

IMAGENS MENTAIS ESPONTÂNEAS: MENTE, ALMA, CORPO E PROCESSOS VISIONÁRIOS DURANTE O USO RITUAL DE AYAHUASCA

Marcelo S. Mercante.¹ UNISINOS. marcelo_mercante@yahoo.com

*“Como será que uma antropologia que leva a sério a imaginação pareceria?”
Sneath, 2009, p. 5.*

*“Imaginar nada mais é do que sentirmos os vestígios deixados no cérebro pelo movimento dos espíritos”
Espinosa, 1997, p. 30.*

RESUMO: Pretendo neste artigo fazer uma breve análise do processo de “miração”, ou “imagens mentais espontâneas”, que é o processo imaginativo experienciado durante o uso ritual da ayahuasca, bebida psicoativa utilizada por indígenas amazônicos e em algumas religiões brasileiras. A imaginação é vista como uma “força”, ou o poder da mente de distorcer imagens, e não de criá-las. A imaginação, longe de ser vista como algo relacionado à ficção ou à irreabilidade, é entendida então como a base da realidade, influenciando e sendo influenciada por estados mentais, emocionais, físicos/corporais. Sendo assim, os processos imaginativos podem ser vistos como capazes de modificação de comportamento.

Palavras chave: ayahuasca; imagem mental espontânea; imaginação.

ABSTRACT: *I intend in this article to make a brief analysis of the process “miração” or “spontaneous mental imagery”, which is the imaginative process experienced during the ritual use of ayahuasca, a psychoactive drink used by Amazon Indians and in some Brazilian religions. Imagination is seen as a “force,” or the power of the mind to distort images, not create them. Imagination, far from being seen as something related to fiction or unreality, is understood as the basis of reality, influencing and being influenced by mental, emotional, physical/corporal states. Thus, the inventive process can be seen as capable of modifying behavior.*

Keywords: ayahuasca; spontaneous mental imagery; imagination.

¹ Possui graduação em Ciências Biológicas pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1994), mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (2000) e doutorado em *Human Sciences/Consciousness and Spirituality - Saybrook Graduate School and Research Center* (2006). Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Antropologia da Consciência e da Saúde. Professor do Programa de Pós Graduação em Saúde Coletiva, na Universidade do Vale do Rio dos Sinos - Unisinos.

Introdução

O tema da relação entre imagens mentais espontâneas (MERCANTE, 2012), ou como os adeptos das diversas correntes de uso da ayahuasca se referem a elas, as *mirações*, tem sido o foco dos meus estudos e pesquisas.

A ayahuasca é uma bebida psicoativa produzida pelo cozimento por longas horas de pedaços do cipó *Banisteriopsis caapi* e de folhas de *Psychotria viridis*. Tem um uso amplamente difundido entre diversas populações indígenas em toda a amazônia, e entre vários grupos religiosos e neoxamânicos aqui no Brasil (LABATE, 2004), assim como por grupos que tratam a dependência (MERCANTE, 2013).

Meu objetivo aqui, contudo, é muito mais fazer uma revisão teórica envolvendo teorias da imaginação e traçar algumas ligações destas teorias com o processo da miração, mas particularmente com eventos que envolvam não apenas uma experiência visionária, mas processos de transformação física (como no caso de curas de doenças) ou de comportamento (como no caso de superação da dependência).

Imaginação e as imagens mentais

Segundo Novaes (2008), a imagem ocupa o lugar entre o sensível e o inteligível, tendo, em persa antigo, a mesma raiz que “magia”. A magia é a arte de produzir imagens. Foi somente depois dos séculos V e VI que a imagem passou a estar ligada à ideia de algo falso, exterior, irreal.

Thomas (2003/2005) em seu verbete “*Mental Imagery*”² publicado na *Encyclopedia of Cognitive Science* coloca que foram os gregos que armaram o palco sobre o qual se desenrola a atual discussão sobre “*imagery*”: Platão fala de um “artista interior pintando figuras na alma (*Philebus* 39c) e sugere que a memória pode ser análoga a um bloco de cera no qual nossas percepções e pensamentos imprimem impressões (*Theatetus* 191c,d)”³. Aristóteles segue o modelo do bloco de cera, e diz que esta impressão se dá através de um tipo de figura (em *De Memoria* 450a,b), e é ele que diz que a imaginação é uma faculdade mental, com um papel central na cognição, “aliada à percepção e responsável por produzir e relembrar das imagens” (em *De Anima* III.iii). Aristóteles, segundo ainda Thomas, “mantêm que o poder representacional da linguagem é derivado da imaginação, sendo as palavras faladas símbolos das imagens internas” (em *De Interpretatione* 16a e *De Anima* 420b).

O estudo da imagem tem sua origem no que Panofsky (MITCHEL, 1980) chamou de “iconologia”, ou seja, “o estudo histórico da lógica, convenções, gramática e poética da imaginação (“*imagery*”)” (p. 2). Mitchel (1980) fala então em uma linguagem de imagens, que envolve: 1) o falar sobre imagens de origens diversas (arte, na mente, discursos); 2) as imagens como linguagem (para expressar ideias, emoções, etc.); 3) linguagem verbal como um sistema informado por imagens, assim como a escrita como uma linguagem visível (Para uma revisão geral do conceito de “imagem”, ver MITCHEL, 1986).

Jean-Luc Godard (1987), no minuto 49 de uma entrevista anexa ao filme *King Lear* (onde ele fala tanto sobre o filme quanto sobre o uso da imagem), coloca que:

² A tradução aproximada de “*mental imagery*” seria “imaginação mental”. Contudo, a palavra “*imagery*” não é completamente traduzível para o português. Ver nota adiante

³ Artigo on-line sem o número das páginas.

