



ESTADOS ALTERADOS DA CONSCIÊNCIA NA ESPIRITUALIDADE GREGA: O SONHO, O TRANSE XAMÂNICO E SUAS REPERCUSSÕES NAS IDEIAS ACERCA DA ALMA E DO CONHECIMENTO.

Ronney César F. Praciano
Professor mestre e pesquisador
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

RESUMO: Pretende-se nesse artigo investigar os chamados *Estados Alterados da Consciência* (EACs) no horizonte espiritual da antiguidade grega. Considerar-se-á a influência do *sonho* e do *xamanismo* sobre as concepções acerca da alma (*psyche*) e de sua separabilidade em relação ao corpo, acompanhadas das noções de poderes psíquicos incomuns e de um conhecimento *sui generis* acessível sob determinadas condições. Supõe-se que estas experiências tenham sido de grande importância tanto para a religião quanto para a filosofia na Grécia antiga, dado que seus elementos perpassam doutrinas importantes, desde o orfismo-pitagorismo até o pensamento de Platão.

PALAVRAS-CHAVE: Estados Alterados da Consciência. Sonho. Xamanismo. Grécia Antiga.

ABSTRACT: The aim of this article is to investigate the so called *Altered States of Consciousness* (AECs) in the spiritual context of the Greek antiquity. It shall consider the influence of the *dream* and of the *shamanism* over the conceptions about the soul (*psyche*) and its separation of the body, accompanied by the notions of the unusual psychic powers and of a kind of *sui generis* knowledge achieved under determined circumstances. It is assumed that these experiences had been taken as important phenomena as to religion as to philosophy in ancient Greece, in so far their elements seem to be present in important doctrines, in the orfism-pitagorism and even in Plato's thought.

KEYWORDS: Altered States of Consciousness. Dream. Shamanism. Ancient Greece.

1. Introdução

É difícil para o estudioso dos assuntos humanos não se defrontar com a incontornável necessidade de compreensão da religião de um povo para daí compreender sua visão de mundo, inclusive suas próprias ideias filosóficas. E, por sua vez, as próprias ideias e crenças religiosas parecem estar radicalmente vinculadas às singulares *experiências psíquicas* de homens excepcionalmente predispostos. Tais experiências podem ser consideradas *estados alterados da consciência* (EACs)¹ vivenciadas por alguns homens em determinados contextos espirituais, cuja repercussão pode transcender os limites do ego e de suas operações comuns, fazendo-se, por vezes, fontes valorosas de conhecimento e significação.

Com base nessas experiências psíquicas incomuns, consideraremos como uma ideia fundamental em nossa exposição, que o espírito (*psyche*) é dotado de poderes, tanto racionais quanto “extrarracionais”. Os primeiros podem ser entendidos como operações mentais exercidas sob o registro ordinário do pensamento, caracterizando-se assim como estados normais da consciência; quanto aos outros, consistem em acessos ou capacidades extraordinárias da vida mental, em boa parte desconhecidas, embora, em alguma medida, possam ser pensadas e avaliadas pelo sujeito da experiência. E são algumas dessas experiências, no contexto da antiguidade grega, que mais nos interessam investigar no presente trabalho.

Especificamente, pretendemos tratar das experiências do *sonho* e do *transe xamânico*, na medida em que estes *estados alterados da consciência* (EACs) podem ter sido fontes de importantes ideias no mundo espiritual grego, tanto na sua expressão religiosa, quanto, queremos crer, também na especulação filosófica. Interessa-nos principalmente apontar a influência desses EACs sobre as concepções de alma e corpo, assim como de sua relação, que surgirá entre os gregos no fim da era arcaica. Tais concepções baseiam-se na noção da separabilidade do espírito em relação ao corpo que, segundo E. D. Dodds em *Os Gregos e o Irracional* (2002), – texto que servirá de base

¹ Os EACs são definidos por Charles Tart como “uma alteração qualitativa no padrão global de funcionamento mental que o indivíduo sente ser radicalmente diferente do seu modo usual de funcionamento (*Tradução nossa*)”, Ver: TART (1975). Embora esta definição de EACs possa soar tão moderna e por demais científica para servir de compreensão das experiências situadas no horizonte grego antigo, entendemos que sua precisa definição pode ser aplicada a vários contextos, enquanto permanecer claro que estamos nos referindo a estados mentais anormais em geral independentemente de sua interpretação histórica.

do nosso artigo – encontra raízes tanto na experiência do sonho quanto no transe xamânico.

Por fim, apontar-se-á para a relevância da noção platônica de conhecimento verdadeiro como uma visão da alma, ressaltando sua possível analogia com a experiência visionária do transe estático, no qual o espírito atinge um conhecimento de tipo superior e singular. Trata-se apenas de indicar possíveis analogias que percorrem talvez um fundo comum, mesmo com toda a diferença histórica, entre a experiência visionária do xamã e os elementos de um pensamento filosófico.

2. Os Gregos e os EACs

Particularmente, podemos ver na espiritualidade grega importantes fenômenos que nos indicam acessos a uma experiência que transcende os limites usuais do entendimento, ou seja, que parecem extrapolar os processos ordinários de raciocínio. Longe de constituírem desvarios insanos, tais experiências parecem fornecer aos seus sujeitos um contato aprofundado ou, quem sabe, até uma compreensão mais ampla da realidade, seja em alguns de seus aspectos, seja no seu todo. Portanto, podemos dizer que mesmo um povo cultivador da razão como os gregos experimentava e apreciava estados extrarracionais da vida mental.

Podem-se elencar como exemplos os cultos dionisíacos que visavam atingir o *êxtase* através da “possessão” divina do ego, dissolvendo-o e unindo-o aos demais, satisfazendo por esse meio um impulso de autotranscendência e despersonalização (DODDS, 2002, p.83); desponta também no êxtase dionisíaco a irrupção do Outro como um retorno ao caos que dissolve momentaneamente a ordem social e psíquica (VERNANT, 2012, p. 77), aspecto que, ao seu modo, também se encontra na experiência estática do xamanismo. Igualmente, podemos apontar os transes proféticos da sacerdotisa *Pythia* em Delfos, que, supostamente, estariam envolvidos com a inalação de vapores intoxicantes² que deviam contribuir para modificar o estado normal de consciência; tais transes eram cridos como verdadeiros entusiasmos, ou seja, como a manifestação do próprio deus que se anuncia através do corpo de uma médium enquanto durar a sua loucura (ROHDE, 1925, p. 291).

