

iscte

INSTITUTO
UNIVERSITÁRIO
DE LISBOA

Ayahuasca em contextos contemporâneos: uma abordagem
antropológica em Portugal

Fernanda Cristina Wandal dos Santos

Mestrado em Antropologia

Orientador: Professor Doutor Francisco Manuel da Silva Oneto
Nunes, Professor Auxiliar, ISCTE - Instituto Universitário de Lisboa

Setembro, 2024



CIÊNCIAS SOCIAIS
E HUMANAS

Departamento de Antropologia

Ayahuasca em contextos contemporâneos: uma abordagem
antropológica em Portugal

Fernanda Cristina Wandal dos Santos

Mestrado em Antropologia

Orientador: Professor Doutor Francisco Manuel da Silva Oneto
Nunes, Professor Auxiliar, ISCTE - Instituto Universitário de Lisboa

Setembro, 2024

Aos meus pais, que sempre me apoiaram na minha jornada. Aos meus irmãos, minhas maiores inspirações, e ao meu companheiro Jean, por todo o carinho e suporte.

Agradecimentos

Em primeiro lugar, gostaria de expressar minha profunda gratidão aos meus interlocutores, que generosamente se dispuseram a compartilhar suas histórias e experiências com a ayahuasca. A escrita dessa dissertação não teria sido possível sem a abertura do seu espaço e a confiança que depositaram em mim.

Agradeço muito especialmente ao meu professor Francisco Oneto, que me orientou nesse novo universo da pesquisa acadêmica, apostando em mim e sempre trazendo palavras de encorajamento, de onde eu tirei forças para a conclusão deste trabalho.

Agradeço a minha família, que mesmo do Brasil proporcionaram todo o apoio necessário para a minha vinda a Portugal e a realização deste projeto de vida. Cada mensagem e vídeo chamada diminuía a distância e aumentava o amor que sentimos uns pelos outros.

Jean, meu companheiro, não existem palavras no mundo que possam dar conta de expressar a minha gratidão em dividir a vida com você. Por toda a angústia que dividiu comigo, tirando o peso de dias conturbados nos últimos anos, do seu carinho, da sua escuta, e compreensão diária. Muitas vezes você, antes de mim mesma, consegue me dizer do que eu sou capaz. Muito obrigado.

Agradeço imensamente a minha amiga mais antiga, Shanelly de Oliveira, que me salvou dos meus "olhos cansados". Obrigada por me ensinar tanto.

Finalmente, um agradecimento a todas as minhas amigas femininas. Essas mulheres caminham comigo, me dão força e inspiração. Elas me dão um senso de unidade que faz com que a minha passagem por essa vida seja muito mais interessante. Algumas delas acompanharam mais de perto esse meu momento de vida, oferecendo apoio e distrações quando eu precisava dar uma pausa.

Resumo

A ayahuasca é uma bebida com propriedades psicoativas de origem indígena, também conhecida como uma substância psicadélica que é obtida a partir da decocção de plantas de origem amazônica. O presente estudo aborda, sob uma perspectiva antropológica, como a ayahuasca tem sido incorporada às práticas cerimoniais em contextos contemporâneos, focando especificamente em um grupo que está a frente da organização de cerimônias particulares de ayahuasca na região da grande Lisboa. A pesquisa foi realizada por meio de entrevistas qualitativas e trabalho de campo de caráter breve, resultando em uma vinheta etnográfica. O conteúdo analisado a partir da metodologia adotada possibilitou a obtenção de respostas para as perguntas de partida da investigação. Os relatos dos interlocutores, bem como a observação em campo, sugerem que a experiência com a ayahuasca aparenta indicar uma busca de sujeitos por uma trajetória de bem-estar, promovendo uma renovação na relação com a natureza e oferecendo uma alternativa complementar aos tratamentos oferecidos pela medicina tradicional. À medida que as fronteiras do neoxamanismo se expandem, a utilização da ayahuasca transita entre Brasil e Portugal, enfrentando desafios únicos em sua adaptação ao novo contexto. Simultaneamente, a ayahuasca continua a encontrar um lugar na cena portuguesa, integrando-se a novos debates científicos e políticos emergentes. Estudos futuros podem aprofundar a resposta do país europeu a essas práticas e à crescente discussão sobre o uso da ayahuasca em contextos contemporâneos.

Palavras-chave: ayahuasca; psicadélicos; vinheta etnográfica; contextos contemporâneos

Abstract

Ayahuasca is a psychoactive beverage of indigenous origin, also known as a psychedelic substance obtained from the decoction of Amazonian plants. This study examines, from an anthropological perspective, how ayahuasca has been incorporated into ceremonial practices in contemporary contexts, specifically focusing on a group leading the organization of private ayahuasca ceremonies in the greater Lisbon region. The research was conducted through qualitative interviews and a brief fieldwork, resulting in an ethnography vignette. The content analyzed from the adopted methodology allowed for obtaining answers to the research questions. The accounts of the informants, as well as the observation in the field, suggest that the experience with ayahuasca appears to indicate that the individuals search for a path to well-being, promoting a renewal in the relationship with nature and offering a complementary alternative to the treatments provided by traditional medicine. As the boundaries of neo-shamanism expand, the use of ayahuasca transitions between Brasil and Portugal, facing unique challenges in its adaptation to the new context. Simultaneously, ayahuasca continues to find a place in the Portuguese scene, integrating into emerging scientific and political debates. Future studies may delve deeper into the European country's response to these practices and the growing discussion about the use of ayahuasca in contemporary contexts.

Keywords: ayahuasca; psychedelics; ethnographic vignette; contemporary contexts

Índice

Agradecimentos	iii
Resumo	v
Abstract	vii
Capítulo 1. Introdução	1
1.1. Introdução	1
1.2. Perguntas de partida	4
1.3. Metodologia e estrutura da dissertação	4
Capítulo 2. Enquadramento teórico	9
2.1. Ayahuasca: Aspectos gerais	9
2.2. Vestígios arqueológicos e primeiras menções à ayahuasca	11
2.3. Etnobotânica: contribuições para os estudos da ayahuasca	12
2.4. Primeiras contribuições antropológicas e etnográficas à ayahuasca	14
2.5. Ayahuasca nas tradições religiosas brasileiras	23
Capítulo 3. Rumos contemporâneos do xamanismo: neoxamanismo e o uso da ayahuasca	27
3.1. Introdução ao xamanismo	27
3.2. Neoxamanismo	30
3.3. Neoayahuasqueiros	33
Capítulo 4. Ayahuasqueiros em Portugal – A jornada de um grupo	39
4.1. Entrevistas	39
4.2. Criação do grupo: entre motivações, impasses e cuidados	40
4.3. Efeitos da experiência com a ayahuasca	47
Capítulo 5. Dentro da cerimônia: um relato de campo sobre a ayahuasca	51
Capítulo 6. Conclusões	61
Referências Bibliográficas	67
Anexos	71

CAPÍTULO 1

Introdução

1.1. Introdução

Após 11 anos de dedicação à psicologia clínica¹, mais especificamente ao estudo da psicanálise, ou seja, um longo período na prática e dedicação à escuta de histórias, trajetórias, traumas e impasses que estar no mundo causa à espécie humana, é possível observar que essa escuta se refere a uma ferramenta de trabalho que é imprescindível para a investigação do inconsciente. Sendo o discurso do paciente o motor do trabalho analítico.

Nessa trajetória, a escuta de experiências de alguns sujeitos transmitiram curiosidades e vivências com psicadélicos. No entanto, com conhecimento limitado sobre a temática, fez-se necessário aprofundamento em relação ao assunto. Em Portugal, no mestrado em antropologia, foi possível traçar um rumo que não estava previsto. Porém, fundamental para investigar um saber tão importante atualmente.

Neste sentido, a partir de uma visão antropológica, a presente pesquisa pretende abordar uma temática que, contudo, nunca se separa completamente do viés clínico e da leitura analítica dos fenômenos. A questão inicial do presente trabalho se modificou ao longo do tempo, em especial depois do encontro com um grupo de pessoas que consagra a ayahuasca em Portugal, na região de Setúbal. O interesse inicial estava em dialogar com pessoas que consagram a ayahuasca em Portugal e ouvir sobre motivações pessoais a respeito da busca por essa 'medicina'², bem como a sua experiência em um contexto português-europeu. Ou seja, fora do contexto originário da planta e seu consumo. Entretanto, após esse encontro foi possível ter contato com uma perspectiva única de quem está à frente das cerimônias de ayahuasca em Portugal.

Com base em estudos antropológicos e publicações recentes, observa-se a crescente ascensão do consumo de plantas psicodélicas entre indivíduos que buscam aventurar-se com substâncias psicoativas. As razões são diversas, variando desde a curiosidade pelo movimento psicodélico até o crescimento espiritual pessoal. Embora seja comum a visão de que essa busca

¹ Graduada em Psicologia pela Universidade Positivo no ano de 2013, em Curitiba, capital do estado do Paraná, no Brasil. Pós-graduada em Psicologia Clínica: Abordagem Psicanalítica em 2016, pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

² No presente trabalho, a palavra medicina entre aspas simples refere-se à ayahuasca, considerada uma medicina proveniente dos indígenas; sem aspas, refere-se à medicina ocidental.

é motivada pelo desejo de experiências sensoriais intensas ou espirituais, ela também pode servir como alternativa para lidar com questões subjetivas. Estas podem ocorrer a partir de causas distintas para cada pessoa que busca tais substâncias, mas parece que essa opção tem se tornado cada vez mais popular. O consumo de plantas psicodélicas, por não ser realizado apenas pelo bel prazer do consumidor, adquire outro status, não apenas associado ao estigma de drogas recreativas.

Dentre as inúmeras espécies de plantas psicodélicas, tem ocorrido uma crescente divulgação e interesse na ayahuasca, conforme aborda livro publicado em 2023³ que evidencia estudos multidisciplinares sobre o tema. Nas mídias Portuguesas vemos a preocupação com a falta de regulamentação dos retiros em que são oferecidas a bebida e outras substâncias, assim como relatos de pessoas que buscavam por autoconhecimento e abordagens alternativas para lidar com questões subjetivas, ao invés de optar por psicoterapias tradicionais e psiquiatria. Um artigo intitulado “Retiros de ayahuasca crescem sem regulamentação à vista” (Público, 2023) conta como a oferta de retiros para a celebração de rituais com ayahuasca tem crescido. A reportagem menciona o fluxo da imigração brasileira e os anos de pandemia como uma possibilidade de explicação da popularização da ayahuasca em Portugal, mas se trata apenas de especulação. Segundo o artigo, pode-se encontrar retiros com duração de um final de semana a um período mais longo, e podem custar cerca de 200 a 300 euros.

De acordo com Mota (2022), nas últimas décadas, muitos países ocidentais têm adotado novas práticas de cuidados de saúde como alternativa aos métodos convencionais. A lista de intervenções é extensa, sendo a administração de produtos naturais uma dessas alternativas. Segundo o autor, a ascensão dessa lista de cuidados ocorre justamente pela insatisfação com os cuidados tradicionais, que apresentam falhas em cuidar do sujeito como um todo - "corpo, mente e espírito" (p. 9). O sujeito em sofrimento tem gradualmente questionado os métodos tradicionais, seja com desconfiança em relação à indústria farmacêutica, que parece visar apenas o próprio lucro, ou mesmo com o incômodo a respeito do distanciamento entre médico e paciente, que sentem o tratamento menos genuíno e cuidadoso (Mota, 2022).

Ralph Metzner⁴ explica que "sociedades tribais fazem uso de plantas e preparados vegetais porque os veem incorporados por seres de consciência inteligente, somente perceptíveis por estados especiais de consciência, dotados de sabedoria e também uma fonte de

³ Visões Multidisciplinares da Ayahuasca. De Lucas Oliveira Maia, Camila Dias, Luis Felipe Valêncio e Luís Fernando Tofóli (org.), 2023. Editora Unicamp.

⁴ Psicólogo alemão pesquisador de substâncias psicodélicas desde 1950, publicou trabalhos nessa temática, incluindo o livro Ayahuasca de 2002.

cura e conhecimento" (Metzner, 2002, p.1). No interesse ocidental por essas plantas, psicólogos e cientistas ocidentais passaram a reconhecer que as substâncias encontradas nas plantas podem facilitar experiências de acesso a dimensões espirituais ou transpessoais da consciência. Além disso, segundo o pesquisador alemão, concederam outras experiências esotéricas no núcleo da religiosidade clássica, tanto no oriente quanto no ocidente. Por isso, segundo Metzner (2002), o termo *enteógeno* - plantas capazes de expandir a consciência - "é uma tentativa de reconhecer de um modo mais apropriado este elemento de acesso a outras dimensões e aos diversos estados sagrados" (p.3).

Igrejas em todo o Brasil, assim como em outras partes da América e da Europa, têm feito o uso da ayahuasca, crescendo em proporção e relevância. Metzner (2002) conta que a partir da segunda metade do século XX ocorreu o crescimento do número de estudantes e pesquisadores de antropologia e etnobotânica interessados na investigação das origens do envolvimento humano, especialmente em práticas xamânicas, com as plantas psicoativas. O início dessa pesquisa cultural teve lugar nos anos 50 e 60, concomitantemente ao movimento de Contracultura, em que ocorreram descobertas de drogas psicodélicas e sua introdução na psicologia e psiquiatria. Esses trabalhos tiveram início com a redescoberta do etnomicologista R. Gordon Wasson, do culto pré-colombiano ao cogumelo mágico, e também com os trabalhos de Michael Harner a respeito dos alucinógenos na feitiçaria e no xamanismo europeu. Em 1957 o ex-jornalista e micologista R. Gordon Wasson publicou uma reportagem que viria a se tornar um dos maiores relatos sobre a experiência pessoal com cogumelos mágicos. Em consequência disso, o lugar onde realizou sua experiência ganhou notoriedade, causando o aumento significativo do fluxo de turistas na vila mexicana de Huautla de Jiménez, em Oaxaca, a procura da xamã Eva Mendes, mais conhecida pelo seu pseudônimo de Maria Sabina (Fernandes, 2023).

Nomes importantes de pesquisadores como LaBarre, Richard Evan Schultes, Claudio Naranjo e Peter Furst são lembrados por Metzner, bem como os trabalhos de teor onírico de Carlos Castañeda e Terence Mckenna. Entretanto, Metzner se ateu também ao estudo de práticas xamânicas, o que fez o psicólogo investigar mais detalhadamente a ayahuasca. Para este autor, a utilização xamanística da ayahuasca atravessou e se deslocou do contexto indígena, penetrando a cultura ocidental através de obras escritas sobre a temática da ayahuasca, chegando à população dos centros urbanos.

De acordo com Mota (2022) a emergência do neoxamanismo em países ocidentais tem despertado a curiosidade de um número crescente de pesquisadores como antropólogos, historiadores, sociólogos e profissionais da saúde. Esse interesse também está ligado à

utilização de substâncias psicodélicas neste contexto e ao seu reconhecimento como "potenciais catalisadores dos processos terapêuticos de cura xamânica" (p.91), sustentado pelos resultados positivos da investigação clínica que tem sido realizada neste campo. Em consequência disso, diversos países da Europa e norte-americanos que fazem uso destas práticas têm sido abertamente procurados, sobretudo em uma época que é marcada pela prevalência de doenças mentais a nível mundial (Mota, 2022). Mota (2002) ainda explica que muitos são os estudos feitos a respeito da experiência pessoal com psicodélicos, porém, não há muitos trabalhos elaborados sobre a criação e emergência das redes que adotam essas práticas. Há também uma escassez de trabalhos acadêmicos sobre esse assunto em Portugal, não obstante, algumas lacunas têm sido preenchidas por pesquisadores interessados em embrenhar-se no assunto das 'medicinas'.

1.2. Perguntas de partida

Esta dissertação propõe contextualizar historicamente os estudos sobre a ayahuasca, bem como discutir as variações da prática que emergiram na religião, nos centros urbanos e em outros domínios significativos. Em paralelo a este propósito, será apresentada a perspectiva única de um grupo que está à frente da realização de cerimônias de ayahuasca em Portugal.

Para orientar o presente trabalho, busca-se responder às seguintes perguntas de partida: Quais foram as motivações para a criação de um grupo que realiza cerimônias de ayahuasca em Portugal, e quais impasses foram sentidos durante esse processo? Qual é a percepção de um grupo que realiza cerimônias de ayahuasca em Portugal em relação aos potenciais efeitos terapêuticos dessa 'medicina' para os participantes? Como os facilitadores entendem o papel que desempenham no processo daqueles que vão à procura das cerimônias? Por fim, propõe-se investigar quais e como foram criados os protocolos e medidas de segurança adotadas pelos facilitadores de cerimônias de ayahuasca.

1.3. Metodologia e estrutura da dissertação

Tendo em vista o referencial teórico que fundamenta a presente dissertação, o método de pesquisa escolhido para a produção deste trabalho foi a pesquisa de campo e entrevistas qualitativas que permitiram flexibilidade nas respostas, mantendo a conversa com os participantes de forma aberta e exploratória. A pesquisa de campo realizada foi breve, resultando em uma vinheta etnográfica.

Diferente de um estudo etnográfico de meses ou anos com o antropólogo em campo, a visita se restringiu ao acesso em uma cerimônia de ayahuasca, proporcionando a escrita de uma vinheta etnográfica que apresenta uma perspectiva íntima do dia da cerimônia. Para captar a ideia de forma mais completa, faz-se necessária uma breve introdução sobre o método utilizado por antropólogos para a realização de suas pesquisas.

Segundo Campbell e Lassiter (2015), a etnografia é comumente descrita como um método de trabalho de campo e abordagem à escrita. Como parte de suas atividades, os pesquisadores que vão a campo vivenciam, juntamente aos seus interlocutores, as práticas pessoais destes, observam, documentam e anotam em seus diários de campo informações detalhadas, além de realizar entrevistas. Após essas etapas, organizam, interpretam e formalizam em texto todo esse trabalho. Servindo-se de elementos das ciências e das artes, alguns etnógrafos apontam que essa metodologia transforma a vida daqueles que a adotam. A partir dessa experiência, o modo como se relacionam com os outros e se movem pelo mundo é influenciado pelo contato com a alteridade e o inesperado.

Para Campbell e Lassiter (2015), o trabalho etnográfico os fez questionar toda a concepção que tinham sobre raça, gênero, classe e perspectivas sobre a vida. Através desses questionamentos, conseguiram ir além da compreensão de pessoas e fenômenos, rumo à transformação pessoal. Por meio do contato com o trabalho de outros etnógrafos, a dupla de autores também descobriu a possibilidade de ressignificar seus próprios processos interiores passados e de relacionamentos. Assim, à medida que um etnógrafo aprende sobre o outro, ele aprende sobre si mesmo. Campbell e Lassiter (2015) sugerem, portanto, que o etnógrafo se proponha a ir além do método, buscando um olhar para as histórias, filosofias, epistemologias e ontologias da etnografia, e que esses aspectos são muito importantes para a escrita e para o trabalho de campo.

Para estes autores, a própria intersecção de mundos que a etnografia enquanto método causa no etnógrafo, coloca em questão a ideia de uma precedência de objetivo e neutralidade subjetiva do pesquisador. O contato com a alteridade e com o infamiliar faz com que essa prática intersubjetiva, baseada em relacionamentos com o outro, exija avaliações rigorosas do etnógrafo, visando o aprendizado através dessa experiência.

O rigor com o próprio trabalho, o compromisso do etnógrafo com seus informantes e a colaboração que estabelecem com estes, são partes fundamentais do trabalho de campo. Para o nascimento de um bom projeto etnográfico, é essencial cultivar uma relação colaborativa desde o início até o fim do processo, mantendo transparência ética e moral, tanto no próprio trabalho quanto com os outros. A etnografia busca, entre muitos objetivos, reconhecer, observar,

compreender e documentar diversos canais de comunicação entre os indivíduos de um grupo, seja pela observação participante ou também pela entrevista etnográfica. Na contemporaneidade, segundo esses mesmos autores, a entrevista etnográfica consegue obter informações de maneira cuidadosa e crítica e, embora essa ferramenta não tenha a pretensão de representar toda a prática etnográfica, ela pode ser crucial dentro de uma gama de ferramentas que a acompanham para o fazer etnográfico (Campbell; Lassiter, 2015).

Campbell e Lassiter (2015) preferem referir-se às entrevistas etnográficas como conversas, pois diferentemente de outras áreas que podem usar entrevistas como ferramenta de trabalho, em que um pergunta e o outro responde, as entrevistas contemporâneas têm um caráter de colaboração e construção de conhecimento mútuo. Nesse sentido, o etnógrafo não é neutro nem transparente, e não deve estar apenas no papel daquele que pergunta. Mas sim, em um processo de dar e receber, no qual, inclusive, deve estar preparado para responder perguntas, sair do script e improvisar. O conhecimento e a autoridade nesse processo circulam entre aqueles que participam daquele diálogo. Também é importante considerar o que correu bem e o que correu mal, o que o surpreendeu e quais foram as particularidades mais interessantes daquela conversa.

Para o presente trabalho, buscou-se, através do *Facebook*⁵, grupos sobre ayahuasca em Portugal. Nesses grupos, além de informações sobre ayahuasca, também havia pessoas perguntando, nas postagens para outros membros do grupo, por locais seguros e recomendados para consagrar a 'medicina'. Um nome se destacou nas pesquisas, inclusive, em um dos grupos, era o mais recomendado e por vezes também o único. O grupo de nome mais citado pela comunidade de ayahuasqueiros foi contactado pelo *Facebook*, e se obteve uma rápida resposta demonstrando interesse em falar sobre experiências com a ayahuasca.

A primeira conversa presencial ocorreu na cidade de Lisboa, com os três integrantes do grupo que consagra a ayahuasca na região de Setúbal. Inicialmente, para a entrevista, foi explicada a temática da dissertação e também foram ouvidas e respondidas dúvidas sobre o trabalho a ser realizado. Nesse encontro houve o convite para uma cerimônia de ayahuasca, da qual a pesquisadora participou, posteriormente, e registrou a prática em um caderno de campo. Essa vinheta etnográfica será descrita no capítulo V deste trabalho. Além da vinheta etnográfica, que consiste na visita única a uma cerimônia de ayahuasca, foram realizadas duas entrevistas com os membros do grupo. A primeira conversa aconteceu no fim do mês de

⁵ No mecanismo de busca desta plataforma foram utilizadas palavras-chave, tais como: ayahuasca Portugal; cerimônias de ayahuasca Portugal; ayahuasca Lisboa.

fevereiro de 2024, com os três membros. Em seguida, aconteceu a visita ao local da realização de cerimônias. Na segunda metade do mês de abril ocorreu a segunda conversa com apenas dois membros do grupo, pois o terceiro não estava disponível naquela data. E a terceira entrevista aconteceu no início de agosto, com um membro do grupo. As entrevistas foram realizadas em locais sugeridos pelos membros, como cafés e praças de alimentação de shoppings, o que acabou conferindo às conversas uma atmosfera descontraída e informal. Foi garantido aos participantes da presente pesquisa o anonimato de suas identidades e seus testemunhos, bem como o sigilo em relação ao local de realização das cerimônias e os participantes que lá estavam. Foi devidamente autorizado pelos organizadores do evento a recolha de apontamentos pessoais durante a noite da cerimônia, fazendo uso de uma caneta e um caderno de notas. Além disso, de forma a preservar o anonimato das identidades, foram atribuídos nomes fictícios aos participantes deste estudo.

Acerca do desenvolvimento da pesquisa, esta dissertação apresenta a evolução de uma abordagem ampla sobre a ayahuasca para uma análise mais detalhada e específica. De forma ampla, será abordado o campo que se dedica a estudar plantas com propriedades psicoativas. Estará delineado a natureza da ayahuasca e a evolução desta 'medicina' até o contexto atual e contributos da antropologia para o estudo da ayahuasca. Mais especificamente, serão trabalhados os conceitos-chave de *neoayahuasqueiros* desenvolvidos pela antropóloga Beatriz Labate, e do *neoxamanismo* desenvolvido pela antropóloga Jane Monning Atkinson.

