

## A Cultura do Iagé, um Caminho de Índios

por Germán Zuluaga <sup>(1)</sup>



Jovem da etnia Kamsá com flor de Brugmansia, fotografado por R.E.Schultes em 1953 no Vale de Sibundoy

### **O xamanismo**

Como já tem sido amplamente descrito na recente literatura científica, o xamanismo foi considerado como a primeira forma de conhecimento empregada pelos povos primitivos do mundo inteiro. O antropólogo Mircea Eliade, um dos mais afamados estudiosos do fenômeno xamânico, o definiu como "as técnicas arcaicas do êxtase"<sup>(2)</sup>, que pode ler-se em português como "as técnicas arcaicas do transe", já que seu conteúdo fundamental consiste na possibilidade que tem o xamã de "viajar à região dos espíritos".

O conceito de transe, entretanto, produz grandes conflitos no pensamento científico

moderno. Os câmbios de consciência no indivíduo, já a vários séculos são interpretados como alterações ou patologias e se definem com o termo alucinação. Com efeito, a alucinação é considerada como sintoma cardinal da enfermidade mental ou psiquiátrica e se define como "uma distorsão patológica das percepções e uma alteração das funções mentais superiores – juízo e raciocínio". O sintoma alucinatório, próprio da esquizofrenia ou perda de realidade, inclui uma perda das relações espaço-temporais, uma perda da consciência de si e uma série de manifestações visuais e auditivas desordenadas.

Não obstante, desde tempos imemoriais e em todas as culturas, o ser humano veio explorando de diversas maneiras a possibilidade de produzir câmbios de consciência. A busca do transe parece ser uma constante do chamado *Homo sapiens*. Faz parte de diferentes tradições religiosas promover o transe através de mecanismos endógenos: oração, mantras, meditação, jejum, vigília, mortificação, exercícios corporais, respiração, entre outros. Estas práticas ascéticas buscam, em todos os casos, uma comunicação com a realidade espiritual, outra realidade, e um câmbio de consciência para perceber de modo distinto a realidade material.

Precisamente os trabalhos sobre o fenômeno do xamanismo encontram que também o transe se converte no objetivo mais importante. Só que aqui se faz através de mecanismos exógenos; ou seja mediante o consumo de substâncias e plantas que produzem câmbios de consciência. Estas plantas têm sido chamadas alucinógenas, psicotrópicas, extáticas, psicopompas, enteógenas, ilusógenas e não são bem compreendidas pela ciência ocidental.

Quase todas as culturas primitivas do planeta empregam ou empregaram esta classe de plantas, em um contexto xamânico. Com efeito, sabemos da *Amanita muscaria* na Ásia e América do Norte, o peiote e o don-diego no México, o san-pedro na costa peruana, o iagé e a virola na floresta amazônica, o yopo na região do Orinoco e florestas das Guianas, a coca e o *borrachero* na região andina, o ópio no Extremo Oriente, a *Cannabis indica* na antiga Pérsia, a atropa, a datura e o belenho na região mediterrânea e a iboga na África. Inclusive, se confirmou que o uso do cogumelo *Claviceps purpurea* tomou parte das tradições pré-socráticas da antiga Grécia e o cogumelo "soma" originou, de certo modo, a escritura do Rig Veda, o primeiro livro sagrado dos hindus.

A evolução cultural em todos os povos produziu um paulatino distanciamento das técnicas xamânicas e sobretudo do uso das plantas alucinógenas. Esta tendência se levou ao extremo de considerar a estas plantas como "tóxicas" ou "diabólicas" e seu uso é proscrito em quase todo o mundo moderno. Entretanto, desde fins do século passado, muitos ocidentais incursionaram novamente no consumo destas substâncias, buscando uma resposta aos grandes problemas da civilização industrial. O ponto culminante se deu com o hippismo e o consumo massivo da marijuana.

A antropologia dos últimos trinta anos descobre que ainda vários grupos indígenas, especialmente na América, prosseguem praticando o xamanismo e prosseguem consumindo plantas alucinógenas. Apesar dos quinhentos anos de perseguição, genocídio e barbárie, a sabedoria xamânica se conserva viva em muitos povos. O homem branco começa a mudar sua perspectiva moral e se interessa por conhecer e estudar os conhecimentos tradicionais dos aborígenes e os extraordinários efeitos dessas plantas, até então menosprezadas.