[...] a imagem é uma criação pura da alma. Ela não pode nascer de uma comparação, mas de uma reconciliação de duas realidades que estão mais ou menos distantes. Quanto mais as conexões entre estas duas realidades estiverem distantes, mais fortes elas se tornam. ... Duas realidades que não tenham conexões não podem ser postas juntas de maneira útil. Não há criação de uma imagem. Duas realidades contrárias não se juntam, elas se opõem. Uma pessoa raramente obtém forças e poder de um posicionamento como este. ... Uma imagem não é forte porque é bruta ou fantástica, mas por sua associação de ideias, distantes e verdadeiras. O resultado que é obtido imediatamente controla a verdade da associação. Uma narrativa é imagem de criação. É uma semelhança de conexões. Todo o poder ou virtude de uma imagem criada depende da natureza desta conexão. O que é grande não é a imagem, mas a emoção que ela provoca. As emoções que são provocadas são verdades porque são nascidas muito distante da imitação, de toda evocação, de toda semelhança.

Claro que Godard está falando de cinema, e se poderia dizer que a “imagem” a que ele se refere é outra que não as imagens mentais de que tratamos aqui. Será? Será que há uma distância tão grande assim entre as imagens projetadas na tela, as pintadas em outras telas e as que acontecem dentro da mente de alguém sob efeito da ayahuasca? De que “imagem” estaríamos nós falando afinal? Não sei ao certo. E não creio que haja tal diferenciação tão marcada. A imagem do cinema é parte de uma narrativa, mas nasce de um processo de imaginação do autor e/ou diretor do filme. E ela produz, invariavelmente, novas imagens nas mentes, corações, almas e espíritos de quem as assiste. Como coloca Sartre (1978): “será preciso, assim, colocar a questão nova e delicada das relações da imagem mental com a imagem material (quadro, fotos, etc.)” (p. 105).

Por outro lado, as imagens mentais não são compartilhadas como tal. Não há como mostrar tais imagens para alguém. Mas elas afetam o comportamento de quem as experiencia, e assim sendo, influem no comportamento dos outros à sua volta. Há, estou certo, uma extensa (des)fronteira entre ambos os modos de se usar a palavra “imagem”. Assim como creio que há uma enorme sobreposição entre ambos. Não cabe aqui traçar tais limites e deslimites. Assumo, então, que a imagem de que fala Godard nasceu, antes de ser projetada na tela, na mente de alguém, fruto de um processo de imaginação, e assim sendo, está intimamente ligada à imagem mental. É talvez na imaginação que todas as imagens se unem.

Gonçalves (2013) explora em seu artigo as ideias de Eisenstein sobre cinema. Trabalha-se exatamente sobre a questão da imagem como um modo de pensamento, sobre o Eisenstein chama de “pensamento sensorial”, que ocorre como um processo de metonimização, criando uma perspectiva responsável pela identificação que o observador tem com o que se passa na tela. Esta seria uma forma de se “pensar por imagens”, imagens estas que possuem características sensoriais, e segundo Gonçalves, Eisenstein tenta evidenciar que a linguagem do cinema é governada pelas mesmas leis do pensar.

Gonçalves então leva sua argumentação até o ponto que interessa aqui, ou seja, a colocação que a imaginação opera ‘de dentro para fora’, ou seja, dando forma externa às imagens mentais. Gonçalves cita o exemplo dado por um índio Kaxinawá, que compara o cinema à experiência com ayahuasca. Gonçalves coloca que “a linguagem do cinema e ayahuasca são ambas sensoriais, possibilitando a descentralização do sujeito em um nível essencial que produz a proliferação de pontos de vista” (p. 173 – ver também Lagrou, 2012). Benjamim (2012), também relaciona o filme e suas “deformações e estereótipos, metamorfoses e catástrofes” (p. 205) com as “psicoses, alucinações e sonhos”, na medida em que as primeiras afetam o mundo através das segundas. Benjamim coloca que o cinema tornou público o mundo dos sonhos através da criação de personagens do sonho coletivo.

Outro exemplo disso é o que é chamado de Arte Visionária, artistas plásticos que pintam inspirados por visões obtidas pelo uso de psicoativos, dentre outras formas e técnicas:

A Arte Visionária pode ser entendida como um fazer artístico onde a produção está condicionada às experiências advindas de estados não ordinários de consciência. A Arte Visionária tem como propósito transcender o mundo físico, retratar visões que muitas vezes incluem temas espirituais e místicos ou, pelo menos, alicerçadas em tais experiências (MIKOSZ 2014, p. 105)

Deleuze (1985) parte da filosofia, com suas imagens mentais, e analisa o cinema. Para ele a imaginação é uma força criada pela diferença de potencial entre imagens, imagens não necessariamente visuais ou mesmo oriundas da percepção, imagens que podem vir de emoções e pensamentos. A imaginação, vista como a movimentação destas imagens, seria capaz de modificar um conjunto de relações entre sujeitos. O “todo” deleuziano é um sistema de relações que possui sua contraparte pessoal (que ele chama de espiritual ou mental). Para Deleuze, não existem imagens propriamente ditas, como elementos imóveis, há o que ele chama de imagens-movimento, imagens-mudança, imagens-relação, mais uma vez, remetendo à imaginação. Imagem é “o conjunto daquilo que aparece” (p. 67).

Thomas (2003/2005) desenvolve então uma definição de “*imagery*”:⁴ “imaginação mental (ou imagens mentais) pode significar qualquer uma destas coisas ou todas elas: 1) experiência quasi-perceptiva consciente *per se*; 2) representações na forma de figuras na mente e/ou cérebro que podem ser experienciadas como no item 1; 3) qualquer representação interna que possa ser experienciada como no item 1”. O interessante nesta definição é que Thomas não restringe a capacidade imaginativa à visão, mas estende-a a outras modalidades sensoriais – algo frequente nas mirações. Contudo, há problemas: como coloquei em Mercante (2012), a miração está muito mais para uma presentificação de algo do que para uma representação, ainda que esta possa efetivamente ocorrer. Temos ainda duas possibilidades de imagens mentais. Primeiro, as que são evocadas, intencionalmente por um sujeito. Em seguida, as que acontecem de forma espontânea, onde se encaixa muito do que acontece nas mirações (MERCANTE, 2012).