² Apesar de ser uma tese controversa se de fato existiam tais vapores ou gases mefíticos que eram inalados pela sacerdotisa para alcançar o estado de transe. O que apreço ser um fato é que tal estado era atingido e que suas consequências eram levadas a sério pelos gregos. Ver: (DODDS, 2002, p. 80).

E o que dizer do antigo ritual dos mistérios de Elêusis que prometia aos seus adeptos uma experiência visionária transformadora da condição humana, uma visão final ou suprema, a *epopteia*, relacionada a orientações sobre a situação futura da alma após a morte? E por que a experiência do que se passava no recinto do santuário foi tão seguramente mantida em segredo durante tantos séculos? Já que, pela sua respeitosa antiguidade que remonta ao século XV a.C., pode-se “situar os mistérios de Elêusis no próprio centro da vida religiosa pan-helênica” (ELIADE, 2010, p. 280), pode-se então perguntar: afinal, que visões eram essas e como eram produzidas? Seria através da indução de um estado alterado da consciência?³

Podemos inclusive encontrar no diálogo *Mênon* de Platão uma breve passagem, embora não desprovida de curiosidade e importância, que alude aos mistérios e seu aspecto significativo para o conhecimento. Discutindo com Mênon acerca da definição de cor e figura, falando ainda de sólidos e superfícies, ou seja, de entidades geométricas, Sócrates lhe adverte que se ele tivesse participado do ritual elêusiano talvez lhe fosse melhor um certo tipo de definição do que o que ele sustentava então. Diz Sócrates: “E creio que tampouco a ti pareceria como parece se, como disseste ontem, não te fosse necessário ir embora antes dos *mistérios*, mas sim ficasses e *fosses iniciado*” (PLATÃO, 2001 p. 38-39, 76e, 77b, *grifo nosso*). Insistindo em saber mais sobre essa afirmação, Mênon diz que teria ficado se lhe fosse dito algumas coisas sobre o tema, ao que Sócrates o responde: “Mas não é seguramente por falta de empenho, absolutamente, que deixarei de falar coisas desse tipo tanto no teu interesse quanto no meu. Mas talvez não seja capaz de dizer muitas dessas coisas” (PLATÃO, 2001, p. 39, 77b).

Ora, acerca do que Sócrates não pode dizer? Por ventura, estaria Platão fazendo alusão a uma experiência visionária ritual que tinha de permanecer em segredo entre seus iniciados? E por que esta passagem aparece justamente vinculada a reflexões sobre a cor e a figura, ou seja, aos elementos visuais? Sabe-se que algo era efetivamente visto em Elêusis e consistia no ponto culminante do ritual, nas palavras de Eliade: “a visão

³ Uma hipótese que oferece uma possível resposta ao problema dos mistérios de Elêusis, e que nos interessa particularmente aludir, é aquela que conjectura a presença de uma substância psicoativa, um alcaloide, o *ergot*, nome dado a um fungo que podia ser facilmente encontrado no centeio comumente cultivado na época. Tal substância poderia ter sido utilizada no ritual eleusiano, atuando como um catalizador da experiência visionária devido ao seu poder fortemente alucinógeno. Tal hipótese foi proposta por Albert Hoffman em *The Road To Eleusis: Unveiling the Secret of the Mysteries*. Ademais, podemos também encontrar na obra de Escotado uma referência ao *kykeón*, uma poção composta por farinha e hortelã-pimenta que era servida aos iniciados nos mistérios. “O *kykeón* eleusiano pode muito bem ter contido farinha contaminada pelo fungo visionário (o parasita do centeio e doutros cereais, tanto silvestres como cultivados)[...] É um parasita muito menos tóxico que o de outras regiões europeias, embora muito psicoativo”(ESCOHOTADO, 2004, p.28).

final, *epoptéia*, que se efetuava em meio a ofuscante luminosidade” (ELIADE, 2010, p. 284). Independentemente da discussão acerca do estado mental ao qual o iniciado era conduzido, salta a atenção nesta fala de Sócrates que a experiência iniciática dos mistérios parece ser tomada como um fonte valiosa de ideias, possibilitando um conhecimento diferenciado e até mais preciso sobre um dado objeto da realidade, experiência que, faltando a Mênon, não o teria instruído adequadamente.

Além do mais, quanto ao tema da influência xamânica sobre o mundo espiritual grego, o que dizer de uma afirmação como esta encontrada na obra de um filósofo contemporâneo que a vincula aos mistérios elêusianos:

A religião elêusiana – assente num único ato de grande intensidade, orientado no sentido de produzir uma experiência extática de morte e ressurreição – foi provavelmente uma engenhosa adaptação de antigos rituais xamânicos à nova cultura que começava a ser a Grécia (ESCOHOTADO, 2004, p. 29).

Esses e outros exemplos mostram a importância para os gregos dos *estados mentais anormais* presentes em sua vida espiritual. E que, ainda por cima, essas experiências “irracionais” ou extrarracionais são dotadas de um elemento divino, ou seja, envolvem-se com o que há de superior e elevado, possibilitando a alguns indivíduos um tipo distinto de conhecimentos e poderes. Podemos dizer sobre a loucura, ainda mais uma vez referindo-nos à Platão no *Timeu* (71 E), que o distúrbio – um estado no qual comumente o controle racional está comprometido – pode ser uma das condições favoráveis de emergência dos poderes sobrenaturais (DODDS, 2002, p. 75). Torna-se assim conveniente coroar essa concepção de acessos extrarracionais do espírito com a sua famosa e inquietante afirmação no *Fedro*:

na realidade, entretanto, os maiores benefícios nos são transmitidos através da loucura quando são enviados como uma dádiva dos deuses. De fato, a sacerdotisa em Delfos, *quando fora de seu juízo*, concedeu grande número de benefícios esplêndidos à Grécia (PLATÃO, 2012, p. 45, *grifo nosso*).