## O sopé amazônico

Por diversas razões estratégicas, geográficas e históricas, os grupos indígenas do sopé amazônico sul-americano puderam conservar e manter suas práticas de xamanismo, baseadas no consumo de um cipó da floresta conhecido como iagé, ayahuasca, natema ou ambiwaska.

Apesar de que vários cronistas, durante a conquista e a colonização, descreveram de forma superficial o consumo desta planta entre os índios, apenas a trinta anos se produziu uma informação etnográfica, botânica e química importante.

Depois da última glaciação, no pleistoceno, quando os glaciares exterminaram as grandes vegetações, restaram pequenos refúgios ou manchas de flora e fauna, a partir dos quais, uma vez restabelecidas as condições climáticas, se formaram os ecossistemas atuais. Na América do Sul se identificaram nove refúgios<sup>(3)</sup> ou *hot-points*, um dos quais está localizado na região do rio Napo, na região amazônica equatoriana.

O refúgio do Napo deu origem aos ecossistemas de sopé (*piedemonte*) amazônico que se estendem desde o norte do Peru até o sul da Colômbia. O iagé (*Banisteriopsis sp.*) e outras plantas utilizadas pelos grupos indígenas para suas práticas xamânicas, têm portanto como centro de origem e difusão este refúgio.

Quando da chegada dos espanhóis numerosas populações indígenas habitavam o sopé amazônico sul-americano. A conquista destes territórios, entretanto, aconteceu de forma tardia, tendo em conta as dificuldades que oferecia a inóspita selva para o ingresso dos europeus. A fins do século 16 a conquista espanhola havia delimitado já uma área de colonização na Alta Amazônia colombiana. Os grupos indígenas das províncias de Mocoa, Sucumbíos e Sibundoy foram submetidos ao regime colonial e repartidos em *encomiendas*; foram os missionários franciscanos que durante 100 anos intentaram a colonização, até 1784 quando se retiraram diante do evidente fracasso<sup>(4)</sup>.

As crônicas dessa época são muito confusas e não permitem determinar com precisão os diferentes grupos indígenas que habitavam nestas regiões; os missionários impuseram duas línguas-gerais para a colonização e evangelização: a língua Inga (quechua), que foi a mais difundida, e a língua Siona, imposta na zona do rio Putumayo.

Em mediados do século 19 se reinicia o processo de colonização, movido primeiro pelo afã de exploração da quina e posteriormente pela exploração do caucho; os missionários capuchinhos entram novamente no começo do século passado e se instaura, de forma definitiva, a colonização da Alta Amazônia. Entretanto, a paisagem indígena havia mudado de forma dramática; muitos dos grupos originais desapareceram, outros viram dizimadas suas populações e alguns migraram a outras regiões ou ocorreram intercâmbios étnicos que ainda não foram bem identificados.

## A cultura do iagé

De todos estes grupos, para o presente século se reconhecem no Alto Amazonas

colombiano os seguintes: a) os kamsá, habitantes do Vale do Sibundoy e possíveis descendentes dos quillacingas de Nariño, b) os siona, habitantes do rio Putumayo, c) os kofanes, residentes nos rios Putumayo, San Miguel e Guamuez, d) os coreguaje, localizados sobre as margens do rio Orteguaza, e) o povo murui-muinane (uitotos), habitantes do rio Caquetá e seus afluentes, e f) os inganos, localizados sobretudo no Vale do Sibundoy e na região vizinha a Mocoa. No sopé equatoriano se encontram, por sua vez, indígenas siona, secoya, quechua-falantes e ashuar.

São estes pois os grupos indígenas atuais do sopé amazônico que corresponde ao refúgio do Napo e, com efeito, todos compartilham sistemas de vida e de crenças muito similares, com um denominador comum: o uso do iagé, um experto conhecimento de plantas medicinais e grandes habilidades como médicos tradicionais ou xamãs. Pela similitude de suas práticas, os antropólogos chamaram a esta região e seus habitantes, a "cultura do iagé", considerada por muitos como a última das tradições xamânicas que se conserva com maior grau de pureza no planeta.

