em outras palavras, a agência do enteógeno exerce impacto no engajamento perceptivo dos adeptos e no comprometimento dos mesmos nas relações com seu ambiente. Destaca-se aqui a 1) sacramentalização da floresta expressa nos hinos, 2) a ecologia intuitiva daimista nos documentos para a proposta de Reserva Extrativista, 3) os elementos das produções imagéticas das crianças associados aos seus relatos imersos em uma pedagogia-espiritual e 4) a compreensão do enteógeno como um ser divino. Isto é, a decocção é vista como dotada de agência e, ao ser ingerida, possibilita o acesso aos seus saberes, dentre os quais estão os de ordem ambiental. Ou seja, se, nos termos de Tim Ingold, nossa capacidade de conhecer consiste na capacidade de situar a informação e entender o seu significado, neste caso a informação é situada pela agência de um enteógeno, isto é: sua agencia dispõe as coisas para serem conhecidas e levanta um véu que recobre algum aspecto do ambiente. Contudo, é importante notar a influência de sistemas culturais neste processo: nas diferentes práticas ayahuasqueiras, com os Walbiri e a modelagem da terra feita por ancestrais, ou o pai de Tim Ingold e os cogumelos.

Neste ponto, trabalhamos com a metáfora da chave desenvolvida pelo autor: existe uma circularidade fundamental na noção de que o conhecimento cultural é transmitido através de gerações por meio de sua codificação em símbolos materiais. Pois sem a chave é impossível de se ler a mensagem cultural saliente nas características do mundo

físico, muito embora, a menos que a mensagem seja compreendida inteiramente, não é possível extrair a chave. Como características da paisagem figuram como elementos de um código comunicativo se, ao invés de quebrar o código, você já deve saber o que é para ser comunicado? (Ingold, 2000, p.22). Dois tipos de chave são elencados: o tipo “cifra” é centrífugo e permite acessar significados anexados pela mente na superfície externa, ou seja, traduzir significantes físicos para ideias mentais e assim possuir o conhecimento cultural através de uma decodificação reversa do que foi codificado na paisagem. Esse não é o caso dos exemplos apontados com comunidades australianas e com o modo de educação usado pelo pai de Tim Ingold, tampouco o que me interessa ao pensar nas práticas ayahuasqueiras. Por outro lado, o tipo “pista” é centrípeto e guia para os significados que estão no “coração do mundo”, mas que são escondidos pelas aparências, ou seja: a tarefa do sujeito não é decodificar, mas descobrir por si mesmo o significado que está dentro, isto é: no “coração do mundo”, ao ter elementos do ambiente mostrados ou apontados. O contraste entre ambas está no processo de revelação e decodificação que representam. Assim, a pista condensa vertentes de experiência que, de outra forma, seriam díspares, através de uma orientação unificadora, abrindo as portas da percepção. Quanto mais chaves, mais portas podem se abrir e defende-se que é através da progressiva aquisição deste tipo de chave que as pessoas aprendem a perceber o mundo.

Beatriz Labate (2000), ao se referir aos hinos, nos diz: “(...) o hinário funciona como uma espécie de código de barras que desencadeia uma multiplicidade de significados controlados mas extremamente poderosos” (Labate, 2000, p.20). Aldous Huxley (1979), em um trabalho que focaliza suas experiências com a mescalina (*Lophophora williamsii*), ao questionar o porquê das pedras preciosas terem uma centralidade na ornamentação dos paraísos descritos em livros sagrados expressa:

O homem tem consumido tempo, energias e dinheiro, em enorme escala, para encontrar e lapidar essas pedras brilhantes. Por que? O utilitário não consegue oferecer explicação para um tão fantástico comportamento. Mas, tão logo se levam em conta os fatos da experiência visionária, tudo se aclara. Nas visões, o homem encontra uma profusão do que Ezequiel chama de ‘pedras de fogo’ e Weir Mitchell descreve como ‘frutos transparentes’. Essas coisas tem luz própria, exibem um colorido preternatural e possuem um valor também extraterreno. Os objetos materiais que mais se assemelham a essas fontes de iluminação das visões são as pedras preciosas. Adquirir uma dessas pedras é possuir algo cuja preciosidade está assegurada pelo fato de elas existirem no Outro Mundo” (Huxley, 1986, p. 24).