Sabemos que Platão considera divinas as loucuras erótica, rituais, poéticas e proféticas. Particularmente sobre as proféticas, que se baseiam no transe da sacerdotisa citado acima, Platão nos faz remontar à origem da palavra grega *mania* (loucura) que se articulava intimamente com a *mânica*, ou seja, a arte de predizer os acontecimentos futuros. Como esta era a mais nobre das artes, sendo chamada de arte mântica, por conseguinte, a loucura com ela envolvida era valorizada como um tipo de dom nobre e divino, embora – ou por isso mesmo – estranha ao juízo normal (PLATÃO, 2012, p.46).

De qualquer modo, nosso filósofo grego avaliava o alcance e os frutos desses acessos conforme sua fonte extraordinária de inspiração.

Mas, suspendamos por ora a relação com Platão para retomá-la mais tarde. Basta-nos, por agora, observar que a noção de um acesso extrarracional do espírito a uma experiência *sui generis* pode ser encontrada entre os gregos, e ser interpretada como uma alteração da consciência ou do juízo normal.

3. O Sonho como fonte especial de cognição

Dentre esses estados alterados da consciência, privilegamos em nosso trabalho as experiências do transe extático xamânico e do sonho por suas peculiares sugestões acerca da relação da alma com o corpo. Estes dois fenômenos psíquicos têm um ponto de encontro na concepção, presente em alguns escritores do período clássico⁴, de que a alma teria uma natureza, atividade ou dinâmica irreduzíveis às do corpo. E mais ainda, que seria durante a paralisação do corpo, quando os membros não estivessem ativos como, por exemplo, no estado do sono ou transe cataléptico, que a alma mais teria liberdade em sua manifestação⁵. Trata-se nestes casos de conceber certa atividade do espírito não mais em sua manifestação comum ou normal, porém em sua expressão extraordinária ou divina.

A irrupção deste elemento divino seria acompanhada da emergência de singulares poderes ocultos na alma, que deviam, entretanto, ser ordinariamente inibidos para a manutenção da atividade da consciência normal. Tais poderes, como, por exemplo, uma certa intuição do futuro ou uma presciência, ou um conhecimento do sentido oculto do passado, constituem, em suma, algum acesso de tipo especial que as condições de transe, sono e sonho⁶ possibilitariam; condições nas quais justamente a atividade normal da razão encontra-se arrefecida.

⁴ Píndaro, Xenofonte, Platão e até mesmo nas primeiras obras de Aristóteles (DODDS, 2002, p. 139).

⁵ Vê-se aqui a ideia de que a alma (*psyche*), seria dotada de uma capacidade inata que, entretanto, estaria normalmente inibida pelas exigências corporais e pelo equilíbrio racional. Assim podemos encontrar em *Os Gregos e o Irracional*, ainda sobre o transe profético, que “toda loucura profética se devia a uma faculdade inata da alma; passível de ser exercida em determinadas condições (liberada de interferência corporal e de controle racional durante o sono, transe ou ritual religioso. Esta opinião pode ser encontrada em Aristóteles, Cícero e Plutarco)” (DODDS, 2002, p.77).

⁶ Já em contexto moderno, muito interessou a psiquiatria, filosofia e literatura na França do século XIX, os chamados *fenômenos do sono*. Estes fenômenos envolviam experiências psíquicas como sono e sonho, alucinações, doenças mentais, delírios, sonambulismo, êxtase, hipnotismo, catalepsia e mesmerismo. O que saltava aos olhos era que parecia haver nesses estados de comprometimento da razão, uma espécie de suscetibilidade mental anormal, conhecimentos específicos ou, no caso de artistas e intelectuais, o alcance de intuições criativas. Inclusive, postulava-se haver nessas circunstâncias a emergência de um segundo eu, “second self”, que se expressava dada a alteração da consciência comum. Assim, estes fenômenos do

Desse modo, haveria na alma uma certa liberdade, algo de excessivo em relação à atividade do corpo e, ainda por cima, estendendo-se além do *ego* consciente. Esta experiência psíquica tomada como mais profunda e ampla, indicaria uma espécie de “*eu essencial*”, ou “*eu mais profundo*” fornecedor de uma compreensão sobre o sentido oculto das coisas, na medida em que se encontra desvinculado das exíguas restrições do espaço e do tempo comuns, restrições que podem ser momentaneamente superadas nos sonhos e nas experiências extáticas, possibilitando aberturas para intuições qualitativamente diferenciadas.

De qualquer modo, sempre podemos nos perguntar se o eu dos sonhos poderia ser mais profundo que o eu da vigília. Afinal, o que a experiência onírica estaria nos dizendo? Apenas algo referente, em última instância, ao próprio *ego*, tal como geralmente o considera a psicanálise?⁷ Fato curioso é que “Os gregos nunca falavam como nós, de *ter* um sonho, mas sempre de *ver* um sonho” (DODDS, 2002, p.110). Como se o sonho não fosse uma propriedade ou posse do *eu penso*, mas, antes, uma aparição à consciência, ou um acesso do espírito à realidade e significação do conteúdo de uma experiência visionária.

Além do que já se fala largamente, entre antropólogos e mitólogos, da peculiar influência dos sonhos sobre os próprios mitos em sociedades tradicionais⁸, ou seja, da possível inspiração ou constituição da narrativa simbólica mítica nas experiências oníricas. “É evidente que tais sonhos estão intimamente relacionados ao mito, do qual se tem falado, com razão, tratar-se do pensamento onírico de um povo, assim como o sonho seria o mito do indivíduo”⁹ (DODDS, 2002, p. 109). Portanto, o mito de um povo poderia ser considerado uma espécie de sonho que se tornou coletivo. É razoável pensar que também para os antigos gregos essa concepção estivesse bem viva. De qualquer

sono “implicavam uma parte do eu da qual o *ego* normal, ordinário e desperto não tinha consciência. O contato com essa parte do eu pode ser inócua nos sonhos noturnos, ou, indesejáveis, se conduzirem o sujeito à doença mental, e, mais ou menos, eclipsar sua consciência, mas pode também ser vista como criativa” (JAMES, T. 2005, p. 9). Para mais detalhes consultar o livro citado *Dream, Creativity, and Madness in Nineteenth-century France*.