Resulta difícil precisar se alguma destas etnias pode considerar-se como a possuidora original do conhecimento ou a responsável da domesticação e aproveitamento do iagé e outras plantas medicinais importantes. O próprio nome de iagé resulta ser um mistério. Qual é o nome original assignado a este cipó? Não sabemos. Entre as populações indígenas de fala quechua, desde o Peru até a Colômbia, recebe o nome de ayahuasca (traduzido como cipó da alma ou vide dos mortos) ou também o de ambiwaska (traduzido como cipó de remédio ou vide de medicina), enquanto que os ashuar do Equador o conhecem como natema e kamarampi entre os ashaninca do Peru; o nome de iagé é dado entre os sionas, os kofán, os secoya e os inga da Colômbia.

O iagé só é possível encontrar em forma silvestre nas regiões antes descritas. A presença desta liana em regiões como o sul da Amazônia peruana, a selva do Brasil ou regiões como o Orinoco e o Chocó, se deve ao intercâmbio que há centenas de anos realizaram os grupos indígenas, que levavam consigo sementes de suas principais plantas; em todas estas áreas só é possível encontrá-lo em forma cultivada.

Sem dúvida alguma, o ayahuasca ou iagé, por seus poderosos efeitos de transe, foi a planta mais apreciada das culturas indígenas do sopé amazônico. Mas o xamanismo destes grupos também faz uso de múltiplas plantas que os próprios indígenas chamam "irmãs" e que com seu uso complementam a eficácia de seus poderes xamânicos e terapêuticos. É o caso do cipó *Paullinia yoco*, as diversas variedades de Ciperáceas, a palmeira conhecida como *waira sacha* (folha de vento), indispensável no ritual xamânico, etc.; todas estas plantas são também silvestres e próprias destes ecossistemas.

### **Novos usos do iagé**

O interesse recente pelos poderes do iagé suscitaram, nos últimos cem anos, novas formas de uso, a maioria delas distintas das empregadas pelos indígenas que originalmente ostentavam o conhecimento; cabe aqui fazer-nos várias perguntas: perde eficácia o emprego do iagé, fora do contexto xamânico original?, as mudanças na forma de preparo e de uso suscitam por sua vez mudanças nos efeitos do consumo de iagé?, pode considerar-se que a música, a parafernália e o uso de

plantas complementares, tal como o fazem os indígenas, são elementos secundários e que não intervêm no efeito final do consumo de iagé??

Estas perguntas, é claro, podem conduzir a grandes polêmicas, mas nem por isso devemos deixar de fazê-las. Para uma análise mais detalhada, convém primeiro enumerar rapidamente as novas formas de utilização do iagé na cultura moderna:

1. O uso do iagé por parte de mestiços, camponeses e em geral de homens brancos que habitam no sopé amazônico. Isto suscitou o fenômeno do curandeirismo, que se observa sobretudo em cidades como Iquitos e Pucallpa no Peru ou Mocoa na Colômbia. Em termos gerais, estes curandeiros participaram em sessões rituais com indígenas e alguns inclusive seguiram um processo formal de aprendizagem. Entretanto, suas práticas não contemplam todo o conhecimento original dos indígenas e incorporam técnicas e conceitos que procedem de outras latitudes (espiritismo, magia negra e magia branca, esoterismo, técnicas do *new age* ou das recentes medicinas alternativas).

2. O uso do iagé em práticas de sincretismo religioso, sobretudo originadas no Brasil, como as conhecidas igrejas do Santo Daime, União do Vegetal e Barquinha. Nestes casos se conserva o contexto religioso ou místico que evoca o consumo desta planta, mas se deixaram de lado, em quase tudo, a parafernália, o uso de plantas complementares e a cosmovisão original indígena. Inclusive os cantos e a música são transformados e deixam de ser técnicas de invocação de forças da natureza, para converter-se em mantras, preces, salmos e orações de exclusivo conteúdo religioso ou filosófico. Aqui podemos afirmar que o iagé foi extrapolado de seu contexto xamânico e se integra definitivamente em uma forma neo-religiosa.