No primeiro capítulo encontra-se a introdução da dissertação, em que constam as motivações pessoais da autora deste trabalho, os objetivos, as perguntas de partida e o método. O segundo capítulo é o enquadramento teórico, que trata sobre a natureza da ayahuasca, componentes, nomes e efeitos ao ser bebida. Além disso, o capítulo aborda colaborações teóricas de etnobotânicos, psicólogos, etnógrafos e antropólogos. Também serão apresentadas as primeiras religiões ayahuasqueiras criadas no Brasil. No terceiro capítulo, intitulado "Rumos contemporâneos do xamanismo: neoxamanismo e o uso da ayahuasca", serão trabalhados os conceitos-chave supracitados. Primeiramente uma introdução ao xamanismo, sobre características do método, sua origem e prática. Será discutida a figura do xamã, a experiência dos estados alterados de consciência e estado xamânico de consciência. Em seguida, será discutido o *neoxamanismo*, movimento contemporâneo que emerge nas últimas décadas e busca resgatar práticas e conhecimentos tradicionais de culturas antigas e indígenas. Ao final deste capítulo, será abordado o fenômeno dos *neoayahuasqueiros*, parte do movimento neoxamanista com interesse em práticas espirituais contemporâneas. O quarto capítulo, "Ayahuasqueiros em Portugal - a Jornada de um grupo", dedica-se a apresentar a contextualização do grupo de

ayahuasqueiros entrevistados. Será relatada a jornada deste grupo e como encontraram seu lugar no cenário português, além das entrevistas que revelam perspectivas únicas sobre a experiência de estar à frente de uma comunidade ayahuasqueira em Portugal. No quinto capítulo, "Dentro da cerimônia: um relato de campo sobre a ayahuasca", será apresentada a vinheta etnográfica, na qual o leitor encontrará um texto detalhado e íntimo sobre a experiência da autora em uma cerimônia de ayahuasca.

Nas considerações finais haverá uma síntese da evolução da pesquisa, além da discussão acerca das entrevistas realizadas e o trabalho de campo, contribuindo para a amarração dos principais conceitos abordados. Ademais, serão explorados aspectos importantes relacionados a ayahuasca, incluindo o estado atual das pesquisas sobre o tema e como essa 'medicina' tem sido interpretada pela cultura ocidental.

Enquadramento teórico

O presente capítulo pretende explorar a natureza da ayahuasca, seus componentes e os diversos nomes pelos quais pode ser conhecida. Também se propõe a apresentar algumas descrições encontradas na literatura sobre os efeitos que causa ao ser ingerida, bem como o campo de estudos das plantas com propriedades psicoativas. Além disso, é fundamental conhecer as contribuições e descobertas feitas por alguns dos pioneiros na pesquisa dessa temática. Algumas das primeiras colaborações teóricas feitas são de etnobotânicos e antropólogos. Ademais, o capítulo apresenta um panorama geral das primeiras religiões ayahuasqueiras do Brasil.

2.1. Ayahuasca: aspectos gerais

A ayahuasca (pronuncia-se aia-was-ka) é uma bebida com propriedades psicoativas de origem indígena, também conhecida como uma substância psicadélica que é obtida a partir da decocção de plantas de origem amazônica. Seus principais componentes incluem o cipó (*Banisteriopsis caapi*), as folhas do arbusto (*Psychotria viridis*) e água. Ayahuasca é apenas um dos nomes pelos quais essa bebida é conhecida. Outros incluem natem, yagé, nepe, kahi, caapi, nixi pãe, shori, kamarampi, cipó, daime e vegetal, entre outros. O termo é uma palavra de origem quéchua, composta pela união das raízes *aya* (espírito, morto, cadáver) e *waska* (corda, trepadeira, cipó), e uma tradução possível seria "videira dos espíritos (mortos)" ou "cipó dos mortos" (Tófoli, 2023, p. 11). É consumida em toda a região da Amazônia Ocidental⁶(Tófoli, 2023), e por estar presente em diferentes lugares da América do Sul, a ayahuasca possui diversos nomes, sendo a tradução de cada um deles em seu idioma falado um significado próprio da substância para aquela sociedade (Pinchbeck; Rokhlin, 2019).

De acordo com Luís Fernando Tófoli⁷, ayahuasca é um nome comumente utilizado no meio acadêmico. Existe uma variedade de tradições indígenas onde o uso da ayahuasca está inserido, e o entendimento da bebida por esses povos está intrinsecamente ligado à sua própria visão de mundo, por isso, é compreendida e nomeada singularmente em cada cultura (Tófoli, 2023). Mesmo nos grupos urbanos e em rituais religiosos, a nomeação da bebida é variada. Na religião do Daime ou da Barquinha toma-se o *Daime*. Na União do Vegetal, toma-se o *Vegetal*. Nos

⁶ Essa região engloba o Brasil, Peru, Venezuela, Equador, Colômbia e Bolívia.

⁷ Médico psiquiatra brasileiro pesquisador do uso e efeitos da ayahuasca e outros psicodélicos.

grupos *neoxamânicos* ouve-se que "consagram a 'medicina' ou ayahuasca". O Daime chama seus rituais de "trabalhos", a União do Vegetal chama de sessões. Os grupos *neoxamânicos* podem chamar de rituais, sessões, trabalhos e consagrações (Tófoli, 2023).

As folhas de *Psychotria viridis* possuem um alcaloide chamado dimetiltriptamina (DMT). A combinação deste elemento com o cipó *Banisteriopsis caapi* desencadeia o potencial psicoativo presente na folha de *Psychotria*, conferindo à mistura a classificação de uma substância psicoativa e conseqüentemente, alteradora do Sistema Nervoso Central (Bueno, 2017). A ayahuasca age fisiologicamente sobre o sistema serotoninérgico e atua como agonista em receptores pós-sinápticos 5-HT₂, proporcionando alterações qualitativas e quantitativas do funcionamento cerebral (Fantegrossi; Murnane; Reissig, 2008; Lyvers, 2003 apud Bueno, 2017). De acordo com Bueno (2017), isso quer dizer que consumir a bebida resulta em impactos inesperados na senso-percepção do indivíduo, ocasionando alterações significativas nos estados de consciência, na percepção, nas sensações experimentadas e no humor. Essas alterações, portanto, tornam-se interessantes para a exploração neurocientífica e a pesquisa clínica (Tófoli, 2023).

Atualmente, um dos preparos mais comuns da ayahuasca consiste em envolver a pulverização da videira *Banisteriopsis caapi* com um objeto cortante, rasgando as videiras e colocando-as em um recipiente de cozimento sobre fogo aberto, sobrepondo-se nas folhas de *Psychotria viridis* ou *Diplopterys cabrerana* (Pinchbeck e Rokhlin, 2019). Ferve-se a decocção de 12 a 24 horas, dependendo da intensidade desejada para a bebida. Diz-se que durante a preparação, "aqueles que estão no processo também podem beber pequenas quantidades da bebida, o que os torna mais atentos à sincronicidade com a selva ao redor" (p.43). Ainda, de acordo com Pinchbeck e Rokhlin (2019), a preparação da ayahuasca pode variar de uma região para outra.

Conforme Pinchbeck e Rokhlin (2019), a psicoatividade da ayahuasca pode começar de 30 a 45 minutos após a ingestão. A descrição dos efeitos da bebida pode variar na literatura, mas frequentemente as náuseas estão presentes, bem como vômito e diarreia. As percepções espaciais e sensoriais, temperatura corporal, efeitos afetivos também são marcadores da ingestão da bebida. Pinchbeck e Rokhlin citam o professor de neurologia James Giordano, que explica que a ayahuasca causa essa intensa reação física pela ação em uma parte do tronco cerebral chamada *área postrema*. Nessa área, a bebida atua nos receptores de serotonina 5HT₃, que também estão localizados no intestino, isso explicaria os efeitos gastrointestinais. Pinchbeck e Rokhlin (2019) citam a curandeira peruana Luzmila, que diz haver um equívoco na interpretação da palavra "huasca". Originalmente a palavra é "hoasca" e "hoa" significa

amargo. "É um remédio pois lembra toda a amargura que o indivíduo permite entrar em si mesmo. O expurgo é tanto metafísico como físico. A expulsão da bagagem emocional e espiritual é liberada, como uma maneira de curar a alma" (p. 40).

2.2. Vestígios arqueológicos e primeiras menções à ayahuasca

Segundo Naranjo (apud Fotiou, 2010) existem evidências arqueológicas de um recipiente utilizado para a preparação da ayahuasca encontrada no Equador, na cultura Pastaza. Isso sugere que o uso da bebida foi estabelecido em tempos pré-colombianos datando de pelo menos 2.000 a.C. De acordo com Labate (apud Fotiou, 2010), a ayahuasca desempenha um papel importante tanto na etnomedicina quanto no xamanismo indígena e é utilizada por diversas religiões sincréticas originárias do Brasil.

O mundo ocidental teve conhecimento da ayahuasca com os colonizadores europeus, cerca de 400 anos atrás. Em 1675, José Chantre y Herrera, padre jesuíta, descreve a bebida como uma substância que tinha o poder de conjurar o demônio (Pinchbeck; Rokhlin, 2019). Na descrição do padre, o xamã é chamado de feiticeiro, aquele que sabe a dose exata para que não se perca a sanidade e consiga conduzir uma cerimônia na qual todos os participantes estão "invocando o mal" (p.46). Além de Chantre y Herrera, o padre jesuíta Magnin refere a bebida como parte da 'medicina' adotada pelos indígenas de Mainas, na Amazônia peruana (Antunes, 2011). Esses relatos datam do fim do século XVII e início do século XVIII, referindo-se a mesma região. O missionário Maroni, em 1737, descreve a ayahuasca como "una bebida intoxicante ingerida con propósitos adivinatorios y otros llamada ayahuasca, la cual priva de los sentidos y, a veces, de la vida" ⁸ (p.77). Por volta do século XIX, viajantes e missionários que permaneceram no Peru e Colômbia mencionaram a ayahuasca em seus relatos (Antunes, 2011).

Pinchbeck e Rokhlin (2019) contam que o primeiro encontro dos cientistas europeus com a ayahuasca aconteceu quase dois séculos depois do relato do padre jesuíta. As primeiras produções acadêmicas pertencem ao cientista Richard Spruce, um etnobotânico que passou cerca de 15 anos na América do Sul, documentando árvores na Amazônia Brasileira. Seu contato com a ayahuasca foi entre 1851 e 1852, quando testemunhou uma cerimônia com a bebida feita a partir de uma trepadeira com os Tukanos da região de Vaupés, no norte do Brasil e na Colômbia. Spruce identificou o vegetal como *B. caapi*, pertencente à ordem *Malpighiaceae* e ao gênero da *Banisteria*, uma espécie ainda não descrita por ele (Antunes, 2011). O

⁸ Uma bebida intoxicante ingerida com propósitos adivinhatórios e outros, chamada ayahuasca, que pode privar dos sentidos e, às vezes, da vida. (Tradução nossa)

etnofarmacologista Dennis McKenna conta que no final do século XIX, diversos exploradores e botânicos relataram o uso de uma bebida misteriosa preparada a partir de raízes (Pinchbeck; Rokhlin, 2019). De acordo com Antunes (2011), Spruce teve contato com outros grupos indígenas que tomavam o *caapi*, tais como os indígenas Guajibo, da região de Maipures, no rio Orinoco, entre a fronteira da Colômbia e Venezuela. Em 1857, na Amazônia equatoriana com os indígenas Záparo, Spruce observou o uso da bebida ayahuasca e concluiu ser a mesma encontrada na região do Vaupés (Antunes, 2011).

Segundo Antunes (2011), as contribuições de Spruce só ganharam notoriedade por um público mais amplo a partir de 1908, com a publicação do livro sobre as suas explorações na América do Sul. Trabalhos como o de Spruce foram frequentemente referenciados nas produções acadêmicas posteriores, tornando-se referência juntamente com obras produzidas no fim do século XIX e início do século XX por outros etnobotânicos, antropólogos, missionários, etnólogos, farmacólogos, provenientes da América e Europa (Antunes, 2011).

Gerardo Reichel-Dolmatoff também se destacou como pesquisador pioneiro importante da ayahuasca. Esse antropólogo, de acordo com Pinchbeck e Rokhlin (2019) passou boa parte de sua vida na Colômbia, para onde se mudou na década de 30 e viveu até os anos 90. Além de um grande estudioso das culturas indígenas da Amazônia Colombiana, ele também tinha grandes ambições para a antropologia. Para Pinchbeck e Rokhlin (2019), Reichel-Dolmatoff realmente era um pesquisador à frente de seu tempo, com capacidade de manter um rigor científico e também se aproximar do mundo fenomenológico dos povos indígenas. De modo singular, percebia a importância das 'medicinas' na ideologia xamânica, não as reduzindo a drogas recreativas, pois acreditava em uma certa equivalência entre os dois estados, a realidade cotidiana e a experiência com a 'medicina', cada uma com sua relevância.

2.3. Etnobotânica: contribuições para os estudos da ayahuasca

Seguindo os passos de Gerardo Reichel-Dolmatoff, o botânico norte-americano Richard Evan Schultes (1976), considerado um dos pais da etnobotânica, também obteve um papel importante na sua área. Segundo Schultes, plantas com propriedades psicoativas têm sido usadas pelo homem há milhares de anos, provavelmente desde o início da prática de coleta para alimentação. Não se limitou a isso, pois as plantas continuaram a fazer parte e a receber atenção em diversos setores da sociedade. Schultes criou um guia de plantas psicoativas em 1976, com o objetivo de aprender e compartilhar o máximo de informações que tinha sobre o tema.

De acordo com Schultes (1976), durante a busca por alimentos, a espécie humana deparou-se com uma diversidade de plantas das quais experimentou e obteve de cada uma delas experiências distintas. Além de satisfazer a necessidade alimentar, encontrou plantas com propriedades curativas e algumas que eram prejudiciais à saúde. No entanto, também encontrou plantas que produziam efeitos considerados estranhos em sua mente, uma vez que o afastavam da realidade e distorciam seus sentidos. De acordo com Schultes, "essas substâncias são verdadeiros narcóticos" (n.p.). Um narcótico é qualquer substância que tenha um efeito depressivo no sistema nervoso central; alucinógenos e psicadélicos são alguns exemplos dessas substâncias.

Schultes (1976) aponta que as plantas com propriedades psicoativas ocupam um lugar importante na medicina de sociedades tradicionais. Os aborígenes associam doença e saúde a influências de forças espirituais. Logo, a 'medicina' capaz de transportar o homem para o mundo espiritual tem mais valor do que aquelas que produzem efeitos físicos. O autor explica que essas espécies de plantas, para alguns, "podem ser um mediador entre o mundo dos homens e dos deuses" (n.p.).

Sobre a ayahuasca, Schultes (1976) acrescenta a importância na vida dos indígenas sul-americanos. O botânico explica que o consumo da ayahuasca para essas sociedades representava um retorno à origem de todas as coisas. A experiência visual na cerimônia, na qual esses indígenas enxergavam deuses tribais e a criação de si próprios e do universo, reforçava suas crenças religiosas e suas verdades. No geral, as plantas com propriedades comuns à ayahuasca eram consideradas essenciais ao bem-estar e à sobrevivência daquelas sociedades.

Em *Plants of the Gods: Origins of Hallucinogenic use* (Albert Hofmann & Schultes, 1979), os autores contam que os "nativos" concedem nomes diversos para os tipos de ayahuasca. O método de classificação nunca foi tão claro, segundo os autores, por vezes classificam a planta por formas de idade, outras, por vir de partes diferentes da planta, também são classificadas pelas diferentes condições em que cresceram (de solo, sombra, etc.). Explicam que os "nativos" as enxergam como um tipo que tem efeitos variados, com diferentes composições químicas. Para os autores, esta última opção não é comumente investigada no estudo da ayahuasca. Alguns tipos mais fortes de ayahuascas como a *Méné-hahí-má* causam visões de cobras verdes, outros tipos como a *Suána-hahí-má* produzem visões em vermelho. Na época da sua publicação, os autores explicavam que a ayahuasca não era tão conhecida como o Peyote ou os Cogumelos mexicanos, no entanto, vinha ganhando mais notoriedade por causa de seus "poderes telepáticos".

Louis Lewin⁹, cita a ayahuasca em seu livro *Phantastika: a classic survey on the use and abuse of mind-altering plants* (1924). Até a publicação deste, livros sobre a temática do uso e abuso de plantas que alteram os estados mentais se restringiam mais a antropologia, que, segundo Lewin, estava preocupada em explicar como as pessoas usavam as plantas, e não como as plantas produziam seus famosos efeitos.

Em sua investigação, Lewin identifica que a ayahuasca pode ser bebida em diversas ocasiões. Segundo o autor, além das pessoas que bebiam para chegar a um estado de transe, na qual poderia se revelar o melhor curso possível de suas ações, viúvas também bebiam a ayahuasca antes de escolher um novo companheiro. Lewin considera que o amor dos indígenas pela ayahuasca ocorre devido aos sonhos visionários e à felicidade pessoal que o indivíduo experimenta ao ver as coisas no "olho da mente" (p.118). O autor considera que o uso deste *Phantasticum* - termo pelo qual ele chama as substâncias - está associado a outras ideias religiosas, descritas no decorrer do seu livro, em relação a diferentes substâncias. Ainda, explica que as ilusões sensoriais evocadas pela substância são tomadas para ocorrências reais pelo indivíduo que a experimenta. O estado experimentado por essa pessoa o afasta das cenas comuns da vida diária, colocando-o em contato com aspectos novos, que podem ser tanto incompreensíveis quanto fascinantes.

2.4. Primeiras contribuições antropológicas e etnográficas à ayahuasca

De acordo com o antropólogo Peter T. Furst¹⁰, em seu livro *Hallucinogens and Culture*, de 1976, as plantas alucinógenas têm um lugar histórico-cultural nas sociedades que as utilizam em seus rituais há muito tempo e são explicadas por tradições compartilhadas pelos próprios membros.

Em 1976 Furst falava sobre a extensa pesquisa já feita no campo de farmacologia psicoativa na Amazônia, no entanto, ainda havia pouco conhecimento sobre o efeito farmacológico ou referente ao papel cultural dessas plantas. Furst (1976) faz referência a Schultes, mencionado anteriormente, para explicar a importância dos estudos em alucinógenos botânicos e no desafio que esse campo de pesquisa implicava, justamente pelo mundo a ser descoberto a respeito desse fenômeno nas sociedades indígenas. A referência de Furst a Schultes não se esgota nesse ponto. Para contextualizar o interesse ocidental pelas práticas dos indígenas norte-americanos, Furst cita os trabalhos de Schultes e La Barre sobre antropologia, psicologia da religião, cogumelos

⁹ Farmacologista alemão. Tuchola, 9 de novembro de 1850 – Berlim, 1 de dezembro de 1929.

¹⁰ Antropólogo Cultural (1922-2015). Professor universitário e pesquisador nascido em Colônia, Alemanha, com carreira nos Estados Unidos.

sagrados do Oaxaca e a cultura do peiete - pequeno cacto que possui efeitos alucinógenos, encontrado na região central do México.

Toda essa investigação levantou para Furst a necessidade da leitura de uma perspectiva antropológica e histórico-cultural. Essas plantas estavam associadas ao bem-estar da sociedade que as utilizavam em seus rituais, faziam parte de suas tradições, autoconhecimento dos membros da sociedade e também eram percebidas como um farol em suas trajetórias pessoais. Portanto, devido às evidências arqueológicas que apontam para uma tradição milenar, era impossível desatrelar a história da cultura da existência das plantas quando estas obtêm um dos papéis centrais na construção de tradições.

De acordo com Narby e Huxley (2004) o interesse ocidental por alucinógenos não é algo recente, como evidenciado pelo trabalho de Narby em 1985 e o de Castañeda, mencionado por Narby. Não foi apenas a ayahuasca que despertou a curiosidade de pesquisadores. Na verdade, o espanto com a maneira que algumas comunidades nas Américas eram percebidas remonta a mais de quatrocentos anos, quando começaram a ser exploradas pelos europeus. Aprender sobre a vida e a cura sempre pareceu fazer parte do discurso daqueles que eram questionados sobre suas práticas. Isso, no entanto, não foi bem recebido pelos colonizadores, que não compreendiam a necessidade de explorar tão profundamente os mistérios da natureza, os quais consideravam ser reservados apenas ao divino e intocáveis pelos homens.

Jeremy Narby passou um período na Amazônia em 1985, onde teve seu primeiro contato com a ayahuasca, e explora em seu livro *As serpentes cósmicas*¹¹ (2018) uma variedade de reflexões, incluindo o paralelo entre DNA e o mito da serpente. Além disso, propõe uma interpretação do xamanismo dos ayahuasqueiros para o público ocidental.

O autor relata sua experiência na Amazônia peruana, estudando a comunidade Quirishari no vale do Pichis. Seu estudo sobre ecologia ashaninka visava compreender, junto aos seus interlocutores, aspectos relacionados à fauna, flora, terra e território. Na época, a comunidade de ayahuasqueiros era amplamente reconhecida como uma fonte de conhecimento, mas o antropólogo buscava compreender verdadeiramente o sentido de tudo que se dizia sobre o tema. Narby almejava que seu estudo no vale do Pichis desenvolvesse uma análise econômica, cultural e política que corroborasse a natureza racional do uso da floresta pelos ashaninka. Essa

¹¹ Seu trabalho também revela sua interpretação sobre como os ashaninka compreendem as plantas e o conhecimento que elas proporcionam sobre a vida. Seus interlocutores, membros da aldeia de ashaninka de Quirishari, o acolheram e permitiram sua convivência por cerca de dois anos, durante os quais o antropólogo observou suas práticas, ouviu suas histórias e participou de suas vidas, impactando também a sua própria experiência.

abordagem ia de encontro ao objetivo de obter o reconhecimento territorial oficial para a comunidade.

Depois de alguns imbróglis com a comunidade Quirishari, o antropólogo precisou ser engenhoso e fazer renúncias para preservar a continuidade da sua pesquisa. Portanto, Narby dirigiu-se para uma outra comunidade próxima, chamada Cajonari. Em uma roda de conversa com alguns homens desta comunidade, foi introduzido ao conceito de "televisão da floresta" (p.12). Narby elogiava a maestria botânica evidente na combinação de plantas nas hortas cultivadas pelos cajonari e questionava-os como executavam tão bem aquelas práticas locais. Ruperto Gomez, um membro dessa comunidade, sugeriu que, se Narby realmente quisesse aprender o que o interessava, precisaria experimentar ayahuasca. Segundo Gomez, essa bebida era a televisão da floresta, pois permitia que as pessoas vissem e aprendessem coisas a partir dela. Ruperto explicava que, embora essa prática pudesse parecer oculta, isso não a tornava negativa. Na época, Narby tinha uma concepção de que um xamã seria um ancião misterioso, iluminado e sábio, o que não se alinhava com a imagem que Ruperto Gomez representava. Este era um viajante que passara oito anos imerso na floresta, consumindo doses altíssimas de ayahuasca com um xamã, além de ter servido no exército peruano. Entretanto, o antropólogo estava diante de uma oportunidade única da qual não abriria mão. Em troca de algumas aulas de contabilidade para o xamã, Narby marcou uma data para consumir a bebida. Em seu livro, Narby descreve sua primeira experiência com a ayahuasca.

Narby continua a se questionar e tinha a pretensão de compreender como os conhecimentos dos povos indígenas sobre plantas e suas combinações, considerando a diversidade de possibilidades na floresta amazônica, poderiam ser adquiridos por meio do uso de plantas com propriedades psicoativas, ou seja, como os antropólogos poderiam estudar cientificamente uma realidade que na época parecia ser tão incoerente?

Jeremy Narby, em colaboração com Rafael Chanchari Pizuri, escreveu o livro *Plant teachers: Ayahuasca e Tobacco and the Pursuit of Knowledge* (2021). Um trabalho que reúne conhecimento científico ocidental do lado de Narby e conhecimento indígena do lado de Pizuri. Este era um especialista indígena e médico curandeiro, um ancião do povo Shawi e trabalhava com o tabaco, planta que desempenhava um papel importante em sua prática.