Chamo atenção para o funcionamento da chave de tipo pista: conforme pontuado, ela condensa uma diversidade de experiências em uma orientação unificadora. Em muitos hinos os ensinamentos no Daime são referidos como “pedras finas”, e faço aqui uma referência à associação de Huxley com pedras preciosas e a “fonte de iluminação das visões”. Conforme destaca Beatriz Labate, é possível constatar na experiência de um trabalho espiritual daimista o desencadear de uma multiplicidade de significados que são controlados, mas poderosos. Não obstante, tratamos aqui de materiais que permitem as seguintes constatações: 1) as mirações das crianças revelam a agência de uma pedagogia-espiritual envolta de sistemas de conhecimento; 2) os documentos da proposta para o estabelecimento da Reserva Extrativista Mapiá-Inauini tratam de uma prática denominada “ecologia por intuição”, fazendo referência aos saberes de ordem ambiental que permitem uma disposição específica com o ambiente. Isto é, ao entrar em contato com o enteógeno é possibilitado o encontro com saberes que podemos chamar de “pedras finas” ou “significados de um código de barras” que tratam do arcabouço filosófico-existencial dos ensinamentos em estados de alteração de consciência. Neste trabalho, considero pertinente denominá-los de chaves do tipo “pista”. Por sua vez, a orientação unificadora representada pela agência do enteógeno permite que a progressiva aquisição destas chaves impacte a percepção do mundo e relação com o ambiente dos adeptos. Ao cultivo de saberes de ordem ambiental que se ocupam das dinâmicas entre organismo-ambiente chamo, em diálogo com Tim Ingold, de uma Ecologia da Vida.

Nas palavras do padrinho Daniel Pesquero, podemos perceber a aquisição progressiva destas chaves na fundação da igreja Céu da Nova Era, após o encerramento da Igreja Flor das Águas, primeira a ser fundada no Estado de São Paulo em 1989:

Sim. Como te falei, quando nós tivemos que descer lá de cima, o próprio Daime já nos tinha colocado contra o muro e falado: “tá bom já, agora têm que morar junto, tem que comer, pelo menos uma vez por dia, todos juntos a mesma comida, e outras coisas que a doutrina, o padrinho Sebastião nos ensinou e o Padrinho Alfredo, Mestre Alfredo, continua a ensinar, dando aulas, os irmãos todos do Céu do Mapiá, dando aulas de como deve ser, entende? Os irmãos do Juruá dando aulas de como deve ser. Então, a bênção do Brasil, além de ser um país maravilhoso, a legislação permite com que os caras falem bem, falem mal, te mandam “reportero”, faz uma nota. Então, tem pessoas que chegam em uma escola espiritual procurando por curiosidade, porém nunca na vida fizeram nada espiritualmente falando, o que não é empecilho nenhum para chegar, só que a pessoa vem: “ah sim, ah é isso, ah bueno, tchau” (...) Então, e nem todas tem, eu diria, nem todas estão na procura espiritual, algumas estão a procura de um barato, de uma loucura, “ah ouvi dizer que é parecido com LSD” essas coisas, mas

o Daime é muito mais, é muito mais, entende?” (entrevista realizada no dia 18/08/2024 na Igreja Céu da Nova Era, São Lourenço da Serra - SP).

Em consonância, no diálogo seguinte, as operações desta pedagogia-espiritual são sintetizadas. Aponta-se também outras formas de narrar as percepções: os desenhos.

Matheus: E se vocês tivessem que explicar para uma criança que nunca tomou Daime o que é o Daime?

Yara: Eu não ia saber muito bem. Mas eu ia falar que é um chá que praticamente mostra o que deve aprender, aprende muita coisa, vê muita coisa. Praticamente é um chá que vem para aprender, né? Vem para trazer um aprendizado. Eu entendo isso.

Felipe: Eu também. Entendo um pouco isso.

Henrique: Eu entendo, só que não sei como explicar.

Yara: Pode fazer dois desenhos?

Matheus: Pode!” (diálogo realizado no Instituto Caminho de Cura, Paraibuna-SP, dezembro de 2023).

Considerações Finais

Em um primeiro momento, reflito sobre o caráter mediador da Antropologia focalizando minha atuação junto de grupos ayahuasqueiros e, sobretudo, com as crianças. Tendo em vista uma relação de alteridade expressa nas diferenças geracionais, sustento a necessidade de repensar categorias de infância e reconhecer a agência das crianças em nossas pesquisas, pois, ao negligenciar sua agência, corremos o risco de ignorar as valiosas contribuições de suas culturas. Em seguida, articulo referências que focalizam o uso tradicional da Ayahuasca pelo Santo Daime, inicialmente com Raimundo Irineu Serra e, em seguida, concentro-me sobre os empreendimentos de Sebastião Mota de Mello e a constituição do centro simbólico Daimista, o Céu do Mapiá, em Pauini - AM, com destaque a elaboração da proposta da Reserva Extrativista. Esta análise documental nos equipa dos argumentos que evidenciam os saberes ambientais cultivados sob o amparo de uma pedagogia espiritual explícita na denominada “ecologia intuitiva” do Daime.