3. O uso do iagé como parte de programas de pesquisa científica, seja para a busca de substâncias ativas com atividade farmacológica, seja para dilucidar problemas da fisiologia cerebral ou para seu emprego com aplicações terapêuticas por parte de médicos ocidentais. É o caso de programas como o existente em Tarapoto (Peru) com o Centro de Experimentação de Toxicomanias<sup>(5)</sup>, ou as pesquisas farmacológicas do neuropsiquiatra chileno Claudio Naranjo<sup>(6)</sup> ou os trabalhos de encefalografia do grupo interdisciplinar conformado pelo antropólogo catalão Josep Fericla<sup>(7)</sup>.

4. Nos últimos anos surgiu como um modismo o *new age* e o neo-xamanismo, cuja origem reside na busca de novos paradigmas religiosos e médicos. É freqüente encontrar a pessoas que se autointitulam como xamãs e que tem escolas de iniciação ou aprendizagem e prática em várias cidades da América Latina e Estados Unidos. Em particular ressaltam as experiências de dois controvertidos antropólogos: Michael Harner e Carlos Castaneda, os quais depois de trabalhar como pesquisadores formais e acadêmicos e ter contato próximo com culturas indígenas, se converteram em mestres das técnicas xamânicas. A revista mensal "*Shaman's drum*"<sup>(8)</sup> está repleta de informação sobre escolas e centros de neo-xamanismo, de fácil acesso para o homem branco. Este novo fenômeno não pode ser enquadrado como uma nova prática religiosa ou uma nova prática médica, em sentido estrito, e deria ser melhor compreendida no contexto de um novo humanismo filosófico.

5. Finalmente, com o auge das experiências psicodélicas no mundo ocidental, muitas pessoas buscam a experiência do iagé, com a única finalidade de experimentar as sensações alucinatórias desta planta. Alguns querem uma experiência "autêntica" e viajam em busca de "verdadeiros xamãs", enquanto que outros ingressam a esta experiência guiados pelas oportunidades de seu entorno. Hoje é fácil conseguir uma

garrafa de iagé pela Internet ou nos Estados Unidos se oferecem viagens organizadas com destino ao Equador, Peru e Brasil com o quase único objetivo de consumir esta substância visionária de mãos de algum pretendido xamã indígena a serviço de uma agência de viagens.

### **Os índios, outra vez em problemas**

O problema que resulta de todas estas modernas formas de uso e interpretação sobre seus efeitos é sem nenhuma dúvida de grande magnitude. Estamos diante de uma nova forma de apropriação, por parte do homem branco, de uma sabedoria e um recurso indígena. No caso da América, depois de 500 anos, nos encontramos diante de um novo intento de encontro entre duas culturas, já não com base nas terras, no ouro, nos recursos naturais, na mão de obra ou na imposição cultural e religiosa. Agora o problema em questão é o dos recursos genéticos, as plantas medicinais, as plantas psicotrópicas e os conhecimentos xamânicos. E este encontro pode tornar-se catastrófico para os indígenas.

São múltiplas as ameaças que se apresentam para o caso específico do sopé sul-americano: Abusos na aplicação dos Direitos de Propriedade Intelectual, por parte de centros científicos, universitários ou industriais, comércio ilegal ou indiscriminado de plantas medicinais e em especial do iagé, sem considerar o grave perigo de extinção, o novo "boom" do iagé, das plantas psicotrópicas em geral e do xamanismo: *New age*, esoterismo, cursos curtos de xamanismo prático, iagé a domicílio pela Internet, aumento de charlatães e "pseudo-xamãs" e, finalmente, o iminente perigo de uma legislação internacional que declare ao iagé como planta narcótica e ilícita, de cultivo, uso e comercialização proibida.

Mas, realmente são os indígenas os únicos prejudicados de toda esta situação? Afinal, o pior que poderia ocorrer é que eles se extingam, como já está ocorrendo com os sionas, os secoyas e os coreguaje, para falar do sopé, ou com os nukak makú e os zoró na Média e Baixa Amazônia, ou com os quase mil grupos étnicos desaparecidos em quinhentos anos<sup>(9)</sup>.