⁷ Sobre o sonho diz Freud: “Visto que a realização de desejo é seu único propósito, ele pode ser completamente egoísta”. (FREUD, 2012, p. 145).

⁸ Sobre como o homem responde à linguagem simbólica do mito através de seus sonhos e de sua vida imaginativa, ver *Mito e Realidade*, cap.VIII de Mircea Eliade;

⁹ Quanto a estas relações entre o individual e o coletivo no sonho e no mito, é interessante lembrar que, ao seu modo, a psicanálise apresenta uma noção de regressão nos sonhos que chega a abranger aquilo que de coletivo existe no indivíduo. “Assim, no sonho não ocorre apenas a regressão à infância do indivíduo, mas à própria infância da espécie [...] É nesse ponto que o sonho encontra com o mito, ambos sendo expressões dissimuladas do desejo”. Ver GARCIA-ROZA, Luiz. *Freud e o Inconsciente*. Editora Zahar, Rio de Janeiro, 2016, p. 83.

modo, para os gregos o sonho não era uma experiência vazia de conteúdo simbólico e significativo.

No contexto da antiguidade grega, o sonho poderia ser interpretado das seguintes maneiras: 1) como uma espécie de “fato objetivo”, ou seja, como se uma figura onírica viesse visitar um homem ou mulher adormecidos e em completa passividade, concepção antiga presente inclusive nos poemas de Homero; ou 2) como uma experiência em um meio espiritual independente do corpo, no qual a alma ou uma de nossas almas têm uma visão de um acontecimento invisível aos olhos despertos; ou 3) como uma espécie de simbolismo, cujo conteúdo estaria disfarçado em metáforas, sob uma roupagem enigmática, escondendo algo de importante para o sonhador, seja uma advertência sobre o seu estado atual, ou uma predição, ou enigmas oraculares que necessitavam, por vezes, ser interpretados¹⁰ para que o indivíduo obtivesse o seu sentido, ou 4) até mesmo como um sonho divino, no qual se acreditava que um deus visitava os sonhos de um homem e lhe revelava uma profecia ou lhe transmitia um aviso ou conselho (DODDS, 2002, p. 109-114).

Pode-se ver que essas interpretações ainda não se situam numa investigação científica nos moldes da filosofia grega. Tal abordagem será realizada com certa frieza racional por Aristóteles, tanto que, na *Interpretação do Sonhos*, Freud nos diz que a análise de Aristóteles sobre os sonhos já pode ser considerada estritamente psicológica. Assim, se há um significado no sonho, enquanto produto da psique que sonha, ele diz respeito ao que acontece ao próprio indivíduo.

Nos dois textos de Aristóteles que tratam do sonho¹¹, este já se tornou objeto de psicologia [...] o sonho não provém de qualquer revelação sobrenatural, mas é consequência das leis do espírito humano [...] o sonho é definido como a atividade psíquica da pessoa adormecida enquanto dura seu sono (FREUD, 2012 p. 16).

Embora o sonho perca o seu caráter divino ou sobrenatural em Aristóteles, ainda podemos dizer, contudo, que os sonhos têm a capacidade de apresentar um conteúdo cognitivo inacessível à consciência desperta. Na visão aristotélica, por exemplo, os sonhos relevantes para o conhecimento seriam: 1) “sonhos conduzindo a um conhecimento prévio do estado de saúde do sonhador, razoavelmente explicados pela

¹⁰ A arte de interpretar o simbolismo dos sonhos era chamada de *oneirocritice*, e despertava fortes interesses entre os gregos, ao ponto de haver intérpretes de ofício contratados para esse fim (DODDS, 2002, p.123).

¹¹ Tratam-se dos ensaios *Sobre os sonhos* e *Sobre a adivinhação nos sonhos*.

penetração na consciência de sintomas ignorados durante as horas de vigília¹²; e 2) aqueles que se realizam pela sugestão de uma trajetória de ação para o sonhador” (DODDS, 2002 p.125). Portanto, não só os sonhos poderiam fornecer ao homem uma indicação do seu estado de saúde, latente em sua consciência de vigília, como, também, poderiam ser uma espécie de signos indicativos para uma tomada de decisão.

Persistindo nas análises de *Os Gregos e o Irracional* vemos a seguinte passagem que nos indica o quanto estados mentais anormais eram vistos por Aristóteles como experiências dotadas de um valor cognitivo insuspeitado pela razão: “Aristóteles sugere ainda que a mente responde melhor a cada ínfimo estímulo quando vazia e passiva, como em certos estados de insanidade [...] devendo haver um fator de seleção atuando” (DODDS, 2002,p 137). Esta afirmação aparentemente obscura nos faz lembrar dos estados de paralização do corpo envolvidos com curiosos eventos mentais, como nos casos de hipnose, do transe cataléptico ou do sonambulismo¹³. Estes estados mentais anormais colocam o espírito numa suscetibilidade incomum, e parecem poder inclusive disponibilizar a ele conteúdos que se mantêm ocultos por um processo de seleção cujo resultado é assegurar a consciência normal.

Desse modo, tanto em sua fase pré-científica quanto científica, o sonho e outros estados mentais anormais parecem ser concebidos como uma experiência complexa e capaz de fornecer um tipo de conhecimento *suis generis*, justamente porque as barreiras da razão e os incômodos do corpo foram, em parte, enfraquecidos, e outro modo de vida mental fora, por conseguinte, atingido. Tão forte era a experiência do sono e do sonho para o pensamento grego que, segundo nos diz Dodds, foi justamente um livro intitulado *Sobre o sonho* de autoria de Clearco que foi “capaz de convencer Aristóteles de que a alma era separável do corpo” (DODDS, 2002, p. 146). Assim, o sono e o sonho também não deixavam de indicar uma ideia sobre a relação entre a alma e o corpo, já que mesmo com o corpo paralisado, o espírito, sob a forma de um eu dos sonhos, não

¹² Ainda comentando sobre o que Aristóteles falou quanto ao sonho, diz Freud: “os sonhos muito bem poderiam revelar ao médico os primeiros sinais, não perceptíveis durante o dia, de uma alteração incipiente no corpo” (FREUD, 2012, p. 17).