Com foco na crise relacional entre organismo e ambiente, destaca-se a insustentabilidade do modelo societário hegemônico e a posição privilegiada da Antropologia para entender as relações organismo-ambiente. Nesse sentido, as produções imagéticas das crianças nos Institutos Xamânicos nos fornecem material para pensar os

ensinos cultivados por esses grupos que também ritualizam plantas professoras. Com efeito, podemos nos questionar, neste ponto, sobre a modalidade de ensino operado pelo enteógeno. Proponho que o enteógeno em questão opera como um indicador e um guia para os significados que são entendidos por meio de um processo de condensação de experiências através de uma orientação unificadora. Orientação que se dá dentro de rituais com normas específicas e características de cada linha, no caso do Santo Daime das igrejas com vínculo à ICEFLU, através dos hinos e da própria orientação dos mais velhos (que também cultivam a pedagogia proveniente do Daime), por exemplo. Ou seja, a pedagogia empreendida revela conhecimentos aos adeptos que são equipados com chaves do tipo “pista”, garantindo que os sujeitos encontrem o significado de forma autônoma. A ecologia intuitiva do Daime mostra como estes aprendizados são aplicados através de uma disposição específica em relação ao seu meio pautada por valores que centralizam a importância da floresta. Muito embora esta centralização não se dê por um discurso ambientalista fundamentado em preservar o meio ambiente, no sentido de não o tocar, mas na atuação através de uma ética que envolve noções de Harmonia, Amor, Verdade e Justiça.

Os psicoativos nos ensinam sobre a arbitrariedade de nossa percepção ordinária (Bateson, 2000, p.7) e o engajamento perceptivo com o ambiente é essencial para situar a informação e entender o seu significado, capacidade desenvolvida quando algo nos é mostrado (Ingold, 2000). Logo, nesse caso, o agente instrutor é um enteógeno, sua pedagogia ocorre de diversas maneiras, como nas mirações. Seus registros estão, no caso do Santo Daime da ICEFLU, nos hinos e nos empreendimentos históricos do grupo com suas vivências comunitárias integradas ao ambiente. No caso do Institutos Xamânicos focalizados, no desenho das crianças, que revelam seus agenciamentos instruídos pelo enteógeno. A Ecologia da Vida proposta por Tim Ingold, seria uma ecologia diferente da dos livros, isto é, seus conhecimentos expressariam uma certa resistência à transmissão por vias textuais. Nesse sentido, esta ecologia se ocupa das relações que são empreendidas entre organismos em seus ambientes. Proponho que os saberes de ordem ambiental sejam chaves da percepção obtidas através da orientação de um enteógeno e cultivados por uma Ecologia da Vida.

Sendo assim, é necessário pontuar que os estudos cultivados pelas pedagogias espirituais focalizadas aqui através de seu sistema de revelação operam sob o resguardo de conhecimentos específicos no que toca a sua ritualização, sobretudo quando falamos sobre segurança e cuidado com os seus participantes. Cada linha à sua maneira. Ou seja, não pretendo realizar uma generalização das práticas que, a depender do conteúdo disposto nos trabalhos, as motivações de seus participantes e suas experiências passadas,

podem cultivar diferentes conhecimentos. Com efeito, atuei em uma hipótese de operação pedagógica empreendida pelo agenciamento de duas plantas que unidas são ritualizadas pelas religiões ayahuasqueiras, sobretudo, em meu trabalho junto de dois Institutos Xamânicos e de uma igreja do Santo Daime.

Por fim, almejo trazer contribuições para pensar os saberes das plantas professoras e apontar caminhos para trabalhar junto das crianças em nossas etnografias. Aponto aqui a necessidade de focalizar seus agenciamentos dentro dos rituais com a sacralização do enteógeno e as contribuições provenientes de seus saberes, expandindo o horizonte de nossos trabalhos.

Referências

Bateson, Gregory. (2000 [1972]). *Steps to an Ecology of Mind*. Chicago: The University of Chicago Press.