Afortunadamente cresce a consciência de que a salvaguarda da diversidade cultural e humana do planeta é uma questão de urgência para ter esperanças de sobreviver como espécie:

"É preciso valorizar e proteger a diversidade cultural, dado a alarmante redução atual de formas sociais adaptativas existentes no inventário humano. A perda e destruição de sistemas civilizadores implica na perda de modelos únicos de organização social, política, econômica, lingüística e de expressões intelectuais, científicas, artísticas e filosóficas... A diversidade cultural é tão importante como a diversidade biológica: ambas são as garantias da riqueza de formas de vida... Uma humanidade com pluralismo cultural é necessária para uma evolução biosocial que otimize todas as formas de vida e de criatividade cultural no inventário de expressões humanas... A diversidade cultural potencializa todas as criatividades humanas para alcançar diferentes formas de convivência coletiva"<sup>(10)</sup>.

### **Sabemos o que é o iagé?**

O conflito, entretanto, vai além de sermos testemunhas da possível última tragédia indígena do sopé amazônico. Temos realmente compreendido inteiramente o significado e o valor do iagé e da sabedoria xamânica que o rodeia? Estamos seguros de verdade de tudo o que este universo da ciência indígena representa para o homem e para a vida no planeta?.

Não estou muito seguro. Acho que mais uma vez a cultura ocidental está cometendo o mesmo erro de sempre, graças a seu etnocentrismo e o querer interpretar "ao outro" a partir de sua própria forma de pensamento. Depois de quase quinhentos anos de perseguição implacável contra os xamãs, contra suas plantas, contra sua sabedoria, por fim o homem moderno se interessa de uma maneira nova por todos estes fenômenos. Experimenta ou intui que os xamãs do sopé amazônico têm um poder e um segredo importante e corre apressado para descobri-lo. No centro encontra uma bebida feita de plantas e entre elas o iagé. O primeiro impulso, e até agora quase o único, é considerar que o segredo e o poder do índio é esse e nada mais: o iagé ou a ayahuasca, se converte agora no novo Eldorado da cultura moderna.

E o homem moderno, sob rótulos como etnobotânico, médico, científico, antropólogo, humanista ou místico, cai na mesma tramóia: não pede licença, não pergunta, não escuta, não questiona. Simplesmente toma a planta, toma o ouro verde e o usa a seu gosto, o condiciona a suas estruturas de pensamento ou de cultura. Uma vez mais o índio é despojado do que é seu e o despojador acredita haver colhido o céu com as mãos (expressão metafórica que, entretanto, para o caso que nos ocupa parece quase textual).

Vemos então a hordas de homens usando o iagé em contextos de curandeirismo, em espaços de sincretismo religioso, em escolas de humanismo filosófico, em experiências psicodélicas, em formas caricaturescas de falsidade ideológica ou em pesquisas de talhe científico e econômico.

Não posso cair na intolerância de sugerir que todas estas formas modernas sejam ineficazes ou desprezíveis. Pode ser importante encontrar no iagé substâncias ativas para a solução de graves problemas de saúde<sup>(11)</sup>, ou talvez formas experimentais de tratamento para a farmacodependência, ou talvez formas rituais e sacramentais que a muitos lhes permita vivenciar uma sã experiência religiosa. E mais, estou convencido destes benefícios. Creio que o iagé é uma planta tão especial, sagrada diriam os indígenas, que pode dar pé a todos estes usos e estes benefícios.

O que acredito é que, entretanto, detrás de tudo isto estamos ficando sem conhecer um benefício ainda mais importante do iagé e de toda a cultura xamânica. E penso que a única maneira de descobri-lo é mudando nossa atitude. A atitude que supere o etnocentrismo e a desqualificação, a atitude que ouse entabular um autêntico diálogo com o outro, neste caso o indígena. Esse "outro benefício" do iagé, que historicamente é o primeiro pois estava antes que os novos, só podemos conhecê-lo se nos aproximarmos com respeito ao xamã, ao índio, se pedimos permissão para entrar em sua casa, se respeitamos suas normas de convivência, se temos a humildade para perguntar, com a noção de que quem sabe e pode ensinar-nos é ele, e se por fim adquirimos o bom costume de saber escutar e atender os conselhos.

Isto implica também em entender que um processo de conhecimento, pesquisa ou aprendizagem com os indígenas, requer um longo processo, de aceitação de uns

ritmos que determina o mestre e de uma enorme dose de paciência. É inconcebível que cheguemos a pensar que por haveremos participado em duas ou três sessões de iagé com xamãs, já temos as respostas completas a seu misterioso funcionamento, ou pior ainda, que já sejamos autênticos iniciados na arte xamânica; os próprios xamãs nos lembram que para conhecer a ciência do iagé se necessitam trinta ou quarenta anos; acaso o homem branco tem algum privilégio para que com ele não demore o mesmo tempo?