¹³ Quanto ao acesso a supostos conhecimentos ou habilidades que a mente sonambúlica apresentaria em seu estado de passividade e suscetibilidade, vale apenas conferir a passagem de um texto já citado por nós: “o que eles (os sonâmbulos) possuem são sensações infinitamente mais sutis, uma memória singular de tudo aquilo que alguém soube ou pelo qual foi afetado, e uma considerável facilidade em combinar coisas, que é o suficiente para produzir resultados bem singulares. Na vida desperta, as sensações presentes nos impedem de ter acesso aos traços de memória deixados por todos os eventos da nossa vida, no sonambulismo, podemos ter tal acesso” (JAMES, T. 2005, p. 34. *Tradução nossa*).

deixava de estar ativo, e, ainda por cima, em algumas experiências oníricas e sobre determinados aspectos, parecia ser mais atuante e conhecedor do que o eu de vigília.

É particularmente sobre essa separabilidade da alma em relação ao corpo, sugerida pelas experiências psíquicas incomuns quando da inatividade corpórea – indicando assim que a atividade do espírito varia de forma inversa à atividade do corpo – que tanto o sonho como o transe extático podem ter contribuído para a concepção dualista que acabará dominando a cultura ocidental por tantos séculos. Vejamos agora o papel do transe xamânico quanto a esse aspecto.

4. O Xamanismo e os Gregos

Cabe a partir de agora apontar a influência do *xamanismo* sobre os gregos, fenômeno que também está envolvido com sonhos e mais especificamente com transe extáticos. Em geral, podemos dizer que o xamanismo consiste numa técnica arcaica para alcançar o *êxtase* (ELIADE, 2002, p. 10). Este tipo de *estado alterado da consciência* pode ser atingido por uma série de rigorosos treinamentos ascéticos envolvendo solidão, isolamento, jejum, e estados de dissociação mental – muitas vezes interpretados como verdadeiras loucuras¹⁴ – que precisam ser vividos pelo indivíduo que recebeu um chamado para a vida místico-religiosa. Tudo se passa como se houvesse uma espécie de regressão ao caos psíquico, para, daí então, o iniciado superar sua crise mental e atravessar um renascimento espiritual que pressupõe a aquisição de conhecimentos sobre a experiência e o controle da vontade e das demais faculdades.

Tendo atingido, através do enfrentamento dessas exigências, o transe ou um sonho iniciático, sua própria alma deixa o corpo e viaja para regiões remotas, frequentemente o mundo dos espíritos (assimilado em várias culturas como uma descida ao inferno, entre os gregos temos os exemplos de *Hermes*, *Orfeu*, *Héracles* e até *Pitágoras*). Nesta experiência o iniciado pode se encontrar com espíritos de xamãs

¹⁴ O chamado espiritual xamânico, como todo chamado genuinamente religioso, atravessa um estágio de crise psicológica, de momentâneo desequilíbrio psíquico do futuro xamã, que pode ser inapropriadamente tomado pelo psicólogo moderno como sendo simplesmente um quadro psicótico. No entanto, do ponto de vista místico-religioso, não há analogia mais equivocada do que esta. O doente mental carece de toda a habilidade e instrução necessárias ao contexto no qual um xamã vivencia e *supera* a sua crise, demonstrando, para tanto, possuir conhecimento sobre a doença iniciática e habilidades difíceis de serem compartilhadas por psicóticos modernos. “Considerado no horizonte do *homo religiosus*, o doente mental revela-se um místico fracassado ou, mais precisamente, um arremedo de místico. Sua experiência é vazia de conteúdo religioso, ainda que se assemelhe aparentemente a uma experiência religiosa, do mesmo modo que um ato de autoerotismo atinge o mesmo resultado fisiológico de um ato sexual propriamente dito (a emissão seminal), mesmo não passando de um arremedo deste, já que não existe a presença concreta do parceiro” (ELIADE, 2002, p. 41).

antepassados que o orientam na trajetória e o ensinam algumas artes. Uma vez realizada a excursão psíquica, o xamã retorna conservando toda a lembrança da experiência extraordinária, a partir da qual e junto a uma rigorosa disciplina, poderá desenvolver habilidades para a profecia, a adivinhação, a poesia religiosa – podendo vir a ser o narrador dos mitos de origem -, os poderes mágicos da ubiquidade, assim como a aquisição do poder da cura, ou seja, da medicina mágica (DODDS, 2002, p. 144). Esta experiência arcaica de caráter extático, embora modificada ao longo do tempo, pode ser vista como significativa para as ideias órficas¹⁵, pitagóricas e até platônicas.

Embora haja certa hesitação entre alguns estudiosos em considerar elementos puramente xamânicos na cultura grega, parece razoável, entretanto, supor que os gregos sofreram influências xamânicas vindas do norte, quando da abertura comercial do mar negro e das colônias gregas no fim da era arcaica. Influenciados por Apolo hiperbóreo – uma divindade vinda do norte (GUTHRIE, 1950) – as figuras místicas presentes no mundo grego entre as quais podemos notar traços xamânicos são: Ábaris, Aristeas, Hermótimo de Clazômenas, Epimênides de Creta e, até mesmo, Pitágoras¹⁶ e Empédocles (DODDS, 2002, p.144 a 150), (ELIADE, 2002 p. 422), (VERNANT, 2006, p.87).

Acerca de todos esses homens encontramos lendas sobre seus poderes extraordinários de memória, jejum, cura mágica, profecia, poesia religiosa, dentre outros, obtidos através de técnicas elaboradas de ascese, exercícios espirituais, concentração e controle da respiração. Em especial, Empédocles, por exemplo, pode ser considerado um tipo de figura tardia que, em pleno século V, era tido como mago, filósofo, poeta e médico; a Pitágoras também eram atribuídos alguns desses poderes,

¹⁵ A presença de elementos xamânicos na figura de Orfeu e do orfismo é marcante. Vê-se isso nesses importantes comentários na obra de Mircea Eliade. “[...]o prestígio de Orfeu e os episódios mais importantes de sua biografia lembram estranhamente as práticas xamânicas. Tal como os xamãs, é curandeiro e músico; encanta e domina os animais selvagens; desce aos infernos para resgatar Eurídice; sua cabeça é cortada e serve de oráculo, tal como, ainda no século XIX, os crânios dos xamãs iucajires” (ELIADE, 2011, p. 165). “Orfeu é uma personalidade religiosa de tipo arcaico[...] goza dos prestígios mágico-religiosos pré-helênicos (domínio sobre os animais, catábase xamânica)” (ELIADE, 2011, p. 166). Sobre o tema da descida aos infernos e a narração da geografia do submundo “Voltamos a encontrar o elemento ‘xamânico’, traço dominante no mito de Orfeu: Sabe-se que em toda a Ásia central e setentrional são os xamãs que, narrando com infinitos detalhes suas descidas aos infernos, elaboraram e popularizaram uma vasta e surpreendente geografia infernal” (ELIADE, 2011, p.172).

¹⁶ Quanto a Pitágoras, encontramos em Eliade e também em Rohde: “Pitágoras, personagem histórica e também ‘homem divino’ por excelência, caracteriza-se por uma grandiosa síntese de elementos arcaicos (alguns deles xamânicos) e de audaciosas reavaliações das técnicas ascéticas e contemplativas” (ELIADE, 2011, p. 174). Referindo-se à relação do pitagorismo com as figuras gregas que apresentavam poderes “xamânicos”, vemos no livro de Rohde: “A prática, senão a filosofia, da seita pitagórica cresceu entre as ideias e o que pode ser chamado os ensinamentos destes homens, que pertencem a uma época que os honrava como Homens Sábios” (ROHDE, 1925, p. 301, *Tradução nossa*).

inclusive o de lembrar suas vidas passadas, uma das quais ele dizia ter se identificado com a de um antigo xamã, Hermótimo de Clazômenas, que, segundo Aristóteles, teria antecipado a doutrina da separabilidade do *nous* de Anaxágoras¹⁷ (DODDS, 2002, p. 146). Ademais, o poder imenso de memória atribuído a Pitàgoras era prova de seu espírito excepcional. Esses homens eram considerados mais do que homens, ou, em termos coniventes, como *homens de deus* que sintetizavam em si capacidades tanto lógicas quanto mágico-religiosas (DODDS, 2002, p. 146-150).

Ainda no caso do orfismo e do pitagorismo, cujas doutrinas já se assemelham e/ou chegam a constituir ideias filosóficas propriamente ditas, pode-se dizer que o ensinamento órfico, com seus traços xamânicos, inflectiu a vida espiritual dos gregos. Podemos encontrar na obra de Vernant *Mito e Religião na Grécia Antiga* que

Sob esse aspecto, a tradição órfica inscreve-se, como o pitagorismo, na linha dos personagens fora de série, excepcionais por seu prestígio e seus poderes, ‘homens divinos’ [...] que às vezes foram definidos como os representantes de um ‘xamanismo grego’ (VERNANT, 2006, p. 86).

E ainda encontramos mais adiante, na mesma obra, uma passagem que descreve as capacidades extraordinárias do homem divino ou xamã grego, cujas experiências psíquicas teriam sido fundamentais para a concepção posterior de uma atividade do espírito, livre dos limites corpóreos:

Graças aos poderes excepcionais que soube adquirir, ele pode deixar seu corpo abandonado como que em estado de transe cataléptico, viajar livremente pelo outro mundo e retornar a esta terra conservando a lembrança de tudo o que viu no além (VERNANT, 2006, p. 87).

Ora, isto quer dizer que “Estes homens difundiram a crença de uma alma ou *eu* passível de ser separada do corpo ainda em vida, através de técnicas adequadas. Este *eu* seria mais velho do que o corpo e sobreviveria a ele” (DODDS, p. 150, 2002). A questão, portanto, seria interpretar o que significa separar a alma do corpo. Tal como vimos acima no caso do sonho, de modo semelhante, o transe extático xamânico indicaria a irrupção de um “eu mais profundo” que o ego consciente, experiência psíquica cuja qualidade e conhecimento *sui generis* só seria possível em um *estado alterado da consciência*. No horizonte específico do xamanismo podemos compreender

¹⁷ Rohde comenta em sua obra que as experiências extáticas e excursões psíquicas de Hermótimo teriam sido responsáveis pela noção da distinção entre a alma e o corpo, tomando aquela como mais excelente do que este. Doutrina que certamente influenciou a teoria de Anaxágoras e o aspecto moral do ascetismo entre os gregos. Ver (ROHDE, 1925, p. 301).

que a liberação do elemento mais profundo do psiquismo pode ser alcançada através de um “*estado mental anormal*”. Uma experiência dotada de um senso profundo da realidade e do valor cognitivo de seu conteúdo; e, na medida em que o indivíduo conserva a memória da experiência, pode se servir dela, concebê-la e avaliá-la após regressar ao seu estado normal de consciência.

Portanto, no que concerne ao transe xamânico e aos sonhos significativos, podemos extrair como um aspecto explicativo essencial que as atividades da alma e do corpo variam em proporções inversas. A *psyche* seria tanto mais ativa quanto menor fosse a atividade corpórea – esta entendida como asseguradora da consciência normal -, exemplarmente em estados de sono, transe cataléptico ou até mesmo, por analogia, no limiar da morte¹⁸; curiosamente em situações de comprometimento da consciência normal, traço que parece muito caro à algumas doutrinas que acentuam a necessidade do exercício ascético de separar a alma do corpo, fazendo o corpo (*sôma*) equivaler a um túmulo (*sêma*) do espírito.

Tal influência talvez veio endossar ainda mais a concepção de uma atividade da vida psíquica livre das restrições corporais comuns e do controle racional, e na qual se expressaria o elemento divino da *psyche*. A alma seria dotada de capacidades ocultas, preche de poderes inatos que, por alguma razão, estariam adormecidos devido a sua relação com a vida corpórea. Este tempero xamânico na cultura grega pode ter certamente contribuído para uma interpretação da separabilidade do espírito em relação ao corpo.

5. Platão

Já caminhando para a parte final de nossa exposição, podemos retomar a figura de Platão e apontar sumariamente em sua filosofia alguns elementos racionalizados que parecem ecoar experiências extáticas, cujos conteúdos, possivelmente, resultaram de estados alterados da vida mental. Queremos enfatizar que a experiência do transe xamânico e seus elementos míticos e arcaicos perduram através dos tempos e parecem apresentar seus sinais até mesmo na doutrina platônica da *psyche*. Dodds afirma categoricamente que:

¹⁸ Sobre a concepção órfica da atividade da alma em estados de alteração da consciência normal, vemos em Reale que a *psyque* para os órficos “era o demônio que em nós expiava a culpa, e que era tanto mais ele mesmo quanto mais se separava do eu consciente, e tanto mais ativo quanto mais se enfraquecia e desaparecia a nossa consciência (portanto, no sono, na perda dos sentidos e na morte)” (REALE, 2009, p. 92).

Platão efetivamente fecundou a tradição racionalista grega com ideias mágico-religiosas, cujas origens remotas pertencem à cultura xamanística do norte. Mas no formato em que as encontramos em Platão estas ideias já passaram por um processo de interpretação e transposição (DODDS, 2002, p. 211, grifo nosso).

Assim, ainda segundo esse autor, podemos encontrar uma espécie de deslocamento das noções mágico-religiosas para a filosofia platônica nos seguintes aspectos: 1) o cuidado especial com o elemento divino da alma, interpretado não mais como o “eu oculto ou mais profundo” de influência xamânica, mas agora como o elemento racional sob a autoridade do *logos* – muito embora saibamos que Platão considere as bênçãos divinas como verdadeiras loucuras. 2) O exercício ascético do xamã de isolamento e reclusão ressignificado por meio de uma postura mental reflexiva, que igualmente exige retiro. 3) O conhecimento extático e oculto do xamã em transe transformado na visão da realidade metafísica. 4) A capacidade do xamã de recordar suas vidas passadas transfigurada em reminiscência das Formas imutáveis e incorpóreas. 5) A busca xamânica do transe por meio de severos treinamentos e provações transmutada no intuito platônico de modificar a estrutura psíquica global através de um amplo processo educacional, tal como vemos na *República* (DODDS, 2002, p. 212).

É curioso notar, em particular, o quanto as experiências xamânicas do corpo em estado cataléptico, da viagem psíquica ao além em transe ou sonhos iniciáticos, e da conservação de sua lembrança para a assimilação cognitiva, aparecem depois racionalizadas em Platão. Tal como, por exemplo, na concepção de que a alma poderia ter uma visão da realidade inteligível das Ideias, na medida em que estivesse livre dos impedimentos corpóreos. E, igualmente, da persistência da memória do que se viu ou contemplou no mundo ideal, o que possibilita propriamente o conhecimento (reminiscência) enquanto que, ao contrário, o esquecimento equivaleria a ignorância.

Mostra-se também notável o interesse comum ao xamanismo e ao platonismo de atingir um tipo excelente de homem, dotado de conhecimento verdadeiro e capaz de realizar ações condizentes, o que retoma a imagem do homem divino presente na antiga figura do xamã. Assim, tanto a psicologia platônica quanto a psicologia xamânica não estão interessadas nos padrões comuns da vida mental e do comportamento. O que importa aos dois modos de pensar é explorar as capacidades extraordinárias da personalidade (DODDS, 2002, p. 212-213). O homem comum encontra uma base de orientação à luz de uma experiência cognitiva alcançada por uma personalidade especial

dotada de habilidades excepcionais. O filósofo, para Platão, é esta personalidade distinta capaz de saber da alma e de como ajustá-la para o bem e a verdade, e por isso pode orientar os demais homens. Justamente esse aspecto apresenta uma semelhança notável com o xamanismo, já que “Essa elite mística restrita não apenas dirige a vida religiosa da comunidade mas de algum modo cuida da “alma” dela. O xamã é o grande especialista da alma humana; só ele a ‘vê’, pois conhece sua ‘forma’ e destino” (ELIADE, 2002, p. 20). Ora, não é este um traço relevante na filosofia de Platão? Afinal, quem conhece a alma senão os filósofos? E quem pode dirigir a educação dos homens na cidade senão aqueles que conhecem a alma?

Por fim, aproximando ainda mais os aspectos xamânico e platônico, citamos ainda uma passagem da importante obra de Mircea Eliade, *O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase*, na qual uma analogia ainda mais essencial e profunda é traçada entre a consciência mítica e a filosófica.

Antes mencionáramos a *experiência extática* de Er, o Panfilio, filho de Armênio, registrada por Platão (República, 614B ss.)... Nessa história, houve quem percebesse influência de idéias e crenças orientais: (...) ‘morto’ no campo de batalha, Er ressuscitou no décimo segundo dia, quando seu corpo já estava na pira, contando o que lhe fora mostrado no outro mundo (...) De qualquer modo, o transe cataléptico de Er se parece com o dos xamãs, e sua viagem extática ao além lembra várias experiências ‘xamânicas’. Er viu, entre outras coisas, as cores do Céu e o Eixo Central, além do destino dos homens fixado pelas estrelas (República, 617D-618C); essa visão extática do destino astrológico poderia ser comparada aos mitos, de origem oriental, da Árvore da Vida ou do ‘Livro Celeste’, em cujas páginas estaria escrito o destino dos homens. (...) Percebe-se até que ponto um mito ou um símbolo arcaicos podem ser reinterpretados: na visão de Er, o Eixo Cósmico mítico torna-se o Fuso da Necessidade, e o Destino astrológico substitui o ‘Livro Celeste’. Note-se, entretanto, que a ‘situação do homem’ permanece constante: é graças a uma viagem extática, exatamente como ocorre com os xamãs e os místicos das civilizações rudimentares, que Er, o Panfilio, recebe a revelação das leis que regem o Cosmos e a Vida; é através de uma visão extática que ele chega a compreender o mistério do Destino e da existência após a morte. A enorme distância que separa o êxtase de um xamã da contemplação de Platão, toda a diferença criada pela história e pela cultura, em nada modifica a estrutura dessa tomada de consciência da realidade última: é através do êxtase que o homem compreende plenamente sua situação no mundo e seu destino final. Poderíamos até falar de um arquétipo de ‘conscientização existencial’, presente tanto no êxtase de um xamã ou místico primitivo quanto na experiência de Er, o Panfilio, e de todos os outros visionários do mundo antigo que, ainda em vida, tiveram conhecimento do destino do homem após a morte (ELIADE, 2002, p. 428).

Esta bela passagem, que fizemos questão de destacar, nos serve exemplarmente bem na medida em que traça a estrutura fundamental que vai do mito à filosofia referente ao conhecimento último do cosmos, da realidade, da vida, do passado e destino da alma humana. Trata-se de um conhecimento visionário, possivelmente compartilhado por homens espirituosos de todos os tempos, que, talvez, só em um estado mental transfigurado, o homem, dada sua condição, possa dele se aproximar.

6. Considerações finais

Em nosso artigo, pretendemos mostrar a existência e a importância entre os gregos dos *estados alterados da consciência*. Tomando-os como experiências psíquicas que são vivenciadas em um registro qualitativamente distinto daquele comumente atribuído à razão, entendendo esta como o padrão normal de funcionamento mental. Ao falarmos da espiritualidade grega, compreendemos sob esta denominação tanto as manifestações místico-religiosas quanto os rudimentos do que posteriormente seria desenvolvido como noções ou princípios filosóficos. Em particular, ressaltamos a noção da alma (*psyche*) e seus poderes, o problema de sua separabilidade ou irreducibilidade em relação às atividades do corpo e a ideia de um conhecimento *sui generis* que, envolvido com *estados mentais anormais* – especificamente em estados de sonho ou da experiência extática xamânica – poderia ser atingido pela alma. As repercussões desse conhecimento, e a influência desses estados para a espiritualidade grega foi o que procuramos chamar a atenção em nosso artigo, ressaltando principalmente um tipo de “dualismo” entre alma e corpo. Ademais, é importante lembrarmos também que aqui se desenha um tipo de moral ascética que, embora não tenhamos tratado em nosso artigo, se desenvolve junto ao ideal de um conhecimento singular acessível à alma; estas ideias encontradas desde o orfismo até o platonismo, devem ter tido suas raízes na cultura xamânica.

Um último aspecto que gostaríamos de aludir é justamente sobre o problema do valor cognitivo desses *estados alterados da consciência*. Considerá-los “anormais” ou “irracionais”, como frequentemente ocorre, pode parecer para alguns que eles consistem em processos psíquicos cegos ou arbitrários que seriam, por isso mesmo, inacessíveis à razão filosófica. Assim, eles não teriam qualquer legitimidade no âmbito do conhecimento teórico. No entanto, pensamos que as experiências mentais dessa natureza não necessariamente estão fora da pretensão cognitiva. Na medida em que parecem ter

sido vivenciadas por homens espirituosos e conscienciosos em vários lugares e em todos os tempos; havendo a possibilidade da experiência ser fruída e rememorada em seu todo, com plenitude de sentido e compreensibilidade, sem comprometer, portanto, as faculdades e operações racionais que nos servem para constituir um saber; na medida em que, por fim, essas experiências se deixam pensar pelo teórico e investigador sérios, podemos então nos perguntar por que não poderia o filósofo se servir delas na elaboração de seus problemas sobre a natureza da consciência e da personalidade.

Portanto, parece-nos importante enfatizar: dizer que se trata de uma experiência mental alterada (“irracional”) não é o mesmo que dizer que a razão não possa atuar sobre ela. Se assim o fosse nem poderíamos falar sobre seus elementos ou envolvê-la no conhecimento do psiquismo humano, seja ele religioso, filosófico ou científico. Por isso mesmo que, desde os gregos, há no homem a curiosidade e o interesse em vivenciar e/ou compreender os *estados alterados da consciência*.

7. Referências Bibliográficas

DODDS, E. D. *Os Gregos e o Irracional*. Trad. Paulo Domenech Oneto. Editora Escuta, São Paulo, 2002.

ESCOHOTADO, Antonio. *História Elementar das Drogas*. Trad. José Collaço Barbeiros. Ed. Antígona. Lisboa, 2004.

ELIADE, Mircea. *O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase*. Trad. Beatriz Perrone-Moise e Ivone Castilho. Editora Martins Fontes, São Paulo, 2002.

_____. *História das Ideias e Crenças Religiosas I: Da Idade da Pedra aos Mistérios de Elêusis*. Trad. Roberto Cortes de Lacerda. Editora Zahar, Rio de Janeiro, 2010.

_____. *História das Ideias e Crenças Religiosas II: De Gautama Buda ao Triunfo do Cristianismo*. Trad. Roberto Cortes de Lacerda. Editora Zahar, Rio de Janeiro, 2011.

FREUD, Sigmund. *A Interpretação dos Sonhos: volume I*. Trad. Renato Zwick. Editora L&PM. Porto Alegre, 2012.

GUTHRIE, W. K. *Greeks and Their Gods*. Boston, 1955.

JAMES, T. *Dream, Creativity and Madness in Nineteenth-Century France*. Oxford University Press. New York, 2005.

PLATÃO. *Fedro*. Trad. Edson Bini. Editora Edipro, São Paulo, 2012.

_____. *Ménon*. Trad. Maura Iglesias. Editora PUC RIO, edições Loyola, São Paulo, 2001.

REALE, Giovanni. *Sofistas, Sócrates e Socráticos Menores*. Trad. Marcelo Pirene. Edições Loyola, São Paulo, 2009.

ROHDE, Erwin. *Psyche: The Cult of Souls and Belief of Immortality among the Greeks*. Translated by W. B. Hillis. London, 1925.

TART, Charles. *Altered States of Consciousness*. E. P. Dutton & Co., Inc. New York, 1975.

VERNANT, P. J. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. Trad. Joana Angélica D'ávilla Melo. Editora Martins Fontes, 2012.