Brasil. Lei nº 9.985, de 18 de julho de 2000. *Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza*. Brasília.

Barbosa de Almeida, Mauro W.; Allegretti, Mary Helena & Postigo, Augusto (2018). O legado de Chico Mendes: êxitos e entraves das Reservas Extrativistas. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 48, DOI: 10.5380/dma.v48i0.60499.

Barbosa de Almeida, Mauro W. (2021). As Reservas Extrativistas e a Conservação da Floresta. In M. Carneiro da Cunha (org.), *Povos tradicionais e biodiversidade no Brasil: contribuições dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais para a biodiversidade, políticas e ameaças* (pp. 59-80). São Paulo: SBPC.

Couto, Fernando La Rocque (1990). *Santos e xamãs*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil.

Cohn, Clarice (2005). *Antropologia da Criança*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Cohn, Clarice (2013). Concepções de infância e infâncias: Um estado da arte da antropologia da criança no Brasil. *Civitas - Revista De Ciências Sociais*, 13(2), pp. 221–244. <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2013.2.15478>.

Cândido, Antônio (1964). *Os parceiros do Rio Bonito*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora.

Cunha, Manuela Carneiro da (2009). *Cultura com aspas: e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.

- Descola, Philippe (1998). Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. *Mana*, 4(1), pp. 23–45. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131998000100002>.
- Delgado, Ana Cristina Coll Furg & Müller, Fernanda (2005). *Abordagens etnográficas nas pesquisas com crianças e suas culturas*. PPGEDU/UFRGS: Plataforma de Pesquisas - A Casa Tombada. <https://biblioteca.acasatombada.com.br/items/show/1223>.
- Diegues, Antonio Carlos (2019). Conhecimentos, práticas tradicionais e a etnoconservação da natureza. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 50. <https://10.5380/dma.v50i0.66617>.
- Foladori, Guillermo & Taks, Javier (2004). Um olhar antropológico sobre a questão ambiental. *Mana*, 10(2), pp. 323–348.
- Forte, Robert (ed.). (2012). *Entheogens and the Future of Religion*. New York: Park Street Press.
- Freitas, Jan C. Costa de (2023). Sabedorias do Santo Daime: a filosofia nos hinos de Mestre Irineu e Padrinho Sebastião. *Muiraquitã: Revista de Letras e Humanidades*, 11(1). <https://10.29327/210932.11.1-4>.
- Galvão, Eduardo (1955). *Santos e Visagens: um Estudo da Vida Religiosa de Itá, Amazonas*. São Paulo: Ed. Nacional.
- Goulart, Sandra Lucia (1996). *Raízes culturais do santo daime*. Dissertação de Mestrado. PPGAS/Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.
- Hassler, Márcio Luís (2006). A importância das unidades de conservação no Brasil. *Sociedade & Natureza*, 17(33). <https://10.14393/SN-v17-2005-9204>.
- Huxley, Aldous (1986). *Céu e Inferno*. Lisboa: Editora Hiena.
- Ingold, Tim (2000). Culture, nature, environment: steps to an ecology of life. In *The Perception of the Environment* (pp. 13-27). Nova York: Routledge.
- ICMBio (2009a). *Plano de Manejo da Floresta Nacional do Purus*. Brasília: ICMBio.
- ICMBio (2009b). *Plano de Manejo da Floresta Nacional Mapiá-Inauini*. Brasília: ICMBio.
- Latour, Bruno (2020). Sobre a Instabilidade da (noção de) Natureza. In *Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno* (pp. 23-74). São Paulo/Rio de Janeiro: Ubu.
- Labate, Beatriz Caiuby (2000). *A reinvenção do uso da Ayahuasca nos centros urbanos*. Dissertação de Mestrado, UNICAMP, Campinas, SP, Brasil.

Lira, Wagner Lins (2018). "Crianças do Astral": A Infância no Centro Ayahuasqueiro Flor de Jasmim. *Caderno Eletrônico de Ciências Sociais*, 2(6), pp. 7-31.

Macrae, Edward (1992). *Guiado pela Lua. Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Brasiliense.

Maia Neto, Florestan J. (2003). *Contos da Lua Branca*. Rio Branco: Fundação Elias Mansur.

Malinowski, Bronisław (1978). *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia*. São Paulo: Abril Cultural.

Meggitt, Mervyn J. (1962). *Desert people: a study of the Walbiri Aborigines of Central Australia* / by M.J. Meggitt. Sydney: Angus and Robertson.