Jeremy Narby (2021) procura abordar o tabaco como uma planta medicinal importante e repleta de significados. Para isso, se debruça sobre trabalhos e descobertas científicas mais recentes, buscando justapor conhecimento indígena e científico para compreender como se alinham. Além do tabaco, Jeremy Narby propôs a Pizuri uma imersão na ayahuasca, bebida que ganhou fama positiva, com potencial de cura, remédio e terapia, mas também negativa, sendo

considerada um alucinógeno perigoso. O desfecho dessas conversas entre Jeremy Narby e Pizuri culminaram em um trabalho que incorpora o conhecimento amazônico do tabaco e da ayahuasca na abordagem científica de Narby.

De acordo com Jeremy Narby (2021), o conceito *Plants Teachers*, foi notado pela primeira vez em 1984 pelo antropólogo Luis Eduardo Luna, em seu estudo sobre xamãs na Amazônia peruana. Acredita-se que esses especialistas de plantas conseguem, através destas, diagnosticar e curar doenças, bem como realizar práticas xamânicas e transmitir seus conhecimentos às pessoas que as consomem.

O tabaco tem dois espíritos: 'medicina' e maldade, diz Pizuri a Narby. Todas as plantas, segundo Pizuri, têm dois espíritos ou duas almas. *The teacher plants* têm uma mente ampla, podem te ensinar tanto a 'medicina' quanto a maldade, você tem sempre uma escolha sobre o que quer aprender. Narby queria um maior entendimento sobre essa entidade, queria saber o que Pizuri tinha a contribuir. Narby questiona, e sobre *The teacher plants*, Pizuri diz:

“In the Shawi language, all beings — such as trees, fishes, birds, mammals, and reptiles — have souls, or mothers. But in Spanish I hear there is a difference between ‘soul’ [alma] and ‘spirit’ [espíritu]; they say that persons have souls, while plants and animals have spirits. That’s why I sometimes use the word spirit to refer to the souls of plants. The soul or spirit of a plant is an entity specific to that plant. Whereas the mother of a plant is specific to its species” (Pizuri, 2021, p. 13).¹²

Obviamente essa concepção não fica ileso de críticas científicas, uma vez que é considerada ligeiramente radical e possui traços animistas que desafiam limites acadêmicos. No entanto, com o advento da virada ontológica, o animismo adquiriu um novo estatuto na antropologia. No livro *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*, de Martin Holbraad e Morten Axel Pedersen (2017), esclarecem que o conceito animista de alma porta um único atributo que todas as espécies mutuamente diferentes têm em comum, nomeadamente a capacidade de incorporar a perspectiva em primeiro lugar. Sob esta visão, a alma é uma categoria intrinsecamente relacional e relativa, ou, de acordo com Viveiros de Castro, é dêítica. Isso sugere que tudo que possui alma é um sujeito e tudo o que tem alma é capaz de ter um ponto de vista. Os autores explicam que Viveiros de Castro procura articular como, no animismo

¹² Na língua Shawi, todos os seres — como árvores, peixes, pássaros, mamíferos e répteis — têm almas, ou mães. Mas em espanhol, ouço que há uma diferença entre ‘alma’ [alma] e ‘espírito’ [espíritu]; dizem que as pessoas têm almas, enquanto plantas e animais têm espíritos. É por isso que às vezes uso a palavra espírito para me referir às almas das plantas. A alma ou espírito de uma planta é uma entidade específica daquela planta. Já a mãe de uma planta é específica para sua espécie. (Tradução nossa)

ameríndio, a alma não é concebida como uma essência específica da espécie, mas como um atributo formal pertencente a relações de outras formas variadas entre humanos e não humanos.

Jeremy Narby (2021) discorre sobre esse movimento cíclico entre a ciência e o conhecimento amazônico, enfrentando a dificuldade de encontrar conceitos correspondentes para dizer de algo. Certos termos não têm o mesmo significado em ambos os conhecimentos. É um desafio encontrar as melhores correspondências, especialmente no que concerne a conceitos que se referem a objetos ou plantas como seres animados, beneficiados de alma e espírito. Pizuri argumenta que talvez, se as pessoas conseguissem enxergar a planta como uma entidade poderosa e inteligente, poderiam alcançar disciplina ou atenção em seu consumo. Para Pizuri, trata-se de ter um relacionamento mais honesto e respeitoso com a planta, uma relação baseada na produtividade.

Diversas questões são levantadas por Narby e Pizuri, todas em torno de como funciona a ayahuasca: o que ela pode curar e como? Ela é masculina ou feminina? O que se pode aprender com ela? Acerca disso, Pizuri diz:

“It is not that ayahuasca lies, but rather that lies and truth exist in the world, and ayahuasca allows you to see this. Ayahuasca focuses on the great human values; on the environment of your personal life in the past, present, and future; on the greater aspects of life in a community, a nation, or the world. It does not focus on nonsense. And it allows you to see the negative impacts of human activities on the environment, through destruction and lack of care” (Pizuri, 2021, p. 29)¹³.

Narby (2021) argumenta sobre as dificuldades científicas no estudo da ayahuasca, pois os métodos científicos exigem uma substância mais padrão para obter um resultado fidedigno, algo que a ayahuasca não pode oferecer. Por exemplo, o autor comenta que a pesquisa feita em torno da ayahuasca nos últimos tempos tenta atenuar os efeitos colaterais indesejados, como o vômito desencadeado pela ingestão da bebida. No entanto, os cientistas desconsideram o papel do vômito nesse processo. Toda a experiência corporal intensa, incluindo o vômito e a diarreia, faz parte da terapêutica que a ayahuasca proporciona para alguns. As pessoas que consomem ayahuasca, além de relatar a limpeza física, descrevem a experiência com o lixo psíquico acumulado que também foi expelido. Jeremy Narby e Rafael Chanchari Pizuri apontam para os equívocos do entendimento da ayahuasca pelo ocidente. Ela não deveria ser compreendida

¹³ Não é que a ayahuasca minta, mas sim que mentiras e verdades existem no mundo, e a ayahuasca permite que você veja isso. A ayahuasca foca nos grandes valores humanos; no ambiente da sua vida pessoal no passado, presente e futuro; nos aspectos maiores da vida em uma comunidade, uma nação ou o mundo. Ela não se concentra em bobagens. E permite que você veja os impactos negativos das atividades humanas no meio ambiente, através da destruição e da falta de cuidado. (Tradução nossa)

apenas como uma mãe, uma avó ou uma energia feminina. Existe uma ambiguidade, diz Pizuri, não existe uma receita, ou uma pessoa que a personifique.

De acordo com Luís Eduardo Luna (2005, apud Antunes, 2011), “a antropologia tem sido a grande fonte no sentido de documentar o uso da ayahuasca entre os povos indígenas do Alto Amazonas” (p.78). Luna levantou bibliograficamente uma diversidade de expressões sobre o uso ameríndio da ayahuasca, sendo elas: "a utilização da bebida para entrar em contato com o mundo dos espíritos; a ayahuasca para explorar e conhecer melhor o ambiente, a fauna e a flora; a ingestão pelo xamã para diagnosticar e curar doenças, entre outros" (p.78). Ainda, para Luna (apud Antunes, 2011), essa bebida ocupa um papel central na vida cultural e religiosa de alguns grupos. Sobre isso, o antropólogo apresenta uma lista de setenta e dois grupos indígenas que consomem a ayahuasca na região amazônica. Para Antunes (2011), esse material indica que na literatura antropológica os relatos históricos de longa duração feitos por testemunhos oculares são usados para associar e confirmar o uso da ayahuasca como parte das tradições indígenas.

Segundo Antunes (2011), um simpósio realizado em 1985 em Bogotá sobre chamado "Chamanism y uso de plantas del género Banisteriopsis em la hoya amazônia" resultou em uma publicação que se tornou referência importante nesta temática. O volume XLVI do periódico América Indígena de 1986 aborda a ayahuasca e o xamanismo como uma das tradições mais ricas do continente americano, bem como um componente essencial das manifestações do conhecimento etnobotânico indígena.

Michael Harner, antropólogo americano, publicou uma coletânea de artigos em 1970 com outros jovens antropólogos que descreviam os resultados mais recentes de pesquisas de campo. O objetivo era uma primeira medida para retificar a atenção, até então inadequada, que os alucinógenos nativos estavam recebendo na antropologia. Harner (1973) considerava que a recente onda de interesse pelos alucinógenos em sua cultura estava começando a contribuir para uma maior conscientização na antropologia sobre o papel dessas substâncias em outras sociedades. No entanto, pareciam estar desatentos em relação à importância etnológica de alguns alucinógenos naturais, sendo conferidas as contribuições mais significativas não aos antropólogos, mas sim a farmacologistas como Lewin, e a botânicos como Schultes e Wasson, mencionados anteriormente no presente trabalho.

Segundo Harner, uma das principais razões pelas quais os antropólogos subestimaram por tanto tempo a importância de substâncias alucinógenas no xamanismo e na experiência religiosa, foi que poucos haviam consumido os materiais psicotrópicos nativos (com exceção do peiote, mais conhecido e estudado por antropólogos na época) ou tinham passado pelas experiências subjetivas que são importantes e cruciais para uma compreensão empírica de seu

significado para os povos que estavam estudando. Futuramente, Michael Harner viria a publicar o livro *O caminho do xamã - um guia de poder e cura*, e a criar a Fundação para estudos xamânicos, em 1979 (Foundation for Shamanic Studies, 2024). Além disso, dedicou-se em ensinar técnicas xamânicas, inclusive para comunidades que perderam suas tradições devido a influências missionárias.

Os trabalhos supracitados são imprescindíveis para compreender a trajetória da ayahuasca, saindo de um contexto integrante das tradições na Amazônia ameríndia para as produções acadêmicas de etnobotânicos a antropólogos, e relatos de exploradores e viajantes. Acerca disso, a antropologia vem se debruçando nessa temática e contribuindo para o entendimento do caminho dessa 'medicina' que se deslocou até a Europa e causa grandes questionamentos na sociedade.

Antes de encontrar seu caminho até outro continente, ou até mesmo em centros urbanos maiores, a ayahuasca ganhou popularidade entre populações rurais do Peru e da Colômbia (Luna, 1986). Luís Eduardo Luna, antropólogo colombiano, trabalhou por muitos anos e passou por diversos trabalhos de campo com os chamados vegetalista. O termo vegetalista, segundo o antropólogo, não indica o fato de uma pessoa utilizar frequentemente plantas na sua prática, mas refere-se à origem do conhecimento com o qual realiza sua prática.

O conhecimento provém do espírito de certas plantas ou vegetais que são considerados pelos vegetalista como os verdadeiros mestres do xamã. Luna explica que embora culturalmente os vegetalista tenham significativa influência na cosmologia amazônica, e as diretrizes que seguem para se tornarem vegetalista estejam em conformidade com as encontradas em algumas tribos indígenas, não se identificam, nem identificam seus ancestrais com um grupo tribal específico. Não há uma oficialidade conferida por um grupo social ou comunidade que reconheça o vegetalista - o que não significa que esse reconhecimento não acontece de modo gradual por alguns membros da comunidade. Isso implicava que a escolha era propriamente pessoal, individual, e também precisava ser comprovada gradualmente pelo próprio vegetalista, que o mesmo tinha vocação e era dotado de poderes xamânicos.

Todos os informantes de Luna nasceram na região amazônica, eram da faixa etária de sessenta anos e faziam parte da população mestiça, da qual carregavam antigas tradições que eram diretamente ligadas a um conjunto de ideias ameríndias-amazônicas, em contraste com as tradições introduzidas na região por imigrantes mais recentes das terras altas e de outras partes do Peru. De acordo com Luna, o xamanismo mestiço era considerado uma continuação direta do xamanismo encontrado nos grupos étnicos. O termo mestiço, segundo o autor, é um termo

vago, pois engloba os indígenas aculturados até diversas misturas de brancos e indígenas, incluindo pessoas provenientes de outras regiões do país.

Os informantes de Luna tinham o uso ocasional ou regular da ayahuasca, com a finalidade de diagnosticar e curar doenças. Além disso, também realizavam outras práticas xamânicas, tais como: comunicar-se com espíritos de plantas, animais ou seres humanos vivos ou mortos; adivinhações e etc.. Os vegetalistas chamam as plantas envolvidas no preparo da ayahuasca de *doctores*. Acreditam, segundo Luna, que essas plantas possuem espíritos dos quais aprendem a 'medicina'. Essas *plant teachers* usadas na ayahuasca tem espíritos que podem ser contatados e manifesta suas propriedades curativas pela bebida. Os vegetalistas, mesmo tendo em comum o uso da ayahuasca, também aprendiam com outras plantas, por isso Luna não emprega a eles o termo *ayahuasqueiros*.

Em sua obra, Luna (1986) explica que a região amazônica estava, há décadas, testemunhando uma grande expansão demográfica devido a vários programas de colonização como um esforço de Lima, capital do Peru, para integrar alguns territórios com a nação. Em poucos anos, duas cidades tiveram um enorme crescimento: Iquitos e Pucallpa. Por causa da atividade missionária, desde a chegada dos espanhóis, a evangelização de padres Franciscanos e Jesuítas foi intensa e causou muitos danos para a população indígena daquela região. O resultado disso foi uma grande mistura de catolicismo popular e suas reinterpretações. Entre os vegetalistas informantes de Luna, predominantemente católicos, os elementos de suas práticas católicas nem sempre estavam fundidos sincreticamente. Ou seja, os elementos dessas práticas não faziam uma nova tradição, mas coexistiam com as ideias ameríndias, preservando as características próprias na interação entre elas. Luna (1986) explica que o elemento cristão era o quadro principal dentro do qual a cerimônia de ayahuasca era conduzida por um de seus informantes, por exemplo.

Luna (1986) tinha a percepção de que os vegetalistas eram altamente individualistas, no entanto, identificou uma rede informal de relação entre eles, que incluía a transmissão de novas informações e conhecimentos. As conexões variavam entre pessoas que viviam nas imediações e a quilômetros de distância, das áreas mais remotas da floresta às urbanas. De acordo com Michael Taussig (1980, apud Luna, 1986), a natureza do esforço de seus trabalhos deixava-os sujeitos a ataques sobrenaturais ou rivalidades das doenças que eram demandados a curar. Em consequência dessas lutas, também poderiam ser alvo de doenças mágicas, e precisariam de um tratamento mais poderoso feito por um xamã mais experiente. Luna presumia que havia uma rede ainda maior de curandeiros que transpassam os limites das regiões e fronteiras. Sua suspeita se deu por conta de um convite feito por uma antropóloga peruana para participar de

uma sessão de cactos conduzida por seus informantes. Na sessão Luna encontrou diferentes plantas que vinham de diversas partes do Peru, Bolívia e outros lugares. Isso indicava a existência de um extenso sistema de trocas de informações entre as áreas geográficas e tradições culturais.

Luna (1986) explica que essa prática de intercâmbio estava de acordo com os princípios do xamanismo, sendo o xamã o indivíduo que transcende as fronteiras da sociedade e vai para fora, onde encontra poder. Os xamãs considerados mais poderosos frequentemente adquirem uma habilidade especial de um grupo distante e esse aspecto naturalmente promove o sincretismo.

Luna acreditava, na época, que seus informantes representavam um exemplo de xamanismo de transição. Isso se dava através da incorporação de elementos modernos das tradições esotéricas europeias, introduzidas na Amazônia por novos praticantes que emergiram em centros urbanos, ao xamanismo indígena. Além desse aspecto, Luna considerava a influência do ponto de vista econômico, que estava situado entre uma economia de subsistência e uma economia de mercado. Outra constatação feita por Luna era de que o mundo religioso dos vegetalistas estava permeado por tradições cristãs, justamente pelo impacto da atividade missionária desde o século XVI. Ainda assim, cada vegetalista orientava sua prática e estabelecia a influência cristã de modo singular.

Os vegetalistas com quem Luna estudou correspondem a um grupo ainda intimamente ligado à vida rural, ao aprendizado da fauna e flora na floresta e ao contato deles com grupos étnicos amazônicos. No entanto, Luna antecipa a emergência de outros tipos de praticantes nas grandes cidades, que absorveram elementos diferentes, o que resultaria na dissipação ou transformação de alguns elementos amazônicos.

Ainda, Luna afirma que o xamanismo entre os vegetalistas não é um fenômeno estático, pois está constantemente sendo auto ajustado pelas novas circunstâncias, emprestando da nova cultura e sendo introduzido na área, testando novas plantas, examinando diferentes potenciais e o que podem causar na experiência daquele que consagra a ayahuasca.

Por fim, Antunes (2011) explica que a produção antropológica entende o vegetalismo como "um fenômeno que é herdeiro direto de um uso indígena da ayahuasca" (p.82), predominantemente associado ao uso xamânico, terapêutico e como diagnóstico de doenças, que também incorpora um conjunto de práticas religiosas decorrentes da colonização.

2.5 Ayahuasca nas tradições religiosas brasileiras

De acordo com a antropóloga Sandra Lucia Goulart (2023) a propagação da ayahuasca no Brasil está intimamente ligada ao surgimento de grupos que com o tempo se consolidaram como religiões. A partir de 1930, grupos que realizavam cerimônias passaram a ter mais solidez nas suas práticas, estabelecendo regras, calendários próprios específicos e integrando princípios morais relacionados a doutrinas espiritualistas. Além disso, dentro de diferentes grupos também eram estabelecidas posições e relações que passavam a dar identidade para o grupo e possibilitava a distinção de um grupo para o outro.

Concomitantemente, esses mesmos grupos estavam travando desafios para ter seu lugar não associado ao uso de drogas recreativas no Brasil, com o objetivo de se consolidar como um fenômeno religioso e construir sua legitimação social. Goulart (2023) conta que esse processo não aconteceu sem percalços e necessitou de interlocuções entre diversas esferas sociais. Em consequência das interlocuções, indivíduos associados a esses grupos influenciaram a formação de concepções entre estudiosos da ayahuasca, assim como de representantes de instituições governamentais. Essa interlocução também repercutiu no sentido que as cosmologias dos diversos grupos foram impactadas pela interação com a concepção desses agentes.

Em 1991, o uso religioso da ayahuasca aparece no que é considerado um dos primeiros documentos públicos formulados e assinados por grupos de pessoas brasileiras ligadas ao uso da bebida e todos estavam fora de contextos indígenas ou de povos originários (Goulart, 2023). Intitulado "Carta de Princípios das Entidades Religiosas Usuárias do Chá Hoasca", o documento buscava padronizar a apresentação dos grupos diante da sociedade.

Para a ayahuasca sair de uma lista de drogas proibidas, o Conselho Federal de Entorpecentes (Confen) reuniu pesquisadores de diversas áreas para investigar o tema. De acordo com Goulart (2023), essa investigação incluiu visitas a ayahuasqueiros não indígenas da região amazônica, principalmente no estado do Acre, onde se encontravam os representantes do uso da bebida mais populares na época. Nas visitas, além dos diálogos com os integrantes dos grupos, estes conselheiros vinculados ao Confen tiveram suas próprias experiências com a ayahuasca. Finalmente, em 1987, foi feito um parecer que permitia o uso religioso da ayahuasca e a retirava da lista proibitiva.

Goulart (2023) enfatiza que no Brasil, a expansão do uso da ayahuasca e seus debates na esfera política ocorreram não apenas pela formação religiosa, mas também foram fundadas em tradições que se relacionam com a cultura cabocla e seringueira, as quais, por sua vez, também estavam ligadas a outras tradições. Segundo a antropóloga, houve um movimento de adoção da

ayahuasca nas tradições de outros grupos indígenas, resultando em um intercâmbio de relações entre estes e as religiões ayahuasqueiras brasileiras, envolvendo cerca de 42 grupos indígenas que fazem o uso da ayahuasca atualmente no Brasil. Entre as primeiras religiões a se estabelecerem no Brasil, três destacam-se não apenas por resistirem ao tempo, mas também por influenciarem o desdobramento de um movimento religioso e diversificado que faz o uso da ayahuasca.

Cronologicamente, o Santo Daime é o primeiro grupo das religiões ayahuasqueiras brasileiras (Goulart, 2023), fundado por Raimundo Irineu Serra, nascido em 1890 em São Vicente, Maranhão. Os relatos encontrados por Goulart (2023) indicam que o Mestre Irineu, nome pelo qual passou a ser conhecido, teve seu primeiro contato com a ayahuasca na cidade de Brasileia, onde estava estabelecido e trabalhando em seringais. Mas foi apenas em 1930 que Mestre Irineu organizou o que viria a ser o primeiro grupo da primeira religião ayahuasqueira brasileira. Sua primeira igreja foi construída em 1940, na região de Alto Santo, em Rio Branco, no Acre, onde foram realizadas inúmeras cerimônias que contavam com o mestre e seus seguidores. A partir dessas cerimônias a ayahuasca foi designada como Daime (Goulart, 2023).

Em seguida, no ano de 1945, surge a Barquinha, consolidando-se como a segunda mais antiga do uso religioso da ayahuasca no Brasil, fundada por outro Maranhense, Daniel Pereira de Mattos. Mestre Daniel, era um participante das cerimônias de Daime do Mestre Irineu. De acordo com Goulart (2023) há uma presença mais constante de elementos de tradições religiosas afro-brasileiras na Barquinha. E quanto às semelhanças, tanto o grupo Barquinha quanto o Santo Daime compartilham influências das tradições do catolicismo, onde ambos têm bases de devoção aos santos católicos e seguem parte de um calendário católico que se correlaciona com as cerimônias.

A terceira religião ayahuasqueira a ser mencionada é a União do Vegetal (UDV). Foi fundada por José Gabriel da Costa, Mestre Gabriel, no ano de 1961, no estado de Rondônia (Goulart, 2023). Nascido na Bahia, o mestre Gabriel migrou para a Amazônia para trabalhar em seringais e se estabeleceu em Porto Velho em 1943. No ano de 1965 a sua religião se tornou mais estruturada e focada no uso da ayahuasca, também nomeada por este grupo de Vegetal e Hoasca. A UDV se apresenta como uma religião cristã, portanto, tem influências de práticas do catolicismo, semelhante às outras religiões citadas no presente trabalho.

Goulart (2023) aponta que as três religiões ayahuasqueiras citadas apresentam um conjunto cerimonial, doutrinário, místico e cosmológico distintos entre si. No entanto, eles possuem enraizados o mesmo conjunto de tradições. Essas semelhanças transparecem de modos complexos e diferentes em cada uma delas, marcando suas diferenças.

Para Goulart (2023) as últimas décadas têm demonstrado que o uso da ayahuasca tem se expandido tanto no Brasil quanto ao redor do mundo, abrangendo um espectro diversificado de usuários. Não se restringindo apenas aos contextos religiosos tradicionais, a ayahuasca tem sido experimentada por indivíduos de diferentes perfis socioculturais e étnicos, com motivações distintas e singulares.

Ainda, de acordo com Goulart (2023), o interesse indígena em se envolver nos debates públicos sobre a ayahuasca tem crescido. Esse movimento está contribuindo para o debate com insights importantes sobre autenticidade, pureza e tradição. Em meio ao processo de regularização, essa mobilização tem incluído progressivamente as contribuições dos indígenas. Atualmente, na resolução do Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas (Conad), está destacado o uso ritualístico religioso da ayahuasca, uma manifestação cultural ancestral da sociedade brasileira. Devido ao seu valor histórico indissociável da identidade das populações da Amazônia, deve ser protegida pelo estado. Além disso, seu uso fora do contexto religioso é ilegal (Goulart, 2023). Até os dias atuais existem esforços de diferentes frentes que permanecem na tentativa de vincular a ayahuasca na pauta de políticas culturais.

Rumos contemporâneos do xamanismo: neoxamanismo e o uso da ayahuasca

Neste capítulo, pretende-se explorar os conceitos de xamanismo, neoxamanismo e neoayahuasqueiros que emergem em resposta à globalização da ayahuasca. Esses fenômenos refletem as transformações e ressignificações da ayahuasca fora do seu contexto originário.