Se alguém se atreve a esta nova forma de aproximação deve, é claro, despojar-se de toda classe de preconceitos morais, científicos ou culturais; é comum encontrar que diante da experiência de algum fenômeno estranho em uma sessão, de forma imediata se trate de dar explicações desde contextos científicos ou religiosos de outras culturas. Se um xamã usa as folhas de urtiga<sup>(12)</sup> para aplicar como açoite sobre o corpo do doente, se pensa então que sem dúvida é uma forma de aplicar acupuntura artesanal ou primitiva, aproveitando os pontos energéticos do Chi´; neste mesmo contexto, as explicações sobre enfermidades frias e quentes se extrapolam com facilidade às teorias do Ying e Yang da medicina chinesa. O mesmo ocorre ao experimentar efeitos psicológicos de regressão ou de viagem ao passado, os quais se interpretam facilmente como a confirmação das teorias sobre a reencarnação. Mais freqüente é a explicação científica de que os efeitos "alucinatórios" são o simples resultado de haver consumido uma planta com princípios ativos que têm efectos sobre profundas estruturas do sistema nervoso central.

É possível que estas hipóteses sejam corretas. Mas é possível que simplesmente sejam coincidências. O que se sugere aqui é que demos permissão a que seja o xamã que dê a explicação completa, a partir de seu próprio discurso e sobretudo a partir de sua própria lógica. Já teremos depois oportunidade de fazer traduções ou comparações, se seguimos acreditando que isso seja importante.

Talvez também, uma vez concluída uma aproximação real e respeitosa ao iagé no contexto xamânico, voltemos a preferir seu uso nos novos contextos científicos, religiosos, psicodélicos ou curanderis. Mas penso que esta última opção é mais sadia, pois se faz sobre a base de que escolhe entre duas opções igualmente válidas e com um conhecimento de causa do contexto original (apesar de que me atrevo a afirmar que quem conheça o verdadeiro valor do iagé indígena, já não quererá voltar a experimentá-lo em outro contexto).

Este novo olhar que proponho, ou seja uma nova forma de aproximação ao saber xamânico e aos efeitos do iagé, requer, paradoxalmente, uma abertura em nossos níveis de observação e de compreensão. É a bebida do iagé a única protagonista de uma sessão ritual xamânica? Essa continua sendo a idéia predominante do homem branco. Será que acaso pouco importa a presença do xamã? Será que o traje ritual, as plumas, os colares, os chocalhos e a pintura corporal são simples adornos exóticos e desprovidos de intencionalidade? Será que a música e os cantos em idiomas ininteligíveis para nós são balbuceios primitivos que expressam a superstição e pouca evolução do índio? O ramalhete de folhas com que acompanha ritmicamente seus cantos e seus bailes, será apenas um barulho para ambientar a noite? Mastigar *chundures* de acordo com o tipo de cura e aplicar as folhas de urtiga o banhar-lhe a cabeça com um cozimento de plantas da selva, ou assoprar um perfume sobre o corpo do enfermo ou succionar "estranhos objetos" da pele ou fazer defumações com resinas e com tabaco, são práticas mágicas que em pouco ou nada afetam o efeito final do consumo do iagé?

A pesquisa científica sobre o iagé ou ayahuasca praticamente já disse tudo; com efeito, é uma bebida preparada com plantas da floresta amazônica. Em todos os grupos indígenas que o empregam, tem como base o caule de um cipó da espécie *Banisteriopsis* (existem mais de seis espécies identificadas, todas usadas com igual objetivo). Para a preparação se emprega ademais uma planta complementar, igualmente importante, a qual varia de uma cultura para outra. Entre os inganos de Colômbia se emprega a *chagro panga*, folhas da espécie *Diplopterys cabrerana*, enquanto que no Peru é mais freqüente o uso da chacrona ou *Psychotria viridis*<sup>(13)</sup>.

Estas substâncias ativas são afins a terminações nervosas dos centros superiores do sistema nervoso central; aqui parece terminada qualquer conjectura sobre seus efeitos. É uma simples questão de reações fisiológicas, dizem os cientistas para dar por terminado o caso.