Realidade, espontaneidade e miração

Há um intenso debate sobre a questão das imagens e da “*imagery*” (MOUTON & KOSSLYN, 2009) que se apoia é a questão da “realidade” das imagens experienciadas na imaginação. Diferentes teorias tecem diferentes abordagens para “provar” que o que se vê dentro da mente é ou não real, com todas as nuances e sutilezas possíveis. Ora, Simmel (2010) dá uma saída para a noção de “realidade”, que é a que adoto. Para este autor:

[...] o mundo ‘real’ oferecido à experiência é provavelmente aquela ordem de elementos existentes que melhor serve à sobrevivência e desenvolvimento da vida de nossa espécie. Enquanto seres que agem, percebemos reações vindas do mundo circundante cuja utilidade ou nocividade dependem das ideias em função das quais agimos. Ora, chamamos de realidade àquele mundo de representações, ou o modo de representar as coisas, que nos capacita a agir de maneira proveitosa, adequada a conservar a vida, segundo a organização psicobiológica próprio de nossa espécie. Para seres de natureza diferente e com necessidades diversas, haveria outra ‘realidade’, porque outras ações poderiam ser mais úteis a suas condições de vida. Isto é, suas ações se baseariam numa visão diferente do mundo (p. 24).

⁴ A palavra inglesa “*imagery*” não tem uma tradução exata em português. A melhor seria o neologismo “imaginamento”, se referindo à capacidade imaginativa de utilizar e produzir imagens. A melhor opção é “imaginação”, que não corresponde exatamente ao termo em questão.

Em Mercante (2012) defendi a ideia de que as mirações são um processo espontâneo, onde não há uma “vontade” de que se veja determinada coisa. Como em um sonho, há diversos elementos que influenciam a formação de determinada imagem ou mesmo enredo, mas estes elementos são inúmeros, e impossíveis de serem manipulados de forma direta e intencional. Assim acontece durante o tratamento da dependência por instituições que se utilizam da ayahuasca para tal: o paciente vai trabalhando sobre seus problemas, suas questões existenciais, e junto com o ritual ele “recebe” uma miração. Digo “recebe” (ver MERCANTE, 2012 e 2013), pois a miração espontaneamente surge na tela mental do paciente, causando então emoções, lembranças, questionamentos, enfim, sendo parte do processo de tratamento desta pessoa.

Contudo, processos de associação não estão excluídos das mirações, pois depois que estas se iniciam, o sujeito tem a possibilidade de interagir com elas. Segundo Merleau-Ponty (1958), as associações atuam “tornando provável ou atrativa a intenção de uma reprodução. Elas operam somente em virtude do significado que adquiriram no contexto de uma experiência passada e sugerindo recursos à esta experiência” (p. 21). As associações, segundo este autor, mantêm a continuidade. Quando a miração se inicia, o sujeito vai anexando ao seu enredo, à sua narrativa, sua contribuição associativa. Contudo, de certa maneira, tais associações ainda são espontâneas, movidas pelo “magnetismo” próprio de cada imagem. Há um fluxo na consciência que é parte do encontro entre a narrativa do ritual e da narrativa da vida do paciente. Abre-se aqui, então, a possibilidade da troca de imagens, da terapia imagética. As imagens associadas ao uso abusivo de substâncias se encontra com a narrativa do ritual, e há o processo indicado acima por Goddard. Há a relação direta com os objetos evocados na miração, há uma experiência viva e contundente, há a abertura do espaço para a mudança.

Gostaria de retomar aqui a questão da dualidade (ou da ausência desta) corpo/mente. Como já coloquei acima, não creio que pensar em duas instâncias seja a melhor postura teórica, pois o campo nos fornece dados que vão exatamente em outra direção. Há, como já coloquei, uma unidade orgânica, que envolve corpo, mente, emoções, alma, espírito. Merleau-Ponty (1958) coloca que “o ser humano, tomado como um ser concreto, não é uma psique unida a um organismo, mas o movimento para e da existência, a qual por vezes permite a si mesma tomar a forma corporal e em outras vezes se move em direção a atos pessoais” (p. 101). Atos mentais e emocionais estão profundamente conectados ao corpo e “tendências fisiológicas” (p. 101), coloca o autor:

[...] não é nunca uma questão de um encontro incompreensível de duas causalidades, nem a colisão entre a ordem das causas e a dos fins. Mas por uma reviravolta imperceptível, um processo orgânico resulta em comportamento humano, um ato instintivo muda de direção e se torna um sentimento, ou, no sentido contrário, um ato humano se torna estagnado e é continuado inconscientemente na forma de um reflexo (pp. 101-102).

Assim, Merleau-Ponty deixa de falar de um “corpo” meramente físico para falar de um “corpo fenomenal” (p. 121), e é sempre este que se move no mundo. Contudo, ele coloca que existe então um “corpo objetivo” e um “corpo fenomenal”, correspondendo ao “meu corpo para mim e meu corpo para os outros” (p. 121), que contudo co-existem “no mesmo mundo” (p. 121). Assim, “a consciência se projeta a si mesma no mundo físico e tem um corpo, assim como se projeta a si mesma no mundo cultural e tem seus hábitos” (p. 158). Seguindo a lógica, se projeta em um mundo espiritual, e tem um corpo espiritual: “a consciência é o ser-em-direção-a-algo através da intermediação do corpo” (p. 159). Há um corpo fenomenal dentro da miração, conectado profundamente com o corpo físico, que neste momento pode ser visto como um corpo objetivo para o próprio sujeito.