3.1. Introdução ao xamanismo

Presente em diversas culturas do mundo, "o xamanismo é uma sabedoria arcaica velada por xamãs em suas práticas e ritos" (Araújo, 2022, p.25). É o método antigo mais conhecido para compreender a condição humana em suas fortunas ou desventuras. Trabalhos feitos em múltiplas áreas de conhecimento buscaram investigar a prática do xamanismo e a figura do xamã, entretanto, parecem não se esgotar os esforços para compreender e aprofundar esse sistema metodológico.

De acordo com Harner (1980) há dados arqueológicos e etnológicos que indicam que os métodos xamânicos podem estar presentes na humanidade há mais de 30 mil anos. Um conhecimento possivelmente transmitido entre gerações de povos que até pouco tempo eram considerados primitivos e foram preservados pelos xamãs e suas comunidades. São métodos que não foram registrados em livros ou documentos, portanto, só se tem acesso às informações por causa da transmissão geracional, vivos dentro de seus representantes.

A palavra xamã tem origem russa, na tribo dos Tungus da Sibéria, sendo o xamanismo um fenômeno religioso siberiano e centro-asiático. No entanto, a palavra indica práticas amplamente reconhecidas mundialmente. Também conhecidos como curandeiros ou feiticeiros, aos xamãs estão atribuídos um conjunto de técnicas antigas que podem servir para ajudar os membros de sua comunidade e também para si próprios (Harner, 1980; MacRae,1992).

A primeira obra conhecida por abranger o xamanismo em sua totalidade, englobando todas as suas dimensões e variações, foi o livro do cientista religioso romeno Mircea Eliade¹⁴. O objetivo deste autor não era acompanhar os trabalhos do ponto de vista da psicologia que estavam sendo realizados, muitos destes trabalhos patologizaram a figura do xamã. Sua direção

¹⁴ O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase, Mircea Eliade, 2002.

era apresentar o xamanismo em seus diversos aspectos históricos e culturais, "da apresentação do fenômeno xamânico à análise de sua ideologia, técnicas, simbolismo e mitologias" (p.15). Segundo este autor, o xamã é um mago e um medicine-man. Possui a competência de curar e operar milagres, como um médico ou mago. De acordo com Eliade (1974) a função de curandeiro não necessariamente é considerada hereditária. Ao redor do mundo existem diversas formas de se obter poderes mágicos-religiosos espontaneamente ou deliberadamente para se tornar um xamã, curandeiro ou feiticeiro.

Através dos seus empenhos, o xamã ajuda seus pacientes a transcender a noção do normal da própria realidade, incluindo a compreensão do que é estar ou ser doente (Harner, 1980). Segundo este autor, no rito xamanístico o xamã entra em um transe profundo e viaja em uma realidade extraordinária para ajudar membros da sua comunidade. A prática do xamanismo permite ao xamã a identificação, diagnóstico e tratamento de enfermidades. Não apenas para este fim, mas também se concentra na obtenção de força através de contato com entidades espirituais, animais e o contato com adivinhações e profecias. Essa experiência ocorre no que denominamos de "estados alterados de consciência" e, segundo Harner, o sujeito percebe-se radicalmente diferente em diversos aspectos, seja na sua relação com o mundo ou com sua identidade e corpo.

O vínculo estabelecido entre o xamã e aquele que o procura é um ponto crucial para o entendimento dessa experiência. O engajamento do indivíduo no seu próprio processo de cura é viabilizado pela postura zelosa do xamã, que busca emprestar seu "Eu" (p.9) para o paciente no processo de cura (Harner, 1980).

De acordo com Harner (1980) na prática xamânica o sujeito transita à vontade entre um Estado Comum de Consciência (ECC) e um Estado Xamânico de Consciência (EXC). Para exemplificar os estados, Harner (1980) utiliza animais místicos, tais como dragões, para dizer que, em ECC o sujeito não considera a existência deles, quanto que, em EXC, sim. Um sujeito que está em ECC pode considerar uma fantasia o que está sendo experimentado por alguém que está em EXC, ao mesmo tempo que alguém em EXC pode considerar que o que está sendo vivido por alguém em ECC é algo ilusório. De acordo com Harner (1980) Nenhuma das percepções estaria incorreta. Não se deveria haver, portanto, um estado de consciência superior cognitivamente ao outro. Segundo este autor, assim como a lição do antropólogo é o relativismo cultural, que busca desarmar as armadilhas do etnocentrismo, a do xamã seria um relativismo cognitivo.

Segundo Harner (1980) não há espaço para desacreditar da experiência EXC do xamã, que além de passar por ela, pode a realizar. Mesmo com a comprovação que a experiência xamânica é vivida apenas na mente do xamã, esse domínio não seria menos real para ele.

Em relação a cura, como já dito anteriormente, o xamã é aquele que precisa ser capaz de transitar entre duas realidades distintas. Para realizar isso, em algumas culturas, é ele quem toma a substância que altera sua mente. Há algumas exceções em que o xamã e o paciente tomam a 'medicina', no entanto, é mais comum que o xamã seja aquele responsável pela tarefa de fornecer o acesso a realidade oculta. De acordo com Harner, um xamã não julga, não avalia e não questiona as experiências do seu paciente, tampouco diz que se são fantasiosas, pois não seria essa a sua função.

Os estados alterados de consciência podem ser instigados por práticas ou técnicas de meditação, jejuns, exercícios de respiração ou ingestão de substâncias psicoativas. Sobre isso, Harner aponta estudos antropológicos e etnografias realizadas majoritariamente na América Central e do Sul, onde foram observados estados alterados de consciência sendo provocados também por instrumentos de percussão. Aos antropólogos foi atribuída à realização de comparações transculturais destas práticas. Pretendia-se documentar, compreender variáveis e valores que colaboram para a experiência com enteógenos (Harner, 1980).

Segundo a antropóloga Jane Monnig Atkinson, em seu artigo *Shamanisms Today*, de 1992 na *Annual Review of Anthropology*, o tópico xamanismo parecia ser um tema esquecido na antropologia moderna. Alguns antropólogos consideravam a categoria ultrapassada, inventada, moderna e ocidental. Mesmo com a resistência dentro da antropologia, a década de 80 testemunhou o surgimento de novas pesquisas. De acordo com a autora, isso ocorreu por causa do interesse multidisciplinar em estados de consciência e mecanismos de teoria, além do interesse em formas alternativas de espiritualidade. Esse não foi um esforço interno da antropologia, mas sim de outras disciplinas como filosofia, teologia, medicina, psicologia, entre outras mais. Atkinson explica que os antropólogos culturais sinalizaram as falhas na tentativa de uma generalização e pasteurização do fenômeno xamânico. Mesmo em suas origens ele não era uniforme, na Sibéria e Ásia Central, o fenômeno era diverso e tendia para muitas interpretações. A autora cita a comparação feita por Holmberg em relação a universalização de práticas complexas, assim como não era possível universalizar o totemismo descrito por Lévi-Strauss, também não se faz o mesmo com o xamanismo.

De acordo com essa autora, as pesquisas da época tendiam a ignorar o contexto histórico e cultural do xamanismo, indicando uma problemática na teorização do tema que passava a focar em comparações mais amplas e generalizadas. Essa era uma crítica de alguns antropólogos, que

preferiam considerar particularidades locais e a importância de contextos culturais em suas pesquisas, colocando as tradições locais em primeiro plano novamente. Atkinson buscava evitar a exotização do xamanismo, ressaltando a sua diversidade e influências culturais locais.

Antes que os estados alterados de consciência apresentassem aos cientistas comportamentais uma base científica para o xamanismo, a eficácia terapêutica desse método já havia sido estabelecida como uma justificativa válida para a existência dos rituais xamânicos (Atkinson, 1992). Naturalmente o contato dos cientistas sociais com os fundamentos espirituais do xamanismo causava desconforto, no entanto, suas funções médicas e psicológicas eram justificáveis do ponto de vista racional. A comparação entre xamãs e psicoterapeutas era um tópico delicado pois denunciavam para os cientistas ocidentais as semelhanças nas práticas baseadas em crenças que ambos utilizavam (Atkinson, 1992). Também, a entrada da medicina ocidental onde havia a presença de práticas xamânicas, desde os anos 60 deixou rastros e levantou questões sobre o impacto da intersecção das práticas nesses sistemas, pois era evidente a influência na medicina ocidental.

O pesquisador e médico Gabor Maté argumenta que a cerimônia, o canto e a relação com o xamã são tão importantes quanto a ayahuasca (Maia & Daldegan-Bueno, 2023). Esse pesquisador defende o uso da ayahuasca como uma grande potência terapêutica no tratamento de transtorno de estresse pós-traumático.

Até os dias atuais busca-se compreender a eficácia, tanto científica quanto social da integração dos rituais e as práticas xamânicas na medicina ocidental, principalmente sob aspectos psicoterápicos, em que há uma constante tentativa de aprimorar métodos e protocolos que visam o bem-estar humano. Por essa razão, o advento de práticas ritualísticas da ayahuasca nos centros urbanos estimula a busca pela investigação das possibilidades do diálogo transcultural.

3.2. Neoxamanismo

Nas últimas décadas, tem-se observado a emergência de um movimento contemporâneo que busca resgatar práticas e conhecimentos tradicionais de culturas antigas e indígenas. Esses conjuntos variados de tradições se integram e adaptam-se em contextos urbanos por aqueles que buscam uma conexão diferenciada com a natureza, que já não se encontra em práticas comuns como as religiões. Nesse sentido, o neoxamanismo emerge e ganha consistência nesse momento, em resposta às adversidades e necessidades do mundo atual.

Segundo Atkinson (1992) um novo xamanismo surgiu da influência de correntes culturais e movimentos das décadas de 1960 e 1970, que incluiu o uso de drogas psicodélicas, o ambientalismo,

um olhar curioso para religiões não ocidentais, e a antropologia popular através dos livros do antropólogo Carlos Castañeda.

De acordo com Mota (2022), as reviravoltas da década de 1960, com a emergência da cultura hippie e outros movimentos sociais, associadas às contribuições de Lévi-Strauss e Mircea Eliade que colaboraram para o entendimento da globalização do xamanismo, "foram todos elementos que contribuíram para moldar um determinado conjunto de práticas psicológicas e técnicas espirituais que foram facilmente assentadas no que foi designado de Nova Era" (p.15). O movimento New Age, ganhou popularidade nas décadas de 1970 e 1980 e objetivava restaurar a tradição sagrada da humanidade postulando um saber místico. Além disso, buscava conectar o ser humano ao transcendente utilizando de conhecimentos e práticas derivadas do esoterismo, ocultismo e magia (Mota, 2022). Conforme descrito por Monteiro (2016), da "Nova Era" se derivam novas práticas de espiritualidade que permitem ao sujeito deslocar o lugar religioso de espaços tradicionais para um espaço "dentro de si próprio", transformado num indivíduo-espaço-sagrado.

O sincretismo espiritual ou religioso é um dos traços distintivos do culto New Age. Conforme discutido, esse movimento também passou a ser conhecido por frequentemente combinar práticas e símbolos de múltiplas culturas e tradições religiosas, com o adicional de adaptá-las para atender demandas espirituais individuais. Os adeptos ao movimento New Age costumam ser ecléticos na escolha de manifestações de espiritualidade. Portanto, a cosmovisão desses indivíduos costuma incluir uma confluência de ideias, culturas, crenças e conhecimento.

Neste sentido, o neoxamanismo é visto como uma prática que representa uma das facetas do movimento New Age. Em seu cerne também almeja conectar os praticantes com a natureza e promover uma conexão espiritual individual mais profunda. Um movimento popularizado que se contrapõe a religiões ocidentais institucionalizadas e, mais especificamente, também aos sistemas políticos e econômicos. Da mesma forma aconteceu com a popularização do Budismo e do Hinduísmo nas décadas anteriores aos anos 90 (Atkinson, 1992).

Segundo Mota (2022), a difusão do neoxamanismo foi impulsionada por uma literatura vasta que tratava de experiências espirituais e terapêuticas, juntamente pelo interesse em substâncias psicodélicas e o alcance de EAC, bem como a psicologia transpessoal. Duas obras tiveram um impacto importante nessa difusão: *The Teachings of Don Juan* (1968) de Carlos Castañeda, livro em que descreve suas experiências com um xamã indígena do México, e *The Way of Shaman* (1982) de Michael Harner. Mota (2022) explica que o termo neoxamanismo se popularizou principalmente através de Harner e indicava uma nova forma de xamanismo que buscava resgatar a autenticidade das práticas xamânicas tradicionais, reaplicadas no contexto contemporâneo.

De acordo com Atkinson (1992) o neoxamanismo também poderia ser visto como uma forma mais democrática, com ênfases contemporâneas em autoajuda, auto realização e resultados mais rápidos, além disso, uma prática afastada das hierarquias religiosas institucionalizadas. Inclusive, os neoxamãs se preocupam com a garantia de que seus métodos e símbolos respeitem às tradições xamânicas e se

defendem de acusações de apropriação cultural indígena (Atkinson, 1992). Ainda, alguns neoxamãs tentam buscar paralelos na história ocidental, na tentativa de encontrar um patrimônio xamânico histórico que seus praticantes possam se conectar.

Em 1992, Atkinson levantou questão sobre se o neoxamanismo perduraria como tradição nas próximas décadas, se ainda teria relevância ou se haveria questões a serem resolvidas. Uma das problemáticas apresentadas por Atkinson era a própria visão de alguns antropólogos sobre as novas tradições. Mesmo familiarizados com a própria capacidade de romantizar suas culturas, se viam desconcertados com a promoção dos rituais neoxamânicos feitos pelos euro-americanos. Embora a produção acadêmica da época se esforçasse para não romantizar o xamanismo, buscando não idealizar demasiadamente a figura do xamã, a literatura popular frequentemente retratava um ideal estereotipado do verdadeiro xamã.

Atkinson explica que antropólogos e neoxamãs têm objetivos diferentes que podem conflitar nesse impasse vivido pelo antropólogo que busca documentar e entender tradições locais e se desencontra do objetivo de alguns neoxamãs que buscam autodesenvolvimento emprestado de culturas mais antigas. Esse movimento força os antropólogos a repensar seu papel e perspectivas em relação ao estudo do xamanismo. De acordo com Atkinson, Clifford Geertz¹⁵ apontava para essa dificuldade do antropólogo ao tentar equilibrar a representação acadêmica das culturas com a forma como são reinterpretadas no contexto popular.

Segundo Mota (2022) o xamanismo tradicional serve uma comunidade específica e dispõe de elementos que são próprios daquele contexto cultural. Em contrapartida, o neoxamanismo segue a tendência da Nova Era, buscando uma abordagem universal e abrangente. A iniciação no neoxamanismo também diverge do xamanismo. Enquanto no primeiro caso uma pessoa pode aprender sobre o conjunto de práticas por estudos, workshops e retiros, no segundo observa-se que geralmente a escolha não é deliberada. Sobre isso, o autor explica que a literatura descreve que um xamã geralmente passa por um evento traumático que resulta em sua "morte e renascimento simbólicos" (p.17). Ainda, Mota (2022) aponta que a mercantilização do xamanismo influenciou novas funções e significados da sabedoria indígena à luz dos conceitos da Nova Era.

Antropólogos contemporâneos consideram a mescla e o intercâmbio cultural positivos. De acordo com a antropóloga Beatriz Labate (2004), há um consenso antropológico proveniente de uma tradição de críticas feitas dentro da disciplina de que não existem "sistemas puros, fixos ou estagnados, pois a cultura está em constante movimento" (p.36), assim como a própria antropologia em si. A autora cita Appadurai (1988, apud Labate, 2004), que argumenta que esses sistemas puros e imóveis provavelmente nunca existiram. Também menciona a produção

¹⁵ Clifford Geertz (nascido em 23 de agosto de 1926, São Francisco, Califórnia, EUA — falecido em 30 de outubro de 2006, Filadélfia, Pensilvânia) foi um antropólogo cultural americano, um importante retórico e defensor da antropologia simbólica e da antropologia interpretativa.

de Nicholas Thomas (1995, apud Labate, 2004), que discute que além da antropologia estudar a alteridade, também a produz, de modo que os grupos ou comunidades estudadas também sejam vistos como fundamentalmente diferentes.

Embora as críticas e embaraços da disciplina sejam muitos, a própria não seria capaz de impedir os avanços das práticas neoxamanísticas e a emergência dos neoxamãs. Além disso, o aparecimento das práticas neoxamânicas ayahuasqueiras deu-se em diversas localidades, não apenas sendo difundida no ocidente, mas também próximo geograficamente das tradições indígenas. Como citado anteriormente, a América Latina é uma grande disseminadora de práticas e ideias neoxamânicas inspiradas nas tradições indígenas. Além das religiões ayahuasqueiras do Brasil como Santo Daime, UDV e Barquinha, há também as trajetórias neoxamânicas nos centros urbanos que se espalharam pelo país.

3.3. Neoayahuasqueiros

Em meados de 1998, a pesquisadora e antropóloga Beatriz Labate cursava seu mestrado em Antropologia Cultural. Para ela, que já havia tomado a ayahuasca com religiões ayahuasqueiras tradicionais, surgiu uma questão: gostaria de pesquisar sobre a bebida, mas não sabia exatamente como a estudaria. A pesquisadora tinha ouvido rumores do uso não convencional da ayahuasca e, embora não soubesse muito sobre esse fenômeno pois não havia nada documentado, supôs que na grande cidade de São Paulo¹⁶ poderia encontrar algumas informações.

Labate (2004) enfrentou dificuldades no acesso a estes grupos, visto que na época não existiam sites com informações como atualmente. Finalmente a antropóloga descobriu que a ayahuasca estava sendo utilizada por uma diversidade de grupos, sendo eles: grupos de teatro; ayahuasca com meditações do Osho (Rajneesh); ayahuasca para recuperação de moradores de rua; ayahuasca para a realização de terapias corporais; ayahuasca em consultórios terapêuticos; vivências ou terapias coletivas com ayahuasca; uso da ayahuasca dentro do candomblé, ayahuasca com terapias florais. Também encontrou neoxamanismo dentro de uma das principais vertentes do Santo Daime, o CEFLURIS¹⁷ e neoxamanismo com outras plantas EAC.

Incontáveis evidências de uma rede urbana do uso da ayahuasca combinados com práticas diversas se apresentaram para a pesquisadora. As práticas encontradas, de acordo com a autora,

¹⁶ A cidade de São Paulo conta atualmente com 12 milhões de habitantes, sendo uma das maiores metrópoles do mundo. Desempenha um importante papel na economia nacional.

¹⁷ Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra.

referiam-se a atividades que faziam parte "de um campo semântico de relações mais amplas" (p.31). Labate (2004) denomina esse grupo neoayahuasqueiros urbanos com novas práticas de consumo da bebida nos centros urbanos. A pesquisadora pretendia realizar um estudo comparativo entre dois grupos que utilizavam a ayahuasca, um deles era um grupo com modelo psicoterapêutico, e o outro um grupo que objetivava a recuperação de moradores de rua. Por fim, realizou uma pesquisa de campo com duração de quase dois anos, com foco principalmente no primeiro grupo, liderado pelo terapeuta holístico Janderson (ex-CEFLURIS). Este grupo, segundo a autora, construiu a sua cosmologia inspirada nos moldes da espiritualidade da Nova Era. De acordo com o estudo de Magnani (1995,1996, 1999; apud Labate, 2004) sobre práticas neoesotéricas na cidade de São Paulo, foi possível encontrar padrões espaciais e institucionais nos núcleos neoesotéricos, os quais analisou e encontrou práticas que são oferecidas na lógica do mercado, através de um modelo empresarial. Tavares (1998, apud Labate, 2004) argumenta que a partir da década de 80 passa a acontecer uma forte tendência à terapeutização nessa rede "místico-esotérica" (p.87). O conceito de espiritualidade terapêutica vem em resposta as práticas alternativas da rede que foca no autoconhecimento e aperfeiçoamento pessoal.

De acordo com Labate (2004) os neoayahuasqueiros formam uma intersecção entre as redes que compõem o universo da Nova Era e as religiões tradicionais ayahuasqueiras. Segundo esta autora, essa é a especificidade do contexto brasileiro, o sincretismo entre as práticas modernas e tradições das religiões ayahuasqueiras brasileiras. As tradições têm uma importância chave no arranjo das práticas contemporâneas, e mantêm forte influência na forma como é vista a ideologia por trás da ayahuasca e o seu uso.

Se tornou menos popular e apelativo conhecer uma cultura através de interações diretas e experiências pessoais. A singularidade que antes era criada por cada sujeito para dar conta da alteridade percebida no outro não é tão imprescindível, uma vez que o valor se encontra na mediatização do outro. A popularização da ayahuasca, por estar inserida nesse universo, tanto evidencia as tendências da mediatização da procura quase obsessiva pelo autoconhecimento, quanto torna popular práticas de outras comunidades e povos, onde cumpre um papel fundamental enquanto 'medicina'. Além disso, Labate considera que a emergência de novos grupos neoayahuasqueiros "representam um subproduto da expansão nacional do Santo Daime e da UDV" (p.94). Na época do seu estudo, esses grupos ainda tinham caráter experimental. Ademais, os neoayahuasqueiros da época viviam em estado de constante inquietação dadas as críticas que recebiam em relação ao uso tradicional e o estereótipo de consumidores de drogas recreativas.

Novas práticas combinadas com elementos tradicionais trazem consigo referenciais filosóficos, terapêuticos e existenciais, também buscam sua conexão com as tradições ao mesmo tempo que tentam filtrar e ressignificar alguns de seus aspectos. As práticas ligadas a ayahuasca, assim como outros movimentos espirituais nascidos no Brasil, se internacionalizaram.

Como discutido previamente, as religiões ayahuasqueiras se espalharam pelo Brasil encontrando lugares nos grandes centros urbanos em diversos contextos. Somado a isso, ocorreu também o aumento de literatura sobre o uso em rituais que envolvem a ayahuasca (Assis; Labate, 2018). Atualmente a diáspora das religiões ayahuasqueiras cresceu e envolve redes transnacionais. O Santo Daime se faz presente em mais de 43 países em todos os continentes. Por consequência, questões sobre tradições culturais, linguagem e diásporas religiosas são levantadas. Primeiramente houve um interesse global de intelectuais pela internacionalização do Santo Daime, em 2012 foi publicado um dos primeiros livros sobre o assunto por um acadêmico Britânico chamado Andrew Dawson, em que se verificou essa religião dentro dos circuitos mais amplos da religiosidade New Age e do mercado religioso contemporâneo (Assis; Labate, 2018). Kenneth Tupper em 2011 no Canadá, Gilliam Watt em 2013 na Irlanda, Judith Sudholter em 2012 na Holanda e Alfonso Matas em 2014 em Miami, são alguns dos nomes dos pesquisadores que exploraram a expansão do Daime no continente norte americano e europeu, abordando diversas questões incluindo políticas públicas e políticas de drogas.

Atualmente é possível encontrar tanto religiões ayahuasqueiras como o Santo Daime, quanto uma diversidade de modalidades terapêuticas e neoxamanismo da América do Norte a Europa, tornando desafiador o trabalho de analisar a internacionalização da ayahuasca, que se tornou global. De acordo com Assis e Labate (2018) a globalização e o uso terapêutico da ayahuasca estão ligados às redes de espiritualidade New Age, que foram difundidas por povos indígenas, vegetalista, terapeutas e facilitadores nos continentes citados. Autores como Losonczy e Mesturino (2010; 2011; apud Assis e Labate, 2018) acreditam que a ayahuasca obteve duas funções determinantes, a primeira enquanto um patrimônio cultural imaterial e a segunda como uma tradutora do universo xamânico latino-americano para o público ocidental, levando influências da própria interpretação ocidental de volta para o universo de origem.

De acordo com Assis e Labate (2018) há uma vasta literatura sendo produzida nos meios acadêmicos, por nativos e por religiosos da ayahuasca. Tem se levantado questões importantes em relação a saúde, biomedicina, psicologia e farmacologia. Devido a multiplicidade de contexto em que a ayahuasca está presente, questões legais e legislativas também começaram

a se destacar a ganhar importância em cada país que ela adentrou, mostrando a preocupação nesses campos.