Entretanto, ainda são muitos os mistérios que não puderam ser explicados. Ainda não se entende como os índios, sem tecnologia alguma, puderam descobrir a combinação perfeita de duas plantas, combinação sem a qual o efeito de transe seria impossível. Tem sido motivo de surpresa e admiração reconhecer que há uma perfeita coincidência bioquímica entre os dois grupos de plantas empregados.

Por outra parte, como concluem os estudos do neuropsiquiatra Naranjo, não existe ainda uma explicação coerente sobre como se repetem conteúdos de imagens em pessoas que foram injetadas com harmalina, sem ter sequer conhecimento da origem da substância; a maioria delas reportou visões sobre jaguares, jibóias, papagaios ou em outros casos sobre referências de imagens cristãs.

A explicação antropológica do efeito do iagé ou do transe xamânico como uma viagem ao mundo dos espíritos é para a ciência moderna, agnóstica e materialista, sob qualquer ponto de vista insustentável; a ciência não crê no espírito ou em realidades sobrenaturais e estes no máximo se interpretam como conteúdos simbólicos da cultura ou da psique humana. Se o afirmado pelos indígenas é certo, seria necessário primeiro demonstrar, de maneira "científica" a existência do espírito, assunto que obviamente está muito longe de poder dar-se nas condições atuais. Enquanto isso, um enorme abismo seguirá existindo entre ciência moderna e ciência indígena.

Mas as dúvidas e as distâncias se acrescentam ainda mais se tratamos de examinar com detalhe os efeitos reais de um transe xamânico sob os efeitos do iagé. Aqueles que o experimentam não duvidam nem por um instante da veracidade do conteúdo de imagens, sensações e sons, apesar da insistência em considerar ao iagé unicamente como uma planta com efeito psicodélico.

## **Iagé e purga**

Venho insistindo desde outras ocasiões que para os indígenas do sopé amazônico<sup>(14)</sup>, o iagé ou ayahuasca é antes de mais nada um purgante. A palavra purga é preferida por eles para definir o efeito de seu consumo. E falamos de uma purga no sentido grego de "katarsis", posto que se experimenta uma dramática limpeza do organismo e ainda mais, uma limpeza dos sentimentos, recordações, pensamentos e vivências espirituais. O fundamento do conteúdo das sensações durante o transe com iagé

reside precisamente nesta experiência catártica, que coincide com a já clássica e célebre descrição de Eliade: "Sofrimento, morte e ressurreição rituais". O iagé é o veículo sagrado para ingressar ao mundo espiritual, mas ao mesmo tempo é o encarregado de limpar ao viajante para que possa ingressar em estado de pureza a esse mundo.

Para os ocidentais, entretanto, estes efeitos de purga (vômito, diarreia, sudoração, taquicardia, diurese aumentada, etc.) são considerados como prova de seu efeito tóxico. De forma paradoxal, para os índios esse mesmo efeito é considerado como uma verdadeira desintoxicação ou limpeza. Inclusive, em muitos casos, o homem branco busca a maneira de minimizar ou dissimular o clássico sabor amargo e nauseabundo da bebida, enquanto que para os índios este amargo é a condição primordial para por a prova a vontade e a fé do iniciado.

Não posso, em aras desse espaço limitado para expressar todas as idéias, estender-me em detalhes sobre as muitas outras diferenças que existem entre o consumo de iagé em um autêntico contexto xamânico com indígenas do sopé amazônico e o consumo em espaços dessacralizados, pois parece que as reordenações humanistas ou religiosas mantenham certo conteúdo sagrado desta maravilhosa planta.

Eu não sabia nada disto; simplesmente, se a casualidade existe, há quinze anos, quando fazia meu estágio rural para terminar meus estudos na Faculdade de Medicina, conheci a xamãs inganos do sopé amazônico colombiano. O medo ou a prudência (que quase sempre se confundem), unidos à generosidade desses índios, me levaram a introduzir-me no fascinante e difícil mundo do xamanismo e do iagé. Não perguntei, não questionei, não pus preconceitos entre eles e eu. Apenas estava perturbado pelo que fui experimentando em minha vida pessoal. Uma dramática limpeza, uma profunda conversão científica (e obviamente, espiritual), uma convicção de que as plantas medicinais servem sim, e uma aterrorizadora certeza; tinha ingressado, sem sabê-lo e sem querê-lo, a um estranho mundo que já havia escutado em minha infância por boca de minha avó e de meus professores, alguns deles sacerdotes: O purgatório, que mais que uma figura metafórica ou a invocação de um lugar ao qual vão os mortos para expiar suas culpas e pecados, se convertia aqui em uma horrorosa e bela realidade.

---

#### **Notas:**

(1) Médico-cirurgião da Colômbia, professor catedrático da Pontificia Universidad Javeriana e Coordenador do "Programa Colombia" de Amazon Conservation Team. Desde 1983 esteve em estreito contato com os indígenas inganos do piemonte amazônico colombiano, participou nas sessões rituais do iagé e assessora com eles um amplo programa de recuperação da medicina tradicional, das plantas medicinais e de sua cultura. Artigo originalmente publicado em "Visión Chamánica" (número 1 - Bogotá, fevereiro de 1999). Acesse aqui a atual versão virtual da revista Visión Chamánica.

(2) Eliade Mircea, EL CHAMANISMO O LAS TECNICAS ARCAICAS DEL EXTASIS, Fondo de Cultura Económico, México, 1975.

(3) Cerón Benhur, EL MANEJO INDIGENA DE LA SELVA PLUVIAL TROPICAL, Ediciones Abya-Yala, Quito, 1991.

(4) Llanos Héctor, Pineda Roberto, ETNOHISTORIA DEL GRAN CAQUETA (Siglos XVI-XIX), Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República, Bogotá, 1982.

(5) Mabit Jacques, TAKIWASI: Usos y abusos de sustancias psicoactivas y estados de conciencia, Revista Takiwasi, # 5, Septiembre de 1997.

(6) Naranjo Claudio, Aspectos psicológicos de la experiencia del yagé en una situación experimental, en: Harner Michael, ALUCINOGENOS Y CHAMANISMO, Guadarrama, Punto Omega, Madrid, 1976.

(7) Fericgla, Josep María. *AL TRASLUZ DE LA AYAHUASCA*, Ediciones Abya-Yala, Ecuador, 1997.

(8) *SHAMAN´S DRUM, A Journal of Experimental Shamanism*, # 32, Willits CA, 1993.

(9) A maioria dos autores coincidem em dizer que à chegada dos conquistadores existiam na América cerca de 1.500 grupos indígenas, dos quais sobrevivem apenas 450.

(10) Barón Ciro, Reichel Elizabeth, Pinzón Carlos y Perafán Carlos, *Diversidad étnica, cultural y constitución colombiana de 1991. Legitimidad de las diferencias: realidades, retos y respuestas*, en: DERECHO, ETNIAS Y ECOLOGIA, Tomo 6, "Colección documentos de la Misión", Presidencia de la República, Consejería Presidencial para el Desarrollo Institucional, Colciencias, Santafé de Bogotá, 1995.

(11) Graças a seu conteúdo em substâncias inibidoras de enzimas cerebrais – Inibidores da Monoaminoxidase ou IMAO - a harmalina, princípio ativo do iagé, é um potencial antidepressivo para uso em psiquiatria.

(12) Os xamãs do piemonte amazônico empregam as folhas de urtiga, *Urtica sp.*, como acompanhante na sessão ritual com iagé; esta planta contém, tanto em seus talos como em suas folhas, uns espinhos rígidos que contém substâncias urticantes, cuja aplicação na pele resulta dolorosa e produz um efeito de queimadura ou de picadura, similar à picadura de formigas. A urtiga oferece benefícios terapêuticos e ademais serve para controlar certos efeitos fortes ou desagradáveis durante o transe.

(13) Schultes Richard, Raffauf Robert, *EL BEJUCO DEL ALMA: Los médicos tradicionales de la Amazonía colombiana, sus plantas y sus rituales*, Banco de la República, Ediciones Uniandes, Santafé de Bogotá, 1994.

(14) Zuluaga Germán, *EL APRENDIZAJE DE LAS PLANTAS: EN LA SENDA DE UN CONOCIMIENTO OLVIDADO*, Seguros Bolívar, Excelsior editores, Santafé de Bogotá, 1994.