Para Merleau-Ponty (1958), “entender é experienciar a harmonia entre o que desejamos e o que é dado, entre a intenção e a performance – e o corpo é nossa ancoragem em um mundo. ... O hábito não tem sua residência nem no pensamento nem no corpo objetivo, mas no corpo como um mediador de um mundo” (p. 167), e além disso, “o corpo é essencialmente um espaço expressivo ... o corpo é nosso meio geral para ter um mundo”. Daí uma terapia baseada no uso ritual da ayahuasca, tão centrada no corpo, funcionar. Muda-se o corpo para que se modifique os hábitos, e assim modifique-se o mundo a ser habitado (ou se crie uma incompatibilidade entre o novo corpo e o mundo antigo, o mundo da dependência). Seguindo ainda esta lógica, o corpo, continua este autor, é visto como um “agrupamento de significados vivenciados que se movem visando um equilíbrio” (p. 177). Ao se adicionar novos agrupamentos, molda-se um novo corpo.

Uma questão recorrente em todo processo de análise das experiências vivenciadas através do uso ritual da ayahuasca é a da sinestesia. Contudo, Merleau-Ponty (1958) não advoga em favor deste fenômeno. Para ele, ouvir sons ou escutar cores é um processo normal, na medida em que:

[...] meu corpo não é uma coleção de órgãos adjacentes, mas um sistema sinérgico, em que todas as funções são exercitadas e alocadas juntas na ação geral de estar-no-mundo ... quando eu digo que vejo um som, significa que eu ecoo a vibração do som com todo meu ser sensorial, e particularmente com este meu setor que é suscetível à cores (p. 272).

É no corpo, continua Merleau-Ponty (1958), que os objetos naturais e culturais (como palavras) encontram significância, na medida em que este é o “instrumento geral de ‘compreensão’” (p. 273) do mundo percebido. Sendo assim, as palavras ressoam pelo corpo, ganham forma e consistência, transformam esses corpos por dentro. A consciência não é entendida por Merleau-Ponty como estando fechada em si mesmo (“*being-for-itself*”, p. 409), mas como estando sujeita ao estar-no-mundo da existência. As condições da existência influenciariam, então, o alcance e a direção da consciência. Sendo assim, o corpo está sujeito às mesmas condições.

Lagrou (2012) coloca a arte como estando imbricada no cotidiano, como um processo de “construir corpos que habitam mundos” (no seu caso específico, Lagrou trabalha com pintura corporal Kaxinawá). Não há como estabelecer de antemão o que é ou não arte. Assim, os corpos Kaxinawá são esculpidos através tecnologias de imaginação diversas, como cantos, banhos, dietas, provações, testes, inscrições, perfurações e rituais.

Lagrou coloca que agenciamento e contemplação passam a ser inseparáveis neste processo, “resultando a eficácia estética na capacidade de uma imagem ou forma de agir sobre e, deste modo, criar e transformar o mundo”. O corpo é produzido tanto pela mão que pinta sobre a pele quanto pelo olho que observa o desenho. O desenho se insere então no meio de um processo de relação social, um processo que como foi colocado acima, envolve expressão, experiência, percepção, entendimento.

As imagens utilizadas nos desenhos são, segundo Lagrou, índices. Os Kaxinawá possuem três palavras distintas para “imagem”: *kene* (o grafismo sobre a pele ou em cestos ou tecidos); *dami* (transformação: bonecos, desenhos escolares, etc.); e *yuxin* (imagens em espelhos, fotos, filmagens; a alma e a sombra). Para Lagrou, as imagens e os grafismos “são instrumentos perceptivos, implicando operações mentais específicas que pressupõem uma ontologia na qual a transformabilidade das formas e dos corpos ocupa um lugar central. Tal percepção está ligada à ideia de quimera, por ser incompleta e demandar a ação” do observador para que opere eficientemente. Como coloca Lagrou, para os Kaxinawá “o desenho é um caminho”, as imagens se ligam à outras imagens, movimentam outras imagens. A quimera ativa de forma mais contundente a imaginação.

Mecanismos de ação

Mas como acontece a vivência das imagens, como, durante o processo de miração, a imaginação opera efetivamente para desencadear todas as cenas e sensações experienciadas pelo sujeito, e efetivamente modifica o corpo? Bachelard (1971), por exemplo, coloca que “as imagens psicotrópicas [que emergem sob influência de substâncias psicotrópicas] que estimulam o psiquismo imprimindo neste um movimento sustentado. A imagem psicotrópica coloca uma ordem linear no caos psíquico. Caos psíquico é o estado da psiquê inativa, o menos-que-ser do sonhador sem sonhos. ... O ser do sonhador de uma reveria é constituído pelas imagens que ele conjura. A imagem nos desperta de nosso torpor” (p. 152). Como esse processo efetivamente ocorre?

Essa é uma pergunta central, e ao mesmo tempo, extremamente complicada de ser respondida. Não creio mesmo que possa ser respondida, atualmente, de forma completa e satisfatória. O que temos aqui é a montagem de uma base sobre a qual futuros estudos serão capazes de erguer um campo de pesquisa que elucide este fenômeno.

Parte deste processo de construção é trabalhar sobre o que já foi apontado por outros autores. James (1952), por exemplo, utiliza a noção de “*fringe*” para designar “a influência de processo cerebrais sutis sobre nosso pensamento, o qual nos torna conscientes das relações e objetos vagamente percebidos ... o *fringe* ... é parte do objeto cognizado – qualidades substantivas e coisas surgindo na mente em uma periferia de relações” (p. 167). Eu poderia dizer que o “*fringe*” é ponto em potencial da consciência. Um ponto para onde a atenção pode ser direcionada – e que no momento em que isso acontece, ele deixa de ser periférico, pois seu potencial está realizado.