Moruzzi, Andrea Braga (2008). Cultura da infância: entre textos, desenhos e outras linguagens. Intervenções infantis nas formas de subjetividade. In: *Anais do 4^o. Seminário de Linguagens, Políticas de Subjetivação – Educação* (pp. 41-52). Rio Claro: Unesp.

Morais, Anaruez Ferreira (2005). *O Ethos e o futuro na Vila Céu do Mapiá, Amazonas, Brasil*. Tese de Doutorado. PPGAS/Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

Rifiotis, Fernanda Cruz; Ribeiro, Fernanda Bittencourt; Cohn, Clarice & Schuch, Patrice (2021). A antropologia e as crianças: da consolidação de um campo de estudos aos seus desdobramentos contemporâneos. *Horizontes Antropológicos*, 27(60), pp. 7-30.

Silva, Clodomir Monteiro da (1983). *O palácio de Juramidan: Santo Daime: um ritual de Transcendência e Despoluição*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, PE, Brasil.

Strathern, Marilyn (2014). O Efeito Etnográfico. In: *O Efeito Etnográfico* (pp. 345-407). São Paulo: Cosac Naify.

Shanon, Benny (2003). Os conteúdos das visões da ayahuasca. *Mana*, 9(2), pp. 109-152.

Souza, Paulo Roberto Silva e (1989). *Portfólio e Plano de Trabalho da Reserva Extrativista Mapiá-Inauini*. Rio de Janeiro. [s.n.]

Souza, Paulo Roberto Silva e & Fuller, Richard (1989). *The Brazilian Answer: proposal for the establishment of the céu do mapia extractive reserve*. Rio de Janeiro. [s.n.]

Souza, Emilene Leite de & Pires, Flávia Ferreira (2021). Entendeu ou quer que eu desenhe? Os desenhos na pesquisa com crianças e sua inserção nos textos antropológicos. *Horizontes Antropológicos*, 27(60), pp. 61-93.

Souza, Emilene Leite de (2015). As Crianças e a Etnografia: Criatividade e Imaginação na Pesquisa de Campo com Crianças. *Illuminuras*, 38(16), pp. 140-164.

Toren, Christina (1993). Making History: the significance of childhood cognition for a comparative anthropology of mind. *Man (NS)*, 28, pp. 61-478.

Wagner, Roy (2010). *A Invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac Naify.

Recebido em 26 de outubro de 2024.

Aceito em 21 de abril de 2025.

Mirando uma Ecologia da Vida: crianças, ayahuasca e crise climática

Resumo

Quais as inter-relações entre indivíduo e ambiente empreendidas por adeptos de religiões ayahuasqueiras? O que as crianças, imersas em processos pedagógicos-espirituais e historicamente vistas como folhas em branco, podem revelar sobre estas relações? O objetivo deste trabalho é trazer apontamentos sobre saberes de ordem ambiental cultivados em diferentes comunidades ayahuasqueiras considerando a autonomia das crianças na elaboração de entendimentos e reflexões sobre os mesmos. Deste modo, relaciono informações levantadas em gravações audiovisuais, desenhos e análises documentais possibilitadas pelo trabalho etnográfico realizado entre 2023 e 2025. Por fim, através do relativismo perceptivo sustentado pela antropologia e da objetividade relativa do trabalho etnográfico, relaciono informações que permitem compreender saberes de ordem ambiental dos grupos acompanhados como chaves da percepção e o sistema de conhecimentos que os cultivam como uma Ecologia da Vida.

Palavras chave: Antropologia da Criança; Ayahuasca; Saberes Ambientais; Ecologia da Vida.

“Mirando” an Ecology of Life: children, ayahuasca and climate crisis

Abstract

What are the inter-relations of the persons and environments made by Ayahuasca Religions adepts? What the children, immersed in these spiritual-pedagogies and historically seen as papers in white, could reveal about these relations? This article looks to bring reflections about environmental knowledge cultivated in different Ayahuasca communities considering the children’s autonomy in developing understandings and reflections about this subject. Thus, I relate information raised in audiovisual recordings, drawings and analysis of documents made possible by the ethnographic work carried out between 2023 and 2025. Finally, through the perceptual relativism of anthropology and relative objectivity of ethnographic work, I relate information that allows to understand environmental knowledge of the groups as keys of perception and the system of knowledge that cultivate them as an Ecology of Life.

Keywords: Anthropology of Child; Ayahuasca; Environmental Knowledge; Ecology of Life.