Cappo (2018) argumenta que à medida que se avança para o entendimento da internacionalização da ayahuasca, encontramos a bebida como um ser real e vivo, com capacidade de interação, ação e importância coletiva. Sendo assim, a ayahuasca não é apenas uma entidade intencional singular, mas assume forma complexa que inclui formas de se relacionar e permanecer relacionado, ou seja, é também um espaço de experimentação relacional que se baseia na possibilidade de comunicação entre pessoas, plantas, animais e espíritos.

Em razão disso, Cappo explica que por causa da comunicação interespecies, o olhar etnográfico sob a ayahuasca passa a vê-la como um espaço de encontro para compreendê-la como um modo de vida coletivo que abarca suas complexidades. A hipótese levantada pela autora de uma "ayahuasca emaranhada" (p.158), sugere que no núcleo e na intencionalidade da ayahuasca, encontra-se uma pluralidade de atores e agências, organismos vivos, singularidades e questões globais. Observa-se o contraste dessa visão comum que frequentemente refere a ayahuasca como uma entidade singular. A ayahuasca tem a capacidade de preservação desse complexo conjunto, ao mesmo tempo que protege de cenários pós-coloniais hostis, também se adapta e se transforma, mantendo a sua cultura viva. Conforme Cappo:

"The heart of our argument focuses on decolonizing our comprehension of ayahuasca and perceiving the ways colonial thought endures through disentangling approaches to this subject that would reduce it to *mere* tourism, or *mere* indigenism, or *mere* individual healing or mysticism, or a *mere* drug, or substance, that can "function" without all those relations that "keep it alive." The preservation of a "non-reduced" ayahuasca acknowledges the capacity of ayahuasca ritual setting and preparation not only to honor the greatest number of possible relations at hand, but it's aptitude to invite and withstand tourism *and* indigenism *and* individual healing and mysticism, as well as drug policies challenges and functionalist biochemical approaches" (Cappo, 2018, p. 175).¹⁸

Assim sendo, o argumento de Cappo é imprescindível para refletir sobre uma abordagem mais complexa em relação à ayahuasca. São diversos contextos em que está

¹⁸ "O cerne do nosso argumento foca na desconstrução da nossa compreensão da ayahuasca e na percepção das maneiras como o pensamento colonial persiste ao desenredar abordagens sobre este assunto que o reduziriam a mero turismo, ou mero indigenismo, ou mero tratamento individual ou misticismo, ou a mera droga, ou substância, que pode 'funcionar' sem todas essas relações que 'a mantêm viva'. A preservação de uma ayahuasca 'não reduzida' reconhece a capacidade do ritual e da preparação da ayahuasca não apenas para honrar o maior número possível de relações envolvidas, mas também sua aptidão para convidar e suportar o turismo, o indigenismo, o tratamento individual e o misticismo, bem como os desafios das políticas de drogas e abordagens bioquímicas funcionalistas". (Tradução nossa)

envolvida, o que pode abranger uma profusão de relações interespecies. Portanto, o respeito com a multiplicidade da ayahuasca tem o potencial de contornar os reducionismos que a permeiam.

Ayahuasqueiros em Portugal – A jornada de um grupo

4.1. Entrevistas

Com o objetivo de desenvolver as questões apresentadas no presente trabalho, este capítulo aborda a singularidade de um grupo que está à frente da organização de cerimônias de ayahuasca. Em abril de 2024 e agosto de 2024 foram realizadas duas entrevistas qualitativas, com o propósito de acessar a trajetória de três participantes com esta 'medicina'. Mariah, César e Laura¹⁹ são as pessoas que disponibilizaram o tempo, conhecimento e perspectivas a respeito da ayahuasca, colaborando fundamentalmente para este estudo. Mariah, de 47 anos, gênero feminino, nacionalidade brasileira, com ensino superior incompleto; César, de 38 anos, gênero masculino, nacionalidade portuguesa, com ensino médio completo; e Laura, de 33 anos, gênero feminino, nacionalidade portuguesa, com ensino secundário completo. Em relação às profissões, além de trabalhar no espaço com 'medicinas', Mariah é empresária e César trabalha na área de segurança.

O primeiro encontro com o grupo ocorreu em fevereiro de 2024. Devido aos níveis elevados de ruído no local a mestranda não gravou a primeira conversa. Na segunda e terceira conversa, realizada após a participação na cerimônia, foi possível realizar a gravação, previamente autorizada pelos participantes, feita com um celular Iphone 11, e posteriormente transcrita com o auxílio da inteligência artificial Whisper AI²⁰. A transcrição foi realizada e verificada sob vigilância. Nas conversas foram contempladas as questões descritas previamente no capítulo I²¹. Os temas fluíram naturalmente e cobriram as perguntas centrais do estudo, sem que fossem elaboradas de forma literal. Ambas entrevistas aconteceram em uma praça de alimentação na cidade de Setúbal. A primeira entrevista foi realizada com Mariah e César, e a segunda apenas com Mariah.

¹⁹ Para garantir o anonimato dos participantes deste trabalho, os seus nomes reais foram substituídos por pseudônimos, os quais serão utilizados ao longo do texto.

²⁰ Inteligência artificial criada pela Open AI, o mesmo grupo que desenvolveu o popular Chat GPT. Todos os arquivos de vídeo ou áudio enviados para ela são automaticamente convertidos para texto. No entanto, é necessário verificar a transcrição para identificar eventuais falhas.

²¹ Na seção 1.2 Perguntas de partida.

4.2. Criação do grupo: entre motivações, impasses e cuidados

Em janeiro de 2018 quando Mariah e César passavam as férias no Brasil, consagraram a ayahuasca pela primeira vez em uma cerimônia particular da 'medicina'. Mesmo sem pesquisar ou ler qualquer informação, sentiram-se impelidos a participar. Segundo os entrevistados, o testemunho de uma pessoa muito próxima foi suficiente para despertar a curiosidade e a convicção de que a experiência era válida.

A experiência foi, basicamente, acho que toda a gente tem, quando sente a energia, sente a ayahuasca, daquele brilhantismo, daquela magia, das nossas emoções, das coisas impactantes. Pra mim foi isso tudo, assim, na primeira.

(César, Lisboa, 2024)

Para mim foi muito o lado espiritual que eu sempre tive. Apareceu muita coisa. Depois muita coisa ficou resolvida, que eu já tentei, tinha tentado resolver na psicologia convencional, em terapia, não tinha conseguido. E aquele dia tudo ficou resolvido. Foi muito assertivo. E aquilo me surpreendeu. Porque existiam problemas, traumas e coisas que eu tinha, que eu já tinha tentado tratar, falado sobre, mas sempre ficava o choro, a mágoa, a tristeza. Nada estava resolvido. E ficou tudo arrumado. Mudou muita coisa. Mudou muito.

(Mariah, Lisboa, 2024)

Mariah e César destacam o processo contínuo de mudança que começou após a primeira experiência com a ayahuasca, mudanças de vida que ocorreram após o retorno a Portugal, onde viviam com a família, pois administravam dois estabelecimentos comerciais, além do emprego adicional de César. Ambos reconheciam o impacto positivo e significativo que a 'medicina' havia causado na vida do casal. Frente ao desânimo com outras terapias, Mariah nota que os efeitos da ayahuasca foram diferenciados.

Continuamos essa experiência, né? Porque acaba na realidade por ser uma experiência e começamos a ter várias coisinhas. Nessa altura nós mudámos a nossa vida completamente. Saímos do bar, deixamos pessoas responsáveis pelo bar. Porque a gente trabalhava 18 horas.

(César, Lisboa, 2024)

Levamos para a nossa vida os ensinamentos que cada um tirou. Na época nós tínhamos dois bares, dois cafés. Então, assim, aquela vez a gente se deu conta que a gente tinha trabalho demais. Que a gente não estava aproveitando a nossa vida. Já tínhamos sentido isso, tínhamos que mudar. De casa, do dia a dia, deixamos um dos bares, diminuiu a carga de trabalho. A pequenina (filha criança do casal), a gente percebeu que a gente não estava aproveitando.

(Mariah, Lisboa, 2024)

O ano de 2020 marca o retorno de Mariah e César ao Brasil e uma imersão ao universo da ayahuasca. Em razão do SARS-CoV-2²² o casal ficou retido no Brasil, sem poder retornar à casa em Portugal.

Nessa altura ficámos lá e virou intensivo. Todo o fim de semana íamos lá. Durante a semana fazíamos também. Íamos a cerimônias com cento e poucas pessoas e ninguém apanhou Covid. Não há um caso que tenha ido àquela casa que tenha apanhado Covid. O que eu acredito muito é no estado vibracional também das coisas.

(César, Lisboa, 2024)

Após um período intenso de três meses consagrando a 'medicina', receberam uma sugestão de um companheiro ayahuasqueiro: por que não levam a 'medicina' para Portugal?

Nós nunca tínhamos pensado nisso. Porque até é uma responsabilidade gigante. Porque estás a tirar as pessoas do consciente delas. E alterar o consciente delas. E mexer ali. E nós pensamos, será que sim?

(César, Lisboa, 2024)

Nosso amigo disse: "Você tem que confiar. Você tem que confiar no que você sente, né? Quanto mais pontos de trabalho tiverem, né? Mais as pessoas vão despertando, vão se conectando, vão se curando, né?" Eu disse (para mim mesma) pensamento interessante, né? Nosso amigo disse: "Não tenham medo de começar alguma coisa, nunca vai estar perfeito, a gente vai aprendendo durante a caminhada, durante o processo. As coisas vão surgindo. E com certeza as coisas vão

²² Covid 19. O novo coronavírus, denominado SARS-CoV-2, é responsável pela doença Covid-19 e foi identificado pela primeira vez em janeiro de 2020 na China, na cidade de Wuhan.

se alinhando, né? Mas façam. Comecem. Começam de alguma maneira." Ai eu disse, vamos.

(Mariah, Lisboa, 2024)

A 'medicina' foi engarrafada e levada a Portugal. No retorno, Mariah e César passaram a realizar cerimônias apenas entre os dois, quinzenalmente. Depois, algumas pessoas próximas, amigos e colegas de trabalho juntaram-se a eles, realizando cerimônias ocasionalmente. Esse padrão foi mantido por mais seis meses. Foi quando o casal sentiu a necessidade de cobrar os encontros para cobrir o custo da 'medicina'. Em dezembro de 2020, inauguraram o espaço.

Foi na plena pandemia onde estava tudo parado. Ninguém podia passar nos conselhos. Ninguém podia vir de Lisboa para cá. E nós abrimos. Abrimos na fé. Até hoje já nos passaram mais de 1500 pessoas.

(César, Lisboa, 2024)

Mencionaram a divulgação que começaram a fazer. Aos poucos, as pessoas interessadas foram aparecendo.

É assim, de início nós fazíamos uns flyerzinhos só a dizer "Medicinas da Floresta". E eu às vezes punho os flyerzinhos naquela ayahuasca Portugal²³.

(César, Lisboa, 2024)

Quando perguntados se já conheciam algum outro grupo em Portugal que também consagrava a ayahuasca, explicaram os princípios do grupo deles e como gostariam de ser vistos na cena ayahuasqueira portuguesa.

Uma das coisas que nós acordamos e tentamos perceber logo, era, primeiro, isto é um meio em que são as pessoas que consagram a ayahuasca. É um grupo, na realidade, em Portugal inteiro, quase todos o conhecem. E uma das coisas que nós nunca quisemos era estar nesse meio. Nesse meio, é sermos pessoas fora desse meio da ayahuasca, a fazer ayahuasca. Até para quê? Até para não haver aquelas rixazinhas.

(César, Lisboa, 2024)

²³ Refere-se a um grupo de facebook.

E a gente já sabia medicina do jeito que a gente achava que era a melhor forma. Que não tinha nada a ver com os outros.

(Mariah, Lisboa, 2024)

A respeito da cobrança do valor da cerimônia e da forma como recebiam e tratavam os participantes, acreditavam em uma abordagem mais receptiva.

Então, nosso modelo era um modelo diferente. Era a nossa visão sobre como deveríamos agir perante a medicina com as pessoas. E como tratar as pessoas. Porque há lugares em que são muito frios as pessoas a tratar os outros. E fazem por dinheiro. Eu vou fazer uma cerimônia por dinheiro? Nós não fazemos a cerimônia por dinheiro. Nós fazemos a cerimônia porque é para fazer. E quanto mais de uma pessoa chega, melhor. Mas a razão não é o dinheiro em si. Não é a principal razão. Então, acho que isso foi uma das coisas que nos deu mais visibilidade e sucesso. Não fazer as coisas por dinheiro. Entende? Mas, por exemplo, na nossa cerimônia nós cobramos 85 euros. Agora, não é? Quando começou não era isso.

(César, Lisboa, 2024)

Na altura, nós cobrávamos 50.

(Mariah, Lisboa, 2024)

Mariah e César refletem sobre o valor cobrado pela cerimônia. Ambos concordam que esse valor cobre apenas o custo da 'medicina' utilizada, não contemplando, por exemplo, o tempo, a energia e a responsabilidade que desempenham enquanto facilitadores.

E o nosso intuito foi sempre esse, é podermos chegar a mais pessoas. Porque, imagina, se tu precisas de um psicólogo ou de um terapeuta, tu não vais fazer uma terapia de mês a mês ou de dois em dois meses porque não tens dinheiro. Isso tem uma frequência de lei. Precisa de um acompanhamento. Então, nós decidimos, vamos baixar. Fazemos um valor que seja justo. Até porque temos viagens para pagar, tem medicina, tem um espaço, tem tudo. Hoje em dia, a única coisa que se calhar não se reflète no valor da cerimônia é o nosso trabalho, o nosso tempo despendido ali. Porque, se nós fôssemos colocar esse trabalho de facilitador, ele praticamente não está refletido no valor da cerimônia.

(César, Lisboa, 2024)

Um dos principais impasses na trajetória do grupo refere-se a questões relacionadas à ilicitude das práticas ao utilizar ayahuasca. A ayahuasca não é uma substância incluída expressamente nas convenções das Nações Unidas, nem na lei portuguesa, mas sim o DMT. Ainda, os tribunais têm uma posição mais formalista, e mesmo sendo uma substância diferente do DMT, pode ser de entendimento complexo perante a questões legais (Público, 2023). A situação legal da ayahuasca continua sendo ambígua e é objeto de debate, o que não passa despercebido por quem organiza cerimônias.

Acho que o maior impasse mesmo é a legislação. Embora, eu acho que tinha que haver legislação. Na minha ótica, tinha que haver um olhar para a medicina como sendo algo que nos ajuda, realmente. Mas também tinha que acontecer como acontece no Brasil. Porque o Brasil tem o CONAD²⁴, que autoriza o uso da medicina, mas tem restrições em relação a isso. Ok, há muita gente a fazer fora dessas restrições. Claro que tem e claro que vai haver. Como qualquer coisa. Mas pelo menos existe algo. Existe uma ordem sobre aquilo.

(César, Lisboa, 2024)

Questionados sobre quais os possíveis reflexos da ausência de uma legislação como a do Brasil em Portugal atualmente e se isso afetaria o trabalho do grupo de alguma maneira, afirmam:

Reflete em dois casos. Primeiro é que estamos sempre com o pé atrás. Corres o risco de não saber o que é que fazem, se trouxer (a medicina), se não se apanham, se fazem uma queixa a ti, o que é que vai acontecer. Não existe nada. E outra coisa, tem pessoas a fazer (a ayahuasca) que manipulam as pessoas, porque é muito fácil.

(César, Lisboa, 2024)

A manipulação de pessoas e da própria 'medicina' também surgiu como uma preocupação para ambos. Segundo os entrevistados, há muitos grupos que têm a capacidade de influenciar indevidamente o comportamento e opinião das pessoas que consagram a ayahuasca. Por isso,

²⁴ A regulamentação infralegal da ayahuasca no Brasil se dá por meio da Resolução nº 1, de 25 de janeiro de 2010, do Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas (CONAD). Essa resolução reconhece o uso religioso da ayahuasca e estabelece diretrizes para a sua utilização, como a auto identificação dos grupos religiosos que a consomem e a proibição da venda da bebida. Essas diretrizes buscam conciliar a proteção da liberdade religiosa com a prevenção ao uso indevido da substância.

acreditam que a ausência de regulamentação abre brechas que podem levar a uma ocorrência mais frequente desse tipo de práticas maliciosas.

Não trazem a medicina como ela é. E aí podem misturar com outras coisas. Então não existe uma regra. Tem pessoas que fazem cantos. Fazem uns cantos e falam coisas no meio, nas entrelinhas das músicas.

(Mariah, Lisboa, 2024)

Vou dar um exemplo. Um exemplo muito prático e muito básico. Uma pessoa que é cristã, vai à igreja, acredita muito no Padre. Tudo o que o padre disser, ela faz. Agora imagina uma pessoa que é um facilitador da ayahuasca, a dar a ayahuasca e a fazer exatamente o mesmo. Ela dizer, "tu precisas de mim".

(César, Lisboa, 2024)

Porque a medicina não tem nada a ver com isso. A medicina tem a ver justamente na liberdade, e é o que eu entendo. É o que a gente entende. É liberdade de tu fazer o que tu sente da forma mais correta pra ti. Porque o que é errado pra ti é uma coisa, pra mim é certo. Então tu tem que estar sentindo bem dentro da tua liberdade. Ninguém pode influenciar isso. E a partir do momento que as pessoas começam, aquilo vira uma seita. "O que eu falar é o que tá certo. As coisas que eu vendo aqui na minha casa, tu tem que usar". Vira um comércio. E vira uma alienação. Quase uma lavagem cerebral. É muito perigoso. Isso não tem nada a ver com a medicina. Porque a medicina é o contrário disso. É pra ser feito da maneira mais livre possível. É pra te libertar de todas as coisas. Até do ser humano. Até dos dogmas, das religiões, de tudo. É pra nos libertar de tudo. Libertar das coisas que a gente tem dentro da mente. Da nossa programação mental. É pra libertar, não para aprisionar. E as coisas que se fizeram com a medicina.

(Mariah, Lisboa, 2024)

Ainda, também levantaram a questão da indústria farmacêutica. Referenciam o fato de considerarem a medicina convencional e a indústria farmacêutica limitadas, pois não se ocupam em tratar causas fundamentais do sofrimento humano, focando mais nos sintomas do que em uma cura holística. Nesse sentido, na visão dos entrevistados, esse controle da indústria mantém todos em uma condição de passividade e anestesia social.

Dos impasses dentro dessa localização da ayahuasca de ser ou não ser, tens toda a parte que manda no mundo, no país. A farmacêutica, o próprio sistema em si. Até que ponto é que a farmácia quer que as pessoas curem? Até que ponto é que um governo quer pessoas conscientes daquilo que fazem dentro de um país? Até que ponto é que as pessoas não devem estar manipuladas ou serem uns robzinhos para fazerem aquilo que é para ser feito dentro da sociedade?

(César, Lisboa, 2024)

Então assim, a medicina convencional, farmacêutica, não quer essas coisas. Porque as pessoas se curam realmente. E a medicina convencional, a farmacêutica, quer tratamento diário e contínuo.

(Mariah, Lisboa, 2024)

Foram discutidos os protocolos e medidas de segurança adotadas pelo grupo para a realização de cerimônias. Os documentos²⁵ enviados aos participantes dias antes da cerimônia, que incluem informações essenciais e orientações para o uso da 'medicina', foram analisados. A formulação desses documentos foi elaborada para garantir que os participantes estejam devidamente informados e preparados. Ainda, Mariah destacou a importância do diálogo que mantém com os interessados, enfatizando que busca avaliar o estado emocional dos participantes, identificando sinais de stress ou ansiedade. Em alguns casos, quando se identifica tais sinais, recomenda que adiem a participação e dediquem tempo ao estudo e à preparação. Com essa abordagem, o grupo visa garantir uma experiência mais interessante para todos os envolvidos.

Um amigo da Laura, que também tem uma casa de rezo²⁶, já tinha uma anamnese²⁷ pronta. Pedimos para que ele nos passasse o modelo para que pudéssemos nos basear e fazer a nossa

²⁵ Anexos.

²⁶ Segundo Mariah, uma casa de rezo é também uma casa de cerimônias, onde se pode fazer estudos sobre as 'medicinas' e círculos terapêuticos.

²⁷ De acordo com Soares et al. (2014), etimologicamente, a palavra anamnese se origina de aná = trazer de volta, recordar e mnese = memória. Significa trazer de volta à mente todos os fatos relacionados com a doença e com a pessoa doente. Em sua essência, a anamnese é uma entrevista que tem objetivo e finalidade preestabelecidos. Historicamente, foi desenvolvida com a intenção de direcionar o olhar do médico para a doença, sem considerar a pessoa doente. Por esse método classificatório, a doença nem mesmo era relacionada ao organismo, pois o órgão acometido apenas servia de suporte aos sintomas apresentados.

própria anamneses.

(Mariah, Lisboa, 2024)

Minha irmã mais nova é médica, portanto me consultei com ela para entender a questão das medicações. Por exemplo: para tratamento de ansiedade e depressão, os medicamentos não podem ser tomados junto com a ayahuasca. Se na anamnese vem que a pessoa toma medicação, eu instruo a pessoa a procurar o médico dela. Mas infelizmente a gente não tem garantia do que as pessoas falam. Por isso é tão importante a anamnese assinada, porque ela entende que aquilo é importante. Mas vai muito da consciência de cada um.

(Mariah, Lisboa, 2024)

Para compreender melhor seu papel com aqueles que frequentam seu espaço, Mariah busca pedir a opinião médica da irmã quando se depara com informações pessoais sobre a saúde física e mental dos participantes que podem ser conflitantes com o uso da ayahuasca. Ressalta a dificuldade em garantir a veracidade das informações que as pessoas fornecem, mas aponta que apesar das precauções, o processo depende principalmente da responsabilidade individual de cada interessado.

4.3. Efeitos da experiência com a ayahuasca

As questões que entornam o sofrimento humano são singulares e, quase sempre, apenas o próprio sujeito consegue dizer sobre sua motivação para buscar ajuda. Muitos que procuram o espaço de Mariah, Laura e César estão em busca de respostas sobre autoconhecimento, repetições de comportamentos e heranças simbólicas familiares. Nesse sentido, Mariah e César reconhecem a capacidade da ayahuasca em abrir questões para o sujeito, revelando processos interiores profundos e enigmáticos, que podem estar influenciando a forma como uma pessoa percebe a si mesmo e o mundo ao seu redor. Segundo os facilitadores, confrontar-se com esses aspectos da própria vida surpreende e desafia narrativas pessoais.

Mas aí entra aquela parte que a expansão de consciência traz um autoconhecimento. É um autoconhecer. É um olhar diferente para ti mesmo. Um olhar holístico, não é? E aí tu te dá conta que tipo de mãe eu sou? Que tipo de mulher eu estou sendo? Que tipo de trabalhadora eu sou? Que tipo de funcionário eu sou? Que tipo de empreendedora eu sou? Quem sou eu? E aí aquilo vai se abrindo. Porque na verdade a gente, de vez em quando, não para pra pensar

nisso. Quando tem esse momento que é um momento na verdade também de meditação, tu começa a olhar para as coisas que normalmente no teu dia você não iria olhar. Então é só o tempo de parar aquele momento. E de vez em quando a medicina abre isso, algum trauma de infância. Ah, olha, hoje vi isso aquilo, agora me lembrei que aconteceu isso aí com o meu pai. Porquê que o meu comportamento é assim?

(Mariah, Lisboa, 2024)

Mariah e César também reconhecem a importância do contexto grupal na cerimônia, destacando como a dinâmica entre eles e os participantes influencia a experiência coletiva. Ressaltam que os papéis desempenhados por cada facilitador são cruciais para criar um ambiente seguro e propício para que cada um entre em seu processo com a 'medicina'.

Acredito que eu tenha o papel de guardião do grupo, dentro do coletivo. Quero perceber se está tudo bem, se falta alguma coisa. Zelar, acolher. Também se há alguma questão ou esclarecimento para a pessoa sobre o que vai acontecer com ela na cerimônia.

(Mariah, Lisboa, 2024)

Até na ativação, a gente sente uma medicina numa ativação em que juntamos um grupinho, fizemos uma meditação guiada, porque é uma meditação guiada com música, já se abriu algumas coisas. Imagina se tu fizesses isso pelo menos uma vez por dia, 10 minutos, 15 minutos, 20 minutos e não é quase nada. Tu ficaste dentro dos teus pensamentos, corrigir o que acontece.