James (1952) coloca que a os hábitos de atenção direcionam muito do que é experienciado pelo sujeito. Em um “teatro de possibilidade simultâneas” (p. 187) que é a mente, é a agência da atenção que direciona a comparação, seleção e supressão dos elementos da consciência. A atenção nos faz “perceber; conceber; distinguir; lembrar; ... assim como encurtar o tempo de reação” (p. 275). Mas o ponto mais importante para o contexto deste livro é que para James, “a imagem na mente é a atenção” (p. 287).

Para Merleau-Ponty (1958) a primeira função da atenção é “criar um campo para si mesma, perceptual ou mental, o qual pode ser investigado” (p. 34). A atenção estaciona o constante processo de mudança de aparência. Para este autor “prestar atenção não é meramente elucidar dados pré-existentes, é trazer à tona novas articulações destes dados ao tomá-los como figuras” (p. 35). Tais dados se abrem como “novas regiões no mundo total” (p. 35). O que é involuntário no início da miração torna-se uma atividade de interação através do processo de atenção, e ao mesmo tempo, tal atenção faz emergir novas informações de antigos hábitos e atitudes, revelando então o que estava obscuro. A atenção não é construída pela atividade cerebral em si, mas sim pelo processo do tratamento, que leva o paciente a pensar sobre sua vida e a pensar-se em sua vida a partir de uma nova perspectiva, perspectiva esta construída exatamente durante o tratamento.

Todo o tratamento da dependência pode ser visto como um processo de treino de atenção: treino no sentido que dei acima, ou seja, de criar um novo ambiente, uma nova rede de relações, tanto com outras pessoas, quanto consigo mesmo, com os problemas que se carrega, com os gatilhos que podem disparar o uso desenfreado de uma substância. É um treino de atenção, sobretudo, às imagens que o paciente carrega: imagens do mundo, de si, de seus relacionamentos. Tal atenção às imagens cria a possibilidade de alterar tais imagens. E tal alteração acontece através da imaginação, através das mirações.

Hinton et al. (2008) coloca que algumas imagens, metáforas ou esquemas “podem contribuir para a forma estável como o *self* é experienciado” (p. 151). As pessoas, continuam estes autores,

relacionam experiências prévias à um imaginário próprio, o que pode resultar em sensações somáticas, físicas. Da mesma forma, o contrário é verdadeiro: sensações somáticas desencadeiam imagens mentais. Assim, somos as imagens que temos dentro de nós. Memórias e sensações também estão relacionadas neste ciclo.

Hinton et al. (2008) indicam ainda que as “sensações são gatilhos ou pontos de ancoragem de scripts pessoais e culturais” (p. 153). Eles chegam então ao ponto importante para se entender o processo de tratamento da dependência com ayahuasca. Tratar-se, para estes autores, está relacionado exatamente a tornar-se consciente “da existência e influência destes scripts” (p. 153), e desenvolver métodos que permitam ao indivíduo trocar “um script evocado automaticamente com uma alternativa deliberadamente escolhida de script” (p. 153), ou seja, des-automatizar os “scripts mal-adaptativos e aprender novos scripts” (p. 153). É este, exatamente, o processo do tratamento da dependência através do uso da ayahuasca.

No momento em que imagens mentais não são representações, pois elas seriam apenas formas de descrever subjetivamente estados de ser. Contudo, as imagens nas mirações fazem mais do que descrever, do que representar (ainda que, sim, algumas vezes seja isso que acontece – mas as mirações mais contundentes e impressionantes estão longe de ser descritivas – se assim fosse, não seriam, como já coloquei, fonte de revelações). As mirações podem ser entendidas não como “estando no lugar de coisas, mas auxiliando em encontrá-la” (as coisas – Ingold, 2010, p. 16). Segundo Ingold, na imaginação reside “o impulso criativo da vida mesma, continuamente trazendo à tona as formas que encontramos, seja na arte, na escrita ou pintura, ou na natureza, através das quais passamos quando caminhamos pela paisagem” (p. 23). Paisagem esta que pode ser mental, emocional, espiritual.

Sneath et al. (2009) trabalham com o conceito de “tecnologias da imaginação”: onde a “imaginação possa ser definida em termos de sua relação indeterminada e irreduzível com o processo que a precipita” (p. 6). Ou seja: não há como prever o resultado do encontro entre ayahuasca, ritual e paciente. Há sim, o ritual, exatamente para criar um ambiente narrativo que tem até certo poder de direcionamento, mas que não é “onipotente”. Mais importante do que criar um esquema que seja poderoso o suficiente para condicionar tal resultado (o que acho bem improvável), o que é vital é que o ritual cria um ambiente seguro para que os pacientes possam viver com relativa tranquilidade o universo imaginário que se lhes apresenta durante tal ritual.

Sneath et al. apontam então para o fato de que não existiria uma distinção muito nítida entre “*imaginary*” and “*imagination*”, daí sua observação que o conceito acaba por se confundir com o de cultura. O ponto é que talvez imaginação seja, como coloca Bachelard (2001), uma força que distorce imagens,⁵ e não um “reino”, um local – ainda que abstrato – tal qual cultura, onde estão elementos como mitos, crenças, deuses, moral, e que é compartilhado por uma dada população. A imaginação seria, talvez, a movimentação destes elementos, o processo de absorção, rejeição, crítica, destes elementos. Uma força que “deforma imagens”. Imaginário seria o depósito das imagens disponíveis, e imaginação seria a manipulação destas imagens na consciência do sujeito. Interessa, pois, estudar a imaginação em si, os processos de manipulação das imagens, e não o imaginário, ainda que para entender um seja necessário entender o outro. Atualmente, o que se busca é trabalhar com o conteúdo, não com as (ou a) forças que movimentam tal conteúdo.

O conceito de “tecnologias da imaginação” acaba por ser um tanto aberto, e creio que seu valor vem exatamente desta abertura. Não há como determinar, a priori, o que são tais

⁵ Curiosamente, ver a idéia de “montagem” de Capranzano (2005): “a justaposição, às vezes arbitrária, às vezes inusual, de dois ou mais itens, elementos, imagens ou representações que chama atenção para aspectos desses itens que estavam escondidos ou eram ignorados. Montagens inusuais podem produzir surpresa ou choque, iluminações repentinas, epifanias ou *insights* e, por isso, podem ser retóricas, estéticas ou terapêuticamente efetivas. Podem ser transgressivas, inquietantes, perigosas e iconoclastas” (p. 371).

“tecnologias”. Cada agrupamento de pessoas acaba tendo seus métodos acessar esse movimento da imaginação. O ritual é um deles, e por consequência, a ideia de performance acaba tendo que ser considerada para estudar a imaginação.

Sullivan (1986), por exemplo, coloca que sonhos (e por extensão eu incluo as mirações nesta lista) podem “se tornar reais se performatizados na vida real” (p. 21). Antes que possam surgir uma crítica a noção de “vida real”, o autor coloca que tanto a vida nos sonhos quanto a acordado são reais, pois como apontou Simmel, os sonhos e mirações são parte do sobreviver. Ele se pergunta então como poderia “tornar manifesta os poderes de uma realidade de modo a empoderar o mundo da existência cotidiana: ou como tornar manifesta em ambas as dimensões da realidade o significados dos poderes imaginados que aparecem completamente em apenas uma destas dimensões?” (p. 22). Ele coloca então que é através do “simbolismo das artes performáticas” que as “imagens primordiais” são “traduzidas” em “expressões visíveis e audíveis” (p. 22).

Conclusão

Há, em toda essa discussão sobre corpo e mente, um terceiro termo: o “outro” e sua influência sobre o self. Castoriadis (2007) trabalha com dois conceitos-chave em seu texto: autonomia e heteronomia. Autonomia é “a legislação ou regulação por si mesmo” (p. 123), e heteronomia, “a legislação ou a regulação pelo outro” (p. 124). Enquanto a autonomia é “a minha lei” (p. 124), ela está e oposição à heteronomia, que é a “regulação pelo inconsciente que é uma lei outra, a lei de outro que não eu” (p. 124).

Castoriadis se apóia em Lacan, e coloca que o inconsciente é um outro:

[...] literal, não um ‘outro Eu’ desconhecido, mas de um outro *em* mim. ... é em grande parte, o depósito dos desígnios, dos desejos, dos investimentos, das exigências, das expectativas – significações de que o indivíduo foi objeto, desde sua concepção e mesmo antes, por parte dos que o engendraram e o criaram.” (p. 124).

Esse “discurso do Outro” sobre o qual se baseia a heteronomia tem profunda relação com o imaginário: “é que, dominado por esse discurso, o sujeito se toma por algo que não é (que, de qualquer maneira não é necessariamente para si próprio) e para ele os outros e o mundo inteiro sofrem uma deformação correspondente. O sujeito não se diz, mas é dito por alguém, existe, pois, como parte do mundo de um outro (certamente, por sua vez, travestido). O sujeito é dominado por um imaginário vivido como mais real que o real, ainda que não sabido como tal. O essencial da heteronímia ou da alienação, no sentido mais amplo do termo – no nível individual – é o domínio por um imaginário autonomizado que se arrojou a função de definir para o sujeito tanto a realidade quanto seu desejo” (p. 124).

A relação: Outro versus autonomia/heteronomia/alienação versus imaginário é o campo dentro do qual se dá o tratamento da dependência. O “Outro” seria o polo do desconhecido, do exógeno alienante, que domina o dependente e o faz perder sua autonomia. Este polo, segundo Castoriadis, habita no imaginário. E é entrando neste imaginário através da ayahuasca que se pretende enxergar seu alcance e poder. Por outro lado, o processo de tratamento via imaginação cria a possibilidade de que o dependente enxergue a existência de um mundo onde sua autonomia é respeitada, autonomia esta que Castoriadis coloca que “não é, pois, elucidação sem resíduo e eliminação total do discurso do outro não reconhecido como tal; ela é instauração de outra relação entre o discurso do outro e o discurso do sujeito” (p. 126).

A alienação, que trato como uma das forças que movem a dependência é operacionalizada – seguindo ainda Castoriadis – pela “massa de condições de privação e de opressão, como estrutura solidificada global, material e institucional, de economia, de poder e de ideologia, como indução, mistificação, manipulação e violência. Nenhuma autonomia individual pode superar as consequências deste estado de coisas, anular os efeitos sobre nossa vida, da estrutura opressiva da sociedade na qual vivemos” (p. 131). Viveríamos então em uma sociedade que propicia o aparecimento de estados de dependência, vários. Algumas pessoas passam a depender de psicoativos, outras de sexo, de televisão, de internet, games: não importa o objeto sobre o qual a dependência se desenrola, mas sim que ela (a dependência) é um subproduto do modo de vida que temos, ela é um estado-de-ser promovido pela sociedade de consumo.

O “outro” de que fala Castoriadis é então tragado pelo anonimato coletivo de processos como o:

“‘mecanismos econômicos do mercado’ ou da ‘racionalidade do Plano’, da lei de alguns apresentado como lei simplesmente. E, conjuntamente, o que representa daí em diante o outro não é mais um discurso: é uma metralhadora, uma ordem de mobilização, uma folha de pagamento e de mercadorias caras, uma decisão de tribunal e uma prisão. O ‘outro’ é daí em diante ‘encarnado’ fora do inconsciente individual – mesmo se sua presença por delegação no inconsciente de todos os concernidos (aquele que empunha a metralhadora, aquele para quem e aquele contra quem ela é dirigida) é condição necessária desta encarnação” (pp. 131-132).

Este é o movimento para institucionalização da alienação. Castoriadis coloca que a estrutura social é montada de forma a “colocar a todo momento empecilhos e obstáculos, impelir as águas em uma direção, finalmente reprimir tudo o que poderia manifestar-se como autonomia” (p. 132), através do cultivo da “passividade, respeito à autoridade, etc.” (p. 132). A autonomia só viria, então, através da luta contra o imaginário encarnado em tais instituições, uma vez que o imaginário individual, como indica este autor, está firmemente apoiado sobre este imaginário social.

Castoriadis divide então o imaginário em dois âmbitos: o imaginário simbólico e o radical. O imaginário simbólico é formado por imagens que representam algo. Este imaginário está apoiado sobre o imaginário radical, uma “faculdade originária de pôr ou de dar-se, sob a forma de representação, uma coisa e uma relação que não *são* (que não são dadas na percepção ou nunca o foram)” (p. 154).

Segundo Castoriadis, imagens vivenciadas durante devaneios são “feitas do mesmo material com que podemos fazer os símbolos” (p. 172), contudo, não são símbolos, pois “na consciência explícita do sujeito ... elas não estão aí para representar outra coisa, mas são ‘vivas’ por si mesmas (p. 172). Este é o caminho para se chegar ao que Castoriadis chama de “sua cena nuclear” (p. 172), que é:

[...] onde existe o que constituiu o sujeito na sua singularidade: seu esquema organizador-organizado que se representa por imagem, e que existe não na simbolização, mas sim na presentificação imaginária a qual já é para o sujeito significação encarnada e operante, primeira captação e constituição logo de início de um sistema relacional articulado, colocando, separando e unindo ‘interior’ e ‘exterior’, esboço de gesto e esboço de percepção, repartição de papéis arquetípicos e imputação originária de papel ao próprio sujeito, valorização e desvalorização, fonte da significância simbólica ulterior, origem dos investimentos privilegiados e específicos do sujeito, um estruturante-estruturado (p. 172).

Não é possível que se capte diretamente esta cena nuclear, esse ponto mais íntimo do sujeito, segundo Castoriadis:

[...] quando muito podemos reconstituí-lo a partir de suas manifestações porque aparece efetivamente como fundamento de possibilidade e de unidade de tudo o que faz a singularidade do sujeito não como singularidade puramente combinatória; de tudo o que na vida do sujeito ultrapassa sua realidade e sua história, condição última para que uma realidade e uma história sobrevenham ao sujeito.

Castoriadis avança em sua análise e tenta alcançar um imaginário social nuclear:

[...] significações que não se encontram aí para representar outra coisa, que são como as articulações últimas que a sociedade em questão impôs ao mundo, a si mesma e a suas necessidades, os esquemas organizadores que são condição de representabilidade de tudo o que essa sociedade pode dar-se. Mas por sua própria natureza, esses esquemas não existem sob a forma de uma representação que poderíamos atingir através de análises. Não podemos falar aqui de uma ‘imagem’, por vago e indefinido que seja o sentido dado a esse termo. ... Corretamente falando, significações imaginárias sociais não existem sob a forma de uma representação; elas são de uma outra natureza, para a qual é inútil procurar uma analogia nos outros domínios de nossa experiência ... As significações imaginárias sociais ... não denotam nada, e conotam mais ou menos tudo; e é por isso que elas são tão frequentemente confundidas com seus símbolos. (p. 173).

Assim, o “dependente” é uma imagem social, e essa imagem, circularmente, é condição para existência da dependência. Curar-se é (também) desvincular-se, via tratamento, desta imagem.

Imaginário individual e imaginário social estão, então, em um profundo processo de entrelaçamento. Segundo Castoriadis, a sociedade impõe à psiquê individual uma “maneira de ser que a psiquê jamais poderia fazer surgir a partir de si mesma e que fabrica-cria o indivíduo social. O resultado comum a estas duas histórias é a emergência do indivíduo social como coexistência, sempre impossível e sempre realizada, de um mundo privado... e de um mundo comum ou público” (p. 343).

Castoriadis coloca ainda que a separação entre estes dois mundos (privado e público) é um “grande enigma” (p. 344). Tal separação é paradoxalmente imposta pelo próprio processo de socialização:

[...] ela equivale, para a mônada psíquica, a uma ruptura violenta, forçada por sua ‘relação’ com os outros, mais exatamente pela invasão dos outros como outros, mediante a qual constitui-se, para o sujeito, uma ‘realidade’ como, ao mesmo tempo, independente, maleável e participável, e a deiscência (nunca perfeitamente realizada) entre a ‘psiquê’ e o ‘somático’. Tanto quando a tendência irresistível da mônada psíquica de se fechar sempre sobre si mesma, esta ruptura é constitutiva daquilo que será o indivíduo (p. 344).

A dependência seria uma busca desenfreada pelo prazer da unificação, contudo, Castoriadis coloca que:

[...] cada vez que a ‘satisfação real’ aparece, ela é representada como manifestação, confirmação, restauração da unidade primária do sujeito. ... O que se desenvolve, no nível somático, como apacimento da necessidade é compreendido pela psiquê – no caso normal – em sua própria linguagem, como restauração da unidade e do proto-afeto que é indissociável desta. É isto que daí em diante formará o núcleo do prazer. O equivalente psíquico, a ‘delegação por representação’ do processo

somático da necessidade e de sua satisfação será esta restauração da unidade; é aí que a psiquê buscará seu prazer para começar – e de certa maneira, no inconsciente, eternamente”. O elemento central ao redor do qual a dependência se desenvolve geraria uma satisfação somática, e por isso irreal, parcial, uma satisfação auto-centrada, egoísta, um fechamento sobre si mesmo da mônada, em um processo que Castoriadis chama de “loucura monádica originária (p. 352).

A dependência seria uma negação radical desta sociabilização, a resposta contra uma satisfação absoluta em relação à sociedade que é oferecida como solução para a “loucura monádica originária”. O que é oferecido não gera prazer, e sim insatisfação, dor, sofrimento, incompletude. Uma comunidade de dependentes, formada por pessoas centradas em frustrações similares, fornece uma saída, uma possibilidade, só que tal possibilidade é centrada na necessidade “somática”, por si só parcial, como indica Castoriadis.

O tratamento então não é apenas re-socializar o dependente, mas mostrar para ele ou ela que a sociedade não é algo pronto contra o qual se deve travar uma batalha onde a derrota é certa. O tratamento deve conduzir o dependente a um ponto onde ele ou ela comece a compreender que há uma possibilidade de prazer no próprio processo de construção da sociedade (como ocorre na Caminho de Luz, onde uma comunidade se formou dentro do centro de tratamento).

No caso do uso da ayahuasca, este processo de reconstrução passa por reconstruir o próprio imaginário do paciente. O uso ritualizado da ayahuasca fomenta tal reconstrução. Albuquerque (2009) coloca que tal uso é uma “experiência educativa” (p. 1) baseada no poder de agência da própria ayahuasca em um processo ecológico, interativo, entre substância e humanos, de “sujeitos e saberes” (p. 22). Este processo está centrado na experiência, na “vivência” (p. 27), como coloca Albuquerque: “é de dentro da própria experiência de um saber vivido, da ciência própria que ele cria que as pessoas podem obter a riqueza de imagens, de cores, e de experiências suscitadas pela expansão da consciência” (p. 27).

Referências

ALBUQUERQUE, Maria B. B., 2009. Uma heresia epistemológica: As plantas como sujeitos do saber. *Oficina do CES*, 328. Acessado em: 24 de agosto de 2012. Disponível em: <http://www.ces.uc.pt/publicacoes/oficina/ficheiros/328.pdf>

BACHELARD, Gaston. *The poetics of reverie. Childhood, language, and the cosmos*. Boston: Beacon Press, 1971.

_____. *O Ar e os Sonhos. Ensaio Sobre a Imaginação do Movimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

BENJAMIM, Walter. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In *Obras escolhidas, vol. I, magia e técnica, arte e política*, (pp. 179-212). São Paulo: Brasiliense, 2012.

CAPRANZANO, V. Horizontes imaginativos e o aquém e além. *Revista de Antropologia*, 48(1): 363-384, 2005.

CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2007.

DELEUZE, Gilles. *Cinema I. A imagem movimento*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

ESPINOSA, Baruch. *Pensamentos metafísicos*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

- GODARD, Jean Luc. Entrevista anexa ao filme “King Lear”, 1987.
- GONÇALVES, Marco A. Sensorial thought. Cinema, perspective and anthropology. *Vibrant*, 9(2): 160-183, 2013.
- HINTON, D. E.; Howes, D. & Kirmayer, L. J. Toward a medical anthropology of sensations: definitions and research agenda. *Transcultural Psychiatry*, (2): 142-162, 2008.
- INGOLD, Tim. Ways of mind-walking: reading, writing, painting. *Visual Studies*, 25(1): 15-23, 2010.
- JAMES, William. *The principles of psychology*. Londres: Encyclopedia Britannica, 1952.
- LABATE, Beatriz. C.. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas, Brazil: Mercado das Letras, 2004.
- LAGROU, Elsje. Existiria uma arte das sociedades contra o Estado? *Revista de Antropologia*, 54(2): 747-780, 2012.
- MERCANTE, Marcelo. S. *Imagens de cura. Ayahuasca, imaginação, saúde e doença na Barquinha*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2012.
- _____. A ayahuasca e o tratamento da dependência. *Mana*, 19(3): 529-558, 2013.
- MERLEAU-Ponty, Maurice. *Phenomenology of perception*. Londre: Routledge, 1958.
- Mitchel, William J. T.. Introduction. In W.J.T. Mitchel (ed.), *The language of images* (pp. 1-8). Chicago: The University of Chicago Press, 1980.
- MIKOSZ, José E.. *Arte visionária: representações visuais inspiradas nos estados não ordinários de consciência (ENOC)*. Curitiba: Editora Prismas, 2014.
- MITCHEL, William J. T. *Iconology: image, text, ideology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.
- MOULTON, Samuel T. & Kosslyn, Stephen M.. Imagining predictions: mental imagery as mental emulation. *Philosophical Transactions of Royal Society B*, 364: 1273-1280, 2009.
- NOVAES, Sylvia. C. Imagem, magia e imaginação: desafios ao texto antropológico. *Mana*, 14(2): 455-475, 2008.
- SARTRE, Jean-Paul. A imaginação. In Pessanha, José A. M. (org), *Coleção Os Pensadores: Jean-Paul Sartre* (pp. 33-108). São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- SIMMEL, Georg. A religião. In Georg Simmel, *Religião* Volume 1, (pp. 21-90). São Paulo: Editora Olho D'Água, 2010.
- SNEATH, David; Holbraad, Martin & Pedersen, Morten A. Technologies of the imagination: an introduction. *Ethnos*, 74(1): 5-30, 2009.
- SULLIVAN, L. E. Sound and senses: toward a hermeneutics of performance. *History of Religions*, 26(1): 1-33, 1986.
- THOMAS, Nigel, J. T. Mental Imagery, Philosophical Issues About, In L. Nadel (ed.), *Encyclopedia of Cognitive Science* (Volume 2, pp. 1147-1153). London/Hoboken, NJ: Nature Publishing/Wiley, 2003/2005. Retirado de <http://www.imagery-imagination.com/mipia.htm> (sob o título de “An Introduction to the Science and Philosophy of Mental Imagery”) em 04 de outubro de 2010.