(César, Lisboa, 2024)

Também percebiam que o estado psicológico que as pessoas chegavam à cerimônia influenciava em todo o processo coletivo. Reconhecendo essa influência, começaram a pensar em formas de configurar o setting de forma que as pessoas tivessem uma experiência mais interessante e contemplativa com a ayahuasca. Com esse objetivo em mente, proporcionaram práticas que favorecessem a imersão mais profunda e que evitassem a sensação de pressa.

As pessoas chegavam até a cerimônia para consagrar a ayahuasca muito elétricas e ansiosas. E como eu fiz o curso de reiki, no qual fazemos a auto aplicação do método, eu me percebi mais calma, mais tranquila. O César fez um curso de reiki xamânico, e eu e a Laura fizemos o mais tradicional, o usui. Então pensamos em algo que os três pudessem fazer, agregar. Eu

entrei com o reiki, a Laura com a mesa radiônica, e o César com o reiki xamânico. Então criamos a prática da ativação, que acontece no início da cerimônia.

(Mariah, Lisboa, 2024)

Então essa prática pré cerimônia serve para a pessoa centrar-se, pensar o porquê ela está lá. Depois que incluímos esse passo na cerimônia, percebemos que ela tem outro andamento.

(Mariah, Lisboa, 2024)

Se as pessoas tivessem consciência de que elas estão perdendo tempo e acham que não tem tempo para nada, mas estão perdendo o tempo, se ocupando com tanta coisa, de vez em quando não é aquilo que traz a necessidade, a alegria, o que aumenta o propósito dela. E estão sendo empurradas pelo sistema, pelas coisas que têm que ser feitas. E aí não tem isso olhar para si. E aí quando elas têm espaço para olhar para si, muitas coisas se abrem, como realmente, como a gente falou naquela hora, é o relacionamento que eu estou tendo, é o meu trabalho, é o que a gente fez, é o meu trabalho. Estou fazendo com dois bar para quê? Quero dinheiro para quê? Se não tenho tempo para minha filha. E aí tu começa a olhar isso. O que eu estou fazendo na minha vida?

(Mariah, Lisboa, 2024)

O grupo acredita que as pessoas, ao se sentirem sobrecarregadas e sem tempo, acabam se envolvendo em situações ou atividades que não contribuem para o bem-estar. Ambos concordam que esse tipo de comportamento é impulsionado pelas exigências diárias traçadas pelo sistema, o que impede o sujeito de perceber suas prioridades. Nesse sentido, o encontro com a ayahuasca proporciona um espaço para avaliar essa cadeia de obrigações e responsabilidades que as pessoas assumem na vida.

Então acaba por ser um pouco isso que eu vejo dentro da Ayahuasca e que faz as pessoas pensar. O problema é que a gente não pensa. A gente segue o fluxo.

(César, Lisboa, 2024)

E tudo é muito imposto, esse fluxo é imposto. Por coisas que já aconteceram, são dadas como certas. Mulher tem que casar, tem que ter filhos.

(Mariah, Lisboa, 2024)

Depois em Portugal, como é um país conservador, é questão, se tu fostes para a espiritualidade és maluco. Ou és bruxa, ou falas com os espíritos és doidão. Estás a ver? E as pessoas não conseguem assimilar isso. Aí já começa escoteiros. É muita coisa, né? Se nós formos a pensar no início da vida. O que é que o escoteiro leva? Tem que ir à missa todos os domingos. Já começa aí a lavagem cerebral. Não posso ser escoteiro sem ter que ir à missa? Tem que ser batizado?

(César, Lisboa, 2024)

Não quer dizer que quem faça isso seja errado também. Quem é o escoteiro? A criança? O pai e a mãe decidiram que ele vai ser escoteiro. Às vezes nem era a vontade dele. Quantas meninas vão para o balé e nem queriam fazer um balé. Elas queriam fazer aquela street dance, queriam fazer ginástica olímpica. E a mãe disse que aquilo é muito perigoso, porque ela pode cair e virar o pescoço. E aí a gente deixa de fazer aquilo que a gente gosta, fazer o que o outro gosta, o que o outro gosta, para estar à expectativa do que o outro gosta. E aí a gente conta essa conta com 20 anos assim. Mas eu não queria fazer isso. Mas aí eu vou dizer isso para minha família agora? O que vão pensar? "Não, eu vou ficar quieta".

(Mariah, Lisboa, 2024)

De acordo com Mariah e César, em um país conservador como Portugal, os valores tradicionais tendem a ser promovidos e mantidos, o que pode moldar trajetórias pessoais e coletivas em favor da preservação desses ideais. Portanto, práticas que não estão nos moldes tradicionais tendem a colocar à prova as visões compartilhadas de tradição, seja dentro da própria medicina convencional ou como uma prática espiritual e de autoconhecimento.

No discurso de Mariah e César fica claro que tanto a prática quanto a experiência com a ayahuasca, seja no nível pessoal quanto às observações que fazem das pessoas que frequentam o espaço, vão além da experiência imediata de uma única noite. Ainda destacam que esse impacto se estende para o futuro e exige atenção e cuidado, principalmente com a natureza e com o outro.

Dentro da cerimônia: um relato de campo sobre a ayahuasca

Quando cheguei a Portugal para estudar antropologia, não passava pela minha cabeça que realizaria uma pesquisa sobre ayahuasca. De modo que, quando estava no caminho para a cerimônia, me flagrei pensando: como eu cheguei aqui? O que eu estou indo fazer lá? Eu sabia que não iria consagrar a 'medicina', mas será que conseguiria extrair algo da experiência nessas condições? Conforme mencionado anteriormente, o contato com os interlocutores havia iniciado em fevereiro pelo *Facebook*, quando marcamos um primeiro encontro no final daquele mesmo mês para nos conhecermos pessoalmente e falar sobre a pesquisa. Em um café/restaurante na cidade de Lisboa, me deparei com sujeitos muito bem-dispostos a dialogar, falar sobre a ayahuasca, saber dos objetivos da pesquisa. Obviamente ninguém quer mais um estudante encarnado em um lugar de mestria, colocando dedos julgadores nas práticas dos outros, e com razão. Da minha parte, queria ouvi-los. Queria conhecer aquele grupo, os impasses e as motivações. Por que quiseram trazer a ayahuasca para Portugal? O que eu não imaginava era que naquele mesmo dia seria convidada para participar de uma cerimônia de ayahuasca, meus interlocutores fizeram o convite de bom grado, não tiveram objeções com a minha presença na cerimônia mesmo sem a garantia se eu tomaria a 'medicina'. Eu fiquei muito emocionada, fui até aquele encontro na expectativa de marcar entrevistas para conhecer a história daquelas pessoas, falar sobre ayahuasca e sobre o grupo que formaram, e saí daquele restaurante com portas abertas para quando eu quisesse me juntar a eles.

Não havia nenhuma obrigatoriedade implícita por parte do grupo para que eu tomasse a ayahuasca com eles. Desde o começo deixaram claro que gostariam de mostrar através do grupo que não havia necessidade de preconceitos e que gostariam de eliminar o estereótipo de que a ayahuasca é algo a ser temido ou meramente uma droga ilícita. Acredito que esse foi um dos aspectos que fortaleceu o laço entre nós. A confiança se estabeleceu pois eu não estava naquela cerimônia para entrevistar, analisar os efeitos da ayahuasca nos participantes ou verificar a validade da prática, mas sim, para acompanhar como um grupo se constitui e fortalece sua prática em um contexto novo, em um cenário que ainda não tem a cultura da ayahuasca tão bem estabelecida como no Brasil.

Pois bem, me organizei para a próxima data da cerimônia e me preparei. Arranjei um caderno de notas, falei com o meu orientador sobre os avanços na minha pesquisa. Estava animada e ansiosa para a chegada daquele sábado. Alguns dias antes da cerimônia recebi dois documentos em PDF de um dos meus interlocutores, a Mariah. Nesses documentos, escritos em língua portuguesa, havia uma série de orientações e uma anamnese. Pediam dados pessoais comuns, documentos, e perguntas sobre a minha relação com substâncias psicoativas lícitas e ilícitas, histórico de doenças de todos os tipos e histórico medicamentoso. No fim, eu precisaria declarar que estava consciente das consequências físicas e psicológicas que a ingestão da ayahuasca poderia me causar, caso eu decidisse tomar. Achei interessante, pois, de alguma forma, receber esses arquivos respondia parcialmente uma das minhas perguntas de pesquisa. Desejavam saber do histórico das pessoas que compartilhariam o momento da cerimônia com eles, era um cuidado tomado através de um protocolo para evitar grandes surpresas com os participantes. Além desse documento, havia também um outro com uma "Introdução a ayahuasca", tratando sobre a composição da bebida, bem como seus efeitos e possíveis mirações²⁸s. Em relação a este último, dizia-se que "normalmente a ayahuasca potencializa todos os nossos sentidos, expandindo nossa consciência e fazendo com que enxerguemos o mundo à nossa volta com outra percepção". Segundo este documento, com a ingestão do chá entra-se na "força", ou seja, o estado de transe que o chá induz. Na força, ouvimos, sentimos, vemos e percebemos cheiros de uma forma potencializada, podendo transformar o entorno e talvez, experienciar mirações. Mirações, no entanto, não são o mesmo que alucinações, segundo o documento. O que se manifesta nas mirações está dentro do sujeito, são visões reais armazenadas no inconsciente. No documento também abordam a questão da limpeza (expurgo, vômitos, diarreias) que a ingestão da ayahuasca pode causar. Orientam que por mais temido que esses efeitos sejam, é importante considerar que essa é uma oportunidade para se livrar dos problemas que estão afetando o sujeito. Já do ponto de vista espiritual, frisam que o grupo não segue nenhuma religião na cerimônia, e se denominam como universalistas. Ainda, valorizam a fé individual dos participantes, ressaltando que no trabalho com a ayahuasca é comum passar

²⁸ Segundo a página da web "Santo Daime", a "miração" é um termo que foi cunhado na tradição do Santo Daime pelo Mestre Irineu para designar o estado visionário que a bebida produz. O verbo "mirar" corresponde a olhar, contemplar. Dele deriva-se o substantivo "mirante", que é um local alto e isolado onde se pode descortinar uma vasta paisagem. A palavra "miração" une contemplação mais ação (mira+ação), o que expressa de maneira clara que o termo foi cunhado por pessoas que eram plenamente conscientes da viagem do Eu no interior da experiência visionária, característica do êxtase xamânico. De acordo com Olivieri (2023, p. 162) são fenômenos de ordem visual e experiencial que não devem ser encarados de forma psicopatológica, posto que tal evento é esperado, desejado, além de ter sentido nessa vivência. Essa expressão pode ser usada por alguns grupos ayahuasqueiros.

por processos de curas espirituais. Portanto, é importante ter consciência de que se está experienciando e vivendo uma experiência espiritual, acima de tudo e independente da fé daquele que participa.

Na lista de restrições e proibições no caso da ingestão da ayahuasca estão o diagnóstico de esquizofrenia, bipolaridade e histórico de convulsões e internamento psiquiátrico. Há também uma lista de interações medicamentosas, encontradas nos anexos, e seguem com as seguintes legendas: "não pode participar" em vermelho, "caso clínico não recomendado" em marrom, "não tomar no dia" em rosa e "medicação deve ser interrompida dias antes, se o caso permitir (com aval médico)" em azul. Por último, em amarelo, está "exceção" (tratamento de desintoxicação - normalmente é utilizada associação de vários ansiolíticos, antipsicóticos e até anticonvulsivantes, analisar caso, se possível, com aval médico). Há também algumas orientações específicas para diabéticos (que não podem ficar muito tempo sem se alimentar) e hipertensos. Indicam não ingerir alimentos de origem animal, evitar industrializados, açúcar, álcool, drogas e relações sexuais²⁹.

Também recebi, juntamente com esses documentos, um convite para a "Ativação Energética com Mesa Radiônica" que haveria uma hora e meia antes da cerimônia de ayahuasca. Segundo o convite, a mesa radiônica é uma ferramenta de cura e harmonização das energias. Através da mesa é possível equilibrar os pontos dos chakras, apagar os registros do passado ou diminuir seus efeitos no presente que prejudicam relacionamentos, saúde, prosperidade e abundância. Decidi que pelo menos dessa prática eu participaria.

Perguntei para os meus interlocutores se eu poderia chegar alguns minutos antes da ativação energética e mesa radiônica. Eles autorizaram e me programei para chegar entre 18h e 18h30. Eu nunca havia participado de algo parecido antes. Embora tenha sido criada com alguns valores católicos quando criança, estou distante de qualquer prática espiritual há mais de vinte anos.

Dia 9 de março de 2024 peguei o comboio na estação de Sete Rios - Lisboa em direção a Setúbal³⁰, um município a cerca de 40 quilômetros de Lisboa. A viagem de comboio até a estação do município é relativamente curta, em 50 minutos se chega lá, entretanto, eu ainda havia de apanhar um carro de aplicativo até o local da cerimônia. Era horário de pico, o transporte lotado, retorno dos trabalhadores de Lisboa para as suas moradas em Setúbal.

²⁹Segundo Mariah, são indicações de procedimentos para que a pessoa tenha uma experiência melhor na cerimônia.

³⁰ A população de 121.185 de habitantes está concentrada predominantemente na cidade, enquanto nas freguesias vizinhas as densidades populacionais são baixas (Município de Setúbal, 2024).

Quando cheguei em frente ao local avistei um carro parado com uma pessoa dentro no assento do motorista, imaginei que seria alguém aguardando para entrar na pré cerimônia. Decidi enviar uma mensagem no celular de um dos meus interlocutores para avisar que havia chego. Durante a espera fiquei observando os arredores. No primeiro encontro o grupo havia me contado um pouco sobre o espaço, mas eu não sabia o que iria encontrar. Era uma quinta em uma região com características rurais, com vista encantadora para grandes gramados e árvores.

Passados poucos minutos, Mariah aparece no fundo da propriedade, seguida por uma diversidade de pequenos animais, cerca de 6 ou 7 gatos, uma galinha e um galo, todos correndo atrás dela que vinha de dentro da casa até o portão. Achei a cena tão cômica que de fato me fez sentir mais à vontade. O local era muito agradável, afastado da cidade e cercado de árvores. Embora estivesse muito frio, o sol brilhava, e eu imaginava que longe das luzes urbanas, teríamos uma noite estrelada.

Junto comigo, a pessoa que aguardava no carro pediu para entrar no local logo em seguida. Mariah a acomodou na antessala da sala principal, onde seriam realizadas as práticas e a cerimônia. Nesta antessala havia uma mesa repleta de aperitivos, como bolos, frutas, sucos, água, bolachas, além de um armário com portas de vidro exibindo materiais e objetos à venda. Entre os itens disponíveis, estavam tepis³¹ e curip³²e, alguns artesanatos feitos por Laura e Mariah, ervas para banhos energéticos, instrumentos musicais como maracás³³ e tambores, além de sananga³⁴ e rapé³⁵.

O salão principal tem cerca de 60m², com pé direito alto e teto sem laje. No chão havia colchonetes encostados nas paredes, cerca de 40, cada um com uma almofada. Mantas para se

³¹ O Tepi é um aplicador da 'medicina' rapé, utilizado na partilha cerimonial por duas pessoas.

³² O Curipe é o auto-aplicador da 'medicina' rapé em forma de V.

³³ Maracá é um dos instrumentos musicais indígenas mais conhecidos, sendo seu nome muitas vezes utilizado como uma designação genérica para chocalhos. Consiste numa cabaça seca e oca com pequenas pedras, caroços ou sementes em seu interior, colocada na extremidade de um bastão, normalmente feito de madeira (Funai, 2022).

³⁴ 'Medicina' feita do sumo da casca de uma raiz e é aplicada nos dois olhos, como um colírio. Uma das diferenças em relação aos colírios dos brancos é que esta arde e provoca lágrimas. O ardor pode variar muito, dependendo do "grau" da 'medicina' (Meneses, 2018).

³⁵ O rapé (*dume deshke*) é uma 'medicina' para ser usada nas vias nasais. É um pó em geral feito de tabaco e cinzas de cascas de árvores, tais como cumaru (*kumã*), murici (*yapa*), pau-pereira, canela-de-velho (*xiwe mapu*), cacau (*txashu desha*), ouricuri (*tashkã*) e mulateiro. Essas cinzas são também chamadas de *medicinas*, pois não se prepara o rapé com cinzas de qualquer árvore, mas com aquelas que têm certas propriedades. O rapé pode ser usado individualmente por meio de um curipe (ou *kuxipa*), ou assoprado por uma pessoa em outra, com um *tepi*. Deve-se aplicar nas duas narinas, uma por vez. Quando uma pessoa recebe um sopro (ou ela mesma se aplica), ela deve suspender por um momento a inspiração nasal, mantendo a respiração pela boca. Da mesma forma, não se deve engolir o resíduo do rapé, mas cuspi-lo após algum tempo (Meneses, 2018).

cobrir, pequenos baldes, uma garrafa de água de 500ml e um rolo de papel higiênico eram itens disponíveis para cada pessoa pegar. O balde servia para a purga dos participantes.

Nas paredes atrás de três poltronas, havia uma prateleira que servia como um altar, repleta de imagens de diversas religiões e animais. Em uma outra parede, estavam mandalas e pinturas psicodélicas em tecidos. Velas, tapetes no chão, filtros dos sonhos³⁶ e mandalas também penduradas no teto. No centro da sala havia uma mesa de centro que também servia como um pequeno altar, com curipes, tepis, as 'medicinas', água, alguns minerais e velas acesas. Ao lado, estavam instrumentos musicais: um cajon, quatro tambores e maracás.

Mariah convidou-me para sentar ao lado dos três facilitadores durante a cerimônia, estes ficariam sentados nas poltronas, havia apenas três delas, uma para cada facilitador. Mas ao lado havia um banco comprido, o qual acabei dividindo com outra pessoa durante a cerimônia. Para aquecer a noite fria, uma salamandra foi acesa a lenha no início da cerimônia. Quando entrei nesse salão, Laura estava consagrando a 'medicina' rapé com um curipe, por isso não nos cumprimentamos na hora. Eu já tinha o conhecimento de que além da ayahuasca, outras 'medicinas' indígenas também eram utilizadas no espaço deles. Mariah disse que antes da cerimônia explicariam cada uma das 'medicinas' que seriam oferecidas aos participantes.

Pouco antes das atividades iniciarem, fui fazer um lanche na antessala e encontrei Laura vendendo alguns itens que estavam dispostos para uma pessoa que participaria das cerimônias. Percebi que Laura estava esclarecendo algumas dúvidas sobre os itens. Mariah chegou para também fazer um lanche e começamos a conversar. Ela me contou que participava de todas as sessões da cerimônia, porém, apenas consagrava a ayahuasca, que era a sua 'medicina' de preferência.

Logo o relógio marcou 18h30 e os participantes da prática pré cerimônia foram chegando e se acomodando. Pegaram seus baldes, rolos de papel higiênico e mantas e foram para os colchonetes. Como fui convidada a participar da ativação energética, também me acomodei primeiro em um colchonete. Eu e os outros participantes deitamos nos colchonetes com a cabeça apontada para o centro da sala. No momento em que deitei já me senti relaxada, eu estava muito cansada dos dias anteriores, então, me deixei levar pelo ritual de ativação. Relaxei ao ritmo de uma música instrumental calma que começou a tocar, ao mesmo tempo em que

³⁶Artesanatos espirituais originais da comunidade dos Ojibwa, um povo da região do Canadá, durante movimentos indígenas dos anos 1960 e anos 1970 foram adotados por indígenas norte-americanos. Passaram a ser vistos como um símbolo importante entre várias nações dos povos nativos e como uma identificação dos povos originários (Ribeiro; Silva; Duarte, 2022).

realizavam a defumação³⁷. A sala foi envolvida pela fumaça enquanto as pessoas estavam deitadas com os olhos fechados e Laura andava pela sala realizando o ritual.

Após essa primeira prática, outras pessoas foram chegando, algumas sozinhas, outras em pequenos grupos. Essas participaram apenas da cerimônia de sananga, rapé e ayahuasca. As 'medicinas' foram oferecidas nessa ordem na cerimônia. Assim que todos haviam se acomodado no salão, César começou a perguntar quem já havia tomado a ayahuasca e algumas pessoas começaram a responder. Cada um mencionava o local ou os locais onde tinha bebido a ayahuasca, se havia tomado mais de uma vez. Uns descreviam que, em alguns locais, a bebida estava mais forte e, em outros, mais fraca. César explicou que não havia uma bebida mais forte ou mais fraca, mas, na verdade, concentrações diferentes: "Quanto mais fervura, por exemplo, deixa menos água e só ficam as propriedades". César disse que ninguém presente era obrigado a fazer nada que não tivesse vontade e que a única coisa que todos fariam seria tomar a primeira dose. Deu também orientações sobre os banheiros. Não se podia acender ou apagar as luzes dos banheiros, que estavam a luz de algumas velas dispostas dentro deles. O motivo: a luz da lâmpada era muito forte e poderia atrapalhar a cerimônia que também ficava apenas a luz de velas. Pediu para que as pessoas não conversassem umas com as outras, pois isso poderia atrapalhar o processo de cada um, que era muito individual. Também orientou que não atendessem os telemóveis e esperassem até o fim da cerimônia para conversar. No fim da explicação, César menciona que haveria uma roda para que todos pudessem compartilhar apenas a própria experiência, mas não poderiam falar sobre detalhes íntimos. Logo após as orientações, Laura trouxe uma cesta com uvas para o centro da sala, para quem quisesse comer.

Primeiro os facilitadores ofereceram a sananga. Apenas algumas pessoas aceitaram. César explicou que ela servia para rinite, sinusite, doenças oculares e que descalcifica a glândula pineal. Logo que começam a administrar a sananga nos participantes, alguém diz "você não disse que arde", em tom cômico. César responde "não precisa falar", e ri. Nesse momento fica evidente como a 'medicina' age diferente em cada sujeito, cada reação é singular.

Após a sananga foi a vez de administrar o rapé. Rapé, César explicou, "é um pó de tabaco misturado com cinzas de plantas, aplica-se soprando nas narinas". Laura demonstra como se deve fazer com o instrumento de rapé, o tepi. Laura explica que o rapé poderia causar náuseas e vômitos, choro (lacrimejamento excessivo), aumento da frequência urinária e alterações nas

³⁷ Segundo Mariah, a defumação serve para limpar o ambiente e as pessoas que estão com a energia mais densa. Existem dois tipos: a defumação de descarrego, feita com ervas como sálvia, copal, palo santo, arruda, alecrim entre outras; e a defumação para energizar, feita com ervas mais quentes, como canela, louro e cravo. Ambas podem ser feitas no início ou durante a cerimônia.

funções intestinais imediatas. O rapé também foi consagrado por muitas das pessoas presentes. Primeiro César administrou o rapé em Laura. Ele colocou o instrumento na horizontal na altura da sua testa e depois na altura do peito³⁸. Laura fez o mesmo com César e depois em cada pessoa que consagraria o rapé. Ela e César foram os responsáveis por essa seção. Nesse momento eu fiquei somente observando todos entrarem em seus processos. Após finalizada essa parte da cerimônia, seria finalmente a hora da 'medicina' ayahuasca.

César reforçou antes de oferecer a primeira dose de ayahuasca que só faria a "segunda toma" quem desejasse. Orientou também para os presentes estarem sempre com seus baldes próximos de si, por causa dos efeitos eméticos ³⁹esperados da 'medicina'. A duração de todo o processo seria de cerca de 5 horas. Passadas as orientações e explicações, César diz: "Peçam a 'medicina', ela é sábia". Referindo-se às razões pelas quais cada um estava lá.

Até esse momento haviam algumas luzes artificiais acesas, que foram apagadas no início da consagração da ayahuasca. A música instrumental calma⁴⁰, que estava tocando desde o começo da administração das 'medicinas', ficou muito mais alta, e ficamos apenas a luz de velas e com o fogo da salamandra. Os presentes fizeram uma fila, exceto os facilitadores. Enquanto a fila era formada, Laura e César enchiam pequenos copos para cada um com a ayahuasca. Um dos facilitadores serve a bebida e o participante leva o copo para o outro facilitador que soprava a borda do copo. Depois, desejava uma boa cerimônia para a pessoa, que voltava a seu lugar e bebia a ayahuasca. Por último, os três facilitadores tomavam a ayahuasca. A ordem de tomar era: primeiro César oferecia a 'medicina' para Laura e Mariah, depois ele, por último. Alguns se deitavam, cobriam-se como se fossem dormir, outros ficavam sentados de olhos fechados. Alguns eu não conseguia ver, como disse, estava muito escuro e estávamos em um círculo oval, então eu precisaria me curvar muito para enxergar algumas pessoas que estavam no local. Não achei que seria o caso, como eu não tomaria a ayahuasca, preferia não causar a impressão que estava analisando o processo de cada um que estava presente. Obviamente eu os observava, estava curiosa para saber como algumas pessoas reagiriam aos efeitos da 'medicina'. Mas a verdade é que em um primeiro momento, todas as pessoas ficam em silêncio nos seus lugares, aguardando a viagem individual com ayahuasca iniciar. A música estava extremamente alta,

³⁸ Mariah explicou que esse movimento faz parte da ritualística do rapé que Laura e César consagram. "É para reverenciar o espírito do rapé, para acessar o espírito da medicina".

³⁹ Também conhecidos como purga, os efeitos causados pela toma da 'medicina' levam o sujeito a experimentar uma sensação de alívio, paz interior ou clareza mental, elementos que servem para o encontro de respostas e cura a nível espiritual, mental, físico e emocional. (Mota, 2022).

⁴⁰ O repertório musical é feito por César. Explicou que ele faz as playlists por intuição, baseado no campo energético do dia. São músicas de frequência, meditações guiadas e músicas da linha xamânica.

mas não a ponto de camuflar o som das purgas. Muitas pessoas quando ouviam a respeito da minha pesquisa sobre ayahuasca me falavam sobre as pessoas vomitando e o incômodo que isso causava. Eu achei que ficaria também com ânsia de vômito mesmo sem tomar a bebida, só com o ouvir e os odores, mas incrivelmente não me senti enjoada pelos barulhos. Acredito que o fato de saber que aquelas pessoas não estavam tendo náuseas e vômitos pelos motivos que geralmente temos fez com que eu tivesse uma percepção diferente daqueles sons e cheiros.

Como havia dito, a noite estava muito fria, portanto acabei me aninhando em um canto daquele banco com uma manta e cochilei sentada. Acordava eventualmente com algum barulho de uma purga um pouco mais alta e até mesmo com a música que continuava alta.

Percebi os facilitadores atentos aos participantes da cerimônia, interagindo pontualmente quando se fazia necessário ou ao chamado de alguém. Quando alguns participantes tinham reações mais prolongadas e repetitivas de purga, eu percebia os facilitadores intervindo, oferecendo-lhes o balde ou segurando para eles. Mantinham o cuidado até que a situação ficasse mais estabilizada e que o participante conseguisse passar pela fase mais turbulenta do processo. Lembrava-me nesses momentos que os facilitadores também estavam gerindo seus próprios processos individuais com a 'medicina'. Exceto por alguns que estavam presentes e solicitaram mais as intervenções dos facilitadores, todos pareciam estar cuidando da sua própria experiência.

Por estar encolhida, com frio e cochilando sentada, as minhas costas começaram a doer. Nesse momento decidi pegar a minha manta e deitar em um dos colchonetes vazios, assim fiquei mais confortável e aquecida. Não faço ideia de quantas horas já haviam se passado, a última vez que eu olhei no relógio eram 21h10, horário do início da cerimônia da Sananga, depois disso não peguei mais meu telemóvel. Um tempo depois já havia uma movimentação maior no salão. Três ou quatro pessoas estavam de pé e dançando, o restante estava deitado ou sentado. Alguns tomavam sua segunda ou terceira dose de ayahuasca e outros de rapé. Um dos facilitadores tocava um pequeno tambor xamânico e outras pessoas ainda pareciam estar na mesma posição que antes dos meus cochilos.

Os instrumentos musicais circulavam pelo salão. Naquela noite, lembro-me de usarem o cajón e os tambores, mas não as maracas. Os participantes tocavam no ritmo das músicas que eram executadas ao longo daquela noite. Lembrei-me de que a mudança para estados alterados de consciência também era influenciada pela música em cerimônias de xamanismo.

A última música que tocou repetia a frase "eu agradeço", e nesse momento, a maioria se levantava, inclusive eu, para se abraçar. Essa música era um chamado dos facilitadores para o fim da cerimônia. Mariah, César e Laura vieram me perguntar nesse momento como eu estava

me sentindo. Laura comenta com César que em dado momento tinha certeza de que eu estava na "força". Segundo ela eu parecia estar em um processo de introspecção. E de fato eu estava, era impossível não ficar extasiada com a música alta. A fumaça da defumação que me envolvia me deixava inebriada de seu cheiro pungente, que certamente tinha um efeito intenso em mim. Além disso, havia a iluminação a luz de velas, a salamandra e as sombras das pessoas dançando que ela projetava nas paredes. As sombras pareciam ter vida própria, causaram um efeito hipnótico em mim. Eu estava atenta a tudo, desde os movimentos mais delicados aos mais bruscos daqueles que estavam presentes. Principalmente quando foram dançar próximo a salamandra, as sombras, a música e o fogo combinados concederam uma atmosfera mística à cerimônia. Após essa música as pessoas voltaram a sentar nos lugares e os facilitadores concluíram a cerimônia, abrindo espaço para uma roda de compartilhamento. Um bastão com penduricalhos de penas começou a circular entre todos. Alguns participantes só agradeceram, outros pegaram o bastão e passaram a frente sem dizer nada. No entanto, quase a metade dos presentes quis compartilhar algum ponto da própria experiência. Descreveram algumas mirações que incluíam pessoas, imagens abstratas, cores, animais e plantas. Relataram sensação de alívio, distorções sensoriais visuais, fenômenos sinestésicos e comentavam sobre a intensidade de suas purgas. Além disso, alguns tentavam articular seus *insights* com questões ou problemas pessoais a serem resolvidos. Na minha vez agradei a todos presentes e principalmente a Laura, César e Mariah pela experiência. Em uma declaração final, os facilitadores dizem algumas palavras sobre os efeitos prolongados da 'medicina'. Segundo eles, os efeitos da ayahuasca não se limitam ao que foi experienciado durante a cerimônia, mas que age por dias, semanas ou meses no indivíduo.

Acenderam-se as luzes da antessala e algumas pessoas que não participaram da roda de compartilhamento continuaram dormindo, outras foram embora e mais algumas foram lanchar, o que eu também fiz enquanto se aproximava a hora do primeiro comboio do dia. Laura me disse que ainda continuaria no salão principal, velando o sono daqueles que ainda estavam em seus processos. Me contou que às vezes fica até quase 9h da manhã, quando as últimas pessoas vão embora. Quando fui até a parte externa da quinta, olhei para o céu de fato, o fim da madrugada estava deslumbrante. Logo iria amanhecer, e enquanto eu pedia o carro de aplicativo fiquei conversando com Mariah, que novamente me acompanhou até o portão. Ficamos um tempo conversando sobre uma viagem que ela faria em breve, além de compartilhar alguns dos meus apontamentos durante a cerimônia. O carro de aplicativo que me levaria até a estação de comboio chegou, nos despedimos e a agradei pelo convite, e ficou combinado que nos falaríamos em breve.

CAPÍTULO 6

Conclusões

A presente pesquisa, realizada entre os anos de 2023 e 2024, objetivava compreender as motivações pessoais subjacentes à ingestão da ayahuasca, além de contextualizar a experiência ritualística em um cenário português, ou seja, fora do contexto originário da planta e seu consumo. Ao longo do seu desenvolvimento, a pesquisa sofreu modificações, mudando o foco central, até ser delimitado o tema apresentado. Essa mudança ocorreu devido à dificuldade em contatar participantes que estariam dispostos a abordar suas experiências individualmente. Desse modo, desde o primeiro encontro com o grupo pesquisado, a atenção foi voltada para compreender a perspectiva de indivíduos que estão à frente da organização de cerimônias de ayahuasca em Portugal. Estes mostraram-se interessados em partilhar a jornada, impasses, experiências pessoais envolvendo a condução das atividades com a 'medicina'.

Ressalta-se que esta dissertação não teve a pretensão de esgotar o tema ou abordar todas as nuances que envolvem estar à frente das atividades com ayahuasca, mas oferecer uma perspectiva que contribua para a compreensão do fenômeno emergente em Portugal, incentivando futuras discussões sobre o assunto.

Após alguns meses de desenvolvimento da pesquisa, foi possível identificar correlações entre os depoimentos coletados, o trabalho de campo e a literatura apresentada no presente estudo. Em termos de importância, o trabalho de campo de caráter breve cumpriu um papel imprescindível para o entendimento e correlação da literatura com a prática, fazendo o conjunto ideal com as entrevistas realizadas posteriormente, criando um laço de confiança e respeito com os interlocutores.

No que diz respeito à criação de um grupo que realiza cerimônias de ayahuasca em Portugal, os entrevistados compartilharam que as experiências pessoais com a 'medicina' desempenharam um papel fundamental no desejo pela criação do grupo. Conforme relato, o percurso de abertura do espaço teve início após a experiência com a bebida, o que provocou mudanças significativas no trabalho e rotina dos interlocutores. Esse aspecto refletiu na percepção sobre a 'medicina' da floresta e no desejo por partilhá-la, primeiramente, com conhecidos de Portugal. Além disso, destacou-se a mudança em níveis espirituais e emocionais. Sob essa perspectiva, a partir dos relatos, observa-se um descontentamento com a limitação de tratamentos convencionais, sendo que com a ayahuasca obtiveram resultados mais rápidos, satisfatórios e prolongados. A motivação também decorreu da criação do espaço, que se tornou

amplamente conhecido entre ayahuasqueiros e curiosos na 'medicina' em toda Portugal, e da observação dos efeitos positivos da ayahuasca em mais de 1500 pessoas que frequentaram o espaço. A prática dos facilitadores foi ganhando outros contornos e se desdobrou em uma visão singular do grupo, que busca se dissociar de outros grupos ayahuasqueiros em Portugal.

Um aspecto inesperado revelado nas entrevistas foi a inconformidade com as práticas de outros grupos ayahuasqueiros que os facilitadores relataram conhecer. Destacaram o receio com a manipulação indevida da bebida, bem como práticas de manipulação através de um discurso alienante a figura do facilitador. A hipótese de que há condutas dessa natureza no meio ayahuasqueiro em Portugal requer verificação e validação para esclarecer os motivos subjacentes por trás das práticas.

A dimensão emblemática presente no discurso dos interlocutores não é recente e remonta ao movimento de contracultura dos anos 60, que abriu margem para o retorno do debate sobre a valorização do mundo indígena e a noção de pureza de tudo que é proveniente dessas culturas. No mesmo período a floresta amazônica, desde a colonização da América do Sul, também passou a ser vista de maneiras contrastantes, "ora como o Éden, ora como o inferno" (Losonczy; Cappo, 2010, p. 98). Concomitantemente a essa valorização, houve o desenvolvimento de um movimento político indigenista na América Latina, que se fortaleceu nos anos 90. Esses fatos contribuíram fortemente para uma nova visão da floresta e dos povos indígenas, que passaram a ser reconhecidos como símbolos de diversidade natural e cultural a serem preservados. A ayahuasca por si só já tinha seu lugar ao sol mesmo antes de ser reconhecida pelo movimento de contracultura. Verifica-se que havia diversos trabalhos realizados por antropólogos, etnobotânicos e outros intelectuais que documentaram sua história e o seu uso nas culturas indígenas. Além disso, também revelavam as representações ritualísticas e interações entre sujeitos de diferentes culturas em razão do seu uso.

Ainda assim a popularização não aconteceu com a ayahuasca sendo a única protagonista da história. Em paralelo, o papel do xamã e a prática que envolve a consagração da 'medicina' também ganharam força no imaginário ocidental e transcenderam fronteiras. O fenômeno xamânico ocidental atualmente "constitui uma paisagem multilocalizada, esculpida por viagens regulares de praticantes dos rituais xamânicos" (Losonczy; Cappo, 2010, p. 93). Essa mobilidade contemporânea vai além das motivações individuais, pois abarca a conexão dos lugares através das transferências de bens, capitais, ideias e práticas, intensificando a mobilidade e sendo razão dessas interações (Losonczy; Cappo, 2010). Os itinerários variam, buscam preferências em epicentros onde práticas e rituais ganharam força pelo encontro do xamanismo com especialistas, aprendizes e usuários desse novo xamanismo. Comunidades

virtuais se tornaram um ponto comum que reúne curiosos a compartilharem suas ideias em relação a uma diversidade de práticas, utilizando referências que não necessariamente são oriundas de uma única tradição, e fazendo alusão ao movimento New Age.

A partir da pesquisa, observa-se que as últimas décadas têm mostrado um interesse médico e científico na terapêutica que substâncias psicodélicas podem oferecer. Entretanto, nesse campo ainda pouco explorado, não se encontram estudos suficientes para apostas significativas da eficácia dessas substâncias na grande massa populacional, que necessita dos processos terapêuticos tradicionais, seja pela popularidade ou pela promoção dentro de políticas públicas, o que acaba tornando o acesso dos processos convencionais mais conhecido. Apesar disso, não há como negar a emergência de substâncias psicodélicas, sendo a ayahuasca um nome de destaque, pois adquiriu a reputação atual por ser um alucinógeno potente capaz de induzir visões poderosas de natureza mística (Losonczy; Cappo, 2010).

Sob um olhar terapêutico, a ayahuasca torna-se também um remédio que traz a cura para o desconforto existencial e é rota atrativa para uma nova relação do ser humano com a natureza. Sendo assim, o fascínio e entendimento em torno dessa 'medicina' decorre pela forma como é contrastada com a cultura ocidental. A percepção do potencial e mística da ayahuasca diz sobre a forma como ela é vista em contraste com o que é do outro. Nesse sentido, observa-se hoje um grande volume de estudos envolvendo o potencial terapêutico da ayahuasca que vão além da psiquiatria e abrangem também condições físicas e neurológicas. Ainda que resultados sobre condições psicológicas sejam mais conhecidos, outros transtornos vêm sendo investigados (Maia; Daldegan-Bueno, 2023). No entanto, de acordo com Maia e Daldegan-Bueno (2023) ainda se encontram muitas limitações, sendo necessários mais estudos com o objetivo de confirmar evidências preliminares indicativas de eficácia para múltiplas condições patológicas de saúde física e mental.

Daldegan-Bueno e Pontual (2023) apontam para os desafios em relação à avaliação científica da experiência científica da ayahuasca. Hoje existem formas de investigar a experiência subjetiva da ayahuasca, seja qualitativamente ou quantitativamente, e estas dependem do intermédio da linguagem e têm características singulares a serem consideradas em cada estudo. A complexidade e limitações nesses estudos é constantemente destacada na literatura, no entanto, no campo da psicometria dos psicodélicos, as escalas existentes já se mostram úteis para investigar mecanismos terapêuticos psicológicos e na promoção do bem-estar daqueles que participam de pesquisas desse gênero, bem como nas pessoas que já utilizam ayahuasca (Daldegan-Bueno e Pontual, 2023).

Acerca dos interessados pelas práticas ayahuasqueiras e xamânicas, o público é principalmente urbano, de classe média e alta, norte-americanos e europeus (Losonczy; Cappo, 2010). Esse público se organiza em torno de núcleos ayahuasqueiros predominantemente na América do Sul, em locais atualmente conhecidos por constituir uma comunidade com xamãs, estudantes e simpatizantes. Não é por acaso que etnografias das rotas dos pesquisadores, estudantes e usuários da ayahuasca têm se tornado cada vez mais relevantes por lá, onde se busca compreender o trabalho dos centros xamânicos formadores de iniciantes nesta prática, bem como o papel do xamã, seu próprio itinerário e os efeitos desses ensinamentos iniciados na América do Sul, posteriormente levados para o outro lado do mundo (Losonczy; Cappo, 2010). Diferentemente das ligações religiosas que são predominantes na América do Sul por causa das religiões ayahuasqueiras, o consumo da ayahuasca na Europa é associado a uma busca espiritual ou a um recurso terapêutico que pode ser supervisionado ritualmente por uma pessoa habilitada para exercer essa função (Losonczy; Cappo, 2010).

Ultrapassando o legado que relaciona o xamanismo ao domínio da religião, as novas etnografias têm evidenciado a radical diferença do fenômeno de acordo com os contextos culturais e históricos, além disso, também mostram a sua plasticidade e capacidade de se adaptar em novos contextos (Losonczy; Cappo, 2010).

No estudo apresentado, uma das facilitadoras e fundadoras de um grupo que consagra ayahuasca percebe-se como guardiã, responsável por zelar e orientar os interessados na 'medicina', guiando-os por esse percurso complexo e desafiador. Ao tomar a ayahuasca e compartilhar experiências e mirações com outros presentes na cerimônia, as pessoas ocupam um espaço comunitário comum. Esse espaço é configurado com o facilitador buscando mediar as experiências individuais dos presentes. Os facilitadores atuam no "entre" espaços, pois estão no meio da sabedoria da 'medicina' e a busca individual daquele que a toma.

Durante a pesquisa uma das integrantes do grupo fala sobre as incertezas que permeiam os diálogos com os interessados na ayahuasca. Não há como ter certeza dos dados fornecidos por quem participa da cerimônia, portanto, sempre haverá o fator imprevisível, impossível de ser controlado durante as sessões. E por isso a facilitadora recorre a um familiar da área médica que busca orientá-la. A instrução costuma ser: busquem seus médicos responsáveis por tratamentos que estão realizando no momento. Nesse sentido, há um contexto em que o indivíduo decide se irá ou não recorrer a opinião do médico para que este lhe conceda a autorização de passar pela experiência com a ayahuasca.

No presente estudo, o grupo entrevistado relata que desenvolveu uma anamnese que deve ser respondida pelos interessados em participar da cerimônia. O referido documento é

respondido antes da prática e aborda uma variedade de sintomas psíquicos e físicos. É a partir da análise desse questionário que são repassadas recomendações em relação à cerimônia. Nesta cena, dois saberes se integram, de um lado, o saber médico, que recomenda os cuidados que o interessado precisa ter ao tomar ayahuasca, e do outro o facilitador, que busca um respaldo enquanto medida de segurança e cuidado do interessado na 'medicina' da floresta.

De acordo com Losonczy e Cappelletti (2010), a floresta amazônica é tida como um lugar de mistério do exotismo natural e cultural. Mesmo com as diversas ondas de extração capitalista e outras iniciativas modernizadoras para urbanizar algumas regiões da Amazônia, a floresta ligada ao indígena permanece no imaginário intocada para o olhar ocidental. Nesse sentido, a ayahuasca surge como uma substância que concentra em si esse imaginário. Portanto, no seu consumo, entende-se que para além de beber essa 'medicina', também se está absorvendo a cultura e espiritualidade da floresta.

Além de ter esse lugar representativo dentro da cultura indígena, a ayahuasca não ocupa esse espaço de maneira fixa, pois pode ser utilizada em diferentes contextos, carregada de significados. Sendo assim, assume a posição de agente e de suporte para experiências espirituais. Um indivíduo pode consagrá-la objetivando transformações internas nas esferas espirituais, emocionais ou de autoconhecimento. Neste sentido, os interlocutores do presente trabalho atribuem as mudanças urgentes que fizeram na vida à primeira experiência com a ayahuasca. Portanto, a ayahuasca pode atuar como um agente de transformação na cosmovisão dos integrantes do grupo. Em diversos momentos, os interlocutores se referem a ayahuasca como aquela que detém conhecimentos e sabedoria, podendo também ser entendida como um veículo que transporta o conhecimento da floresta amazônica para o mundo ocidental. Também conferem a percepção de uma ligação mais profunda com natureza, espiritualidade e autoconhecimento que não possuíam anteriormente.

No contexto do desconforto e desarranjo que a vida moderna pode causar a um indivíduo, a ayahuasca se destaca como abordagem privilegiada para uma mudança de paradigmas. Para Losonczy e Cappelletti (2010) a ayahuasca emerge como uma resposta ao mal-estar e a um déficit espiritual percebido dentro da cultura ocidental. Sobre isso os interlocutores a entendem como aquela que é capaz de expandir a consciência, e, através disso, questionar papéis sociais preestabelecidos que as pessoas se sentem obrigadas a cumprir, além de promover ao indivíduo um aprofundamento no entendimento da própria identidade.

Um dos aspectos enfatizados pelos interlocutores é a particularidade do processo individual daquele que toma a ayahuasca. Tanto no dia da cerimônia quanto nas entrevistas, prioriza-se saber previamente sobre a história de vida do indivíduo, seus sintomas, suas percepções internas

das relações pessoais e o que objetiva com a toma da 'medicina'. Nesse contexto, os aspectos internos dos indivíduos são perturbados por fatores do social que precisam ser ressignificados para que se encaminhem para o objetivo final com a 'medicina': uma mudança interna que evoca a mudança externa. Sobre isso, Losonczy e Cappo (2010) apontam para um paradoxo. Ainda que um dos objetivos do encontro grupal de indivíduos que consagra a ayahuasca seja o contato com a alteridade, o modo como esses encontros são organizados suavizam a percepção da diferença. E assim, podendo emergir uma nova identidade coletiva com características únicas e também híbridas, sustentadas na interação entre os membros e nas experiências que compartilham entre si.

Atualmente as fronteiras dos itinerários xamânicos não são mais impermeáveis. Em relação a ayahuasca, esta tem transitado entre Brasil e Portugal, enfrentando as tensões únicas da sua chegada, encontrando um cenário em que não participa historicamente de tradições, mas se funde a novas realidades que englobam debates científicos e políticos diferentes daqueles encontrados no Brasil, mas com notável importância.

Desde os anos 90 a ayahuasca assume protagonismo no que foi chamado de renascimento psicodélico e o investimento em pesquisas com essa substância e suas aplicações clínicas tem crescido (Goulart, 2023). Atualmente já foram criadas patentes de medicamentos que têm como base a ayahuasca, o que também demonstra o envolvimento importante e significativo da indústria farmacêutica. Cunha (apud Goulart, 2023) destaca a importância da construção de diálogos entre sistemas de conhecimento de populações tradicionais e sistemas de conhecimentos da ciência moderna. Ainda, com o desafio das pesquisas científicas em se relacionar com esses conhecimentos sem colonizá-los, destacando que esse diálogo e colaboração não significaria uma fusão, demarcando a separação entre os dois tipos de conhecimento, preservando suas diversidades e especificidades.

Por fim, a presente pesquisa reitera a importância dos estudos sobre os grupos ayahuasqueiros em Portugal, como foram originados, onde se estabelecem, seus eixos fundamentais e maiores impasses enfrentados. Nesse sentido, futuras pesquisas podem destacar como a sociedade portuguesa responde à emergência da ayahuasca no país e a inclusão do debate sobre psicodélicos nas mídias, assunto ainda pouco abordado devido ao aspecto ilícito da substância. A superação desses fatores pode abrir portas para o diálogo entre diversas frentes, capaz de promover uma colaboração na construção de saberes que venham em benefício de múltiplas partes interessadas na ayahuasca.

Referências Bibliográficas

- Polari, A. A miração, Santo Daime, s.d., <https://www.santodaime.org/site/ritual/a-miracao>
- Antunes, H. F. (2011). A literatura antropológica e a reconstituição histórica do uso da ayahuasca no Brasil. *Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar*, 3(2), 76-103.
- Araújo, C. E. (2022). Xamanismo hoje: diálogos com uma sabedoria arcaica (Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Centro de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação). Disponível em https://repositorio.ufrn.br/bitstream/123456789/47219/1/Xamanismohojedialogos_Araujo_2022.pdf
- Atkinson, J. M. *Shamanisms Today*. *Annual Review of Anthropology*, v. 21, p. 307-330, 1992. Copyright © 1992 by Annual Reviews Inc. All rights reserved.
- Bueno, N. H. D. O Sagrado e o feminino: as mulheres e suas vicissitudes no consumo da ayahuasca. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Psicologia (MAPSI), Fundação Universidade Federal de Rondônia – UNIR. Porto Velho, Rondônia, 2017. 111 f. il.
- Campbell, E., & Lassiter, L. E. (2015). *Doing Ethnography Today: Theories, Methods, Exercises* (1st ed.). John Wiley & Sons, Ltd.
- Cappo, S. M. (2018). What ayahuasca wants: Notes for the study and preservation of an entangled ayahuasca. In B. C. Labate & C. Cavnar (Eds.), *The expanding world: Ayahuasca diaspora, appropriation, integration and legislation* (pp. 157-176). Routledge.
- Daldegan-Bueno, D., & Pontual, A. de D. (2023). Como avaliar cientificamente os efeitos subjetivos proporcionados pela ingestão da ayahuasca. Em L. O. Maia, C. Dias, L. F. Valêncio, & L. F. Tófoli (Eds.), *Visões multidisciplinares da ayahuasca* (pp. 125-139). Editora Unicamp.
- Eliade, M. (1974). *Shamanism: archaic techniques of ecstasy*. Bollingen series. Foundation for Shamanic Studies. (2024, June 21). *Shamanism*. Foundation for Shamanic Studies. <https://www.shamanism.org/>
- Fernandes, N. (2023). Ayahuasca na mídia: abrindo as portas da redação. Em L. O. Maia, C. Dias, L. F. Valêncio, & L. F. Tófoli (Eds.), *Visões multidisciplinares da ayahuasca* (pp. 81-94). Editora Unicamp.
- Fotiou, E. (2010). *From Medicine Men to Day Trippers: Shamanic Tourism in Iquitos, Peru* (Tese de doutorado, Universidade de Wisconsin-Madison). Disponível em https://www.researchgate.net/publication/313599262_From_medicine_men_to_day_tripplers_Shamanic_tourism_in_Iquitos_Peru
- Funai. (2022, 22 de setembro). Cultura: Saiba mais sobre o maracá, instrumento musical indígena. <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2022-02/cultura-saiba-mais-sobre-o-maraca-instrumento-musical-indigena>
- Furst, P. T. *Hallucinogens and Culture*. Chandler & Sharp Publishers, 1976. ISBN 0-88316-517-1.
- Goulart, S. L. (2023). As religiões ayahuasqueiras brasileiras e o cenário contemporâneo transnacional da ayahuasca: Panorama histórico e atualizações. Em L. O. Maia, C. Dias, L. F. Valêncio, & L. F. Tófoli (Eds.), *Visões multidisciplinares da ayahuasca* (pp. 43-67). Editora Unicamp.
- Harner, M. J. (Ed.). (1973). *Hallucinogens and Shamanism*. Oxford University Press.
- Harner, M. J. (1980). *The way of the shaman*. São Paulo: Editora Cultrix. (N. Lacerda, Trad.; C. Levi, Revisão Técnica).

- Holbraad, M.; Pedersen, M. A. *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. University Printing House, Cambridge University Press, 2017.
- Labate, B. C. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas, SP: Mercado de Letras; São Paulo, SP: Fapesp, 2004. Bibliografia. ISBN 85 85725-037-X.
- Labate, B. C., & Assis, G. L. de. (2018). A critical review of the literature on the diaspora of Brazilian ayahuasca religions. In B. C. Labate & C. Cavnar (Eds.), *The expanding world: Ayahuasca diaspora, appropriation, integration and legislation* (pp. 1-21). Routledge.
- Lewin, L. *Phantastica: a classic survey on the use and abuse of mind-altering plants*. Traduzido da segunda edição alemã por P. H. A. Wirth. Rochester, Vermont: Park Street Press, 1998.
- Losonczy, A.-M., & Mesturini Cappelletti, S. (2010). Entre l'Occidental et l'Indien: Ethnographie des routes du chamanisme ayahuasquero entre Europe et Amériques. *Autrepart*, 2010(4), 93-110. Éditions Presses de Sciences Po.
- Luna, L. E. (1986). *Vegetalismo: Shamanism Among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon* (Tese de doutorado, Universidade de Estocolmo, Departamento de Religião Comparada)
- MacRae, E. (1992). *Guiado pela lua: Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. Editora Brasiliense.
- Maia, L. O., & Daldegan-Bueno, D. (2023). Fronteiras do conhecimento científico sobre o potencial terapêutico da ayahuasca. Em L. O. Maia, C. Dias, L. F. Valêncio, & L. F. Tófoli (Eds.), *Visões multidisciplinares da ayahuasca* (pp. 97-112). Editora Unicamp.
- Meneses, G. P. (2018). Medicinas da floresta: conexões e conflitos cosmo-ontológicos. *Horizonte Antropológico*, 24(51), 45-68. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832018000200009>
- Metzner, R. (2002). *Ayahuasca, alucinógenos, consciência e o espírito da natureza*. São Paulo: Cultrix.
- Ministério Público Federal. (2024). Relatório sobre a atuação do 5º Ofício. Procuradoria da República no Acre. <https://www.mpf.mp.br/ac/sala-de-imprensa/docs/Despacho-PR-AC-00009299-2024.pdf>
- Monteiro, D. I. S. S. (2016). *A espiritualidade New Age na cultura pós-moderna* (Dissertação de mestrado). Universidade do Minho, Instituto de Ciências Sociais.
- Mota, J. P. N. (2022). *Ao encontro da cura: Trilhando os caminhos do xamanismo com recurso a substâncias psicadélicas* (Dissertação de mestrado, Faculdade de Medicina da Universidade de Coimbra). Orientada por M. J. R. Quartilho e A. M. L. P. C. Neto.
- Narby, J. (2018). *A serpente cósmica, o DNA e a origem do Saber*. Rio de Janeiro: Dantes.
- Narby, J. & Pizuri, R. C. *Plant teachers: ayahuasca, tobacco, and the pursuit of knowledge*. Novato, California: New World Library, 2021. 1 v. ISBN 9781608687732 (capa dura); ISBN 9781608687749 (epub).
- Narby, J. & Huxley, F. *Shamans Through Time*. 1ª ed. Nova York: Tarcher/Penguin, 2004.
- Olivieri, R. (2023). Divãs psicodélicos e a manifestação do sujeito: Um olhar psicanalítico sobre a experiência com a ayahuasca. Em L. O. Maia, C. Dias, L. F. Valêncio, & L. F. Tófoli (Eds.), *Visões multidisciplinares da ayahuasca* (pp. 157-172). Editora Unicamp.
- Pinchbeck, D. & Rokhlin, S. *When Plants Dream*. London: Watkins, 2019.
- Público. (2023, 5 de novembro). Retiros de ayahuasca crescem em Portugal com preocupação regulatória. Público. <https://www.publico.pt/2023/11/05/sociedade/noticia/retiros-ayahuasca-crescem-portugal-preocupacao-regulamentar-2069008>
- Ribeiro, R. G. T., Silva, J. A. P. da, & Duarte, B. M. (2022). A etnomatemática presente nos filtros dos sonhos nas aulas de Matemática da terra indígena Guarani de Ocoy. *Research, Society and Development*, 11(10), e483111032988. <https://doi.org/10.33448/rsd-v11i10.329881>

- Schultes, R. E. & Hofmann, A. *Plants of the Gods*. Reimpressão. Maidenhead, Inglaterra: McGraw-Hill Book Company (UK) Limited, 1979. Reimpressão publicada por Alfred Van Der Marck Editions. ISBN 0-912383-37-2.
- Schultes, R. E. *Hallucinogenic Plants*. Ilustrado por Elmer W. Smith. New York: Golden Press, 1976. Western Publishing Company, Inc.
- Soares, M. O. M., Higa, E. de F. R., Passos, A. H. R., Ikuno, M. R. M., Bonifácio, L. A., Mestieri, C. de P., & Ismael, R. K. (2014). Reflexões contemporâneas sobre anamnese na visão do estudante de medicina. *Revista Brasileira de Educação Médica*, 38(3). <https://doi.org/10.1590/S0100-55022014000300005>
- Tófoli, L. F. (2023). Por que estudar ayahuasca em uma perspectiva multidisciplinar? Em L. O. Maia, C. Dias, L. F. Valêncio, & L. F. Tófoli (Eds.), *Visões multidisciplinares da ayahuasca* (pp. 11-19). Editora Unicamp.

Anexos



Primeira vez em rituais com Ayahuasca? Comece com essa introdução.

Composição

Antes de falarmos de toda a ritualística que envolve esse processo de cura com a sagrada medicina, vamos falar da parte física do chá, da composição química dessa mistura chamada Ayahuasca.

Para a produção ou feitiço do chá da Ayahuasca, combinam-se o cipó Banisteriopsis Caapi, conhecido com o nome popular de Jagube ou Mariri, com as folhas de outra espécie vegetal, a Psychotria Viridis, conhecida como Chacrona ou Rainha, a qual contém o princípio ativo DMT (N-dimetiltriptamina).

Energeticamente a junção dessas duas ervas tem a função dos dois polares: Masculino e Feminino, a Integração. Nessa infusão, o cipó tem a função -a nível neuroquímico- de inibir a enzima que "quebra" a molécula de DMT que já existe no nosso corpo e que já é produzido pelo nosso organismo. A partir do momento em que ingerimos o chá de ayahuasca, o nosso organismo leva um tempo para começar a sentir os efeitos do chá. Esse tempo vai variar de pessoa para pessoa, mas normalmente nos primeiros minutos já começamos a sentir uma leve sonolência e leveza. Lembrando que em nenhum momento perdemos a nossa consciência durante o ritual com a Ayahuasca. Nos mantemos conscientes durante todo o processo e por conta disso, aqui já podemos deixar de lado aquele medo comum de acharmos que iremos para algum lugar e corremos o risco de não voltarmos.

Efeito e Mirações

A Ayahuasca é uma infusão psicoativa e enteógena originária da floresta amazônica. Normalmente ela vai potencializar todos os nossos sentidos, expandindo a nossa consciência e fazendo com que enxerguemos o mundo a nossa volta com uma outra percepção.

Quando estamos sob o efeito do chá costumamos dizer que estamos na "força", e a força nada mais é do que o estado de transe que o chá induz.

Ao entrar na "força" do chá passamos a ouvir, sentir, ver e cheirar de uma forma muito potencializada, então tudo à nossa volta se transforma e é nesse momento que podem ou não começar as mirações, pois nem todas as pessoas têm essas mirações.

Quando elas acontecem vemos cores e ouvimos muitos sons que normalmente passam despercebidos pelos nossos olhos e ouvidos físicos, e é nesse momento que todo o processo espiritual/energético se inicia.

É muito comum as pessoas falarem que o chá de ayahuasca é um chá alucinógeno, mas isso não é real, pois ele não nos causa alucinações. Tudo o que vemos e sentimos sob o efeito do chá está dentro de nós, são visões reais de tudo o que está armazenado no nosso inconsciente.

Limpezas

Um dos processos mais temidos dentro de toda a ritualística que envolve a Ayahuasca é o processo de limpeza, onde é muito comum vomitarmos. Mas vou explicar de uma forma simples como funcionam esses expurgos.

Costumo dizer que todos nós temos um porãozinho dentro de nós, onde vamos guardando todas as nossas "sujeiras", sejam pensamentos negativos, bloqueios, situações que nos fizeram mal no passado, lembranças, emoções e todo tipo de sujeira emocional. Quando iniciamos esse processo de cura com a Medicina, que carrega esse nome justamente por ser um instrumento de cura, somos conduzidos para esse porão, e a força do chá nos mostra a bagunça que esse lugar se encontra. Nessa hora somos obrigados a organizar e a limpar esse excesso de coisas e nos livrar de tudo aquilo que está ali mas não nos serve mais, e muitas vezes o peso proveniente desse acúmulo, que carregamos sem perceber, acaba nos trazendo problemas físicos sem causa aparente, através de dores ou doenças sem explicação.

A forma mais comum de colocarmos tudo isso para fora é através do vômito, mas outras limpezas também podem ocorrer, como diarreia, choro, súor e bocejo.

Quando eu digo que essas limpezas são comuns, não quero dizer que é certeza que você vai passar por esse processo, pois como eu disse no início desse texto tudo vai depender da sua necessidade e o trabalho se manifesta de uma forma diferente para cada pessoa. Mesmo que seja um medo aparente em relação ao vomitar ou passar mal, não fique preso ao processo de outra pessoa, porque se algum conhecido seu já passou por essa experiência e disse para você que não foi bom, veja que essa era uma necessidade dessa pessoa e pode não ser a sua.

O passar mal dentro da Força também é muito relativo, porque associamos o passar mal a tudo aquilo que foge do nosso controle. A partir do momento em que saímos do nosso controle e deixamos de sentir o nosso corpo como estamos acostumados, já logo associamos e dizemos: Estou passando mal! Mas o segredo nessa situação é manter a calma e ter a consciência de que você está se permitindo a viver uma nova experiência e logo vai entender todo esse processo. Sempre falo que o grande segredo dentro do nosso processo de cura é a aceitação. Quanto antes aceitamos que precisamos desapegar de certas situações que se encontram dentro de nós, mais fácil o nosso processo se torna, e vemos o quanto vomitar ou chorar tudo aquilo é libertador. O processo do vômito dentro da força vai muito além de vomitarmos algo físico, muitas vezes estamos vomitando tudo aquilo que sentimos de falar para alguém e simplesmente vamos engolindo até chegar o momento que o acúmulo é tão grande a ponto de nos sentirmos entalados. Vomitamos as toxinas que ingerimos todos os dias através da nossa alimentação descontrolada, assim como vomitamos também nossos apegos e todo o tipo de sofrimento gerado pelo nosso ego.

Portanto veja o tão temido ato de vomitar como algo libertador, uma oportunidade de você se livrar de tudo aquilo que te faz mal e que normalmente, dentro da sua rotina e no seu dia-a-dia seria muito difícil de colocar para fora.

Do ponto de vista Espiritual

Aqui no [REDACTED] não seguimos nenhuma religião dentro das nossas cerimônias, portanto todas as crenças são bem vindas, todos os caminhos que levam a Deus são bem vindos. Eu sempre peço para cada um trazer a sua fé, independente de qual seja. Não importa se você acredita em Buda, Krishna, Jesus, Oxalá, Jeová, etc. A partir do momento em que você estiver conectado com a energia que te sustenta, tenha a certeza que você estará acompanhado/a e amparado/a por essa frequência.

As nossas cerimónias têm uma visão universalista.

É comum passarmos por processos de curas espirituais dentro do trabalho com Ayahuasca. E por isso é muito importante termos a total consciência de que estaremos vivendo e experimentando uma experiência espiritual acima de tudo, independente de qual seja a sua fé e visão espiritual.

Nossos rituais tem uma duração média de quatro a cinco horas e durante todo o processo é pedido para que se mantenham em silêncio. Por ser um trabalho de cura interior e introspecção é muito importante respeitarmos esse preceito para mantermos a boa harmonia do ritual. Todo trabalho é direcionado por músicas e mantras que dão todo o direcionamento e sustentação necessários.

Venham e estejam de coração aberto para receber toda a cura e aproveitar ao máximo todo o potencial dessa medicina tão poderosa.



Chacrona

Jagube

Recomendações para a consagração da Ayahuasca:

Responda e assine a ficha de Anamnese previamente ao evento: se você leu, está de acordo e se não faz uso dos medicamentos de risco ou diagnósticos psiquiátricos de risco.

Restrições psíquicas e Interações medicamentosas proibidas:

A Ayahuasca é estritamente não indicada/proibida para pessoas que tenham diagnóstico de esquizofrenia ou transtorno de bipolaridade ou até histórico de convulsões. Pra quem já teve histórico de internação psiquiátrica também.

Para as pessoas que tem familiares com estes diagnósticos, porém nunca tiveram indícios, fica no sentir a decisão de consagração e por sua própria responsabilidade.

Interações medicamentosas, segue lista:

LEGENDA	NÃO PODE participar
	Caso clínico NÃO recomendado
	Não tomar NO DIA
	Medicação deve ser interrompida dias antes, se o caso permite (Com aval médico)
EXCESSÃO	<u>Tratamento de Desintoxicação</u>
	Normalmente é utilizada associação de vários ansiolíticos, antipsicóticos e até anticonvulsivantes. (Analisar caso, se possível com aval médico)

MEDICAMENTOS CONTROLADOS

Nome Químico	Nome Comercial	Classificação
Levodopa	Prologa	Antiparkinsoniano
Selegilina	Niar	Antiparkinsoniano
Flufenazina	Anatisol	Antipsicótico
Haloperidol	Halol	Antipsicótico
Perfazida	Orap	Antipsicótico
Amisulprida	Socian	Antipsicótico
Clorpromazina	Amplicil	Antipsicótico
Clazapina	Lapona	Antipsicótico
Sarvenpromazina	Neotina	Antipsicótico
Clanzapina	Zuprexa	Antipsicótico
Quetiapina	Seroquel	Antipsicótico
Risperidona	Largax, Risperdal	Antipsicótico
Sulpirida	Dognatal	Antipsicótico
Trifluoperazina	Stelazine	Antipsicótico
Carbonato de lítio	Carbolitium, Pradol	Estabilizante de humor
Ac. Valproico/Divalproato de sódio	Depakene, Depakote, Valpakene	Anticonvulsivante
Carbamazepina	Tegretol	Anticonvulsivante
Fenitoína	Hidantal	Anticonvulsivante
Fenobarbital	Gardenal, Edhanol	Anticonvulsivante
Lamotrigina	Lamictal	Anticonvulsivante
Zolpiden	Stilnox	Hipnótico (indutor de sono)
Alprazolam	Frontal, Apraz, Altrox	Ansiolítico
Bromazepam	Lexotan, Somalium	Ansiolítico
Buspirona	Ansitec, Ansienon, Buspar, Buspanil	Ansiolítico
Clobazam	Frizium	Ansiolítico
Clonazepam	Rivotril, Clonotril, Navotrax	Ansiolítico
Clordiazepóxido	Limbital, Psicosedim, Menotensil	Ansiolítico
Clozazolan	Clozal, Elum, Olcadil	Ansiolítico
Diazepam	Valium, Ansilive, Compaz, Dienpax, Noan,	Ansiolítico
Flunitrazepam	Rohypnol	Ansiolítico
Lorazepam	Lorax, Ansilor, Lorenin, Loserdal, Max-pax, Mesmerin, Ativan, Temesta, Tavor	Ansiolítico
Amitriptilina (cloridrato)	Tryptanol, Amitryl	Antidepressivo
Bupropiona	Zyban, Bup	Antidepressivo
Citalopran	Cipramil	Antidepressivo
Clomipramina	Anafranil, Clo	Antidepressivo
Duloxetina	Cymbalta	Antidepressivo
Escitalopran	Cipralext, Lexapro, Exodus	Antidepressivo
Fluoxetina (cloridrato)	Prozac, Verotina, Daforin, Deprax, Lovan, Prozen, Sarafem	Antidepressivo
Fluvoxamina	Dumyrox, Luvox	Antidepressivo
Imipramina	Tofranil	Antidepressivo
Maprotilina		Antidepressivo
Mirtazapina		Antidepressivo
Moclobemida	Aurorix	Antidepressivo
Nortriptilina (cloridrato)	Nortelox, Pamelor	Antidepressivo
Paroxetina (cloridrato)	Pondera	Antidepressivo
Reboxetina	Edronax, Prolift	Antidepressivo
Sertralina	Zoloft, Sercerin, Novativ, Tolrest, Serenata, Assert	Antidepressivo
Tianeptina	Stablon	Antidepressivo
Tranilcipromina e Trifluoperazina	Stelapar	Antidepressivo
Trazodona	Triticum	Antidepressivo
Venlafaxina	Efexor	Antidepressivo
Metilfenidato	Concerta, Ritalina	Estimulante SNC (Derivado anfetamina)
Sibutramina	Meridia, Reductil, Sibutral, Plenty, Saccette, Biomag, Vazy	Moderador de apetite

MEDICAMENTOS **NÃO** CONTROLADOS

Nome Químico	Nome Comercial	Classificação
Atenolol	Atenolol, Atenol, Angipress	Antihipertensivo
Captopril	Captopril, Capotem	Antihipertensivo
Losartan	Atacand	Antihipertensivo
Maleato de enalapril	Renitec, Eupressim, Vasopril	Antihipertensivo
Metoprolol	Selopress	Antihipertensivo
Propranolol	Inderal	Antihipertensivo
Verapamil	Dilacorón	Antihipertensivo
Glibenclamida	Daonil	Hipoglicemiante
Metformina	Gluciformin, Glifage	Hipoglicemiante
Baclofenaco	Liorea	Relaxante muscular
Carisoprodo	Tandrilax	Relaxante muscular
Ciclobenzaprina	Miosan	Relaxante muscular
Orfenadrina	Dorflex	Relaxante muscular
Loratadina	Claritin	Antialérgico
Cetirizina	Zyrtec	Antialérgico
Dexclorfeniramina	Celestamine, Polaramine	Antialérgico
Fenoterol+ Ipratropio	Berotec+Atrovent	Brônco dilatadores (inalação)
Salbutamol	Aerolin, aeroflux	Brônco dilatadores

LEGENDA

Medicação não pode ser interrompida

Não tomar no dia

OBSERVAÇÕES IMPORTANTES

Casos que **exigem cautela**:

***** Medicação de uso contínuo que não pode ser interrompida *****

- **Diabéticos:** **NÃO PODEM** ficar longos períodos de tempo sem se alimentar. Como a Ayauasca queima glicose, deve-se oferecer frutas em espaços de tempo regulares (DURANTE O RITUAL);

- **Hipertensos:** Pode haver leve aumento de pressão com a Ayauasca, portanto, a pessoa deve tomar o medicamento normalmente e **receber atenção redobrada no ritual, inclusive analisando a dose a ser dada caso a caso**, levando-se em consideração se a pressão está controlada, a idade da pessoa, etc. **Casos de cardiopatia mais grave, como marcapasso**, precisam de liberação do cardiologista para participar do ritual.

Deve-se evitar qualquer outro tipo de medicação em dia de ritual, **sempre** entre em contato caso tome algum medicamento, mesmo que não seja um psicotrópico (medicação sujeita a controle especial pela Portaria 344/98 - Ministério da Saúde), toda medicação deve ser relatada na ficha de anamnese, para análise da participação.

Fonte:

Portaria 344/98 (Ministério da saúde) - Última atualização link - <http://portal.crfs.org.br/noticias/3576-portaria-34498.html>
DEF. 0 38 º Edição (JBM - Jornal Brasileiro de Medicina)

Psicosite - <http://www.psicosite.com.br/>

<http://pfarma.com.br/noticia-setor-farmaceutico/legislacao-farmaceutica/733-rdc-35-portaria344-98.html>



Cerimónia de Ayahuasca

Email:

Nome Completo:

Idade:

Nº do Documento:

Telefone:

Já teve alguma experiência com Ayahuasca?

Sim
Não

Faz uso de alguma dessas substâncias?

Álcool
Cigarro
Cannabis
Cocaína
Crack
Outra:

Já sentiu dificuldade em controlar o uso de alguma dessas substâncias?

Sim
Não
Talvez

Apresenta alguma doença psiquiátrica de acordo com parecer médico? *

Referente a pergunta acima, em caso de resposta afirmativa, qual?

Você faz algum uso de medicamento contínuo, antidepressivos, por exemplo?
Qual?

Apresenta algum problema relacionado ao aparelho respiratório? Qual?

Tem alergias? Quais?

Está grávida?

É diabético?

Apresenta qualquer tipo de Convulsão ou Epilepsia?

Você já teve alguma doença grave? Se sim, qual e quando?

Apresenta outra observação importante referente a sua saúde? Especifique.

Declaro serem verdadeiras as informações aqui prestadas e me responsabilizo inteiramente pelas mesmas. Declaro que tenho consciência das consequências físicas e psicológicas que envolvem a ingestão da Ayahuasca, que informações omitidas podem significar riscos e que aceito e me responsabilizo de livre e expressa vontade.

Data e Local :

Assinatura: