

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA SAÚDE
CURSO DE PSICOLOGIA

VALTER TAKESHI NISHIYAMA JUNIOR

**Análise do Uso Ritualístico da Ayahuasca e Seu Caráter Terapêutico à Luz da Psicologia
Analítica**

SÃO PAULO

2021

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA SAÚDE
CURSO DE PSICOLOGIA

VALTER TAKESHI NISHIYAMA JUNIOR

Análise do Uso Ritualístico da Ayahuasca e Seu Caráter Terapêutico à Luz da Psicologia
Analítica

Trabalho de conclusão de curso apresentado como exigência requisito parcial para a graduação no curso de Psicologia, da Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob orientação da Prof^ª M^ª Marisa Vicente Catta-Preta.

SÃO PAULO
2021

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, toda a comunidade Mão Cheia pelo carinho e afetos compartilhados durante toda esta jornada que foi a elaboração desta pesquisa, pacientemente lidando com as oscilações de humor e amorosamente partilhando bons momentos que se fizeram de grande importância para viver com felicidade o presente momento.

Um agradecimento especial à Chris Artese que não mediu esforços em me ajudar na elaboração da pesquisa e me forneceu o material bibliográfico necessário para compreender o uso ritual da ayahuasca.

Também, especialmente à minha orientadora e querida mentora Marisa Catta-Preta por ter sido tão atenciosa do começo ao fim, me auxiliando incondicionalmente a trilhar por esta aventura acadêmica, dando corpo e forma a este trabalho.

À PUC-SP pelo espaço no qual pude viver tantas experiências preciosas. Aos professores e professoras tão dedicados que me proporcionaram o ensino necessário para meu desenvolvimento e formação como psicólogo. Todas as pessoas com que cruzei neste período e as amizades construídas que tornaram a graduação mais prazerosa.

Aos meus amigos e amigas que estão comigo em todas as situações.

À minha família que se faz presente. Ao meu pai, Valter Nishiyama, e a minha mãe, Josineide Barbosa, por apoiarem o caminho que escolhi, sempre acreditando no meu potencial.

Ao meu antigo psiquiatra e terapeuta, Eliseu Labigalini Júnior, pelo acompanhamento psiquiátrico e todas as sessões que abriram as portas do discernimento e autorrealização para superar a depressão, além do suporte necessário nas minhas experiências com ayahuasca.

Ao Céu da Lua Cheia e toda a irmandade que se faz luz na vida de todos os frequentadores da casa, por cada medicina compartilhada e cura recebida, na firmeza do amor.

RESUMO

NISHIYAMA JUNIOR, V. T. **Análise do Uso Ritualístico da Ayahuasca e Seu Caráter Terapêutico à Luz da Psicologia Analítica.** São Paulo, 2021.

Orientadora: Prof^a M^a Marisa Vicente Catta-Preta.

A ayahuasca é um chá enteógeno utilizado ritualisticamente e originalmente pelos povos indígenas amazônicos, com a intenção de entrar em uma jornada de autoconhecimento. Carl G. Jung propôs em sua teoria que os indivíduos têm como propósito e meta de vida o processo de individuação. O presente trabalho tem como objetivo construir um diálogo entre duas bases que se propõem ao processo de autoconhecimento. A cultura ameríndia faz esse processo através da ayahuasca, e a cultura ocidental através da psicologia. Considerando a escassez de relatos sobre o chá nas culturas urbanas contemporâneas, se faz necessário o esclarecimento do uso da ayahuasca e de seus efeitos terapêuticos, evitando a estigmatização deste uso e opiniões equivocadas. Esse trabalho seguiu sua análise através da abordagem da Psicologia Analítica. Assim sendo, esta pesquisa possibilitou ferramentas para um intercâmbio e interações de pesquisas entre as duas culturas. Para tal fim, foi abarcado o processo de individuação referente à psicologia de Jung, além de outros processos que o analisando vive na psicoterapia, e suas similaridades sobre as experiências e efeitos terapêuticos através dos rituais com o chá. Além disso, promoveu a discussão sobre os saberes ameríndios, descolonizando o conhecimento científico, proporcionando a desconstrução de estigmas relacionado às práticas desses povos que utilizam a ayahuasca e contribuindo para a compreensão de sua cultura como patrimônio brasileiro e histórico, fomentando sua preservação. Foi realizado, neste estudo, uma revisão bibliográfica por meio da leitura de artigos, livros e teses, viabilizando a discussão proposta.

Palavras-chave: Ayahuasca; Terapêutico; Xamanismo; Psicologia Analítica; Cultura Indígena.

ABSTRACT

NISHIYAMA JUNIOR, V. T. **Análise do Uso Ritualístico da Ayahuasca e Seu Caráter Terapêutico à Luz da Psicologia Analítica.** São Paulo, 2021.

Orientadora: Prof^a M^a Marisa Vicente Catta-Preta.

Ayahuasca is an entheogenic tea used ritualistically and originally by Amazonian indigenous peoples, with the intention of embarking on a journey of self-knowledge. Carl G. Jung proposed in his theory that individuals have the individuation process as their purpose and goal in life. This work aims to build a dialogue between two bases that propose to the process of self-knowledge. Ameridian culture does this process through ayahuasca, and Western culture through psychology. Considering the scarcity of reports on tea in contemporary urban cultures, it is necessary to clarify the use of ayahuasca and its therapeutic effects, avoiding the stigmatization of this use and mistaken opinions. This work followed its analysis through the Analytical Psychology approach. Therefore, this research enabled tools for an exchange and research interactions between the two cultures. To this end, the individuation process related to Jung's psychology was included, as well as other processes that the subject lives in psychotherapy, and their similarities on the therapeutic experiences and effects through rituals with tea. In addition, it promoted the discussion on Ameridian knowledge, decolonizing scientific knowledge, providing the deconstruction of stigmas related to the practices of these peoples who use ayahuasca and contributing to the understanding of their culture as a Brazilian and historical heritage, promoting its preservation. In this study, a bibliographic review was carried out through the reading of articles, books and theses, enabling the proposed discussion.

Keywords: Ayahuasca; Therapeutic; Shamanism; Analytical Psychology; Indigenous Culture.

SUMÁRIO

1 – INTRODUÇÃO	6
1.1 – Objetivos.....	8
1.1.1 - Objetivo geral	8
1.1.2 - Objetivos específicos	8
1.2 – Justificativa	9
1.3 – Metodologia.....	10
2 – O USO RITUALÍSTICO DA AYAHUASCA NA CONTEMPORANEIDADE	12
2.1 – O ritual.....	12
2.2 – A ayahuasca.....	15
2.3 – O uso indígena.....	16
2.3.1 – <i>Siona</i> e a ayahuasca.....	17
2.3.2 – <i>Baniwa</i> e a ayahuasca.....	18
2.3.3 – <i>Ashaninka</i> e a ayahuasca.....	19
2.3.4 – <i>Manchineri</i> e a ayahuasca	20
2.3.5 – <i>Kaxinawá</i> e a ayahuasca.....	21
2.3.6 – <i>Yawanawá</i> e a ayahuasca	23
2.3.7 – <i>Sharanawa</i> e a ayahuasca.....	23
2.4 – O uso vegetalista	24
2.5 – O uso nas religiões urbanas	25
2.5.1 – O Santo Daime (Alto Santo)	26
2.5.2 – A Barquinha	29
2.5.3 – A UDV	31
3 – EFEITOS TERAPÊUTICOS DA AYAHUASCA: PROJETOS E PESQUISAS.....	33
3.1 – Pesquisas recentes sobre os efeitos terapêuticos da ayahuasca	33
3.2 – Aspectos psicológicos e farmacológicos no uso da ayahuasca	59
3.3 – Centro Takiwasi.....	63
4 – A PSICOTERAPIA JUNGUIANA E O PROCESSO DE INDIVIDUAÇÃO	69
5 – DISCUSSÃO	86
6 – CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	101
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	103

1 – INTRODUÇÃO

De acordo com a resolução do CONAD 01/2010 (Conselho Nacional de Políticas Sobre Drogas) (DOU, 2010), está regulamentado o uso sacramental, possibilitando o consumo cultural do chá entre os povos nativos e a praticabilidade em contexto religioso. Levando em consideração estas informações, será abordado a ayahuasca como enteógeno e não alucinógeno, pois apesar das contribuições sobre o chá, neste estudo acadêmico, as compreensões sobre as experiências apresentadas possuem a relação com o Sagrado, independentemente da cultura. Como afirma o antropólogo e especialista na área: “A bebida (Ayahuasca) não é considerada pelos seus adeptos como sendo uma ‘droga’, mas como um veículo de cura, ou sacramento, dotado de grandes poderes transformadores. Assim, toda vez que uma pessoa o toma ela teria a oportunidade de entrar em contato com Deus” (MACRAE, 2015, p.403).

Primeiramente, será elucidado sobre a origem da ayahuasca e o uso ritualístico empregado na contemporaneidade, além de discorrer sobre seus efeitos psíquicos e, brevemente, suas características terapêuticas. A palavra ayahuasca é resultante do Quéchua, língua franca de origem amazônica, que significa “cipó dos mortos” ou popularmente traduzido como “vinho das almas”. É composta a partir da infusão de duas plantas, a decoção da casca e tronco do cipó *Banisteriopsis caapi*, conhecido culturalmente como jagube e mariri, e a folha dos arbustos da *Psychotropia viridis*, ou popularmente conhecida como chacrona e rainha (OLIVEIRA, 2018, p. 13).

As folhas que compõem o chá tem como princípio ativo a N,N-dimetiltriptamina(DMT), atuando nos receptores serotoninérgicos. Entretanto, a ação do DMT no organismo só é possível através da neutralização da enzima gastrointestinal e hepática monoaminoxidase(MAO), presente nas substâncias do cipó, os alcaloides B-carbolinas harmina, harmalina e tetrahydroharmina. Sem esta combinação, o chá não teria efeito, pois o DMT seria inibido no organismo pela MAO. Assim sendo, a ingestão desta infusão proporciona todos os efeitos psicotrópicos e físicos que serão descritos nos próximos capítulos (SANCHÉZ; BOUSO, 2015, p. 4).

Também, nesta primeira parte, será discutido a utilização do chá nas tribos amazônicas que habitam parte da floresta no Brasil e Peru. O povo *Kaxinawá*, nomeia este enteógeno como Nixi Pae e o utilizam com a intenção de vivenciarem uma jornada de autoconhecimento, assim como outras tribos localizadas nas proximidades geográficas (MENESES, p. 244), algo similar ao

processo de individuação compreendido por Jung (2015). Neste texto, são apresentados alguns relatos de membros destas tribos tendo o potencial de enriquecer a discussão e correlações sobre a utilização do enteógeno e a prática psicoterapêutica junguiana posteriormente.

É imprescindível o reconhecimento das religiões ayahuasqueiras brasileiras, pois estas ampliam a condição de que o chá possui seus efeitos terapêuticos mesmo sendo usado por parte da população mundial que não é pertencente aos costumes e valores dos povos amazônicos. Em determinados momentos acabam se relacionando com parte de sua cultura por meio destas religiões. Por este fato, a descrição do uso sacramental do chá por estes grupos religiosos se faz necessária.

No segundo momento, será apresentado algumas pesquisas recentes que contribuem para a expansão do conhecimento sobre o princípio ativo da Ayahuasca, a N,N-dimetiltriptamina(DMT), e seus potenciais terapêuticos no âmbito das enfermidades psicossomáticas, como é o caso da Depressão, Ansiedade, Transtorno de Estresse Pós-Traumático, dependências químicas, contemplando as potencialidades do chá e as pesquisas e projetos relacionadas a ele como um campo fértil para a produção de conhecimento científico e novas possibilidades de tratamento psicológicos e psiquiátricos.

Em um próximo capítulo, será percorrido os caminhos da prática junguiana e sua dinâmica na clínica psicoterapêutica, contextualizando a teoria de Carl G. Jung para compreender o processo de individuação que é comum a todo indivíduo, assim como o processo de autoconhecimento no uso ritualístico da Ayahuasca que possui similaridades com o processo de individuação. Destarte, será utilizado o livro *A Prática Psicoterapia* (JUNG, 1985) como base para discorrer sobre o processo terapêutico, além de outros textos que permitirão a realização do trajeto de desenvolvimento do processo de Individuação contemplado nos trabalhos do autor.

A finalidade da psicoterapia junguiana é a ampliação da consciência, reconhecendo padrões de condicionamento, complexos e a sombra do indivíduo, integrando os conteúdos inconscientes à consciência para que o indivíduo se torne aquilo que é. Os efeitos terapêuticos do uso ritualístico da ayahuasca, de acordo com o que será estudado, também promovem uma amplificação semelhante, para os que o tomam ritualisticamente. A psicologia analítica, por tratar da expressão de símbolos como possibilidade de elaboração entre conteúdos conscientes e inconscientes podem trazer muitas contribuições para abordar os paralelos entre os saberes dos povos amazônicos com a Ayahuasca e a prática psicoterapêutica.

Logo após, procura-se estabelecer uma relação entre fenômenos que ocorrem nas duas práticas envolvendo o psiquismo humano. Como poderemos observar, existe a hipótese de a Ayahuasca ser um facilitador para as experiências que exprimem o diálogo entre o *Self* e o ego, parte do processo psicoterapêutico, ampliando a consciência do indivíduo, adentrando os conteúdos inconsciente (TAVARES, 2002, p. 44). Oliveira (2012, p.59), discorre sobre a iniciação do pajé dizendo que esta mesma experiência é vivenciada similarmente nos sonhos arquetípicos por todas as pessoas, aparecendo nos momentos que a consciência requisita grande transformação, preparando o indivíduo para o próximo passo do processo de individuação. Desta forma, será compreendido as relações existentes entre o uso ritualístico do chá e o processo psicoterapêutico.

Espera-se que este trabalho proporcione a compreensão dos leitores sobre a utilização ritualística da Ayahuasca, um chá utilizado por civilizações antigas e até hoje por pessoas de diferentes culturas e lugares. Ao mesmo tempo pretende-se encontrar uma aproximação das experiências ancestrais com aspectos expressos na teoria junguiana, para que se construa um diálogo entre a cultura ameríndia e a Academia brasileira. Como Jung (OC XIV/2, §206) exprime em uma das suas últimas obras, “Os opostos são as inerradicáveis e indispensáveis precondições de toda a vida psíquica”.

1.1 – Objetivo

1.1.1 – Objetivo geral

Compreender os efeitos terapêuticos do uso ritualístico da ayahuasca através da interlocução dos saberes ameríndios e o conhecimento científico acadêmico em justaposição ao processo psicoterapêutico sob a perspectiva da Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung.

1.1.2 – Objetivos específicos

Os objetivos específicos abarcam a compreensão de dois campos de cuidados distintos, averiguando suas similaridades e diferenças. Com isto, é visado a compreensão dos ritos de cura dos povos amazônicos com a utilização do chá, colaborando na preservação e inclusão destes saberes na cultura brasileira, desvelando os sentidos do uso ritualístico da ayahuasca e

viabilizando a desconstrução de estigmas agregados as práticas dos povos ameríndios, descolonizando o conhecimento científico.

1.2 – Justificativa

A presente pesquisa teve início no aprofundamento dos estudos da Psicologia Analítica sobre as manifestações espirituais e experiências terapêuticas através de ritos ancestrais e medicinas da natureza, por exemplo, pedras, plantas, cristais e o chá comumente nomeado no meio acadêmico por ayahuasca. Denominada de acordo com a posição geográfica ou práticas culturais, Assis e Rodrigues (2018, p. 138) afirmam:

é conhecida como *yagé* pelos Siona, *caapi* pelos Baniwa, *kamarãpi* entre os Ashaninka, *kamalãpi* junto aos Manchineri, *nixi pae* no meio kaxinawa, *uni* entre o povo yawanawa, “vegetal” ou “hoasca”, entre outras denominações. Seu uso e sua origem, entretanto, extrapolam esse cenário.

Para além desta questão, a disposição em discorrer sobre este assunto é pautada nas próprias experiências espirituais do pesquisador e o recobrimento da saúde, física e psíquica, que presenciou através de relatos e vivência própria na caminhada como estudante de xamanismo, também o auxílio destes conhecimentos ancestrais e da experiência com o chá no processo terapêutico e psiquiátrico. Sobre isto, vale ressaltar que este estudo é realizado na intenção de abranger a experiência com a ayahuasca em seu potencial psicoterapêutico, dentro das tribos nativas e nas religiões urbanas.

É importante discorrer sobre o processo único de cada um, sendo a utilização ritualística da ayahuasca fundamentalmente dirigida por pessoas que tiveram iniciação em seus respectivos campos espirituais, sem descontextualizar as práticas ancestrais nativas e religiosas; ou de cunho acadêmico em acordo com as leis vigentes do país. Nesta linha, está fora de questão a apologia ao tratamento psíquico com o chá nesta pesquisa. A proposta é uma interlocução de saberes, com um diálogo intercultural que possibilite um caminho alternativo para aqueles que procurarem a ayahuasca recorrendo a informações acadêmicas e os saberes ameríndios, possibilitando que o psicoterapeuta junguiano e os profissionais da psicologia tenham um entendimento sobre as experiências vividas com o chá, saindo da zona do preconceito ou de informações imprecisas.

Existem inúmeros trabalhos que analisam a utilização da ayahuasca na contemporaneidade, principalmente das religiões ayahuasqueiras que possuem centro por todo o Brasil e mundo afora, como é o caso do Santo Daime, Barquinha e UDV, originados na

Amazônia e expandidos para outros territórios (GOULART, 2019). Entre estas análises, parte delas são vinculadas aos estudos sobre saúde mental compreendendo os efeitos terapêuticos nos indivíduos que tomam o chá, conforme afirmam ASSIS; LABATE (2017, p.247):

Sobre os possíveis benefícios da ayahuasca no bem-estar humano, Halpern *et al.* (2008) empreenderam um estudo quantitativo junto a membros norte-americanos do Santo Daime a fim de discutir benefícios psicológicos, ajuda no combate à depressão e dependência. Falta a esse estudo, porém, um grupo controle, o que limita sua validade. Do mesmo ano é a tese de doutorado de Barbosa (2008), que avalia a saúde mental e realiza um follow-up de 23 pessoas que experimentaram a ayahuasca pela primeira vez, tanto no Santo Daime quanto na União do Vegetal. A avaliação de neófitos da UDV e Santo Daime em saúde também é o foco de outros trabalhos do autor (Barbosa *et al.*, 2005; Barbosa *et al.*, 2009), que também mensurou a condição de saúde de usuários da ayahuasca em artigo mais recente, a partir de uma revisão bibliográfica feita na base de dados do PubMed (Barbosa *et al.*, 2012).

As autoras pontuam, ainda, que a psicologia é uma área fértil para a produção acadêmica sobre as religiões ayahuasqueiras. Pesquisadores do mundo todo, nesta linha, buscam analisar o potencial terapêutico nos rituais do Santo Daime, desde sua eficácia em situações de estresse até trabalhos realizados com a intenção de compreender os arquétipos vivenciados nestes rituais, avaliação psicológica das crianças e análises sobre os temas da sexualidade e identidade de gênero, entre outros assuntos, demonstrando a importância destes estudos para o conhecimento acadêmico e sua configuração como uma área de relevância no futuro (ASSIS; LABATE, 2017 p. 247).

Desta forma, o presente estudo possui sua relevância, levando em conta a direção que está apontando, ou seja, os efeitos terapêuticos do uso ritualístico ayahuasca. Por este caminho, também se compreende a escassez de relatos sobre o chá nas culturas urbanas contemporâneas, o que remete a certa margem de interpretação para opiniões imprecisas acerca da ayahuasca e sua origem provinda dos povos amazônicos, orientando a narrativas preconceituosas, sendo necessário o esclarecimento conciso deste uso realizado por milhares de pessoas no Brasil.

1.3 – Metodologia

Este estudo será realizado mediante uma revisão bibliográfica que dialogue com dois campos de cuidado no âmbito da saúde mental, a tradicional, através do setting psicoterapêutico junguiano, e a indígena, com a utilização do chá. Através da leitura de obras, artigos e dissertações será viável a compreensão dos ritos de cura dos povos amazônicos com a utilização

do chá, colaborando na preservação e inclusão destes saberes na cultura urbana contemporânea brasileira e possíveis interlocuções entre estas duas bases de conhecimento.

Então, para a realização da revisão proposta serão utilizadas as bases de dados Google Scholar e PubMed, utilizando a palavra-chave “ayahuasca”, encontrando artigos e dissertações que assimilam estudos relacionados ao tema em questão. O livro “O uso ritual da ayahuasca” (LABATE; ARAÚJO, 2002) será essencial para a primeira parte, enquanto pesquisas e projetos encontrados nas bases de dados mencionadas acima contribuirão para a explanação do assunto por meio de compreensões acadêmicas. A tese de doutorado da Assis (2016) será fundamental, pois o relato descritivo de quatro pessoas sobre seus respectivos relacionamentos com o chá proporcionará a elucidação dos efeitos terapêuticos da bebida na vida de cada um dos entrevistados, compondo alguns destes efeitos vividos pelos adeptos ao chá. Complementando os dados referentes a bibliografia, o site do Centro Takiwasi (2021c) e Povos Indígenas Brasileiros (2021c) farão parte da pesquisa, assim como as palavras “ritual” e “alucinação pesquisadas no dicionário online (DICIO, 2021c).

Para se compreender as similaridades entre estes dois campos de cuidados terapêuticos será utilizado parte da obra de Carl Gustav Jung, além de outros colaboradores que contribuirão para o método e técnica da Psicologia Analítica, correlacionando o processo de individuação vivenciado na terapia com o fenômeno de cura através do uso ritualístico da ayahuasca. Assim, finalmente a discussão será pautada de acordo com a bibliografia recolhida, compreendendo o uso ritualístico da ayahuasca através do método terapêutico da Psicologia Analítica e o processo de individuação.

2 – O USO RITUALÍSTICO DA AYAHUASCA NA CONTEMPORANEIDADE

É neste capítulo que será abordado o que caracteriza o uso ritualístico da ayahuasca desde os povos originários que a detém como sacramento e medicina entre a própria comunidade e os contextos ritualísticos da bebida no meio urbano após a difusão do chá entre os seringueiros e ribeirinhos do Alto Amazonas, até a disseminação entre as religiões e grupos ayahuasqueiros, ou seja, grupos que consagram a ayahuasca e a usufruem por todo o mundo. Também será elucidado os efeitos psicofísicos ocasionados para aqueles que recorrem ao chá no âmbito do ritual.

2.1 – O Ritual

Para começar esta parte é importante o entendimento do que é um ritual. Levando em consideração que o uso sacramental da Ayahuasca é diferente do uso recreativo ou apenas medicinal, como é o caso de tantos outros psicotrópicos. Neste caso, vale então salientar alguns aspectos do significado desta palavra para que se possa compreender amplamente o uso ritualístico da bebida em questão.

A palavra “ritual” vêm do latim *Ritualis* e significa a reunião das ações, das práticas, dos ritos que compõem uma cerimônia, religiosa ou não (DICIO, 2021c), portanto é seguido uma série de regras e normas específicas e particulares a cada cerimônia. Segundo Rodolpho (2004, p. 139), doutora em Antropologia Social e Etnologia pela *Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales* (EHESS-Paris) e mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGAS/UFRGS), os rituais sofrem preconceito através do senso comum em duas categorias: “a noção de que um ritual é algo formal e arcaico, quase que desprovido de conteúdo, algo feito para celebrar momentos especiais e nada mais; por outro lado, os rituais estão ligados apenas à esfera religiosa, a um culto ou a uma missa.”. Nenhuma das duas ideias é exata.

Dizemos que os rituais emprestam formas convencionais e estilizadas para organizar certos aspectos da vida social, mas por que esta formalidade? Ora, as formas estabelecidas para os diferentes rituais têm uma marca comum: a repetição. Os rituais, executados repetidamente, conhecidos ou identificáveis pelas pessoas, concedem uma certa segurança. Pela familiaridade com a(s) seqüência(s) ritual(is), sabemos o que vai acontecer, celebramos nossa solidariedade, partilhamos sentimentos, enfim, temos uma sensação de coesão social. (RODOLPHO, 2004, p.140)

Ou seja, os rituais são comuns na rotina diária de cada indivíduo, não apenas em cerimônias religiosas ou em ocasiões especiais. A própria rotina matinal de alguém que em toda

manhã acorda, toma seu café e escova os dentes antes de sair para o trabalho é um ritual. Segundo Matta (MATTA, 1978, p.18 *apud* RODOLPHO, 2004, p. 143), Van Gennep foi o primeiro autor a falar sobre rituais com a publicação do livro “Os ritos de passagem” em 1909, os rituais foram considerados em uma formação básica como: “ritos de separação, de margem e de agregação”. Desta forma, há uma fase inicial do ritual no qual é chamada de “preliminares”, a intermediária de “limiar ou margem” e a final de “pós-liminares”. Durante a fase limiar, o indivíduo não estaria nem na estrutura anterior (rito de separação), nem na seguinte (rito de agregação) a que foi promovido, não conseguindo dissociar-se de seu passado, nem vivenciar o futuro almejado. Gennep (2011, p. 30) diz que os ritos de margem “[...] podem constituir uma secção importante, por exemplo, na gravidez, no noivado, na iniciação [...]”.

Segundo Eliade (1992, p. 45), os rituais de cura pela terapia arcaica dos *Na khi*, população tibetano birmanesa que vive no sudeste da China (província de *Yün nau*), nos quais possui a intencionalidade de tratar enfermidades, consistem em proferir cerimonialmente o mito da Criação do Mundo e posteriormente os mitos de origens das doenças e do surgimento do primeiro xamã curandeiro que apresentou aos homens os medicamentos necessários. Sobre os rituais e iniciações o autor aponta:

Convém precisar que todos os rituais e simbolismos da “passagem” exprimem uma concepção específica da existência humana: uma vez nascido, o homem ainda não está acabado; deve nascer uma segunda vez, espiritualmente; torna-se homem completo passando de um estado imperfeito, embrionário, a um estado perfeito, de adulto. Numa palavra, pode se dizer que a existência humana chega à plenitude ao longo de uma série de ritos de passagem, em suma, de iniciações sucessivas. (p. 87)

Ao simbolismo da “passagem”, o homem religioso o decifra no meio familiar e na vida cotidiana, sendo a abertura superior a direção ascensional ao Céu, o desejo de transcendência, e o limiar a delimitação entre o que está “fora” e o que está “dentro”, como a possibilidade da passagem de uma zona a outra (ELIADE, 1992, p. 87). Já a iniciação, por exemplo a morte, o êxtase místico, o conhecimento absoluto, a fé, equivale a uma passagem de um modo de ser a outro operando uma verdadeira mutação ontológica. Em detrimento dos ritos de passagem, o autor faz uma distinção a morte:

No que diz respeito à morte, os ritos são mais complexos, visto que se trata não apenas de um “fenômeno natural” (a vida, ou a alma, abandonando o corpo), mas também de uma mudança de regime ao mesmo tempo ontológico e social: o defunto deve enfrentar certas provas que dizem respeito ao seu próprio destino post mortem, mas deve também ser reconhecido pela comunidade dos mortos e aceito entre eles. Para certos povos, só o

sepultamento ritual confirma a morte: aquele que não é enterrado segundo o costume não está morto. Além disso, a morte de uma pessoa só é reconhecida como válida depois da realização das cerimônias funerárias, ou quando a alma do defunto foi ritualmente conduzida a sua nova morada, no outro mundo, e lá foi aceita pela comunidade dos mortos. (ELIADE, 1992, p. 89)

Em contrapartida ao trecho acima, Eliade (1992, p. 90) aponta que o homem primitivo coloca seu ideal de humanidade em um plano sobre humano, apenas se tornando um homem completo após ter ultrapassado a humanidade “natural”, “pois a iniciação se reduz, em suma, a uma experiência paradoxal, sobrenatural, de morte e ressurreição, ou de segundo nascimento”. Os ritos iniciáticos comportam as provas, a morte e a ressurreição simbólica fundada pelos deuses, os Heróis civilizadores e os Antepassados míticos, assim, “o homem religioso se quer diferente do que se encontra ao nível “natural”, esforçando se por se fazer segundo a imagem ideal que lhe foi revelada pelos mitos”.

Cavalcanti (2004, p. 25) entende a iniciação como jornada simbólica para dentro de Si-mesmo, ao centro psíquico e espiritual, no qual o homem pode reconhecer a sua verdadeira identidade, “a revelação da dimensão do sagrado pode operar uma profunda mudança na percepção, na personalidade e na vida do indivíduo”. Somente o processo de desidentificação com o ego e o reconhecimento do Self pode produzir a verdadeira transmutação da personalidade (p. 29), desta forma, a própria transformação da consciência se caracteriza como um processo iniciático. Como alerta, Cavalcanti (2004, p. 29) diz que:

Sem esta condição, a busca de práticas espirituais pode ser considerada uma defesa ou uma fuga e pode mesmo mascarar aspetos destrutivos das psiques e, como consequência ainda mais grave, pode levar ao fanatismo e à dissociação da personalidade. O homem não pode conhecer a Deus sem antes conhecer a si mesmo e permitir que o Deus interno se revele.

Para que a consciência se eleve sobre si mesmo e sobre os outros é necessário que haja uma purificação de tudo aquilo que sombreia a natureza real, correspondendo ao curar que tanto será abordado nesta dissertação. Esta ocorre através de práticas determinadas e constantes de conscientização e limpeza, sendo incorporado a vida diárias e aos menores atos (CAVALCANTI, 2004, p. 38). Os ritos iniciáticos nas sociedades antigas revelam a purgação e expiação como meio de recuperar a pureza, no sentido mítico da palavra, ou seja, tudo aquilo que não foi alterado em sua essência original. Assim, o ritual de purificação era considerado a cerimônia essencial do processo, como etapa inicial ao encontro com a iluminação, reconexão com o *Self* (p. 39).

2.2 – A ayahuasca

Sabe-se que o uso da bebida, antes de ser difundida entre os seringueiros e ribeirinhos amazônicos; até aos cultos urbanos que consagram o chá, eram e continuam sendo utilizados pelos povos indígenas amazônicos. Os grupos religiosos que a utilizam, vinculam sua origem através de histórias míticas e remotas ao nosso tempo que serão relatadas mais a frente (ASSIS; RODRIGUES, 2017, p. 48).

A bebida tem sua nomenclatura proveniente do Quéchuá, língua franca do alto da floresta amazônica, onde o Brasil faz divisa com a Venezuela, Colômbia, Bolívia e Peru. O significado pode ser compreendido a partir da tradução qual o prefixo “aya” seria alma ou espírito, já o sufixo “huasca”, liana ou cipó, assim sendo “cipó das almas” em uma tradução literal (ASSIS; RODRIGUES, 2018, p. 138). Esta tradução agrega seus sentidos a partir da intenção do uso ritualístico deste chá em diversas culturas, inicialmente pelos povos originários da Amazônia e posteriormente difundida por todo o globo.

Dentre os nomes que a bebida foi adquirindo ao longo do tempo por diversas culturas e grupos distintos esta é conhecida como *yagé* pelos *Siona*, *caapi* pelos *Baniwa*, *kamarãpi* entre os *Ashaninka*, *kamalãpi* junto aos *Manchineri*, *nixi pae* no ambiente *Kaxinawa*, *uni* entre o povo *Yawanawa*, além de outras denominações. Para as religiões urbanas, “vegetal”, “hoasca”, “daime” (ASSIS; RODRIGUES, 2018, p. 138).

Sua composição pode ser constituída de várias plantas locais, mas no cozimento do chá sempre estará presente a decoção do cipó *Banisteriopsis caapi*; conhecido culturalmente como jagube e mariri; e usualmente a folha dos arbustos da *Psychotropia viridis*, conhecida popularmente como Chacrona e Rainha (OLIVEIRA, 2018, p. 13). Segundo o autor, este tipo de infusão, sem o acréscimo de outras plantas, é a mais utilizada e é nesta que após a ingestão o indivíduo experimentará parte ou todos os efeitos psíquicos, físicos ou espirituais que a bebida fornece para aqueles que se aventuram em consagrar a ayahuasca.

A identificação precisa da planta *Banisteriopsis caapi* se deve ao botânico Richard Spruce, pois em 1852 a classificou como pertencente à ordem das *Malpigáceas* e ao gênero da *Banisteria*, deduzindo que se tratava de uma espécie ainda não descrita. O termo ayahuasca seria então apenas a designação para o cipó pelo sacerdócio incaico, enquanto os outros nomes estariam se referindo a mistura das duas plantas que compõem a bebida (GOULART, S, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 313).

O chá possui dois componentes que em conjunto ocasionam os efeitos psicofísicos conhecidos. Estes são provenientes da infusão do cipó *Banisteriopsis caapi*, contendo os alcaloides pertencentes das famílias das B-carbolinas harminas, harmalinas e tetrahydroharminas, neutralizando a isoenzima gastrointestinal e hepática monoaminoxidase (MAO). A outra parte da infusão é a folha *Psychotropia viridis*, portadora do princípio ativo N-N-dimetiltriptamina (DMT) (SANCHÉZ; BOUSO, 2015, p. 4). Desta forma, com inibição da MAO, o DMT atua nos neurônios ligando-se a receptores serotoninérgicos, neurotransmissores do estado de humor, causando uma diversidade de efeitos neuroquímicos no Sistema Nervoso Central alterando os padrões normais da percepção (SOUZA, 2011, p.353).

De acordo com Souza (2011, p. 351):

Em 1987, o governo brasileiro aprovou o consumo do chá por não causar, a priori, dependência química segundo a Dimed (Divisão de Medicamentos) e Confen (Conselho Federal de Entorpecentes), apenas nos contextos cerimoniais das religiões sincréticas que fazem o uso no país (Mckenna, 2004). Esta atitude do governo brasileiro teve significativa implicação sobre a política do uso de "drogas" em nossa civilização moderna. Tal concessão rompeu, legalmente, um jejum de mais de 1.600 anos para o uso e a prática religiosa, para cidadãos não-indígenas, desta bebida considerada uma droga psicodélica pela sociedade não-indígena (Mckenna et al., 1998; 2004; Santos, 2006). No entanto, nenhuma recomendação foi feita para alertar os possíveis riscos dos efeitos de quem fizer o uso.

2.3 – O uso indígena

No Museu Enológico da Universidade Central de Quito, no Equador, existe uma antiga taça cerimonial de pedra que se relaciona com a ayahuasca, com gravuras ornamentadas, originária do sítio arqueológico da Cultura de Pastaza, na América Equatoriana, que se iniciou entre 500 a.C. e 50 d.C., ou seja, com a existência deste objeto há a indicação de que a ayahuasca é conhecida por pelo menos 2.000 anos (JIMENEZ, 2017, p. 11). Luna, antropólogo formado pela Universidade de Estocolmo e doutorado honorário no ano 2000 pela Universidade de Saint Lawrence, em Nova York, estima que 72 grupos ameríndios fazem uso dela na Amazônia (LABATE, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 231).

Por ser a ayahuasca de origem ameríndia é necessário que se faça uma descrição breve sobre o uso da bebida entre estes povos, dando voz a experiência milenar aos patronos deste chá, descolonizando o pensamento e as compreensões científicas sobre o sacramento que faz parte da cultura deles. Como resultado, também é fundamental esta exposição para que a pesquisa seja construída a partir de uma abordagem transdisciplinar orientada para um entendimento abundante

sobre o uso ritualístico da ayahuasca. Para tanto, serão abordados sete povos amazônicos e suas respectivas conceituações sobre a utilização da ayahuasca, levando em consideração que 72 grupos (LABATE, in LABATE; ARAÚJO 2002, p. 231) seria inviável para a presente dissertação.

2.3.1 – *Siona* e a ayahuasca

Antigamente, os *Siona* faziam parte de uma população maior de *Tukano* ocidentais que dominavam a região do alto rio *Putamayo*, na bacia amazônica colombiana. Atualmente eles vivem no sul da Colômbia, vivendo em uma sociedade multiétnica constituída por diversos grupos indígenas e uma crescente população de colonos nativos de várias regiões da colômbia (LANGDON, in SANTOS; COIMBRA JR., 1994, p. 118).

Para este povo, a infusão da *Banisteriopsis* e seus aditivos é conhecida como *yagé*. Tomar esta bebida ritualmente faz parte do saber que engloba toda cosmologia e práticas rituais compartilhadas pelo grupo (LANGDON, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 69). Estes rituais são liderados por um xamã, basicamente um curandeiro que detém o conhecimento necessário para curar através do uso de plantas em conjunto com os elementos da natureza, além de ser um mediador do “outro lado”, o mundo invisível, para além da realidade que se conhece. Também, o xamã exerce o duplo papel religioso e político, sendo conhecido como “cacique-curaca” (LANGDON, in SANTOS; COIMBRA JR., 1994, p. 119).

Langdon (in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 69), mestre pelo Departamento de Antropologia - *University of Washington* (1968) e doutor em Antropologia pela *Tulane University of Louisiana* (1974) e pós-doutor da *Indiana University* (1993-4) e *University of Massachusetts*, Amherst 2009, faz uma profunda pesquisa com os índios e suas práticas ritualísticas. Para essa autor que trabalhou anos com os *Siona*, o mestre xamã considera que a experiência com *yagé* está cheia de perigos se o novato ou aprendiz não está preparado: “[...] ver o que não se quer ver, ser rodeado pela escuridão, por barulhos feios e medo de não voltar para a realidade cotidiana [...]”. Durante o ritual, os aprendizes ou novatos tomam a bebida e se deitam nas redes em um espaço dedicado ao ritual, enquanto isso o xamã emana cânticos para guiar a viagem espiritual dos presentes.

’iko (*yagé*) que “produzem visões” auxiliam o xamã a penetrar no “outro lado”, visando descobrir o que “realmente” está acontecendo. Para influenciar o estado de saúde, prever perigo ou ruptura ou para retornar ao estado de “vivo” quando doente, o xamã precisa descobrir e influenciar as forças últimas relacionadas aos eventos. *Yagé* também é

necessário para que seja adquirido o conhecimento e poder necessários para negociar com os espíritos. São os *ïko* que "produzem visões" que viabilizam os poderes de cura de outros remédios específicos. Isto porque foram descobertos através de visões propiciadas pelo *yagé* e, idealmente, devem ser soprados pelo *xamã* (sob o efeito do *yagé*) antes de empregados. (LANGDON; in SANTOS; COIMBRA JR., 1994, p. 122)

Para os *Siona*, a realidade é dividida entre “este lado”, realidade visível, e o “outro lado”, lugar das forças invisíveis e de seus domínios, que não são percebidos normalmente pelos cinco sentidos. Este povo acredita que a realidade cotidiana é influenciada pelas entidades do outro lado e as “forças invisíveis” afetam os eventos “neste lado”, sendo responsáveis pelo funcionamento normal do mundo cotidiano, influenciado o clima, disponibilidade dos animais para caça e o processo de crescimento dos seres vivos (LANGDON, in SANTOS; COIMBRA JR., 1994, p. 119).

Entretanto, estas forças invisíveis podem influenciar negativamente o mundo visível, causando doenças, escassez de alimentos, desastres naturais e até mesmo ocasionar desvio de comportamento nas pessoas e gerar conflitos sociais. Então, através do *yagé*, o *xamã* tem o papel de assegurar a vida e a prosperidade influenciando a forças invisíveis positivamente, negociando com os seres que habitam o “outro lado”. Esta é a importância da *Banisteriopsis caapi* para os *Siona*, sendo essencial para o equilíbrio da sociedade (LUZ, P.; in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 54-55).

2.3.2 – *Baniwa* e a ayahuasca

Em aldeias localizadas às margens do rio *Içana* e seus afluentes, os *Baniwa* vivem na fronteira do Brasil com a Colômbia e Venezuela. Entre este povo, o pajé tem a tarefa de estabelecer a ordem do mundo terreno seguindo as orientações do mundo celeste. Para isso, o pajé utiliza de seus conhecimentos sagrados executando ações que possibilitem o desenvolvimento da tribo, abundância em alimentos e livrar a comunidade das catástrofes naturais, mantendo o equilíbrio entre as pessoas e as coisas do mundo (SANTOS, 2017, p. 3).

No universo *Baniwá* há três substâncias sagradas: *pariká*, *tabaco*, *caapi*. [...] O *caapi* é de dois tipos: um para dançar e outro para o pajé. O de dançar é feito de cipó e o do pajé, de cipó e de plantas cultivadas nas hortas das casas. Tradicionalmente, o *caapi* era tomado nos rituais de pré-guerra, mas, depois que os *Baniwa* deixaram de guerrear, ele passou a ser tomado nas festas de troca e dança, festas de *pudali*, as quais raramente são hoje celebradas. Tanto para fins de guerra quanto para a diversão, o *caapi* era usado para “dar coragem”. Ele alterava as percepções e dava visões de desenhos geométricos que os *Baniwa* pintavam nas paredes de suas casas. (p. 4)

Segundo Santos (2017, p. 4), Mestre em Estudos Literários pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM), que pesquisa e publica sobre tradição oral, narração e mito na Mitoteca Baniwa, “o caapi possibilita ao pajé zoomorfizar-se em urubu e viajar ao mundo dos mortos”. Portanto, a ayahuasca para os *Baniwa*, junto com as outras substâncias sagradas, possuem o papel fundamental de manter o equilíbrio entre o mundo físico e espiritual, possibilitando que a vida exista e se desenvolva entre tudo e todos.

2.3.3 – *Ashaninka* e a ayahuasca

Os *Ashaninka* ocupam um vasto território, desde a região do Alto Juruá até as vertentes da cordilheira andina no Peru. Este povo possui um histórico de luta desde a época do Império Incaico até a economia extrativista da borracha do século XIX, acabando por se refugiarem na Amazônia brasileira (VIANA, 2017, p. 81-82).

A ayahuasca na língua *aruák*, própria deste povo, é denominada como *kamarampi*, palavra que vem do verbo *kamarank*, que significa vomitar (LUZ, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 42). Os principais mitos relacionados a bebida são aqueles que relatam as ações de *Masinkinti*:

Masinkinti vivia com sua grande família na terra, mas desejou trocar a mortalidade pela imortalidade, migrando para o céu. Ele foi o primeiro *Ashaninka* a usar *kamarampi* e os introduziu no hábito. Por tomar a bebida por um longo período, praticando as abstinências corretamente, ele e sua família se tornaram prontos e merecedores da viagem. Embarcando numa balsa de madeira, *Masinkinti* e o resto dos seus cantam e dançam com fervor, a nave então voa para o céu. *Porinkari*, casado com uma irmã de *Masinkinti*, não conseguia suportar os rigores das abstinências necessárias para ingerir o *kamarampi* e não acreditava na possibilidade de através deste caminho subir aos céus. Após a partida de *Masinkinti*, *Porinkari* muda de opinião e tenta imitar *Masinkinti*, mas não tem sucesso. *Masinkinti* com pena de *Porinkari* que ficara para trás, joga uma corda, a “corda do céu”, através da qual *Porinkari* ascende (WEISS, 1969 *apud* LUZ; in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 43).

Neste mito, é apresentado a relação que há entre a ayahuasca e a imortalidade, sendo o uso relacionado a um devir cuja principal característica é a eternidade. Também, é visto como a importância de praticar corretamente as restrições culturais associadas à bebida. Por não se abster do sexo, *Porinkari* faz um uso ineficaz da bebida, não conseguindo atingir o céu (LUZ, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p.43).

Para se transformar em *ashaninka sanori*, “verdadeiro *ashaninka*”, é preciso que se pratique determinadas práticas que fazem parte do “viver bem”, *kametsa asaike*. Esta filosofia enfatiza que uma vida boa é aquela que se vive tranquilo com seus parentes, sabendo receber e

compartilhar, respeitando as regras de controle moral, definido pelo xamanismo de cura, voltado para os espíritos translúcidos e coberto por desenhos, os *maninkari*. Ao tomar *kamarampi* as pessoas conseguem visitar estes seres, se assemelhando com os bons espíritos (VIANA, 2017, p. 90).

São três os principais alucinógenos consumidos pelos asháninka, em ordem dos mais utilizados: *kamarampi* (*banisteriopsis caapi*); *kabiniri* (planta desconhecida); e *saro* (toé, *datura*). Segundo os asháninka, ao ingerir essas plantas a pessoa é capaz de se comunicar com os bons espíritos *amachenga*, que vivem/donos nos/dos cumes das montanhas (*otishi sati*), conversar com os donos dos animais para pedir carne e, também, descobrir a razão dos infortúnios – sobretudo quem é o brujo que está agredindo a pessoa ou seus parentes. Mas também, durante as viagens oníricas, o *xamã* pode se encontrar com maus espíritos e acabar se convertendo em um deles. *Oshirenke kamarampi* (visões/embriagues de ayahuasca) é um estado muito perigoso, pode ser tanto usado para bem quanto para o mal [...] (p. 94).

A sabedoria deste povo ensina que os seres malignos se colocam como espíritos bondosos e procuram, em suas ações, converter os indivíduos que tomam a ayahuasca para o lado oposto do *ashaninka sanori*. À vista disso, alertam que as pessoas devem seguir sempre o caminho que o mestre da tribo ensinou (VIANA, 2017, p. 95).

O *kamarampi* está relacionado a retidão moral e continuidade da vida, aqueles que só vivem se embriagando com cerveja de mandioca acabam por perecer. Também, entre os *Ashaninka*, existe a crença de que a ayahuasca proporciona a capacidade de ver os espíritos como realmente são na forma humana. Para eles, as divindades são bons espíritos que podem se manifestar aos homens na forma de trovão, raio, pássaros e animais cujos corpos são as “roupas” daqueles bons espíritos (WEISS, 1969, p. 447 *apud* LUZ, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 44).

2.3.4 – *Manchineri* e a ayahuasca

Atualmente, os *Manchineri* ocupam uma parte da região sul do Acre no Brasil, além de outros pontos no Peru e Bolívia (FRANCHETTO; MERCANTE, 2006). A palavra utilizada para designar o pajé é *Karruhotí* e a ayahuasca é denominada de *kamalampi* (MARTINI, 2015, p. 16). Segundo a tradição, a bebida pode ser consumida em casa, na floresta ou em um tapiri de praia, quando todos se aquietam, dormem e o barulho na aldeia diminui. Aquele que oferece o *kamalampi*, espera que as pessoas se organizem em círculo, na rede ou sentados no chão ao seu redor. Todos podem participar da cerimônia, mesmo que não consagrem o chá, como é o caso das crianças e bebês.

Quando sentir os efeitos da ayahuasca, o responsável pela cerimônia deve cantar e convocar a presença do “espírito” da ayahuasca, de plantas e de animais. As visões e sua intensidade têm uma relação direta com os cantos entoados. As visões são também a origem de vários desenhos *Manchineri*. As visões ajudam a memorizar variados aspectos de cultura visual, musical e material do grupo. As pinturas remetem às peles e sinais visuais de diferentes animais, identificados como protetores de certas categorias de idade. Ou também representam animais através dos desenhos que servem assim, na memorização das características atribuídas a cada animal. (MARTINI, 2015, p. 16)

Para o povo *Manchineri*, um dos sinais de que a pessoa pode ser iniciada nas aquisições das técnicas xamânicas é o encontro com seres sobrenaturais, por exemplo, o “Caboclinho da Mata”, um homem pequeno que vive na floresta (FRANCHETTO; MERCANTE, 2006). Ele é o responsável por administrar o quanto se pode ou não caçar e um dos espíritos que ensinam aos aprendizes de pajé durante as sessões de ayahuasca. Este ser era um índio que se transformou em Encantado de tanto tomar a bebida, sendo transportado para o mundo espiritual com corpo e alma, sem passar pela morte.

Para os *Manchineri*, os ‘outros mundos’ estão entremeados dentro deste, sem que barreiras nítidas possam ser distinguidas. Manifestam-se de acordo com o estado de consciência em que o indivíduo se encontra. Ainda que estas alterações não passem necessariamente pelo uso de substâncias inebriantes, o auge disto vem pelo uso da ayahuasca, bastante comum entre os *Manchineri* (FRANCHETTO; MERCANTE, 2006)

Segundo a cosmologia *Manchineri*, o “povo do cipó” se transformou em encantados, pois foram levados vivos para o céu, podendo auxiliar o pajé em suas tarefas. Mas para tanto, é preciso se abster do mundo da caça. Assim, a iniciação para se tornar xamã torna o indivíduo um péssimo caçador, pois permite que o iniciado se comunique com os animais, os identificando como parentes. Ainda, a ayahuasca surge quando o pajé encontra um ser na mata, a própria *Banisteriopsis caapi*, que antes de se identificar como tal, diz ser uma pessoa do gênero feminino. “A cipó conta ao pajé como deve proceder para prepará-la e com que deve misturá-la – as folhas ou tempero – para que o efeito seja completo” (FRANCHETTO; MERCANTE, 2006).

2.3.5 – *Kaxinawá* e a ayahuasca

Os *Kaxinawá*, conhecidos em sua própria cultura como *Huni Kuin*, expressando a ideia de “nossa gente”, são falantes da língua *pano*, vivendo atualmente em doze terras indígenas situadas ao longo dos rios Purus, Envira, Humaitá, Muru, Tarauacá, Jordão e Breu, distribuídos em parte da floresta amazônica brasileira e peruana (MENESES, 2020, p. 25).

Para este povo, a ayahuasca é conhecida como *nixipae*. Em uma das traduções possíveis, o vocábulo composto, “nixi” e “pae”, pode ser traduzido como “força do cipó”. Sendo esta, uma das “medicinas da floresta” de maior poder entre os *Kaxinawá* e outras tribos da região que utilizam o chá, qual é dotado de intencionalidade, sabedoria e inteligência própria. De acordo com o relato adquirido por Meneses (2020, p. 41) do chefe da aldeia Novo Futuro, Ninawá Pai da Mata:

Para nós o *nixi pae* é um espírito vivo. Assim, na cultura nossa, na nossa tradição, nós não podemos nem pensar um tipo de brincadeira com *nixi pae*. Quando nós fosse tomar o *nixi pae*, vai aparecer, “vou tomar um copo de *nixi pae* para ver se vai mostrar aquilo”, na tradição nós não fazemos isso. Porque se fala isso, te morde. Então, é um trabalho muito real que tem, esse espírito da medicina, o *nixi pae*. – Ninawá, 2015.

Segundo Luz (in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 36), na vida cotidiana, os humanos apenas percebem o lado ordinário da realidade, não compreendendo os aspectos sutis da identidade coletiva de todas as coisas vivas. Neste estado comum da percepção só é possível ver a matéria e suas utilidades. Entretanto, com a utilização do *nixipae*, aquele que se encontra nos estados alterados de consciência se defrontam com o outro lado da realidade, percebendo os espíritos que habitam plantas, animais e os reconhecendo como *huni kuin*, “gente nossa”. Assim, o uso da bebida proporciona a percepção da igualdade entre os seres, sejam eles humanos ou encantados.

O estado alterado de consciência, em especial aquele induzido pelo *nixipae*, está em relação direta com os sonhos, que, para os *Kaxinawá*, são uma maneira de perceber a “yuxindade” do mundo. As visões provocadas pelo *nixipae* são equiparadas aos sonhos, no sentido de serem ambos visões verdadeiras da realidade não ordinária, onde é possível travar contato com os *yuixin*. Perceber o lado oculto da realidade é a razão pela qual se ingere o *nixipae* ou simplesmente se sonha (p.36).

A ingestão da bebida é também fundamental na preparação do indivíduo para a morte, estando ligada com o destino *post-mortem* (LUZ, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 37). É com a ingestão do *nixipae* que o indivíduo se dá conta da separação que existe entre o espírito que tem consciência e o próprio corpo. Sem isso, o espírito não consegue se desprender da matéria após a morte e seguir a jornada para a “aldeia celeste”. Também, o consumo da ayahuasca para os *Kaxinawá*, dá a força necessária para enfrentar a luta espiritual com a onça gigante, que se encontra no meio do caminho em direção a “aldeia celeste” na tentativa de impedir que o espírito ascenda. Quanto mais o indivíduo consagrou o *nixipae*, separando o corpo do espírito, mais estará preparado para alcançar a “aldeia celeste”.

2.3.6 – *Yawanawá* e a ayahuasca

Os *Yawanawá* são oriundos da família linguística *pano*, ocupando atualmente as Terras Indígenas do Rio Gregório, localizada no município de Tarauacá no Acre (GIL; NAVEIRA, 1999). Embora a prática mais notável dos xamãs *Yawanawá* seja a cura, com as utilizações de rezas, cânticos e as medicinas da floresta, esta não é atividade definidora do xamanismo. Segundo Platero (2016, p. 9):

Para eles, o xamanismo não é uma instituição terapêutica, mas, assim como para os *Kaxinawá*, é um meio de se relacionar com o outro lado da realidade, não perceptível através de estados alterados de consciência (Pérez-Gil, 1999). Assim, o xamã é um intermediário na relação com os “espíritos da floresta”. Mais do que um curador, o xamã é aquele que tem a capacidade de reestabelecer a relação que foi quebrada e que teve como consequência o surgimento da doença.

Ainda, a iniciação xamânica é conduzida a partir do cumprimento de resguardos que consistem em exigentes restrições alimentares e comportamentais, entre elas a abstinência de doce e a ingestão de substâncias amargas, como o *tsunu* e o *uní* (ayahuasca). Estas são as regras para manter uma boa convivência com os espíritos que sustentam estas regras e proibições. A ayahuasca pode ser consumida durante os rituais de cura, com a participação de rezas e cantos, realizados à noite quando as pessoas já estão dormindo e o silêncio na aldeia impera (MARTINI, 2015, p.17). Durante as sessões de cura, o xamã ingere ayahuasca e reza sobre um pote de caiçuma de mandioca que o doente beberá em seguida. O diagnóstico da doença é estabelecido a partir do sonho que teve o paciente antes de adoecer (GIL; NAVEIRA, 1999).

2.3.7 – *Sharanawa* e a ayahuasca

Os *Sharanawa* vivem na fronteira entre o leste peruano e o Acre, no sul do estado do Amazonas no Brasil. Pela proximidade geográfica e cultural com os *Kaxinawá*, muitas informações que se têm sobre o uso da ayahuasca são similares entre estes dois povos ameríndios (LUZ, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p.41). Eles denominam a bebida como *ondi* e o mito de origem é quase idêntico ao mito *Kaxinawá*.

Segundo Luz (in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 41):

A ligação entre as visões provocadas pelo *ondi* e os sonhos também se verifica e o ritual de cura com o *ondi* articula as visões do xamã com os sonhos tido pelo paciente. [...] Para Siskind (1973, p. 145-147), o consumo ritual do *ondi* serve para criar uma ilusão de unidade social ao juntar parentes e não-parente numa atividade em comum. Ao aprender a lidar com as visões, e a terem aquelas socialmente esperadas, os laços sociais se reforçam e o medo do outro, do diferente esmanece. O terror do *ondi*, típico dos

primeiros anos de consumo, é o medo de estranhos. Para os jovens, aqueles com os quais consomem o *ondi* são seus afins, na aldeia dos quais ele encontrou uma esposa, o convívio no ritual e o aprendizado de como lidar com os espíritos vai pouco a pouco transformando o terror em euforia, as visões de cobras em imagens bonitas, os estranhos em companheiros.

2.4 – O uso vegetalista

Além do uso ameríndio, outra modalidade de consumo da ayahuasca é a do vegetalismo, uma forma de medicina popular à base de plantas enteógenas, cantos e dietas. Os vegetalistas são curadores de populações rurais (ribeirinhos) do Peru e da Colômbia que mantêm elementos dos antigos conhecimentos indígenas sobre as plantas de poder, ao mesmo tempo que são influenciados pelo esoterismo europeu e do meio urbano (LUNA, 1986 *apud* LABATE, 2002, p. 231).

Luna (2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 179) conta que em 1981, em uma sessão de ayahuasca aos arredores de Iquitos, no Peru, Dom Emilio Andrade Gómez, um xamã ribeirinho que tinha o castelhano como língua materna e o quíchua como a língua utilizada em seus cantos xamânicos, disse que a ayahuasca era um “doutor”, uma planta mestra. Esta é a compreensão que os vegetalistas possuem sobre as plantas utilizadas para o curandeirismo ribeirinho, no qual a ayahuasca possui destaque incontestável por ser como “o veículo material para aceder a entidades invisíveis que abrem as portas a um tipo de conhecimento desconhecido pela maioria”.

A ideia de plantas que ensinam foi documentada entre alguns grupos indígenas do Alto Amazonas, por exemplo entre os Yagua, onde, segundo Chaumeil (1983, p. 33), os espíritos das plantas, sua essência (*hamwo*), constituem “l’unique chemin de la connaissance” (a única via de conhecimento), ou entre os Campa del Valle de Pachittea, onde, segundo Chevalier (1982, p. 346) a informação médica não só se transmite de pais para filhos, ou de curandeiros e leigos, mas se origina também na mãe das plantas, sendo comunicada através dos sonhos e as visões que se têm ao absorver poções de plantas específicas. (p.180)

Segundo Gow (1994, *apud* LUNA, 2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 181), esse “xamanismo da ayahuasca” teve sua origem há mais de 300 anos atrás, nos primeiros contatos dos povos ameríndios com as missões cristãs. Para esses curandeiros ribeirinhos, a ayahuasca e algumas plantas são chamadas de professoras, pois ensinam sobre o mundo e o uso de outras plantas. Entretanto, este conhecimento não é acessível apenas ao utilizar a ayahuasca, é necessária uma adequada preparação anterior ao ritual. Segundo Luna (2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 184):

Tanto em tradições xamânicas indígenas como ribeirinhas se dá ênfase na necessidade de cumprir certos pré-requisitos para que seja possível entrar em diálogo com o espírito ou os espíritos da ayahuasca, de outras plantas mestras, e dos espíritos da natureza em geral. A pessoa deve purificar-se e fortalecer-se, já que esse mundo de entidades múltiplas e em constante transformação se concebe como ambíguo, fonte de grandes poderes, mas ao mesmo tempo potencialmente perigoso. [...] A pessoa deve guardar uma dieta restrita, em especial evitar ingerir sal, açúcar, especiarias e gorduras, não deve estar exposta de modo direto ao calor do sol ou ao fogo, e tem que se manter isolada, guardando suas energias sexuais.

Por fim, o xamã para os vegetalistas ribeirinhos, além de ser aquele que transcende as barreiras étnicas atravessando por regiões menos conhecidas, é um diplomata para a sua comunidade, com o mundo natural que o rodeia, “estabelecendo vínculos, buscando protetores, negociando com os “donos” das plantas, animais e fenômenos meteorológicos de que necessita para sua subsistência psicofisiológica e cultural, domesticando-os” (LUNA, 2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 186). O xamã precisa ter força física e grande coesão psíquica para poder se aventurar pelas dimensões através das técnicas xamânicas, principalmente quando os fins específicos são a cura de um enfermo. É a capacidade de navegação por um ou vários domínios que determina o poder de um vegetalista (LUNA, 2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 189-190).

2.5 –O uso nas religiões urbanas

O Vale do Juruá, situado ao extremo oeste do estado do Acre, começou a ter investidas exploratórias em meado de 1870, com caráter ocasional e objetivos comerciais, concentrando-se na extração de salsaparrilha, baunilha, óleo de copaíba, borracha, entre outros produtos similares feitos com a mão-de-obra indígena. A partir deste momento, nas últimas décadas do século XIX ocorreu um progressivo aumento da demanda internacional de borracha, ocasionando pela abertura da maior parte dos seringais hoje existentes no Vale do Juruá (FRANCO; CONCEIÇÃO, 2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 200-201).

Por conseguinte, com a convivência dos seringueiros e as diversas aldeias que habitam ao redor dos seringais, além do movimento vegetalista que já acontecia neste local, houve o contato cultural e ritualístico com a ayahuasca por ambas as partes. Isto desencadeou em novas religiões ayahuasqueiras, operando a partir do antigo sistema de curandeirismo ou vegetalismo amazônico, realizando apropriações e releituras próprias e singulares do cristianismo, do espiritismo kardecista, do universo afro-brasileiro e do esoterismo de origem europeia (LABATE, 2002, LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 232).

Esta parte do capítulo, então, será dedicada para compreender brevemente as três principais linhas da tradição ayahuasqueira brasileira e parte dos seus ricos aspectos cosmológicos e rituais: o Santo Daime e o surgimento do Alto Santo com Mestre Raimundo Irineu Serra, a Barquinha fundada por Daniel Pereira de Mattos e a União do Vegetal (UDV) que surgiu através do Mestre José Gabriel da Costa.

2.5.1 – O Santo Daime (Alto Santo)

Segundo Cermin (2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 275), as religiões ayahuasqueiras surgiram no Brasil na década de 1930, a partir dos migrantes que vieram para a Amazônia por causa do mercado extrativista da *Hévea brasiliensis*. A primeira destas religiões a se instaurar foi o Santo Daime, oriundo do vegetalismo vigente, sendo parte da grande tradição de muitos dos índios da Amazônia que fazem o uso sagrada da ayahuasca. Esta teve sua criação em Rio Branco, no Acre, por Raimundo Irineu Serra, migrante oriundo do Maranhão que chegou nos seringais em 1912, onde também foi soldado da Guarda Territorial.

Em consequência da queda do preço da borracha no mercado mundial acabou por se instalar a crise no extrativismo amazônico, ocasionando no êxodo de centenas de seringueiros, deixando as florestas, pois estavam doentes e desprovidos de dinheiro, se dirigindo aos centros urbanos da região. Irineu foi mais um desses, acabando por fixar residência em Rio Branco, onde criou uma comunidade religiosa, estabelecendo seus preceitos e rituais (CERMIN, 2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 276).

Essa doutrina religiosa, profundamente relacionada com a floresta amazônica, faz parte do folclore da região com uma instância de cura espiritual e como uma significativa manifestação (ainda pouco conhecida) de religiosidade popular do nosso país. Da interação com o meio ambiente surge o conhecimento de uma bebida milenar, de origem indígena, que tem como elementos básicos um cipó (*Banisteriopsis caapi*) e uma folha (*Psychotropia viridis*) nas mãos do caboclo regional, essa bebida serve de amálgama para o estabelecimento de uma teia mítica que vivencia o cristianismo de uma maneira própria, em um ritual de festa e significados (COUTO, 2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 339).

Goulart (2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 314) aponta que a ayahuasca passa então a se chamar como Santo Daime, por esta doutrina religiosa, na qual a designação Daime indica uma invocação ao “espírito” da bebida, a quem os fiéis pedem por iluminação, luz, saúde, paz etc. Por conseguinte, é inaugurado uma nova forma de consumo da bebida na sociedade do homem branco. Através do estudo sobre o contexto de surgimento desta doutrina, Goulart afirma

que as diferenças na nova modalidade de consumo da ayahuasca podem apenas ser entendidas a partir do conhecimento de uma conjuntura maior na qual toda a cultura rústica brasileira estava passando por profundas transformações.

Em primeiro lugar, o culto daimista é organizado no início da década de 1930, ou seja, num momento em que se intensifica o processo de urbanização no Brasil. É o período em que o meio rural começa a sofrer as consequências deste processo de forma mais acentuada. De fato, muitos estudos constataam o início de importantes transformações sociais, econômicas e culturais no mundo rural brasileiro a partir dos anos 1930. Assim, verificam-se, em diversas regiões agrárias, mudanças significativas nos padrões de conduta entre trabalhadores e patrões, nas bases dos contratos de trabalho, nas redes de sociabilidade, no sistema moral e nas práticas religiosas que fundamentavam a antiga sociedade rural brasileira.

Couto (2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 341) transcreveu um resumo da doutrina relatado por Sebastião Jacoud em 14 de maio de 1975, do Jornal Rio Branco, postado em sua coluna intitulada de “Páginas do Folclore Evangélico”. Jacoud começa sua fala salientando a permissão de Leôncio Gomes da Silva, presidente do Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU), sucessor e um ícone da doutrina, a quem o próprio Mestre Irineu passou o comando.

Nesta transcrição é contada o mito por trás da fundação do Santo Daime. Raimundo Irineu Serra, guiado pela “Virgem Mãe” através de sonhos e visões, se apresentou como uma bela mulher chamada “Clara”, o conduzindo pela floresta amazônica até os países da Bolívia e Peru, onde se relacionou com índios e caboclos, acabando por conhecer o cipó “Jagube” e a folha “Rainha”, que através do cozimento com água sob ritual místico e rigorosa dieta de abstinência durante o período de lua nova, se obtém a bebida que ele denominou “Santo Daime”, após instruções dessa Senhora que então se apresentou como sendo Nossa Senhora da Conceição, Rainha da Floresta.

Durante estas jornadas, o chamado Mestre Irineu contactou com entidades precursoras dessa bebida, destacando-se entre outras, o Rei Ahyusscar e Don Pizon, que lhe disse do progresso que alcançaria e reinaria com a Senhora, pois era o prometido. A partir de então, começou a receber os ensinamentos que vieram em forma de cânticos, tendo se constituído o “Hinário o Cruzeiro” ao longo de toda a sua vida, juntamente com vários outros hinários de discípulos, hoje oficializados no Alto Santo e nas linhas daimistas que surgiram desta (COUTO, 2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002 p. 341).

Já os rituais desta religião são designados como “trabalhos”. Esses, se aplicam sobre o corpo e o pensamento em produções simbólicas através do imaginário. O “trabalho espiritual”

tem como suporte o corpo em sua totalidade, alguns exigem menos, outros mais, tanto do ponto de vista individual, quanto do coletivo.

Portanto, é preciso “aprender a trabalhar com o Daime”. Essa expressão e outras correlatas designam a multiplicidade de técnicas que têm o corpo por suporte: fardamento, concentração, coordenação de movimentos entre os passos do bailado, o cântico de hinos e a cadência do maracá, e ainda, os efeitos físicos da bebida que vão desde a aceitação de seu cheiro e sabor, até as sensações que pode provocar, tais como: dormência, taquicardia ou braquicardia, vômitos, diarreias, “viagens astrais” – sensação de morte e renascimento, angústia, prazer, visões belas, elucidativas e/ou terríficas -, além da aceitação dos códigos de conduta no interior do sistema com destaque para a “obediência”, a “humildade”, e o “amor” a todos os irmãos (p. 276-277).

Cermin (2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 277) ainda aponta que os “trabalhos” designam “técnicas corporais” no sentido “maussiano”, ou seja, atribuem respeito a comportamentos corporais, visando a adequação do neófito ao sistema, com o objetivo religioso de proporcionar o vôo mágico ou trânsito para o astral, as experiências simbólicas vivenciadas pelos participantes do ritual. Para Mauss (1974 *apud* CERMIN, 2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 277), as técnicas corporais ou modos de usar o corpo são “fatos de educação”, sujeitos às injunções de espaço e de tempo, sendo assim, objeto de classificações sociais e de aprendizagem. Em consequência, o caminhar, a natação, a corrida, as normas de etiqueta, a forma de se reproduzir biologicamente, o nascimento e a morte, entre outros, são “fatos de educação”, hábitos adquiridos socialmente.

Além do uso ritualístico da bebida nos rituais, ditos como “trabalhos”, ela também é utilizada pelas mulheres grávidas como proteção e como facilitadora do parto. Geralmente, as mulheres daimistas têm filhos em casa, podendo ainda recorrer a hospitais se preferirem. Independentemente do local do parto, é aconselhado que tomem o Daime, o que normalmente o fazem. Quando as crianças nascem, elas recebem uma gota de Daime em sua boca, podendo ainda continuar recebendo ao longo da vida de acordo com a decisão dos pais (CERMIN, 2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 301).

Outro uso para o Daime, é a utilização de pequenas doses diárias como tratamento de algumas moléstias, febres, dores de cabeça, diarreias, pois se considera que a pessoa, nestes momentos, precisa de limpeza, fazendo com que a pessoa evacue e vomite, em casos de vômitos e diarreias, o Daime estanca. O Mestre Irineu aconselhava que tomasse uma colher de chá de Daime todos os dias em jejum, para prevenir doenças. Quando a quantidade a ser ingerida alcança de “dois dedos” para cima, a “dieta” é requerida, atribuindo a abstinência de relações

sexuais e de bebidas alcoólicas, se preparando física e mentalmente através de dietas, orações e bons pensamentos, por três dias antes e três dias depois da ingestão do Santo Daime (CERMIN, 2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 301-302).

Os rituais daimistas são orientados pela devoção dos santos, formando assim o calendário anual de trabalho, tendo como base a tradição das festas aos santos cristãos, além dos trabalhos de concentração que acontecem todo dia 15 e 30 de cada mês (GOULART, 2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 324). Estes dias de celebração são conhecidos como “festivais”, sendo utilizado uma vestimenta diferente dos trabalhos de concentração e de cura, “a farda azul”. Nestas festividades, se utiliza a “farda branca” e é realizado através do “bailado”, não sentado como nos outros.

Por fim, o Daime, recebido a partir do mito da Rainha da Floresta pelo Mestre Irineu, vem com o verbo “dar” mais o pronome “me”, como um pedido, “Dai-me força, Dai-me Luz” (COUTO, 2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 346). Esta é uma bebida sagrada, sendo assim, o contato com ela inspira certo cuidado, justamente por ser um veículo de comunhão entre pessoas e seres espirituais. “É um elemento material revestido de grande poder simbólico e de coesão social, pois em torno dela se estrutura um ritual” (p. 347).

2.5.2 – A Barquinha

A Barquinha foi criada em 1945 por um homem de nome Daniel Pereira de Mattos na zona rural de Rio Branco, capital do estado do Acre. Como as outras religiões ayahuasqueiras, existe influência de práticas religiosas tais como catolicismo popular, o xamanismo indígena, religiões afro e da filosofia do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento (ARAÚJO, 2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 495). Um dos componentes essenciais desta religião é o Daime, no qual, através dele, os praticantes adquirem um estado alterado de consciência (p. 496). Daniel, fundador da Barquinha, nasceu em São Luís do Maranhão, e assim como Mestre Irineu era filho de escravos.

Extremamente sensível, era considerado um grande boêmio das noites de Rio Branco. De suas mãos fluíam canções que falavam de amor, amizade e da mulher desejada. Em uma de suas andanças boêmias adormeceu sob uma forte chuva muito próxima ao rio Acre. Ainda bêbado recebeu uma mensagem na qual dois anjos desciam do céu com um livro para ser entregue a ele. Anos depois, recebeu a mesma mensagem ao cair enfermo e ser tratado pelo conterrâneo Raimundo Irineu Serra, fundador do Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU), um dos maiores responsáveis pela difusão do chá para a zona urbana (ARAÚJO, 2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 496).

Após esta revelação, Daniel resolveu criar uma linha doutrinária própria chamada de “Capelinha”, que atendia originalmente aos caçadores e suas famílias que por lá passavam. Aos poucos, esta linha doutrinária foi se caracterizando e conquistando fiéis, até se tornar a Barquinha conhecida atualmente (ARAÚJO, 2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 496).

Uma das características que marca o nome dado ao Centro criado por Daniel é o fato de muitos dos símbolos da casa estarem relacionados ao mar, fazendo referências a seres aquáticos e a uma nau, chamada por seus adeptos de Barquinha. Esta, por sua vez, possui dois significados, o primeiro é a própria missão deixada por seu fundador e o segundo expressa a viagem de cada um, sendo a barca a viagem de suas vidas, ou seja, uma viagem dentro da grande viagem (ARAÚJO, 2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 497).

A viagem nada mais é do que a provação, onde a água agitada reflete as tentações do mundo de ordem mundana. A água se agita porque a sociedade humana quebrou determinadas regras divinas. As águas marítimas exprimem os sentimentos descontrolados dos seres humanos e do desgosto do criador (ARAÚJO, 1995, p.13 *apud* ARAÚJO, 2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 497).

Segundo Araújo (2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 497-498), a barca viaja em três planos cosmológicos: o céu, a terra e o mar. Os pertencentes a grande barca são chamados de marinheiros do mar sagrado e recebem este título no momento do “fardamento”, quando o praticante adere oficialmente ao grupo em uma cerimônia. Os fardados desempenham tarefas para alcançar um grau de luz mais elevado no momento da desencarnação (morte) de cada um. Caso conquistem em vida a realização desta boa preparação, os marinheiros passam a ser chamados de oficiais após a morte. Este mar, qual os marinheiros constantemente navegam, é chamado de mar sagrado, pois o Daime é considerado água sagrada. A luz é considerada conhecimento, logo, “aqueles que experimentam o Daime, estão ingerindo a Santa Luz e adquirindo novos conhecimentos, enxergando a si mesmo, o outro e os outros mundos” (p. 498). Além disso, a bebida é considerada um fator de renovação, revitalização e cura, então, o homem ao “navegar” com ele renasce e se reintegra.

O Daime é considerado uma substância de poder. Todavia, esta água sagrada não é acessível a qualquer momento. O homem terá que passar por uma séria de provas demonstrando que é digno dela. A bebida também é tida como um instrutor que ensina os participantes dos rituais que a utilizam. Estes ensinamentos estão presentes desde o momento em que Mestre Daniel resolver formas a missão através do livro azul. O livro azul compreende os ensinamentos e é onde os fiéis recebem sintetizadas as instruções provenientes de planos sagrados e elevados. Estas instruções são passadas através de lindas melodias, ricas em símbolos, chamadas de salmos (ARAÚJO, 2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 499).

Araújo (2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 508-509) ainda afirma que o praticante da Barquinha está imerso em símbolos e marcado consciente ou inconscientemente por eles. Os rituais, desta doutrina, marcam em níveis profundos o reencontro de tradições europeias, indígenas e africana, assim, o ritual funciona como manifestação dessas culturas que estão presentes através das preces (católicas), mirações (xamanismo indígena amazônico) e incorporações (cultos africanos). É justamente durante as cerimônias que os praticantes dinamizam o processo de reelaboração simbólica, provocando movimentos de construções e transformações individuais e coletivas.

2.5.2 – O uso na UDV

José Gabriel da Costa, nascido em 1922, em Feira de Santana, na Bahia, fez parte do “exército da borracha” organizado pelo governo brasileiro durante a Segunda Guerra Mundial, indo para Rondônia trabalhar como seringueiro. Este dizia a sua esposa que esta expedição era devido a busca de um tesouro, encontrado em 1959, quando, através de outros seringueiros, teve contato com a ayahuasca (GENTIL, L.; GENTIL, H., 2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 514-515), como dizem:

Durante três anos José Gabriel, já então Mestre Gabriel, bebeu o chá com sua família no seringal Sunta, próximo à fronteira com a Bolívia, vivenciando um processo de recordação de sua missão de (re)criar a União do Vegetal (CEBUDV, Centro de Memória e Documentação, 1989, p.22), o que foi feito em 22 de julho de 1961. Dentro do corpo doutrinário da União do Vegetal (UDV), constituído por Mestre Gabriel, explica-se que esta é uma obra milenar, que tem no rei Salomão o seu criador. Por razões que também são apresentadas no conjunto de ensinamentos da seita, a União do Vegetal não teve uma história de continuidade temporal no planeta, permanecendo desconhecida por muitos séculos. Por esta razão, Mestre Gabriel apresenta-se como seu recriador. Depois disto, mudou-se para Porto Velho, onde começou o processo de estruturação e expansão da seita.

O chá, utilizado ritualisticamente, é conhecido como Hoasca, sendo este um veículo, um instrumento de concentração mental, através do qual a doutrina transmitida pelo Mestre Gabriel é difundida a seus discípulos (GENTIL, L.; GENTIL, H., 2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 515). O corpo doutrinário da UDV é eclético, tendo como base o cristianismo, além de elementos das culturas africanas e indígenas, aproximando de outras seitas espíritas por ter a reencarnação como um dos pilares. Para esta religião, o espírito pode evoluir até atingir a purificação, por meio de reencarnações.

Lucia e Henrique Gentil (2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 521) contam que com o objetivo de evolução espiritual, a UDV considera que o chá Hoasca só deve ser utilizado dentro do ritual religiosa, com a orientação de um Mestre (membros designados a propagar a doutrina), para reestabelecer o contato com o sagrado. Por esta razão, se colocam contrários a comercialização da bebida, ao uso por não-iniciados e, também, à sua associação a substâncias proscritas de qualquer espécie. “A UDV é a “religião do sentir” e, por utilizar a linguagem arquetípica, não está ligada a um único setor social. Presente em todas as regiões do país, tem entre seus discípulos pessoas de diferentes classes sociais e profissões”.

3 – EFEITOS TERAPÊUTICOS DA AYAHUASCA: PROJETOS E PESQUISAS

A ayahuasca, em seu uso ritualístico, está ligada a prática de cuidados expressas pela própria comunidade, inicialmente entre os povos ameríndios em cada tribo, posteriormente dentro da cultura vegetalista, até chegar nas religiões urbanas. No contexto cultural que cada indivíduo se insere, dentro destes grupos, o chá tem papel fundamental no que concerne a saúde coletiva e individual. Segundo Kleinman (1980, *apud* ASSIS, 2016, p. 15), todo sistema de saúde incorpora três setores de cuidado: o profissional, o tradicional e o informal.

Neste capítulo, o cuidado tradicional será estudado a partir de pesquisas e projetos contemporâneos realizados dentro da compreensão biomédica e psicológica, ponderando os efeitos terapêuticos do uso ritualístico da ayahuasca. Neste caso, o cuidado tradicional é manifesto pela espiritualidade e religiosidade local, destacando como cuidadores os rezadores, curandeiros, pajés e xamãs, que através de seus conhecimentos ancestrais, como o uso do chá, tratam enfermidades dos indivíduos que se apresentam.

Lévi-Strauss (1958/1989) legitima o papel das práticas espirituais no contexto do cuidado tradicional e reposiciona o lugar desse saber no campo da saúde, por meio do conceito de efeito simbólico como operador da cura. A partir desse intento, o autor não só reafirma o conjunto de crenças e práticas em saúde dos povos nativos como portadores de racionalidades próprias, mas também consegue articular o fenômeno da cura com o conhecimento científico, a partir da eficácia simbólica da crença na estrutura ritual e também no poder do curandeiro em relação às enfermidades. (ASSIS, 2016, p. 16)

Seguindo esta linha de raciocínio, este capítulo aborda três pesquisas sobre os efeitos terapêuticos da ayahuasca a princípio, sendo que a terceira (ASSIS, 2016) são apresentados quatro relatos de pessoas que se propuseram a discursar sobre suas experiências com a ayahuasca. Em seguida, será compreendido a farmacologia da ayahuasca e seus efeitos físicos e psicológicos. Por fim, uma explanação breve sobre o Centro Takiwasi, como se deu o início deste centro e o funcionamento atual que agrega o tratamento estruturado de toxicodependentes por uma equipe disciplinar integrada por médicos, psicólogos, enfermeiras e mestres curandeiros.

3.1 – Pesquisas recentes sobre os efeitos terapêuticos da ayahuasca

Existem inúmeras pesquisas que dialogam sobre os efeitos psicoterapêuticos da Ayahuasca, abordando o adoecimento biopsicossocial e o auxílio do uso deste enteógeno no tratamento. Palhano-Fontes *et al* (2019) discorrem sobre o experimento realizado que apresenta

resultados promissores sobre os efeitos antidepressivos da Ayahuasca em relação a pacientes que possuem resistência ao tratamento convencional.

Nesta pesquisa, foram recrutados adultos com a idade entre 18-60 anos que foram diagnosticados com depressão de acordo com a “Structured Clinical Interview for Axis I” (DSM-IV) e demonstraram resistência ao tratamento com pelo menos dois medicamentos antidepressivos de diferentes classes. Não participaram pacientes que possuíssem experiência prévia com a Ayahuasca, histórico de doenças médicas, gravidez, nenhum histórico de distúrbios neurológicos, histórico pessoal ou familiar de transtorno afetivo bipolar, esquizofrenia, mania ou hipomania, e pacientes que fazem uso abusivo de substância ou comportamento de ideação suicida. Os pacientes foram designados aleatoriamente entre quem receberia a substância e quem receberia o placebo (1:1), sem o conhecimento prévio de que a substância do experimento era a Ayahuasca.

Para definir a severidade da depressão e os efeitos antidepressivos das dosagens foram utilizadas as escalas MADRS e a HAM-D (CARNEIRO *et al.*, 2015), as duas aplicações dos testes no dia anterior a dosagem com ayahuasca e no sétimo dia após a dosagem com ayahuasca. Apenas a MADRS no primeiro e segundo dia após a dosagem com placebo, sendo um líquido elaborado para simular o gosto e a cor da ayahuasca (sabor azedo, amargo e cor acastanhada), ou ayahuasca, contendo em média 0.36 ± 0.01 mg/ml de N, N-DMT, 1.86 ± 0.11 mg/ml de harmina, 0.24 ± 0.03 mg/ml de harmalina, e 1.20 ± 0.05 mg/ml de tetrahydroharmina (PALHANO-FONTES *et al.*, 2019).

Após a triagem, os participantes ficaram em média 2 semanas sem os medicamentos antidepressivos, considerando o tempo de meia-vida do medicamento em uso. Durante a sessão de dosagem os pacientes não estavam utilizando nenhum medicamento antidepressivo, e um novo esquema de tratamento foi designado após 7 dias da sessão. Caso necessário, os benzodiazepínicos foram permitidos como agentes hipnóticos ou ansiolíticos de apoio. A ingestão da substância ocorreu às 10h, após um café da manhã leve, em um ambiente tranquilo e confortável, semelhante a uma sala de estar, com cama, sofá, poltrona reclinável, temperatura controlada e luz esmaecida. As sessões de dosagem duraram aproximadamente 8h, entre 8h até às 16h. Os pacientes foram informados de que poderiam receber ayahuasca e não sentir nada ou placebo e sentir algo, também sendo lembrado sobre os efeitos que poderiam experimentar além das estratégias para combater eventuais dificuldades e sintomas. Os participantes receberam uma

dose única de 1 ml/kg de ayahuasca ou placebo ajustada para conter 0,36 mg / kg de N, N-DMT. Foram todos convidados a permanecer em silêncio, com os olhos fechados, enquanto se concentravam em seus corpos, pensamentos e emoções, além de serem autorizados a ouvir uma lista de reprodução de música pré-definida. Ao longo das sessões, pelo menos dois investigadores ficaram de suporte em uma sala ao lado quando necessário.

A Escala de Estados Dissociativos (CADSS) (BREMNER *et al.*, 1998), a Breve Escala de Classificação Psiquiátrica (BPRS) (CRIPPA *et al.*, 2001), a Escala de Classificação de Mania Jovem (YMRS) (VILELA *et al.*, 2005) foram utilizadas para avaliar os efeitos agudos das dosagens, sendo aplicadas 10 minutos antes e 1h40, 2h40, 4h após a ingestão. Após os efeitos agudos cessarem os participantes passaram pela última avaliação psiquiátrica, relatando sua experiência e respondendo a Escala de Classificação Alucinógena (HRS) (STRASSMAN *et al.*, 1994) e o Questionário de Experiência Mística (MEQ30) (MACLEAN *et al.*, 2012). Por volta das 16h os participantes puderam ir para a casa acompanhados de um conhecido. Apenas quatro pacientes que apresentaram uma condição delicada após as dosagens permaneceram internados na enfermaria do hospital por uma semana inteira. Os pacientes foram convidados para retornar para avaliações em 1, 2 e 7 dias após a dosagem. O principal resultado foi a diminuição da gravidade dos sintomas depressivos avaliados pela escala HAM-D, comparando a linha de base com 7 dias após a dosagem. A elegibilidade para participação na pesquisa aconteceu entre janeiro de 2014 e junho de 2016, tendo 35 de 218 pacientes aprovados pelos critérios pré-estabelecidos e descritos anteriormente. Entretanto, 29 sujeitos participaram da pesquisa e foram analisados, pois 5 não atenderam aos critérios para depressão no dia da dosagem e 1 desistiu antes da dosagem. Ao todo, 14 sujeitos receberam a dose de Ayahuasca e 15 receberam o placebo.

Após todo o processo de análise dos testes antes e após o uso de placebo e Ayahuasca, foi constatado um rápido efeito antidepressivo depois de única dose em sessão de Ayahuasca comparado com o grupo placebo. Foram observadas melhoras significativamente altas nas escalas psiquiátricas do grupo que tomou a ayahuasca, até o dia 7 após a dosagem. Entretanto, os dois grupos apresentaram esta melhora nas escalas no dia 1 e dia 2 após a dosagem. Isto pode estar relacionado com o fato de que a maioria dos pacientes estavam vivendo em um ambiente psicossocial bastante estressante, enquanto durante o experimento todos estavam em um “ambiente confortável e acolhedor” (PALHANO-FONTES *et al.*, 2019), de acordo com o próprio relato deles, fazendo parte do efeito placebo encontrado no estudo. Outro aspecto observado,

foram os pacientes com transtorno de personalidade comórbida apresentarem maiores respostas ao efeito placebo.

Apesar dos resultados promissores, o estudo dessa pesquisa apresenta limitações no que concerne o número de participantes, e à randomização na seleção dos participantes ser minuciosa. O estudo foi limitado em pacientes que apresentavam resistência aos tratamentos de depressão convencionais, apresentando uma longa história com a doença e alta comorbidade de transtornos de personalidades, assim podendo presumir uma simples extensão dos resultados à outras classes de depressão. Um outro desafio com o estudo de psicodélicos é manter o duplo-cego, pois os efeitos de cada um são únicos, levado em consideração a singularidade. Por isso, os pesquisadores mantiveram em segredo o que cada paciente tomou, placebo ou ayahuasca, ainda adotaram uma série de medidas adicionais para preservar o duplo-cego. Mesmo assim, o estudo traz evidências que suportam a segurança e os efeitos terapêuticos da ayahuasca, sendo dosado em uma configuração apropriada, para ajudar no tratamento da depressão.

Em um segundo estudo, é proposto identificar os efeitos terapêuticos da ayahuasca em indivíduos com sintoma de ansiedade, “através da compreensão dos processos psicológicos que emergem durante e após a experiência com ayahuasca, percebido pelos participantes como exibindo maior potencial terapêutico” (MIGUÉIS, 2018). A autora discorre sobre as definições de ansiedade por vários campos de conhecimento até chegar nos efeitos terapêuticos dos psicodélicos, como é o caso da ayahuasca:

No que concerne ao potencial da ayahuasca na ansiedade, apesar de escassas, existem evidências que o demonstram através dos estudos. Esta bebida possui substâncias como a THH que pode inibir seletivamente a recaptção de serotonina, como a harmalina e harmalina que podem inibir reversivelmente a MAO, sobretudo a MAO-A que preferencialmente remove o grupo amino dos compostos de noradrenalina e serotonina (Santos, 2011). Existe, então, a hipótese de que a ação conjunta destes mecanismos possa aumentar os níveis de serotonina no cérebro, diminuindo os sinais relacionados com o pânico (Santos, 2011), que está associado à sensibilidade associada à ansiedade, ou seja, à crença de que os sintomas de ansiedade podem ter consequências indesejadas (SANTOS, 2009 *apud* MIGUÉIS, 2018, p.12).

O método utilizado baseia-se na integração entre a revisão bibliográfica sobre o assunto e um estudo longitudinal “*Long-term effects of ayahuasca in well-being spirituality and health*” que foi realizado com participantes de todo o globo procurando por uma experiência com ayahuasca num centro situado em Iquitos – Perú, o *Temple of the Way of Light (TOWL)*, com o objetivo da coleta de evidências acerca do impacto que a experiência com ayahuasca tem em grupos com sintomatologia de ansiedade, estresse pós-traumático, luto e depressão. Neste

contexto, é realizada esta tese de mestrado, por meio de uma abordagem qualitativa e fenomenológica, focando na experiência subjetiva.

Os participantes foram as pessoas que recorreram ao Centro localizado em Iquitos, no Perú, para tomar ayahuasca em um retiro de 15 dias. A adesão foi seletiva, correspondendo a determinados critérios, como ter sido selecionado e participar em no máximo 1 ano, após este estudo, no retiro durante 15 dias no Templo, ter idade mínima de 18 anos, compreender e falar fluentemente a língua inglesa, além do preenchimento do Inventário de Ansiedade de Beck e aceitar os procedimentos do estudo, assinando um consentimento informado.

Se apropriando dos antecedentes pessoais que decorreram na experiência com ayahuasca, a experiência da bebida no TOWL, a integração da experiência para compreender a ótica de cada participante sobre as experiências significativas que relatou. Após os efeitos terem passado, foram explorados os processos psicológicos observados na integração e percepção que o participante teve sobre os resultados da sintomatologia ansiosa frente a bebida. Posteriormente a coleta de dados realizada através de entrevista semi-estruturada por um membro da equipe de investigação que se manteve como facilitador durante as cerimônias e outros momentos com os participantes, gravadas em áudio e transcritas, foi realizada uma leitura flutuante, de acordo com a abordagem fenomenológica, e posteriormente uma análise semi-indutiva, inspirada nos princípios da *grounded theory* se atendo por uma análise sistemática e rigorosa dos dados. Foi, ainda, utilizado o programa N-Vivo 11 ®, um programa que simplifica a análise de informações qualitativa (MIGUÉIS, 2018, p. 19).

Conforme o estudo realizado no Templo, os acontecimentos de vida identificados pelos participantes como mais significativos para o desenvolvimento da ansiedade foram a doença física, problemas crônicos, vitimização incluindo temas como violência psicológica e física, abuso sexual, acidentes pessoais, negligência, suicídio de terceiros e, por fim o luto. Estes eventos, segundo a mestrandia, são percebidos como eventos que causam estresse para os participantes e podem ser responsáveis pelo desenvolvimento de ansiedade. A resposta da pessoa frente a uma determinada situação estressora é influenciada pela junção de certos fatores ambientais e genéticos, para além da frequência do evento (MARGIS *et. al*, 2003 *apud* MIGUÉIS, 2018, p. 20).

Em relação aos processos psicológicos mais significativos, foram revelados anteriormente a cerimônia com a bebida a desconexão do *Self* e a autodepreciação (MIGUÉIS, 2018, p. 22):

A desconexão do self é uma desconexão de si mesmo, do fluxo natural de respostas, necessidades e ansiedade, criando desconforto, falta de autenticidade e uma sensação de isolamento no mundo (Jordan, 1995).

Já a autodepreciação é quando a própria pessoa tem uma percepção, sobre si mesma negativa, desvalorizando todas as características que estão inerentes a si. É importante salientar que a autocrítica punitiva contribui para a ansiedade pois induz a sensação de inadequação, deficiência e vergonha quando as pessoas não conseguem cumprir seus próprios padrões ideais (Leung & Khor, 2017).

Durante a experiência com ayahuasca, foi a tomada de consciência sobre as situações como aconteceram/existem/são que proporcionaram parte do que se caracterizou como potencial terapêutico da bebida, denotando um alívio da sintomatologia a partir do momento em que tomam consciência da existência da ansiedade, contribuindo para uma adaptação do padrão antigo de respostas sobre determinados eventos que anteriormente eram mal adaptados à realidade externa. Ainda, os participantes foram levados subjetivamente a exposição de situação primárias que evocavam os sintomas, como quando eram crianças. Esta exposição possibilitou uma percepção mais adaptativa do que é ansiedade para os participantes, diminuindo os sintomas ansiosos. Esta diminuição se deve a catarse emocional vivenciada, quando é experienciado a libertação de inúmeras emoções com elevada profundidade e amplitude, viabilizando sentimento de alívio, alegria e amor, como descrito pelos participantes, mas também desespero, medo e tristeza. A autoaceitação foi outro processo descrito, quando anteriormente os participantes apresentavam um discurso autocrítico punitivo, contribuindo para a ansiedade, enquanto durante a cerimônia houve diálogos internos com estes discursos, resultando na aceitação dos eventos antecedentes e comportamentos individuais já realizados. (MIGUÉIS, 2018, p. 23-26)

Concluindo o texto, a autora pontua que de acordo com todos os relatos e os resultados do instrumento BAI que recolheu dados quinze dias antes e depois da ida dos participantes para o TOWL, foi observado que os processos psicológicos identificados anteriormente a cerimônia foram diferentes dos processos psicológicos revelados durante e após a experiência com a ayahuasca, com a diminuição dos sintomas ansiosos, exibindo um impacto quase exclusivamente positivo em relação as descrições anteriores, como a autodepreciação e autocrítica. Apesar das limitações do estudo, como a participação de 9 pessoas e a interpretação relativa à compreensão da ansiedade sobre cada participante, limitando a visão no que diz respeito à compreensão que é realizada e do modo como o processo psicológico atua na redução da sintomatologia, foi verificado a diminuição dos sintomas ansiosos após as experiências com a bebida. Não foi verificado se esses resultados se mantiveram ao longo do tempo. (MIGUÉIS, 2018, p. 28-30)

Em uma terceira pesquisa, Assis (2016), doutoranda em Psicologia Clínica e Cultura buscou compreender as atribuições de sentidos conferidas à ayahuasca na construção de percursos terapêuticos ligados ao uso ritualístico da bebida por pessoas que apresentam ou já apresentaram processos de sofrimento, conhecendo a trajetória de vida, os efeitos terapêuticos das práticas inseridas no ritual e do próprio chá, os elementos das experiências com a ayahuasca e os processos de mudança na trajetória de vida dos participantes, a partir das experiências ritualísticas da ayahuasca. Através de um método qualitativo, a pesquisadora se debruçou sobre quatro relatos de pessoas que encontrou ao longo de suas jornadas em rituais de ayahuasca. A escolha dos participantes teve como influência a aproximação geográfica, pois as entrevistas aconteceram ao longo de três meses, também foi considerado a percepção dos participantes vinculado ao uso de drogas e como entendem o cuidado a partir do uso ritualístico da ayahuasca. Os nomes fictícios escolhidos foram Arthur, Maria, José e Paulo (p. 76), preservando o sigilo. Um dos relatos trata-se da história de Arthur, 25 anos e superior incompleto, é professor assistente da educação infantil e conta que deixou de fazer uso da cocaína após a inserção em uma comunidade ayahuasqueira. Maria, 31 anos, casada, mãe de duas filhas, possuindo superior incompleto e sendo dona de casa, diz em um primeiro contato com a pesquisadora que não estaria viva se não fosse pela ayahuasca. Paulo, 24 anos, solteiro e morando com os pais na época, possui ensino médio completo e é produtor de eventos. A escolha desde terceiro participante remonta o interesse da doutoranda em apresentar as dificuldades e dilemas que as pessoas vivem dentro de tradição religiosa, já que ele teve uma saída turbulenta e delicada de um grupo religioso de uso da ayahuasca. O quarto e último participante, José, com 34 anos, casado, pai de cinco filhos, cursou até a primeira fase do fundamental. Este foi acompanhado pela pesquisadora durante o processo de mudança do contexto social. José estava em situação de rua quando conheceu a doutoranda e no ano de 2015, pediu para participar de um ritual com ela depois de ter assistido um programa de televisão que fazia menção ao uso da ayahuasca para reabilitação psicossocial de presidiários. A condução das entrevistas foi livre, sendo gravadas e registradas por escrito (p. 76-78).

A história de Arthur é marcada pelo diagnóstico de “depressão infantil” por um psiquiatra, quando tinha 10 anos de idade. Nesta época, vivia uma vida ordinária como de qualquer criança da sua idade, brincava, jogava bola, tinha amigos, mas passou a se considerar diferente dos outros, mesmo não sabendo o que era depressão se entendia como um doente, se

rotulando dessa forma pelo resto de sua vida, todo comportamento “disfuncional” era por causa da depressão (p. 86-87). O primeiro contato com psicoativos aconteceu aos 14 anos, em uma viagem com o time de rúgbi fumou haxixe e gostou da experiência, transmitia “prazer e bem-estar” (p. 88). Dos 15 aos 18 anos, com a intensidade das transformações que toda adolescência provoca, foi quando teve seu maior contato com as drogas. Conta que teve muitas experiências boas, mas também muitos problemas, “drogas e brigas eram parte de sua rotina” (p.89). Aos 16 anos perdeu um amigo de infância que se envolveu em uma discussão.

A relação com o pai, a morte do amigo, o conflito com a sexualidade, tudo isso junto: “foi a época que mais afundei na cocaína”, afirma Arthur. Sempre usou de tudo: “papel, bala, mas essas drogas a grande verdade é que a maioria não vicia”. “Você vai se divertir ali e para de usar, noventa por cento das drogas são assim”, mas “tem algumas drogas que não são assim”. Para Arthur, “a cocaína foi muito pesada”. Ainda se lembra de que sua primeira vez “foi muito ruim”. Estava em uma transe “se sentindo deslocado, mas querendo ficar com uma menininha”. Sem saber como agir, ficou se “sentido meio sozinho e quando entrou a onda da cocaína ficou bom”, “mas 20 minutos depois não era mais”. “É um estimulante”, “meio assim”. Arthur não consegue explicar muito bem. “É uma coisa que te deixa muito pilhado, se sentindo muito bem, só que tem uma ressaca que bate quase que na mesma hora, meia hora, uma hora depois. Aí começa um pensamento: Nossa! Estou sozinho! O que estou fazendo?”. (ASSIS, 2016, p. 91)

Assim, a vida de Arthur foi marcada por estes conflitos até os 22 anos, já mais estabilizado emocionalmente, conheceu uma mulher e decidiu mudar por ela (p. 96). Aos 23 anos, já com a nova namorada, estava disposto a mudar suas atitudes para ter uma boa relação com ela. Nessa época, um amigo de “farrá” na adolescência o convidou para tomar ayahuasca. Disse que não se interessava pelo Santo Daime, pois era “ateu” e religiões não o interessavam, mas ao perceber as mudanças do amigo e a mudança significativa de “um menino transtornado e cheio de problemas” para uma pessoa calma e com uma postura diferente se sentiu curioso sobre este chá.

Arthur relata que o uso ritualístico da ayahuasca transformou sua vida, aceitando o que estava vivendo até então, as situações em que viveu com o pai, com a morte do amigo, ressignificando todos estes acontecimentos que, anteriormente ao uso do chá, evitava sentir, se defendendo psiquicamente dos sentimentos, “objetivamente foi um processo de cura”, relata. Hoje, Arthur possui mais afeição pela vida, após as experiências com a bebida, melhorando seus relacionamentos, deixando de usar drogas e bebendo apenas socialmente. Também, não utiliza mais os remédios psiquiátricos, tendo consciência de que viveu “um processo de

autoconhecimento” e que antes “negava se conhecer”, considerando os remédios e as drogas como “forma de entorpecimento e negação do autoconhecimento. (ASSIS, 2016, p. 97)

Mesmo não se percebendo livre da depressão e sendo dependente de drogas, Arthur não fez mais uso de cocaína e outros psicoativos ilícitos por 2 anos, mesmo sentido falta, “resquícios da dependência” (p.98). Segundo ele, a ayahuasca foi o que lhe permitiu ter consciência sobre si mesmo, um encontro com “ele mesmo e a força sagrada que nos conecta a tudo”. Hoje tem consciência sobre cada ato, antes agia apenas impulsivamente ao acender um cigarro ou “cheirar uma carreira”. Outro benefício foi não necessitar mais dos remédios psiquiátricos, pois consegue dormir e se manter calmo ao longo do dia. Considera que os remédios e a cocaína eram os agentes que o permitiam não sentir, principalmente o “vazio existencial que não era preenchido por nada ou ninguém”, considerando ter superado esta condição (p.99).

Hoje em dia não frequenta mais a comunidade ayahuasqueira por dois motivos. Primeiro, pois considera que a ayahuasca é um instrumento de autoconhecimento, sentindo que precisava sustentar sozinho o conhecimento recebido. Segundo, pois não se identifica com o grupo, “homeopatia, ayurveda, nova era, acha que isso é bobagem”. Todavia, apesar de seu afastamento, considera e respeita todos os conhecidos deste meio, sendo o líder do grupo uma pessoa que ainda considera como “amigo” e “conselheiro”. Tem “uma enorme gratidão pelo acolhimento e amor” com que lhe receberam em sua casa (p.100).

Desta forma, as experiências com a ayahuasca permitiram ao Arthur o reconhecimento de seu sofrimento e a aceitação dele. Foram diversos os relatos descritos na pesquisa sobre os efeitos da ayahuasca para o recobrimento da saúde mental. Entretanto, dois dos relatos apontam para o reconhecimento da ayahuasca como uma guia, professora e medicina de forma mais assertiva por ele em suas primeiras experiências. Três anos antes da entrevista com a pesquisadora, Arthur comenta que sua primeira experiência foi intensa e ficou com medo do que a ayahuasca poderia revelar para ele. Apesar do trabalho ter sido “rápido”, foi “forte”, diz que quase não conseguia se mexer durante a sessão por determinado momento da cerimônia. Intenso ao ponto de quando acabou o trabalho se sentia outra pessoa e os outros participantes do ritual reafirmaram comentando que o olhar e jeito de caminhar estava diferente. Para ele foi incrível perceber as mudanças após apenas uma sessão. Diz ter chorado muito e pedido desculpas para a namorada, por todos os atos que a prejudicaram de certa forma; “Eu era uma pessoa bem mesquinha, principalmente com essa coisa de como agir com as outras pessoas, isso que a ayahuasca me

falou no meu primeiro trabalho: que eu precisava ser mais educado, menos irônico, e respeitar mais as pessoas [...]”. (ASSIS, 2016, p. 109)

Outra experiência significativa relatada por ele foi sobre as chamadas “mirações”. Conta que via “fractais” e se viu pegando escondido o cigarro do avô quando tinha por volta de 13 anos de idade. Diz que a ayahuasca o guiou em suas lembranças até chegar ao comportamento de dependência e todas as situações e comportamentos que o levaram a esta dependência. (ASSIS, 2016, p. 112)

Para as experiências de Arthur com a bebida, Assis (2016, p. 114-116) aponta para uma tomada de consciência de suas ações e pensamentos, como descrito nos relatos acima, mas também sobre o próprio corpo, sentindo a necessidade de manter o corpo limpo, mantendo uma boa alimentação, pois percebeu a integração entre o corpo e a mente, assim sendo, quando o corpo está em condições desfavoráveis, a mente também estará. Foi isso que permitiu a mudança de postura de Arthur em relação aos entorpecentes, especialmente a cocaína. A partir desta tomada de consciência que a ayahuasca lhe proporcionou, Arthur transformou a sua vida, tendo mais respeito em suas relações afetivas, parando com os atos violentos, pois percebera a superficialidade que vivia em suas relações anteriormente.

Um outro caso relatado na pesquisa de Assis (2016) é o de Maria, por sua vez, diferente de Arthur que era ateu, ela sempre frequentou sessões em centro espírita junto a tia. Aos 12 anos se mudou com a família para uma cidade grande, sofrendo *bullying* na nova escola sua vida mudou drasticamente ainda com a tarefa de crescer e amadurecer. Logo sua vida mudou e aos 13 anos já tinha amigos. Sua primeira droga, conta que foi o cigarro em uma tentativa de fazer a sua mãe parar de fumar e em tom de ameaça disse que também o faria caso ela não superasse o vício. “quanto mais a mãe lhe repreendia, mais queria fumar” (ASSIS, 2016, p. 127). Aos poucos começou a misturar o álcool com *Benflogin*, um remédio de tarja preta que proporcionava experiências psicodélicas. Se colocava como uma pessoa que queria viver intensamente, não importando os perigos que circundavam nas situações em que acompanhavam estes momentos, vivendo de acordo com suas vontades (p. 127). Foi nessas aventuras da adolescência que conheceu a cocaína, ritualizava o uso fazendo um sarau, tomando um vinho, se sentindo “poderosa” e a cocaína deixava tudo mais intenso (p. 128). Após romper com o namorado, aos 17 anos, “o que parecia um conto de fadas se tornou um filme de terror” (ASSIS, 2016, p. 129). Assim, Maria se percebeu sofrendo de verdade, mesmo insatisfeita com sua vida continuou

usando entorpecentes e os programas que recorria para se divertir, como jogar pôquer, sinuca, saídas a noite sempre regadas a bebida. Ela conta que nesta época tentava encontrar um sentido para a sua vida, sem confiança o suficiente para procurar ajuda profissional começou a ter ideia suicida, assim decidiu fazer faculdade, conhecer novos amigos e descobrir novas soluções para as questões que lhe afetavam (p. 130).

Maria diz que a faculdade não respondeu as questões que tinha, trancando sua matrícula. Continuou saindo com os amigos que fez na faculdade, aos poucos suas amizades não faziam mais sentido para ela, se sentia “depressiva” e “triste”. Após a traição por parte do namorado começou a perceber que “não tinha nada, ninguém”, suas amizades eram do namorado e não dela. Não sentia mais vontade de fazer nada, nem de usar a cocaína. Então a única pessoa com quem conseguia conversar a convidou para tomar ayahuasca. (ASSIS, 2016, p. 130)

Isto aconteceu quando Maria, em uma crise de abstinência, não encontrou seu traficante para conseguir a cocaína que deseja no momento, “precisava cheirar, algo físico para dar força pra fazer alguma besteira”, agredir alguém ou tirar a própria vida. O amigo então disse a ela que a cocaína não lhe tiraria do lugar sombrio em que se encontrava, sugerindo que Maria o acompanhasse em um ritual com um chá que “entrava em contato com o mundo espiritual”. No primeiro momento hesitou, pois não tivera boas experiências com alucinógenos. O momento em que se encontrava emocionalmente foi o que a encorajou a tomar o chá, na tentativa de recuperar a saúde mental, “pois nada haveria de ser pior que aquilo que já havia vivido”. (ASSIS, 2016, p. 131)

A primeira experiência de Maria com a ayahuasca foi em uma oca de um grupo xamânico que cabia em torno de 100 pessoas, com uma fogueira do lado de fora e outra no interior da oca, representando as quatro direções, Norte, Sul, Leste, Oeste. Durante o ritual tinha músicas xamânicas acompanhadas por maracá, um instrumento percussivo, “um lugar maravilhoso que passava um rio” (p.132). Tomaram a ayahuasca e se sentaram no chão, conta que a sessão tinha um ambiente tranquilo e durou a noite inteira. No primeiro momento não sentiu nenhum efeito do chá, mas logo se modificou sua percepção enquanto desenhava uma borboleta no chão de areia. Após fechar os olhos e se deitar começou a ouvir sons que ecoavam no silêncio presente, abrindo e fechando os olhos para verificar se tinha algo, entretanto, em vão. Em determinado momento começou a sentir enjoo no estômago e olhando para o teto viu “uma grane jiboia passando”, “era

uma cobra imensa, linda. Parecia uma sucuri”. Por certo instante pensou que ela poderia a engolir, mas pela razão consciente lembrou “de que ela não existia”. (ASSIS, 2016, p. 132)

Logo após, o enjoo se acentuou e correu para fora da oca, vomitando e com dor de barriga. Desta vez, Maria aceitou a ajuda que nunca havia aceitado de uma mulher a levou até uma tenda no meio do mato com um buraco para fazer a limpeza, pois estava com o corpo adormecido e não conseguia ficar em pé. Ao respirar fundo percebeu que o processo era o inverso da cocaína dentro de si.

“A cocaína traz uma pressão em cima da sobrancelha, na região da mucosa, dá uma pesada atrás do nariz e adormece os dentes, o pó que sobra vai descendo pela garganta, dando um amargoso, uma ranhura”. Naquele momento, Maria relata ter sentido o contrário: sentiu “vindo algo amargo”, “um bolo no estômago e uma sensação das veias quentes”, “a ranhura da cocaína na garganta, a boca adormecida e a cabeça pesada”. Quando abaixou “a cabeça, caiu uma crosta do nariz”. “Fez até um som”, mas Maria não acreditava que aquilo tivesse saído de dentro dela. Pegou naquilo e percebeu “que era cocaína”. Chorando, sentiu-se aliviada. Foi tomada por “um sentimento bom”. Pediu “perdão a Deus” e foi invadida por uma “compaixão e cuidado” consigo mesmo, que era revelado em gesto de “autocarinho no peito e no coração”. (ASSIS, 2016, p. 133)

A partir deste momento, Maria relata ter começado a fazer um resgate de sua infância, lembrando de seus pais e tudo o que vivera com afeição, foi aí que, com o corpo ainda mole, se deitou em uma esteira, fechou os olhos e começaram as mirações. Via sua mãe vestida de índia, o pai pescando, percebeu que havia pessoas ao seu redor e soprando, sentindo o vento ao seu redor e compartilhando uma sensação de leveza (ASSIS, 2016, p. 133). Após o fim do ritual lembra de não querer sair daquele lugar, daquele estado, entendo que aquilo era o que queria para a sua vida. Lembrando de seu ex-namorado acabou por o perdoar, lembrando-se de seus pais foi correndo para casa abraçá-los, se sentia feliz novamente.

Os pais, ao vê-la, ficaram preocupados, pensando que ela estava usando drogas e ficando muito preocupados. Acharam que Maria tivesse consumido “cogumelos alucinógenos”, mas ela explicou que era ayahuasca e o pai, como tinha uma irmã pertencente a UDV, lhe explicou que não havia risco de morte ou enlouquecimento. Eles então se tranquilizaram e ao perceber a mudança significativa no comportamento da filha se dispuseram, um tempo depois, a experimentarem o chá (p. 134). Assim, Maria começou a tomar ayahuasca ritualisticamente em diferentes lugares, até se filiar a uma casa, onde permaneceu por três anos.

Uma vez, conta Maria, que teve uma miração se vendo dentro de um caixão, simbolicamente, ela percebia que não representava a morte do corpo físico, mas sim a necessidade de “matar algo” dentro dela para voltar a viver bem (p. 136). Tempo depois, teve

uma crise de apendicite, qual seu médico não entendeu o motivo da crise acontecer de uma hora para outra, foi aí que compreendeu que as questões emocionais e espirituais estavam lhe causando dor e sofrimento naquele momento, tão forte que somatizou afetando sua saúde física. Passou por este momento, segundo ela, por muita força de vontade e amor à vida: “tinha fé de que algo bom iria acontecer em algum momento” (p, 136). Depois de outras experiências com ayahuasca e plantas de poder, Maria conseguiu superar a tristeza, mesmo que não se livrando completamente da depressão (p. 139). Foi aos 24 anos que conheceu a doutrina do Santo Daime, já namorando novamente e cursando a faculdade de artes.

Foi nesse momento, na sua primeira viagem ao Acre, que também considera ter encerrado totalmente seu processo depressivo. Talvez de todas as viagens de Maria, essa é a que lhe impactou de uma forma mais humana e real. Entre sair ou se reprimir na “casinha da mente”, Maria não escolheu nenhuma delas, apenas se entregou para a experiência. (ASSIS, 2016, p. 139)

Em suas buscas, com 31 anos, considera que encontrou a sua “essência” (p. 142), um resgate no qual pode reencontrar a menina espontânea e buscadora, a adolescente intensa e questionadora, a mulher calma e responsável. Sobre as transformações possibilitadas pela ayahuasca, Maria afirma ter discernimento sobre “o que é bom ou não é” para ela, não se colocando mais em situações perigosas na tentativa de viver intensamente, como o fazia quando era jovem. Para ela:

“ayahuasca é minha mãe, a serpente que me cria, potência transformadora, a cura. Me transforma, mostra meus defeitos, minhas qualidades e rebeldias, me faz sentir uma pessoa com valor, me dá esperança. Mãe faz isso, cuida. Uma medicina poderosa, a maior entidade da natureza, dentro dela tem tudo que você quiser, todas as plantas e sentimentos, toda cura” (ASSIS, 2016, p. 143).

A recordação de memórias infantis reprimidas, perdão e aceitação das mágoas que a machucavam, processos de identificação de doenças e restauração da saúde foram processos que fizeram parte da “cura” do sofrimento de Maria e sua depressão. Ela relata, por exemplo, do dia que a mágoa se transformou em perdão, dando vazão a energia psíquica acumulada em si.

“Quando limpei, eu perdoei. Foi numa sessão, eu estava mirando, vi a mágoa no meu peito, ela se transformava em choro. Chorei aquilo, foi algo mecânico, um entendimento, precisava tirar essa mágoa, perdoar essa pessoa e ter compaixão dele. Eu chorei, perdoei e limpei o coração e me liberei daquela história” (ASSIS, 2016, p. 154).

Maria compreende a ayahuasca como uma medicina espiritual, capaz de trabalhar o corpo, a mente e o espírito de forma íntegra. Um sacramento que lhe permite entrar em contato

com seu “eu superior”, mas que também mostra o seu “eu inferior” e tudo aquilo que a faz sofrer (ASSIS, 2016, p. 166). Para ela, essa luta interna entre o “eu superior” e o “eu inferior”, às vezes é confusa, porém trata-se de um conflito necessário para se reconectar com si mesma, seu passado, as pessoas por quem teve contato durante sua jornada e todas as experiências que tivera.

No caso de Paulo, que tinha 24 anos quando a entrevista foi feita, homossexual e solteiro, trabalhava com produção de eventos e gosta de viver a vida com “ousadia e emoção” (p. 167). Se coloca como uma pessoa que questiona as normas impostas pela sociedade cristã ocidental, lutando sempre por “direitos e cidadania”, principalmente das minorias. Isto se deve, pois desde cedo o jovem precisou lutar com o preconceito, até mesmo dentro de sua família, sendo filho mais velho de um casal de classe média teve uma “educação tradicional”.

Em sua adolescência, aos 15 anos, começou a perceber as contradições da vida adulta. No florescer de sua sexualidade, acabou se apaixonando por outro garoto, um amigo que acredita ter se entregado amorosamente pela “amizade e pela liberdade que aquele amigo representava” (p. 169), na intenção de novas experiências ainda não tinha certeza sobre a sua sexualidade. Ao escrever uma carta para se declarar, o pai acabou por descobrir agindo de forma “opressora”. Paulo conta que este foi um momento marcante de sua vida, já que o pai “Invadiu um espaço muito privado, muito sagrado”, para ele. “Um espaço de amor” (p. 170). O pai, percebendo a rebeldia do filho, com tentativas de fugir de casa, mas sempre impedido pela polícia, chamada pelo pai, o colocou em tratamento psiquiátrico e psicológico. Os novos medicamentos eram devido ao Transtorno de Déficit de Atenção e Hiperatividade (TDAH), segundo o médico. Mas para ele, o motivo do pai o colocar em tratamento era o de sua homossexualidade e acha que o médico e a psicóloga tentavam o convencer de que “não era gay” (p. 171). “Lembra-se de a psicóloga dizer: - “Calma! Você é muito jovem”. Acredita que ela tentava lhe colocar em dúvida sobre sua sexualidade. “Espere mais tempo para decidir as coisas importantes da sua vida, esse era o papo dela” (p. 171). Assis (2016, p. 171), relata a crise que o levou ir morar com a mãe na casa da avó:

Na concepção de Paulo, a ideia deles era lhe “calar”. O remédio o “deixava bobo”, “ficava meio passado”. E o papo que ela tinha com ele “era algo que tinha interesse de botar panos quentes na briga que tinha em casa”. Por outro lado, “não sentia que tinha problemas na sua vida para tanto”. “Suas notas não eram ruins e fazia as coisas de casa de maneira correta”. “Onde é que estava a TDH?”, ele interroga. Os remédios foram a gota d’água na relação de Paulo com o pai. O dia em que o pai lhe bateu, que deslocou seu ombro “dando porradas”, foi porque tinha dito que “não queria mais tomar o remédio”. Lembra exatamente que ele achou ruim e “deu um murro certo”. Esse foi o

dia em que seus pais se separaram e ele decidiu que “não iria mais à psicóloga e que não iria encontrar mais ao psiquiatra”. Então, foi nessa idade, aos 16 anos, “quando explodiu tudo”.

Foi neste momento que Paulo diz ter conquistado sua almejada liberdade. Voltou a sair e estar com os amigos, até que conheceu “as drogas e a bebida”. Neste meio, descobriu que queria trabalhar com produção de eventos e entendeu que era homossexual, não bissexual como pensava antes. Terminou o colégio com 18 anos e decidiu que não iria fazer faculdade. Acabou entrando em grupo cultural, uma rede colaborativa que funcionava como uma comunidade, “que empodera muito o jovem” (p. 173) e se aprende a partir de relações “horizontais”. Ali começou a traçar o seu futuro político, profissional e culturalmente engajado, contra a “sociedade machista e excludente”. Nesta época, reatou com o seu pai que estava deprimido e pediu desculpas ao filho. Para ajudar na reaproximação, o pai conseguiu um emprego para ele com um amigo, dono de uma boate famosa da cidade.

O contato com a ayahuasca aos 20 anos de idade, para Paulo, aconteceu em um contexto diferente do de Maria e Arthur, que era o de superar o sofrimento presente, mas apaixonado por um garoto que o convidou para um retiro na natureza pensou, “cachoeira, um beck, um gatinho e uma tal de ayahuasca que eu vou ter que tomar” (p. 179). Não sabia o que era ayahuasca, estava indo na condição de estar com o garoto que o chamará, tinha consumido cocaína dois dias antes e acreditava estar de “ressaca”.

Paulo designa esta primeira experiência com o chá como “impressionante” (p. 180). Sentiu os efeitos da ayahuasca e vomitou sentado pouco tempo após a ingestão, no vômito identificou uma coisa branca em formato de uma bola que “parecia uma bolinha de silicone”. Acredita que este fenômeno foi a “limpeza” de toda a cocaína que havia consumido durante sua vida e conclui emocionado dizendo que “era como se aquilo estivesse que estar fora de mim, e uma sensação de uma voz que dizia que quando a gente se perder no caminho é necessário puxar de volta”.

Conta que o que aconteceu foi “muito bonito, maravilhoso”. Paulo relata que se sentiu “puro, limpo e sem aquele peso de culpa de estar envolvido com drogas”. Como se estivesse se “desintoxicado”. E acredita de verdade que foi “desintoxicado naquele momento”. Ficou “muito tempo depois disso sem fumar um cigarro” e “cheirar cocaína”. Foi “uma mudança radical de vida”. Ao mesmo tempo em que se sentiu pleno, no final do retiro, percebeu “um papo estranho sobre sexualidade”. Aquilo lhe interessou. “Estava pleno, achava tudo lindo e magnífico”. “Tinha experimentado um processo de cura profundo” e, pela primeira vez, considerava que tinha consciência de si. Relata: “estava me sentindo dentro de mim, e em nenhum momento aquela força tão esplendorosa tinha me cobrado nada sobre minha sexualidade. Em nenhum momento

aquela espiritualidade mágica me falou de que a minha sexualidade não estava certa. Experimentei fortes processos espirituais e depois de tudo que tinha passado em relação ao preconceito dos meus pais, o meu corpo tinha se vestido de uma consciência sem culpa novamente”. (ASSIS, 2016, p. 180)

Após todo o processo ter finalizado, Paulo ouviu do líder daquele grupo que homossexualidade era fruto de magia negra, “Um padrão sexual que abaixava a frequência energética da Terra”. Isto fez com que sentisse confuso, pois ao mesmo tempo que conseguiu ressignificar o espaço sagrado dentro de si, veio esta conversa definindo normas de conduta que eram sagradas ou não sobre sua sexualidade. Conta que pela primeira vez teve “dúvida, se a homossexualidade seria um pecado, uma doença ou um problema espiritual”, se perguntando se a ayahuasca iria o curar de sua atração por homens e se esse sentimento de amor por outros do mesmo gênero era errado. Entendeu que esta compreensão era apenas uma “viagem daquele homem”, líder daquele grupo espiritual, e que a inserção “num grupo religioso, principalmente quando é um grupo que faz o uso da ayahuasca, se não se tomar cuidado, pode te inserir numa série de regras e padrões que subjetivamente são impostos pelo grupo” (p. 181).

“Foi um preconceito, um ato de discriminação”, afirma. Quando dado o conflito com os pais e com a família, Paulo conseguiu enfrentar, mas nesse encontro, se viu tocado de uma forma que lhe machucou muito. Naquele espaço, viu-se “guiado para uma série de iluminações e entendimentos sobre a vida”. “Então, qualquer coisa que seja dita ali, mesmo que seja no fim do trabalho de expansão, depois que a consciência volta para o estado normal, você acredita”, conclui Paulo. Assim, reflete também que os grupos precisam “ter mais cuidado quando vão dizer qualquer tema nesse sentido”. “Temas que envolvam questões mais profundas das pessoas, como a sexualidade, como o amor, são temas complexos, que não podem ficar sobre o registro do dogma religioso”. O momento da vida que mais sentiu culpa pela sexualidade foi esse. Recém-aceito pela família, concluiu, na verdade, “que não era aceito em lugar nenhum”. (ASSIS, 2016, p. 181-182).

Após ir para o exterior e regressar ao Brasil, Paulo continuou neste grupo ayahuasqueiro por três anos e aos 23 anos acabou se afastando. Para além da relação que estabeleceu com o grupo, Paulo considera que a ayahuasca é “um importante processo de autoconhecimento na vida” (p. 182). A bebida o colocou “em contato com uma verdade, como se naquele momento pudesse ter calma para traduzir meus sentimentos, no que diz respeito ao corpo, a mente e a uma energia vital”. Parte desse processo de autoconhecimento foi a diminuição da ansiedade proveniente dos conteúdos psíquicos que Paulo não conseguia elaborar sozinho em outrora, também que em contato frequente com o chá lhe propiciava uma “vida mais regrada”.

Aponta que para ele a “ayahuasca promove uma redução de danos em relação às drogas”. “Ajuda na ansiedade que, quando abaixa, proporciona mais distância dessa

loucura que é usar drogas, a compulsão”. “Promove uma atenção e dá força para não se deixar levar a cada momento que sinta vontade de usar drogas”. Mas também, permitiu lhe “estar em contato com as drogas” e entendê-las como parte do seu mundo, da sua vida, sem se “culpar por isso”. Entendeu que tem “o direito de escolher se quer ou não usar”. Nunca sentiu que precisava ficar longe das drogas para ficar bem, “o ensinamento foi de trabalhar uma redução de danos”, “não prejudicar o corpo, ou agir de forma compulsiva, mas conciliar o prazer e a saúde”. A primeira vez que tomou a ayahuasca, achou que “nunca mais ia usar drogas”. “Hoje fuma quase uma carteira por dia, e nessa época, fumava um cigarro a cada dois dias”. Sentiu-se “desintoxicado, mas sem culpa por usar”. “A decisão de usar ou não, voltar a cheirar depois de um tempo, tem mais a ver com seu meio social e com ansiedade em si”. O chá lhe permitiu “um significado de mais autonomia para a vida”, “com menos culpa”. Entendeu ali, “no espaço sagrado da consciência, que poderia fazer o que quisesse nesse mundo. Ele está aí para que a gente desfrute. Ele está aí para que a gente cuide dele”. A ayahuasca lhe mostrou que “a vida é feita para ser feliz” e, que, então, “se existem essas energias espirituais superiores, elas são felicidade”. (ASSIS, 2016, p. 183)

Aos 24 anos, Paulo afirma não querer procurar outro grupo ayahuasqueiro, portanto prefere não dar voz ao seu desejo de encontrar ajuda na ayahuasca novamente. Sobre isto pontua o quão delicado é o estado alterado de consciência e acredita que é necessário ter segurança emocional para se entregar a experiência com o chá. Se por um lado o grupo foi desrespeitoso com o seu estilo de vida e sexualidade, por outro considera que foi cuidado e acolhido dentro do grupo. Não considera a possibilidade de ir em um lugar onde servem a ayahuasca sem a referência de como é realizado o cuidado durante o ritual, também considera que as religiões ayahuasqueiras possuem um modelo rígido no qual não se sentiria bem (ASSIS, 2016, p. 185).

Aos 22 anos, conta que decidiu fazer psicoterapia novamente, após uma desilusão amorosa e que o seu analista considerava que suas “imersões no contexto da ayahuasca ajudavam nas associações livres durante a consulta” (p. 185). Uma das significações que vivera em contexto ritualístico da ayahuasca foi quando estava com frio e passando mal durante o ritual, assim um amigo lhe trouxe uma coberta e aquele gesto de cuidado proporcionou um “amor espontâneo” sobre todas as pessoas que ama.

Foi “muito importante” e ajudou “a entender um monte de coisa que a psicanálise não conseguia” ajudar tanto. Naquele momento, “o amor do amigo foi o suficiente”. Compreendeu que apesar de amar, sentia por aquele namorado também “uma compulsão de não querer perder”. “Uma neurose mesmo”. Assim, percebe que aquela cerimônia “foi um trabalho psicológico de um jeito muito doido, porque ao mesmo tempo em que via o cara que ele gosta indo embora, percebia que estava sendo cuidado”. E assim, saiu dali “muito fortalecido em relação ao que eu sentia pelo namorado, colocando isso no seu devido lugar”. Deixou de ser “aquele amor desesperado”. O sagrado da ayahuasca ajudou-lhe “a entender as relações afetivas, familiares, simplesmente porque vai ajudando a dar significado, como nessa experiência”. “Quanto mais se trabalha, mais você vai colocando as coisas no seu lugar. Com o passar do tempo, vai percebendo que é um caminho e está evoluindo. Vai acertando e ajustando coisas com você, com os outros. E isso te ilumina, te cura, te faz bem”. (ASSIS, 2016, p. 186)

Paulo define a ayahuasca como uma ferramenta de cura através do autoconhecimento, mas também conclui que se não existe uma mudança de hábitos, após as compreensões vivenciadas no ritual, a cura não será definitiva. “Eu tenho uma vida desregrada, e essa vida se alinha mais quando estou em contato com o chá. Ela se alinha mais quando estou em contato com o chá, então, eu fico mais calmo, vou beber menos, vou fumar menos, porque no meu caso, tudo isso tem a ver com ansiedade” (ASSIS, 2016, p. 203).

Com todos os relatos descritos, se percebe a abertura que a ayahuasca concedeu a Paulo, lhe dando mais esclarecimento e maturidade, a partir do processo de autoconhecimento, para lidar com os sentimentos de raiva e culpa que sentia em sua vida. Também, o aprendizado sobre si mesmo, tendo assim mais consciência sobre seus hábitos e comportamentos. No caso das drogas, diz que agora faz uso mais racional “duas vezes por semana” (p. 205), “bem menos” do que usava anteriormente ao encontro com o chá. Comenta que “Os trabalhos de ayahuasca me ajudaram muito a ter essa consciência. Nunca me senti culpado, eu me senti irresponsável, ayahuasca me ensinou sobre a liberdade e sobre compulsão” (ASSIS, 2016, p. 205).

A liberdade também foi ressignificada por Paulo, percebe que pode fazer usos das drogas sem culpa, mas compreendendo quando este uso pode ser benéfico para o seu bem-estar ou não, quando é acometido pela compulsão. Consciente dos mecanismos inconscientes que geram dor e angústia, encontrou espaço para a mudança de hábitos. Todavia, Paulo considera que a ayahuasca é uma importante ferramenta de autoconhecimento, mas também têm suas implicações psicológicas, sociais e culturais perigosas, a depender do uso feito pelos grupos e pessoas. Levando em conta que aflora a percepção, deixando a pessoa mais sensível, a dimensão intersubjetiva pode ser utilizada como um poderoso instrumento de manipulação de massa. (ASSIS, 2016, p. 210)

A história de José é narrativa de tantas pessoas que vivem na situação de miséria social e econômica. Sendo o terceiro filho de sua mãe, portadora de epilepsia, e seu pai ausente por quase toda sua vida, pois morreu quando ele tinha 2 anos de idade, causado por uma parada cardíaca. Enquanto o pai era vivo, a família tinha condições de manter as necessidades básicas minimamente, tinham “uma casa, uma mercearia e uma chácara”, mas após o falecimento do pai, a mãe se casou novamente um ano depois, após mais um ano, seu padrasto já havia vendido tudo e foram morar em uma chácara próxima por conta do trabalho. (ASSIS, 2016, p. 211)

Com o padrasto, a mãe teve três filhos, sendo que ele doou duas meninas logo ao nascerem, “Foram nascendo e ele dando, uma deu para uma enfermeira e a outra deu para uma mulher que era mulher da vida” (ASSIS, 2016, p. 211). Ao todo, conviviam sete crianças, quatro irmãos por parte de seu pai, a irmã fruto do padrasto com sua mãe e mais duas crianças do casamento anterior do padrasto. José chegou à chácara com a família aos 4 anos de idade e aos 6 foi deixado lá para trabalhar. Diz ter se despedido “contente”, era amigo dos filhos do patrão e as pessoas da chácara “prometeram” cuidar dele, mas sua vida mudou assim que a família se foi.

E assim ele relata: “comecei a trabalhar como se fosse escravo. Eu já não comia mais dentro de casa. Comia no terreiro e arrumaram cama no paiol. Quando eram quatro horas da manhã, já me levavam para ir tirar leite, era aquele negócio todo”. Essa foi a primeira vez que o menino se sentiu abandonado na vida, ainda que não soubesse significar isso. Guarda “muita raiva e mágoa” dessa história, principalmente da mãe. Um dia depois de “uma surra de chicote”, José decidiu que “não dava mais”. Depois de levar a surra, o dono da fazenda chegou a lhe dizer que seu pai tinha lhe “deixado lá”, “abandonado”. Ficou “guardando aquilo”, não acreditou e “quando foi uns três dias”, esperou “eles dormirem” e fugiu. Planejou “tudo durante o dia”, esperou “anoitecer”, roubou “um cavalo” e foi-se “embora atrás da família”. (ASSIS, 2016, p. 212)

Assis (2016, p. 212), conta que conheceu José e sua família em um estacionamento de shopping em Brasília, quando pediam ajuda. Dois anos após este primeiro encontro, ela apresentou um gravador a José, que em “franco delírio” disse a psicóloga que ela o tinha encontrado pela razão da “missão de escrever sua história”. Ela retrucou dizendo que não escreveria, mas que poderia ensinar a escrever. Assim, a pesquisadora discorre: “Olhando para os lados e apontando para as paredes vazias, ele conversou com os espíritos que o guiavam, dizendo: “eu falei que ela tinha medo”, “que não servia para isso” (p. 213). José, em outro momento contou a psicóloga que após fugir da chácara encontrou a sua família na cidade vizinha, mas ao chegar apanhou por ter fugido. Nesse dia, pela primeira vez o homem teve contato com a bebida, “brincando” bebeu uma “garrafa de pinga”. Pouco tempo depois começou a vender picolé para ajudar nas despesas da família, sendo que o dinheiro ia todo para o padrasto, que era alcoolista e sempre machucava José durante a bebedeira (p. 214). Aos 7 anos foi mandado para fora de casa, por dar picolé aos seus amigos e jogar fora o carrinho para poder brincar com os amigos, dizendo que tinha sido roubado.

O fato é que José, mais uma vez, não aceitou ficar longe. O padrasto lhe “arrumou um lugar para morar”, mas José voltou. José não era o único a trabalhar em sua família, pois apesar de suas indisciplinas, eram ele e os irmãos que “sustentavam a família”. Saíam “todos os dias pela manhã para pedir no centro da cidade”. Voltou para casa e seu padrasto lhe arrumou outro emprego, “olhar uma chácara” ao lado de onde eles

moravam. A convivência entre ele e o padrasto já estava impossível e nessa época, outra violência aconteceu. O padrasto abusou sexualmente da irmã de 9 anos e a “mãe tomou a decisão de ir embora”. José estava perdido e considerava que se houvesse “algum tempo bom” para ele e para os irmãos, não era ali naquele espaço, “naquela vida, de só trabalhar e pedir para comer”. (ASSIS, 2016, p. 214)

Nesse momento, José já tinha “muita raiva” acumulada e a consciência de que sofreria “dois abandonos” (p. 215). Não querendo saber como acabaria sua relação com a mãe, juntou os irmãos, filhos de seu pai, e fugiu. Nesta época, ele se sentia um homem, capaz de cuidar sozinho de seus irmãos, assim, passaram “quatro dias escondidos dentro do parque de exposição agropecuário”, quando o descobriram, levando os irmãos para um abrigo sendo cuidados por freiras, mas José conseguiu fugir. Passou a noite em uma rodoviária e no outro dia foi para casa uma tia que o acolheu por 6 meses. (ASSIS, 2016, p. 215)

Neste terceiro abandono de sua vida, José estava no colégio, tinha amigos e se sentia feliz morando com a tia, mas após alguns meses ela disse que não poderia ficar mais com o menino e ligou para o abrigo onde os irmãos estavam. Aos 8 anos de idade, fugiu novamente com os irmãos e foram para na rodoviária de Brasília, foi assim que ocorreu o início de sua relação com as drogas, conta que “Usava cola para passar a fome, o sono e o frio” (p. 216). Ficaram quatro dias naquele lugar, quando o conselho tutelar os levou para outro abrigo e em um mês arquitetou outro plano de fuga. Como no outro abrigo, José conta que apanhava das outras crianças e até mesmo dos guardas, até que decidiu pular em um córrego ao lado do abrigo, mas seus irmãos ficaram com medo e os guardas acabaram os apanhando. Neste dia, o menino passou a noite no mato.

Conheceu uma mulher que o levou para casa. Achou que “ela ia cuidar” dele. Nessa época, era tão carente, que “todas as pessoas que conhecia na rua chamava de mãe ou de pai”. Passou a semana com ela, achava que iria lhe “adotar”, mas no fim de semana, resolveu levá-lo de volta para sua casa. Ficou “triste” e falou para ela que eles não o “queriam”, mas ela insistiu dizendo “que era isso que era o correto”. José “não sabia mais onde a mãe estava morando” e foi parar “na casa do padrasto”. Passado um mês após esse episódio, “eles se reconciliaram e a mãe voltou”. “O irmão mais velho conseguiu fugir do abrigo e o mais novo, eles foram buscar”. A menina ficou lá até os 18 anos. Assim, a vida continuou. Entre 9 e 10 anos, foram mais quatro fugas, de casa ou abrigo. Era sempre o mesmo processo: eles fugiam, iam para rua, o conselho tutelar buscava e levava para o abrigo. A família ia buscar ou eles voltavam para casa depois de fugir do abrigo. Mas, na última confusão, quando o abrigo avisou que José estava à disposição dos familiares, eles disseram que não o “queriam mais em casa”. É mais uma vez, a dor do abandono o invadia “com muita raiva e confusão”. (ASSIS, 2016, p. 217)

Toda vez que José apanhava de seu padrasto ele revidava. Sempre que o padrasto o batia “acabava por tirar sangue” do menino, até o dia em que feriu o padrasto com “água quente”, o

deixando internado no hospital durante seis meses. Sendo insuportável a convivência, José fugiu novamente, mas agora fez amigos que o davam suporte para não ser pego pelo conselho tutelar, trabalhava “vigiando carros” e morava “debaixo da ponte”. Foi esta a infância de José e conta que quando se lembra destes acontecimentos é motivo para beber e usar drogas. As descrições sobre a vida adulta de José e sua relação com a pesquisadores se estendem em diversas histórias, desde o início de seu envolvimento com o tráfico, até o momento que foi preso e com a ajuda da psicóloga foi paga a fiança. Além de ter conseguido um emprego para a esposa do homem e o desencontro dela com a família por certo período, chegou o momento que a esposa de José, por ter construído um vínculo com a pesquisadora, ligou em busca de ajuda, dizendo onde estavam. Quando chegou ao local, a pesquisadora encontrou José que tinha acabado de sofrer uma intervenção cirúrgica para retirada de uma bala e fugido do hospital (p. 222).

José falava coisas desconexas sobre religião, umbanda e candomblé. Achava que ele tinha uma espécie de dom e que iria curar “a pomba-gira do corpo das mulheres”. Tinha levado outra mulher para casa e dizia que estava tratando ela. Usuária de crack também, José e ela estavam tendo um caso. A companheira e os filhos assistiam aquilo sem voz e sem ação. Também acreditavam nos espíritos que José dizia incorporar, tinham reverência e medo, e assim obedeciam. Eu também fiquei com medo, mas na minha concepção, tratava-se de um quadro clínico alucinatório, associado ao uso de drogas e também à violência física e psicológica. Sozinha, não poderia fazer nada. Estava impotente e tive vontade de ir embora. Conversei com a esposa sobre os serviços de saúde que poderiam lhe oferecer assistência e disse que agora eles precisavam de ajuda institucional, não poderia mais ajudá-los sozinha. Hoje, José recorda-se que naquele momento quando fui embora, ele enunciou sobre mim para toda família: “ela tem medo, não serve para a gente”. A esposa me agradeceu e eu fui embora. Fiquei esperando eles me ligarem para irmos ao Centro de Atenção Psicossocial (CAPS), serviço de saúde que eu considerava pudesse lhe ajudar, mas só recebi esse telefonema 12 meses depois, em outubro de 2014. Estavam morando na rua e vigiando carro no estacionamento de um supermercado em Brasília, o mesmo que José fazia aos 10 anos de idade. (ASSIS, 2016, p. 222-223).

Entre idas e vindas (p. 223-239), que não cabem ser descritos aqui de acordo com o objetivo da pesquisa, chegou o momento em que José decidiu tomar ayahuasca. Em conversa com a pesquisadora, disse estar cansado da violência e agressões na sua vida, então pediu para que a psicóloga o levasse na religião que ela frequentava, disse ter assistido uma reportagem que falava sobre presos em Rondônia que tomavam o chá para reabilitação psicossocial e ficou interessado. Ela já havia contado algumas vezes a ele sobre o processo de desenvolvimento espiritual e, ao assistir a reportagem, associou uma coisa a outra (ASSIS, 2016, p. 239).

Começou a beber ayahuasca em agosto de 2015. Fiquei com muito receio de levá-lo, porque na minha concepção, os espíritos estavam relacionados a um quadro alucinatório.

Também percebia muita paranoia e um processo de mania nas atitudes de José. Aquele quadro era justamente o tipo de situação em que se recomendava prudência no uso de ayahuasca. O jogo se inverteu. Agora era José que buscava uma forma de se cuidar e eu orientava que aquela não era a melhor forma. Demorou um pouco até que eu tomasse coragem e encontrasse uma casa espiritual que aceitasse recebê-lo. Expliquei sua situação para um mestre, guia espiritual de uma casa independente, mas que segue a tradição UDV. Ele não só aceitou sua participação como a de toda sua família. Mas me colocou condições e pediu que eu não deixasse de acompanhá-los de perto enquanto estivessem fazendo o uso do chá. José começou a beber o vegetal nas cerimônias e sua melhora foi considerável. Mas não sem grandes tensões. Sua primeira participação em uma sessão de ayahuasca foi durante um preparo do chá. Ficamos três dias em preparo, onde é permitido beber o chá a qualquer momento. Enquanto bebeu o chá fora das sessões, sentiu-se bem, uma “sensação de relaxamento e de paz”. “A confusão some da cabeça”. (ASSIS, 2016, p.240)

Quando tomou ayahuasca a noite, durante o ritual, José vomitou muito e fechou o diálogo com a psicóloga até o momento em que foram embora. Ao chegar em casa, foi comprar uma garrafa de pinga e disse que não queria mais o chá. Segundo, Assis (2016, p. 240), as pessoas que compareciam a cerimônia faziam parte do grupo social que tinha excluído José, assim decidindo não frequentar mais os rituais: “eu não gosto delas, não quero estar com elas e elas não querem estar comigo. Você não vai me levar mais lá. A única coisa que os espíritos me pediram quando começaram a ser meus guias é que eu nunca esquecesse eles. Quando todos os humanos me viraram as costas, foi eles que me ajudaram. Não vou embora deles. Não vou parar de beber e não quero mais esse chá”. A psicóloga então acolheu seu discurso, dizendo que tomar ayahuasca ou não era uma escolha individual e ele deveria decidir se queria, entretanto, a esposa e filhos de José gostaram do ritual e não deixaram de participar dos rituais daquele dia em diante. Então o homem decidiu seguir sua família, em cada 15 dias participavam das cerimônias e tomavam o chá. Diferente de sua esposa e filhos, José conta que apenas sentia os efeitos negativos do chá, nenhuma transformação aparente, apenas vomitava, sentia dores no estômago e ia ao banheiro diversas vezes durante os rituais. Além disso, não gostava de estar em comunidade, pensava que as pessoas estavam o julgando e pensando mal dele, de forma paranoica, “Sempre foi assim” (p. 141). Durante algumas cerimônias, José ficava dentro do carro, pois não aceitava estar junto as outras pessoas. Era um espaço bem livre, segundo a psicóloga, e cada um podia ficar onde quisesse, portanto não suspeitavam que José queria ficar longe dos outros. (ASSIS, 2016)

Esta inserção da família em uma comunidade ayahuasqueira foi positiva para todos. Os espíritos não incorporavam mais em José, e quando bebia ou usava crack não incomodava a família: “Mais calma”, foi a única coisa que o chá lhe trouxe nesse momento. Mais calma significava também “mais clareza para não explodir e comprar briga com qualquer um e por

qualquer coisa” (ASSIS, 2016, p. 242). A bebê mais nova cresceu em um ambiente de maior tranquilidade na família e “era uma bebê alegre”. A menina de 3 anos, que apresentava questões negativas em seu desenvolvimento, começou a falar gradativamente e diminuiu o comportamento agressivo. O menino de 11 foi alfabetizado e começou a ir bem na escola, nas notas e nos relacionamentos com professores e amigos. Foi construída uma rede de apoio para a família pela comunidade ayahuasqueira, na qual conseguiram um emprego para filha de 17 anos, além do suporte que a própria família considerava impossível. Por fim, a esposa teve experiências “maravilhosas” (p. 243) com o chá, que lhe permitiram perdoar a mãe e a irmã, das quais guardava determinada mágoa. Empoderada, começou a tratar o marido de forma diferente, assumindo que ela também tem voz e espaço dentro de casa, parou de fumar cigarro e não tolera mais bebida e droga, impedindo que José use estas substâncias em casa.

No início de 2016, a família ficou sem frequentar a comunidade por um mês, tempo suficiente para uma crise explosiva de José. Desde que começou a fazer o uso do chá, não havia parado de usar álcool e nem crack, mas parou de incorporar, e às vezes em que ficava alterado, “conseguia respeitar” o limite da família. Nessa ocasião, os espíritos voltaram e ele usou de violência com a esposa e com a filha. Ninguém na família tolerava mais as incorporações de José. E dessa vez, quase foram embora da vida dele de verdade. Foi então que José conversou comigo e disse que aceitava o tratamento no CAPS. “Querida uma reconciliação familiar”. Fomos a outro CAPS, e dessa vez, ele conseguiu uma consulta com o psiquiatra no mesmo dia do acolhimento. Sua postura no atendimento foi de que queria largar o crack e a bebida alcoólica, explicando com clareza as possessões que aconteciam depois da bebida. José deixou bem claro que o que o induzia ao transe e ao estado de paranoia era a bebida. Mas, por outro lado, também ficou bem claro, na sequência das atividades que lhe foram propostas no CAPS, que ele manipulava, mentia e que permanecia em um estado de paranoia praticamente o tempo todo. (ASSIS, 2016, p. 243-244).

Então, José começou com o uso dos remédios psiquiátricos, para segurar a abstinência e auxiliar no quadro de mania. Todavia, o médico pediu para suspender o chá e a princípio concordou. Continuou frequentando os rituais, mas em vez de tomar ayahuasca, bebia água, procedimento da comunidade para aqueles que já frequentavam a comunidade e porventura devessem suspender o chá por determinado período.

Tomou os remédios por três semanas. Participou de duas cerimônias sem beber o chá. Porém, na quarta semana dos remédios, teve uma recaída. Bebeu muito, e tomou os remédios ao mesmo tempo. “Estava muito doído”. Passou uma manhã no CAPS e pediu para marcar novamente a consulta com o psiquiatra. “Querida aumentar a dose do remédio”, pois achava que como estava, “só tinha funcionado na primeira semana”. A psiquiatra que o atendeu dessa vez, quando viu no prontuário que ele fazia o uso de ayahuasca, pediu que eu explicasse melhor. Na frente de José, disse que vários pacientes dela já tinham parado de usar drogas completamente fazendo o uso do chá e que tinha interesse em conhecer melhor as pesquisas. Saindo da consulta com a receita renovada,

ele olhou para mim e disse: “o que vai dar jeito pra mim é esse chá mesmo. Você viu, até a médica tá dizendo”. Eu disse a ele que agora precisava ter calma, pois tinha optado por outro tipo de cuidado. Mas não deu outra, José suspendeu os remédios sem falar com ninguém, e no final de semana, na hora de ir para cerimônia, ele disse que queria beber o chá. (ASSIS, 2016, p. 245)

No primeiro momento, a psicóloga recusou, mas conhecendo o histórico de José entendeu que a negação poderia levar a consequências graves, então pediu a ele que tivesse responsabilidade com ele mesmo e foram. A partir deste momento, José não reclamou mais de beber o chá, tendo o quadro psiquiátrico estabilizado novamente, também deixando de incorporar os espíritos. Com o propósito de lidar com a compulsão pela bebida, José continuou a frequentar as cerimônias, afirma “não querer parar de beber álcool” (p. 246), mas sabe que precisava “parar de usar para colocar a mágoa e raiva para fora”. Este foi ‘um dos ensinamentos do chá’, segundo ele.

“O chá me mostrou que tenho que fazer certo para mim mesmo”, ele diz. “Preciso provar para mim mesmo que sou capaz de ser um homem sério. Não é mais pra você ou para minha família. Eu preciso mostrar para mim que eu dou conta de ser homem: pagar o aluguel, por comida em casa, respeitar minha família”. José confia que vai conseguir. Sobre a raiva, relata: “o chá foi me ensinando a ter calma, alguma coisa ele fez de bom dentro de mim que eu consigo discutir com alguém e não explodir”. “Se eu sinto raiva de alguém a primeira coisa que vou buscar é ir embora ou fazer uma merda, algo para ficar aéreo”. “Tem hora que explodo, mas me arrependo”. “O chá me fez ver que tudo que fiz em termos de coisas ruins para o meu próximo, eu estava me fazendo mal, afastando as pessoas de mim. Não estava tendo confiança em ninguém. Nem na mãe dos meus filhos, que está comigo há dezenove anos, eu não tinha confiança mais”. (ASSIS, 2016, p. 246).

A ayahuasca também o ajudou lidar com a paranoia, aprendeu que quando chegam as “visões de bichos, animais e cobras”, mesmo o assustando, ao se entregar para a experiência o chá acaba por mostrar o que tinha que ver e aos poucos as imagens sumiam. Sobre determinada visão, José conta de um gato preto, se tratava do gato do caseiro da chácara. O homem acreditava que o animal ia atrás dele para tentar mordê-lo, mas ao conseguir vencer o medo o abraçou e a paranoia se transformou em aconchego: “Abraçado no gato, chorei um choro de criança, como se gato recebesse toda minha raiva e ainda fosse capaz de me dar carinho” (p. 247), disse ele. Sobre as “limpezas”, que podem ser caracterizadas por choro, vômito ou diarreia, José afirma que “Para cada sentimento ruim que a gente vomita, é um sentimento bom que a gente bota para dentro. É uma limpeza de alma, não é só vomito de matéria”.

Na sessão, anterior ao último encontro entre a psicóloga e José, ele diz que conseguiu perdoar a mãe por tê-lo deixado na fazenda para trabalhar, aos 6 anos de idade, sentiu vontade de

reencontrá-la e pedir perdão por tudo o que aprontou quando mais novo. Conta ainda que “O chá é você mesmo falando o que é bom para você”:

“O chá foi o principal para eu querer me cuidar. Ele é ruim de tomar, mas o efeito dele é bom. Mais consciência. É isso mesmo. Ter a consciência de si próprio, o chá faz isso. Dos nossos próprios atos, isso que estou falando. Tomando de quinze em quinze dias, acho que mudou coisas que venho tentando fazer sozinho, nesse pouco tempo. O chá está fazendo eu me olhar dentro de mim, pensar, raciocinar, esquecer de tudo. Então acho que isso é importante. Olhamos para a gente mesmo, o que estamos fazendo de ruim. Eu me acho mais bonito, mais saudável, agora. Melhora a autoestima” (p. 248).

Para ele, além do cuidado que o chá lhe proporciona é preciso cuidar de sua saúde dentária e estomacal com o tratamento profissional adequado para melhorar sua autoestima, prejudicadas pelo excesso de bebida e outras drogas. O uso do crack ainda existe, mas diz querer parar de consumir, não utiliza mais outras drogas como a cola e cocaína. Não pensa em parar com a bebida e o cigarro, apesar de ficar cada vez mais difícil de fumar, “Acendo, dou duas tragadas e jogo fora. Estou com nojo”, conta. Sobre as incorporações, diz ter controle, quando aparecem os sinais, por exemplo o toque de tambor na sua cabeça, não se entrega a incorporação como fazia antigamente. José, ainda, discorre sobre a sua visão do que é tratamento para a psicóloga:

“Nunca pessoa nenhuma que usa droga no mundo conseguiu parar sendo forçada e sem enxergar que está fazendo mal a ela mesma. Quando conseguir enxergar, vai conseguir parar. Algo também que acho importante é diálogo. A primeira pessoa que falei da minha vida foi pra você. Tem que ter confiança, não adianta levar uma pessoa pra uma casa de recuperação, o cuidador não sabe nada da vida dela, sabe que ela está ali e vai passar nove meses sem usar drogas. Aí sai de lá. E se for morador de rua, ele vai pra onde?”. “Eu fiz um tratamento, estou fazendo ainda. Não precisava estar dentro de uma clínica, que eu saiba é só oração de dia e de noite. Com o chá, vamos refletir, porque ele faz a gente refletir. Vi dentro de mim que eu estava com uma bola de catarro enorme no meu peito, e logo depois, soltei ela toda quando eu vomitei. Eu consigo já ver dentro de mim. Eu consigo ver o que está me fazendo mal. A droga, a cachaça em si, precisa de um apoio, um diálogo, uma confiança que saindo daqui vai ter um lugar para dormir, um lugar para comer”. (ASSIS, 2016, p. 250-251)

O abandono familiar, a situação de pobreza associada à exclusão social; o preconceito; o trabalho infantil; a violência física e psicológica cometida pelo padrasto; suas passagens pelos abrigos para menores; o abuso e a exploração sexual vivenciada quando foi viver na rua; o envolvimento com tráfico de drogas e pequenos delitos; os crimes que cometeu; todas essas situações representaram circunstâncias de sofrimento na vida de José (ASSIS, 2016, p. 252). Toda a significação destes sofrimentos só emergiu a consciência após a ingestão de bebida alcoólica, isto o leva a compreender seu sofrimento dentro da relação com o álcool e outras

drogas, pois é neste contexto que conseguia liberar sua raiva pelas violências que sofreu e expressar as violências que praticou.

O encontro com o uso ritualístico da ayahuasca representou para a José a busca do tratamento para o sofrimento no qual não conseguia lidar. Considera que o chá é uma forma de aprender sobre si mesmo: “hoje eu espero ansioso para ir lá, para ver o que o chá vai me ensinar dessa vez”. “Eu sei que eu tenho aprendido muito com o chá, agora eu quero sempre que tiver oportunidade aprender, né. Ele me ensina coisas sobre mim e como eu posso viver melhor, coisas que as pessoas me falavam, mas eu não queria ouvir”. ((ASSIS, 2016, p. 260)

Nos quatro relatos descritos, a ayahuasca surge como uma possibilidade de cuidado e conhecimento de si, permitindo uma ressignificação de sentidos projetando uma melhor qualidade de vida. É relatado a tomada de consciência de aspectos renunciados pelo ego, mas também, o encontro com uma força abstrata que se manifesta como um fenômeno sagrado. De forma criativa, o uso ritualístico da ayahuasca possibilitou o encontro com novas perspectivas de viver, foi destacado nestas histórias a importância que o chá teve na melhora do bem-estar dos entrevistados. A busca pela ayahuasca representou uma maneira de cuidado consigo, mesmo que o processo de transformação esteja atrelada ao encontro com aspectos desagradáveis da consciência, que podem acarretar nas limpezas espirituais, por meio do choro, vômito e diarreias, além de outras manifestações como tremores e bocejos, sendo considerado pelos participantes como a manifestação corporal da desintoxicação de sentimentos pela consciência.

Além destes benefícios terapêuticos, a experiência com a ayahuasca, em contexto ritualístico, proporcionou mudanças em padrões dos relacionamentos interpessoais de cada participante, sendo possível verificar a ressignificação de sentidos para os sentimentos de raiva, angústia, culpa e tristeza referentes a estas relações. Também foi observado a menor predisposição ao uso de drogas após as experiências com o chá. Sintetizando, o uso do chá caracterizou a morte de padrões de pensamento e comportamento para que uma nova consciência pudesse emergir, ressignificando as vivências negativas que os levaram ao sofrimento físico e psíquico.

A ayahuasca é uma bebida psicoativa, mas como observado no relato dos participantes, o fenômeno do uso ritualístico da ayahuasca é completamente do uso que fizeram de outros psicoativos, o chá representou uma alternativa terapêutica através do autoconhecimento vivenciado dentro dos rituais. Em todos os segmentos da tradição ayahuasqueira, o chá é

considerado como sacramento, medicina, veículo de contato com o mundo espiritual, entre outros significados, assim também, para os participantes a ayahuasca é atrelada ao encontro consigo, diferente das drogas que distanciavam os usuários de si mesmo.

3.2 – Aspectos psicológicos e farmacológicos no uso da ayahuasca

Quimicamente, de acordo com as duas classificações primárias feniletilamina e indol (SHULGIN, 1982 *apud* BRITO, 2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 579), o princípio ativo da ayahuasca (DMT) é derivado da segunda classe descrita, assim como o LSD (ácido lisérgico dietilamida) e a psilocibina.

Segundo Brito (2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 585), especialista em epidemiologia de doenças infectocontagiosas, as beta-carbolinas presentes no chá em questão são inibidores seletivos para a MAO-A. Esta seletividade, em relação a MAO-A sobre a MAO-B, correspondem com sua relativa baixa afinidade para a MAO no fígado, comparado com a MAO no cérebro, isto explica a característica da ayahuasca de não ser uma facilitadora para crises hipertensivas. O autor ainda diz que o DMT e seus derivados, assim como as beta-carbolinas e seus derivados, estão espalhados no reino vegetal e animal, sendo as classes de alcalóides detectadas como metabólicos endógenos em mamíferos, incluindo o humano.

Em outra pesquisa, um grupo multinacional de pesquisadores biomédicos, dos Estados Unidos, Finlândia e Brasil foram convidados pela União do Vegetal para uma investigação da toxicidade da ayahuasca (GROB *et al*, 2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 605). Assim, se encontraram em Manaus, para conduzir um exame dos efeitos bioquímicos e psicológicos do chá. Quinze membros da igreja sincrética da UDV, vivendo em Manaus, foram selecionados aleatoriamente, tendo como critério que o participante estivesse filiado a União do Vegetal por mais de dez anos. Sempre em contexto ritual, os membros participaram dos rituais com ayahuasca no mínimo de duas vezes por mês e várias vezes por semana. Vale ressaltar que a UDV requer dos membros a completa abstinência de todas outras substâncias, como o álcool, tabaco, maconha, cocaína e anfetaminas. Também foram selecionadas quinze pessoas que nunca tomaram ayahuasca para o grupo controle, sendo todos os participantes homens, mesma faixa etária, etnicidade, estado marital e nível de educação comparados ao grupo que já fazia parte da UDV, com a necessidade de limitar o número de variáveis. (p. 606-607)

Os resultados dessa pesquisa apontaram para diferenças significativas entre o grupo controle e os examinandos da UDV. A administração da *Composite International Diagnostic* (CIDI) identificou que dois participantes do grupo assinalaram no diagnóstico psiquiátrico para abuso de álcool e hipocondria e apenas um teve desordem psiquiátrica no passado por abuso de álcool. Já entre os examinandos da UDV, de acordo com os critérios do CID-10 e DSM-III-R, cinco tinham antecedente de desordem por abuso de álcool, dois de doença depressiva maior e três de ansiedade fóbica. (GROB *et al*, 2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002 p. 611)

Ainda nessa pesquisa, obre o teste de personalidade a partir do *Tridimensional Personality Questionnaire* (TPQ), foi constatado que os membros da UDV tinham maior “rigidez estoica *versus* excitabilidade exploratória”, “regimentação *versus* desordem” e uma significativa tendência para o espectro de maior “reflexão *versus* impulsividade”. (GROB *et al*, 2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 611). Através da análise domínio de *Harm Avoidance* do TPQ foi identificada outras diferenças significativas entre os dois grupos. No caso dos examinandos da UDV foram identificado como expressiva “confiança *versus* medo de incerteza” e maior tendência a “espírito gregário *versus* timidez com estranhos”, “otimismo desinibido *versus* preocupação anteciparia” e “vigor *versus* fadigabilidade e astenia” (p. 612). Já para os testes neuropsicológicos, sendo administrado o WHO-UCLA (*Auditory Learning Verbal Memory Test*), os membros da União do Vegetal apresentaram desempenho significativamente melhor do que os de controle quando à capacidade de lembrar as palavras na quinta tentativa e, nos testes de número de palavras lembradas, recordação tardia e recordação de palavras após interferência. (p. 612)

Dos membros da UDV, muitos se referiram a uma variedade de comportamentos disfuncionais anteriores à filiação na União do Vegetal. Onze tinham história de uso moderado e severo de álcool anterior à entrada na UDV, sendo que cinco deles relataram episódios associados com comportamentos violentos, dois sendo presos devida as violências cometidas. Quatro membros relataram envolvimento anterior com abuso de drogas e oito dos onze examinandos com histórias anteriores de álcool e abuso de drogas, eram viciados em nicotina no momento do primeiro encontro com a União do Vegetal (p. 612). Enfatizaram a importância de “praticar boas ações, prestar atenção no que diz e ter respeito a natureza” (p. 614). Por fim, disseram experimentar melhora na memória, capacidade de concentração, estado de humor constante, satisfação nas suas relações do dia a dia e senso de significados e coerência em suas vidas. Todos

os onze examinados com envolvimento anterior com álcool, alcançaram completa abstinência após se filiarem à UDV (GROB *et al*, 2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 615).

No Projeto Farmacologia Humana da Hoasca (GROB *et al*, 1996), foram conduzidos os ensaios clínicos abrangendo o Estudo Comparativo Basal, que avaliou a situação clínica de usuários de longo prazo do chá hoasca (10 anos ou mais de uso regular) comparativamente ao grupo controle com indivíduos que nunca tomaram o chá, e a avaliação dos efeitos fisiológicos agudos após a ingestão da ayahuasca, entre os membros da UDV (ANDRADE *et al*, 2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 622).

Durante a avaliação clínica basal, os Experimentadores e Controles foram submetidos a uma entrevista clínica e exame físico, além de um painel de testes laboratoriais conhecido como SMAC-24, sendo conduzida pela equipe médica do Departamento de Medicina Interna da Faculdade de Medicina da Universidade Federal do Amazonas, no Hospital Universitário Getúlio Vargas, em Manaus (ANDRADE *et al*, 2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 623). As medições fisiológicas agudas (pós-ingestão de ayahuasca) aconteceram nas dependências do centro da UDV em Manaus – Núcleo Caupuri. A dose de ayahuasca estabelecida foi de 2 ml por quilograma de peso corpóreo, durante seis dias, seis sessões de experimentação foram realizadas para a coleta de dados.

Durante a fase agudo do efeito do chá, os pesquisadores responsáveis pela avaliação clínica coletaram dados relativos às variáveis de temperatura oral, diâmetro pupilar, frequência cardíaca, pressão arterial, frequência respiratória e eletrocardiograma, sendo coletadas em intervalos regulares de tempo zero (imediatamente anterior à ingestão do chá) e em 20, 40, 60, 90, 120, 180, 210 minutos após a ingestão do mesmo. Foram coletadas amostras sanguíneas através de venoclise mantida heparinizada de forma indolor naqueles intervalos de tempo e também 8 horas após a ingestão, assim como a coleta urinária durante as 24h seguintes à ingestão do chá. (p. 624)

Ao comparar os grupos, não foram constatadas diferenças estatísticas significativas na contagem de células vermelhas e células brancas, e também nos níveis séricos de creatinina, fosfatase alcalina, colesterol total e fração HDL, transaminase glutâmico-oxalacética (TGO), transaminase glutâmico-pirúvica (TGP), bilirrubina total e frações, sódio, potássio e cálcio. Foram evidenciadas diferenças estatísticas significativas na contagem de plaquetas entre os dois grupos, sendo que o Controle apresentava maior contagem plaquetária. A avaliação

eletrocardiográfica verificou a ocorrência de alterações eletrocardiográficas nos dois grupos, totalizando oito casos de alterações na investigação de saúde geral de membros da UDV e apenas um indivíduo com alteração pertencente ao grupo Controle. Os achados eletrocardiográficos não representaram alterações com repercussão clínica expressiva, mas os pesquisadores consideram que é necessário ser investigado com metodologia mais específica e em número maior de pessoas. (ANDRADE *et al*, 2002, p. 625, in LABATE; ARAÚJO, 2002)

A entrevista clínica e o exame físico não evidenciaram nenhuma diferença significativa nos sistemas neuro sensorio, circulatório, renal, respiratório, digestivo e endócrino entre os grupos. Alguns experimentaram certo grau de palidez e sudorese fria após 40 minutos a ingestão de ayahuasca, com duração média de 10 a 20 minutos. Todos se mantiveram conscientes e lúcidos durante o tempo de experimentação da fase aguda após a ingestão do chá, colaborando prontamente a todas as solicitações dos pesquisadores. (ANDRADE *et al*, 2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 627). Não foi encontrada nenhuma diferença significativa entre os dois grupos em relação ao perfil de saúde geral, ou comprometimento clínico entre os usuários do chá nos diversos sistemas orgânicos avaliados. O pequeno aumento da pupila pode ser considerado como aumento do nível basal de atividade adrenérgica, já que os Experimentadores se apresentaram ansiosos antes da sessão de experimentação. Durante a experimentação, houve uma queda da frequência cardíaca medida pela pulsação. (p. 628)

Todos os parâmetros avaliados sugerem uma estimulação adrenérgica, ou simpática, na primeira hora e meia após a ingestão do chá – sendo que para alguns casos isto pode ser observado até a segunda hora. Após este período é observada uma resposta tipo parassimpática, ou de repouso, com decréscimo nos valores de todos os parâmetros: frequência cardíaca, pressão arterial sistólica e diastólica e frequência respiratória. O ECG também apresentou essa resposta de relaxamento com redução significativa da frequência cardíaca, evidenciando em alguns casos um retardo da repolarização ventricular ao final de 4 horas. (ANDRADE *et al*, 2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 629)

Os resultados sugerem a confirmação da observação empírica relatada por grupos de uso ritualístico da ayahuasca, nos quais fizeram o uso regular do chá por tempo prolongado, se apresentado como indivíduos saudáveis e com perfil de morbidade similar ao de outras pessoas da mesma comunidade. Os membros da UDV, neste projeto, não apresentaram disfunção clínica quando comparados ao Controle, embora tenha sido indicado a necessidade de aprofundar a investigação eletrocardiográfica.

3.3 – Centro Takiwasi

Apesar de no Brasil não existirem centros ayahuasqueiros com a exclusiva finalidade de conduzir tratamentos psicoterapêuticos com ayahuasca, na Amazônia peruana, um dos locais de surgimento da cultura vegetalista, existem alguns centros terapêuticos que trabalham com a medicina ancestral nativa em conjunção a biomedicina e psicologia. Este trabalho é executado, por exemplo, no Centro Takiwasi, localizado na região de San Martín e fundada em 1992 a partir de um trabalho de investigação, iniciado em 1986, sobre as práticas milenares da medicina tradicional amazônica. Como objetivo, buscam melhorar as condições de saúde da população e conservar o meio ambiente, desenvolvendo técnicas e modelos que resgatem os conhecimentos tradicionais amazônicos e os combinam com a ciência médica moderna, tendo em conta preocupações terapêuticas, científicas, ecológicas, culturais e humanas. (TAKIWASI, c2021)

Mabit (2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 148), médico francês especializado em Naturoterapia (Paris) e Patologia Tropical (Ambers), também membro fundador do Conselho Interamericano Sobre a Espiritualidade Indígena (CISEI), conta que desde 1992 criou, junto a seus colegas de pesquisa, o Projeto Takiwasi com a finalidade de concretizar os ensinamentos adquiridos ao longo de 12 anos e mais de 6000 sessões de ayahuasca realizadas por curandeiros vegetalistas que encontraram em suas jornadas, mediante a organização de um centro de reabilitação para toxicomaníacos. Assim, a equipe de pesquisadores formulou uma metodologia de tratamento de pacientes farmacodependentes. Nesta abordagem, é realizada a aplicação clínica do uso de plantas medicinais depurativas e logo de plantas de efeitos psicoativos que facilitam a auto exploração do mundo intrapsíquico do indivíduo, com ênfase nas experiências com ayahuasca. “Nos últimos 6 anos foram recebidos uns 300 pacientes tóxico-dependentes voluntários, do Peru e do estrangeiro, para uma estadia média de 9 meses no Centro Takiwasi” (MABIT, 2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 149).

O pesquisador (MABIT, 2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 149) apresenta os comentários recolhidos dos curandeiros e pacientes, que não tinham experiências prévias com substâncias psicoativas, a partir da expressão da própria experiência dos pesquisadores. Começando pelas “condições da “produção” visionária”, pontua que as sessões aconteciam geralmente na casa do curandeiro que preparou a ayahuasca, começando às 9 horas, depois de um ritual de proteção breve e inconstante do lugar e do próprio corpo do curandeiro contra a intervenção de maus espíritos e bruxos, o mestre termina a preparação ritual da bebida. Acende

um cigarro de tabaco chamado *mapachos* e emana cânticos próprios ao ritual, assoprando a fumaça no recipiente que contém o chá.

Cada participante recebe a dose de acordo com a constituição do sujeito, sua natureza, a gravidade da enfermidade e em função da “força” da preparação, de acordo com o curandeiro. O condutor do ritual acompanha os participantes a todo o momento. Os primeiros efeitos são percebidos, geralmente, depois de 20 minutos e duram, em média, 3 horas. As sessões acontecem silenciosamente e o curandeiro apenas intervém para redigir a produção visionária, como os ícaros. (p. 150) No caso de visões “negativas” por parte dos participantes, o condutor não intervém para suprimi-las, pois podem fazer parte integral do tratamento e da necessária confrontação com a sombra. (p. 151) É sempre recomendado uma série de dietas e condutas pré-ritual que foram descritas no capítulo anterior, como, por exemplo, a abstinência sexual, de outras substâncias e a restrição alimentar.

A ayahuasca é por excelência a planta-mestra, a que procura e estrutura o ensino e constitui o substrato indispensável para prover a experiência de sentido. A ela se deve o conteúdo das imagens mentais. Esta qualidade justifica o substantivo “ayahuasca” seja genérico para as preparações que a contêm. A ayahuasca viria a ser o “texto”, a fonte de informação, enquanto a chacrona é o foco de luz que permite iluminar esse texto e assim lê-lo, visualizá-lo e por onde conscientizá-lo. (MABIT, 2002, p. 155, in LABATE; ARAÚJO, 2002).

Alguns efeitos são comuns aos primeiros usos do chá, como o vômito, diarreia, suores profusos e hiper salivação, manifestações inconstantes que se atenuam com o tempo e com a ingestão repetida, sobretudo a partir das dietas e jejuns de desintoxicação. A visão com a bebida pode produzir imagens abstratas, antropomórficas, natureza animada, visões ontológicas referidas ao passado, ao futuro, visões filogênicas que pertencem a coletividade, visões cosmológicas e visões demoníacas ou celestiais, místicas. Estas visões, por sua vez, podem integrar outros sentidos levando a percepções auditivas, estésicas, olfativas, cruzadas (por exemplo, som visto em cores, odor percebido em uma forma) e percepções “gerais” como a sensação de “presenças” benéficas ou malévolas, de ambientes, de atmosfera com caráter frequentemente indefinível (SANTISTEBA, 1977; VALERA, 1986; BLANGNY, 1981; FLORES; LEWIS, 1978; CALVO, 1982; SCHEIFFER, 1973, *apud* MABIT, 2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 156-157).

A qualificação das percepções vem a ser um desafio, pois ao pô-las em forma verbal, geralmente se percebe como redutora do vivido. Amputa a experiência do colorido próprio do que foi experimentado e não compreendido intelectualmente. A este propósito, se adverte que os curandeiros são sempre muito silenciosos sobre o conteúdo de suas visões no curso da sessão. Sua explicação sobre as imagens proporcionadas pela

ayahuasca é relativamente normalizada e no fim das contas bastante pobre: “se vê como por televisão”, a “planta te ensina”, “vês o que queres”. Nós mesmos, ao redigir este texto, temos consciência do caráter redutor desta apresentação, devido a ser a ayahuasca de natureza “experimental” e a transmissão do saber dar-se mediante a visão direta. (MABIT, 2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 157)

A ayahuasca pode colocar o indivíduo em uma sensação associativa, não apenas dissociativa, como quando ao fim da sessão, o sujeito se encontra com frequência em conexão com os outros por um sentimento de entrega e intercâmbio, até de comunhão, querendo compartilhar com os demais. Em conjunção, o sujeito tem a sensação de ter vivido uma experiência profunda no ponto de vista pessoal, alcançando conteúdos íntimos que em outros momentos não teve a oportunidade de vivenciar. “A separação para com os demais seres humanos e com o universo se dissolve para permitir que se possa encontrar uma inserção própria no *continuum* da vida” (MABIT, 2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 160). Esta experiência permite que o ego do sujeito se reestruture com maior amplitude e força, conseqüentemente recupera em segunda instância uma melhor definição da própria identidade, outorgando em segurança com relação a si mesmo e ao próximo.

O rebaixamento de consciência, nas experiências com ayahuasca, pode causar em alguns casos uma impressão de uma dissolução temporal da consciência, possivelmente não se recordando do que viveu no momento ou não respondendo quando o chama. Isto não representa perigo, considerando que ao deitar o paciente pode regurgitar um vômito recobrando a consciência. Isto acontece em casos isolados, recorrentemente a experiência é acompanhada de uma modificação da consciência, o sujeito sabe ao longo da sessão quem é, onde se encontra, o que tomou e o que está fazendo (p. 163). Mabit (2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 151-152) ressalta que a experiência varia de um sujeito para o outro, sendo a experiência sempre imprevisível, não podendo antecipar a natureza e a qualidade da sessão que vai se ter. Sobre a amplificação da atividade cerebral e as percepções sensoriais, diz:

[...] O sujeito sente uma aceleração de seus pensamentos e percebe com agudeza o menor ruído ou uma luzinha, daí a necessidade do silêncio e da escuridão. Ao mesmo tempo, o sujeito percebe um alargamento da sua consciência, um aumento inicial das faculdades transracionais, psicoafetivas, emocionais (chamadas de “protopáticas”) com redução simultânea das faculdades racionais, discriminativas e categorizantes (chamadas “epicríticas”) do seu habitual, permitindo assim uma ampliação ou transcendência de seu ego. Em uma segunda etapa de reintegração do vivido no plano psico-afetivo se amplificam as funções discriminativas. A capacidade de reflexão, de veloz conexão de *insights* e de resolução de problemas se encontra multiplicada. (MABIT, 2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 163)

Desta forma, a experiência apresenta características completamente diferentes de uma perda da consciência, mesmo que a visão do indivíduo esteja focalizada em um campo limitado, havendo uma superação dos limites de espaço-tempo convencional. O sujeito pode estar consciente da realidade e ao mesmo tempo situar algumas de suas percepções de forma defasada. “Quando esta defasagem se torna muito importante e as projeções desmensuradas, o ícaro (canto ritual) constitui o vínculo, permitindo o sujeito manter contato com o “aqui e agora” (MABIT, 2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 163).

O vocábulo “alucinação”, muito utilizado para criticar os rituais tradicionais com ayahuasca ou outras plantas com efeitos psicotrópicos, possui um sentido depreciativo. As percepções vivenciadas a partir da modificação dos estados de consciência não são ficcionais, são experiências que partem da realidade com alterações das percepções, não da perda de consciência. A palavra “alucinação” é substantivo feminino que significa uma situação mórbida produzida por algo inexistente, uma ilusão ou delírio (DICIO, c2021). Destarte, é mais apropriado utilizar ao substantivo “visão”, já que designam as percepções mentais experimentadas em uma sessão de ayahuasca, caracterizando a imaginação psíquica e as percepções atribuídas aos outros sentidos, descritas anteriormente.

A visão proveniente da ayahuasca pode parecer surpreendente, formidável, incompreensível, mas nunca se percebe como incoerente e caótica. Não se manifesta como informe (a-morfa), ainda que as visões sucessivas apareçam sem ligação segundo as leis da causalidade clássica. Ao voltar ao estado de consciência ordinária, o que se viveu com a ayahuasca não se toma como uma experiência destrutiva, totalmente irracional, ainda quando visões demasiado abstratas ou simbólicas não permitam sua integração imediata ao nível consciente. (MABIT, 2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 165)

Sobre as visões observadas em seus pacientes, Mabit (2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 166) afirma que é necessária uma discriminação minuciosa das visões com o fim de distinguir a emanção psíquica. Ou seja, o “ver” não é vivido como uma compreensão de ordem mental, mas como um entendimento imediato, global e instantâneo que mobiliza todos os sentidos e funções, se manifestando do mesmo modo que um *insight*. Então, a visão é capaz de modificar a existência diária do paciente, alterando seu caráter, ânimo e conduta, mesmo que não tenha identificado de forma clara o sentido de suas visões. No curandeirismo, a visão não é considerada como psíquica, mas relativa ao corpo. A dicotomia clássica do pensamento racionalista ocidental não acontece, corpo-mente estão sempre interligados, além da dimensão dos níveis mais sutis que pode ser chamado como energético-espiritual.

Ao indivíduo suficientemente motivado a se conhecer através da ayahuasca, a visão constitui o objeto evidente. Para tanto, é necessário um compromisso pessoal, pois este é um trabalho essencial sobre si mesmo e seu corpo, requerendo disponibilidade. Também são necessárias algumas precauções e a escolha cuidadosa sobre quem irá conduzir a sessão. “A prática da ayahuasca não está isenta de perigos, que o conhecimento empírico pode enfrentar, sempre e quando se o respeite rigorosamente” (MABIT, 2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 168). Isto se deve para evitar projeções errôneas que induzem a uma defasagem com a realidade, pois caso uma visão de caráter simbólico seja transposta de modo direto ao campo de coerência da realidade ordinária, o resultado pode ser catastrófico. Por exemplo, é necessário se distinguir uma morte simbólica de uma morte real, do corpo físico.

Para os pacientes que não buscam uma iniciação dentro da ayahuasca através de um mestre curandeiro, apenas querem aceder a um conhecimento de si mesmo ou resolver alguma questão de saúde ou existencial, os jejuns ou dietas são extremamente reduzidos, assim como os riscos ou perigos, já as condições de participação se tornam amplas. O autor descreve que em sua empreitada ao universo ayahuasqueiro amazônico conheceu o caso de um jovem curandeiro de Chazuta, de 11 anos de idade, que tomava ayahuasca de maneira descontínua desde os 2 anos. Entre os grupos étnicos amazônicos, ainda diz que alguns conhecidos participam dos rituais desde os 7-8 anos de idade. (MABIT, 2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 169)

O autor sublinha que no Centro Takiwasi interrompem as sessões com ayahuasca durante meses sem experimentar qualquer tipo de síndrome de abstinência em relação a ayahuasca, não havendo nenhuma dependência ocasionada pelo chá. “Este dado pode ser considerado como um fato comprovado. Não encontramos exceção alguma entre os curandeiros e pacientes entrevistados e observados clinicamente” (MABIT, 2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 169). Para ele, “[...] a ayahuasca ‘funciona’, mas acrescentaremos imediatamente ‘com a condição de ser rigoroso e desprovido de sistemática *a priori*’ [...]”.

O Centro Takiwasi (c2021), realiza o tratamento dos pacientes, com no mínimo 9 e no máximo 12 meses de internação, em cinco etapas. A primeira consiste em que o paciente seja a pessoa que requisitou a internação e sua participação nas reuniões do Centro durante dias para explorar a própria motivação e se informar sobre o tratamento, assim sendo realizada uma avaliação médica inicial para conhecer o estado de saúde e antecedentes patológicos. A segunda etapa é a desintoxicação física com duração de 2 meses aproximadamente. A terceira é chamada

de reestruturação psicoemocional e existencial ou “limpeza” psicoafetiva, durando aproximadamente 4 meses através de técnicas psicoterapêuticas individuais ou em grupo, incluindo retiros ou “dietas” que realizam a cada dois meses com ingestão de plantas enteógenas, ou seja, plantas que favorecem o autoconhecimento e a tomada de consciência de emoções reprimidas, como o caso da ayahuasca. A quarta etapa abrange a reintegração do espaço familiar, laboral e social, sendo oferecida uma orientação individual considerando as características e interesses particulares de cada residente visando um novo futuro após sair de Takiwasi. Por fim, a quinta etapa é o “reforço” que se caracteriza através do acompanhamento e observação do paciente ao sair do Centro, com a duração de 5 anos.

O centro foi objeto de estudo em mais de 60 projetos internacionais de investigação, incluindo o projeto ATOP (Ayahuasca Treatment Outcome Project). Este tem como objetivo validar a eficácia da Ayahuasca e da medicina tradicional amazônica no tratamento das dependências na América Latina (TAKIWASI, c2021). Desta forma, foi desenvolvido por uma equipe de investigação multidisciplinar e internacional para viabilizar e legitimar o tratamento de dependências toxicológicas e outros problemas de saúde mental através da avaliação científica da eficácia do tratamento assistido por ayahuasca, o considerando como uma intervenção psicoterapêutica ritualizada e estruturada, baseada nos conhecimentos da medicina tradicional, assim como a medicina ancestral.

O projeto ATOP inclui contribuições de pesquisadores do Canadá, Peru, Brasil e México, contendo uma rede de psiquiatras clínicos, neurocientistas, médicos, psicólogos, antropólogos, epidemiólogos e curandeiros. Atualmente, estão completando o recolhimento de dados para avançar com o trabalho até alcançar as evidências científicas necessárias para comprovar a eficácia do tratamento assistido por ayahuasca.

4 – A PSICOTERAPIA JUNGUIANA E O PROCESSO DE INDIVIDUAÇÃO

No prefácio de “A prática da psicoterapia” (OC XVI/1, IX), Jung considera que o psicoterapeuta, para além da história pessoal do paciente, deve levar em conta as condições espirituais do seu meio ambiente, nas quais possuem influências tradicionais e filosóficas desempenhando um papel decisivo. Desta forma: “Nenhum psicoterapeuta seriamente empenhado em compreender o homem inteiro, ficará dispensado de entender-se com o simbolismo da linguagem dos sonhos”, esta é também uma linguagem que necessita de conhecimentos históricos, assim como o simbolismo, pois funciona como modos primitivos de expressão da psique, segundo ele “os sonhos são compensações da atitude consciente” (JUNG, 2016, p. 143).

Dorst (2015, p. 16) diz que a palavra “espiritualidade” era compreendida, na época de Jung, como “religiosidade”. Segundo ela, Jung desenvolveu uma psicologia da experiência religiosa, contemplando a importância desta experiência como fenômeno psíquico, sustentando uma compreensão da psique como ambiente para o numinoso, ou seja, em direção à transcendência da psique.

Os antecessores e praticante da psicoterapia de Jung e Freud utilizavam o método sugestivo para o tratamento dos pacientes, mas com a compreensão de que as causas da doença não eram afastadas pela repressão do sintoma, sendo este um sinal do que ocasionou o adoecimento psíquico, acabou por revolucionar a psicoterapia, exigindo a conscientização das causas por parte do paciente (OC XVI/1, p. 19, § 29).

Para Jung (OC XVI/1, p. 8, §11), a cura terapêutica é equivalente a uma transformação, não necessariamente tornar sadio um doente. No caso deste fenômeno requerer uma renúncia em demasia da própria personalidade do doente “o médico pode e deve renunciar à modificação, ou seja, a vontade de curar”. Nestes casos, o autor sugere que o terapeuta deixe em aberto o caminho individual de cura do analisando, não acarretando a transformação da personalidade, mas possibilitando que a *individuação* aconteça, ou seja, o paciente se tornando aquilo que é.

Na pior das hipóteses poderá chegar a aceitar a sua neurose, porque entendeu o sentido da sua doença. Vários doentes me confessaram que aprenderam a ver com gratidão os seus sintomas neuróticos, pois estes, como um barômetro, sempre lhes mostraram quando e onde se tinham desviado do seu caminho individual, ou quando e onde coisas importantes tinham ficado inconscientes.

A evolução psíquica individual pode ser compreendida através das histórias e símbolos mitológicos (OC XVI/1, p. 12, §18), assim, o processo de cura acaba por mobilizar estes conteúdos, em sua maioria inconscientes, para alcançar o seu objetivo de integração, mobilizando o que existe de mais íntimo no ser-humano (OC XVI/1, p. 13, §19). Jung considera que todas as religiões, também as “formas mágicas das religiões dos primitivos”, são psicoterapias, sendo formas de cuidado para curar os sofrimentos da alma e as enfermidades corporais de origem psíquica, justamente por auxiliar neste processo de integração simbólica. A tarefa da psicoterapia engloba, então, a mudança da atitude consciente, possibilitando que a transformação aconteça (OC XVI/1, p. 29, §53).

A psicoterapia é universal e humana, sendo diversa por conta dos diferentes aspectos da humanidade, não existindo a possibilidade de uma psicologia geral (OC XVI/1, p. 29, §52). Desta forma, não se restringe ao instintivo e o biológico, expressando determinada importância sobre o social e o cultural para que se possa compreender a psique humana.

A retrospectiva e a introspecção, para Jung (OC XVI/1, p. 33, §64), devem ser intensificadas, exceto em casos patológicos, para que o paciente possa tomar conhecimento de suas fantasias e penetrar a esfera do inconsciente coletivo, podendo conhecer as potencialidades coletivas e, posteriormente, as suas próprias forças criativas, acabando por desenvolver sua personalidade, fortalecendo a atitude consciente.

Por conta das diferenças que existem em cada ser humano, cada psiquismo é individual por si mesmo, a metodologia de intervenção deve ser baseada de acordo com a personalidade de cada um. Portanto, a psicoterapia deve levar em conta também o temperamento do paciente, “[...] existem pessoas de postura essencialmente espiritual e outras, cuja atitude é essencialmente materialista” (OC XVI/1, p. 38, §79). Para Jung, “A psique humana é extremamente ambígua. Diante de cada caso particular, é preciso indagar se este comportamento ou aquele traço de caráter é verdadeiro, ou simplesmente uma compensação de seu contrário” (OC XVI/1, p. 38, §81).

Os objetivos terapêuticos devem ser decididos através da experiência com o outro, demandando que o psicoterapeuta não tenha objetivos demasiadamente precisos, pois aquele que pode saber mais sobre a própria natureza é o paciente. “As grandes decisões da vida humana estão, em regra, muito mais sujeitas aos instintos e a outros misteriosos fatores inconscientes do que à vontade consciente, ao bom senso, por mais bem intencionadas que sejam” (OC XVI/1, p.

39, §81). Por outro lado, a normalização e a racionalização através de teorias podem ser utilizadas, ao menos até onde for possível. Gambini (2011, p. 132) considera que o ofício da terapia seja a evolução do humano, algo que a terapia junguiana reconhece. Para isso, a teoria é uma ferramenta, não o primordial. Gambini (2011, p. 119), escreve que “Há um processo evolutivo de conhecimento de todos os componentes da psique, de como a consciência funciona, de como pode ser alterada por disfunções e patologias, de quais as posturas terapêuticas mais promissoras...”.

Quando os recursos teóricos se esgotam, o prosseguimento da terapia deve ser orientado pelos dados irracionais do paciente, explorando ou auxiliando o desenvolvimento criativo do paciente, evitando a estagnação. Se ocorrer a estagnação, em primeiro lugar, Jung (OC XVI/1, p. 40, §86) realiza a análise dos sonhos como ensejo à imaginação, buscando por indicadores para a continuidade do tratamento, sendo apontado pelo inconsciente, entretanto, este método também é utilizado quando não ocorre a estagnação. Neste caso, a procura é pelos próprios significados dados pelo paciente.

Os conteúdos dos sonhos iniciais, isto é, dos sonhos que se têm, no início deste tipo de empreendimento, são infinitamente diversificados. No princípio, os sonhos voltam-se frequentemente para o passado, e lembram coisas esquecidas e perdidas. Muitas vezes, essas estagnações, acompanhadas de desorientação, ocorrem quando a vida se tornou unilateral. [...] Toda a atividade exercida até então perde o interesse e se torna sem sentido. (OC XVI/1, p. 41, §87)

Pode acontecer dos sonhos se referirem a realidade presente, trazendo questões que o consciente não admitiu como sendo “problemáticas ou conflitantes” (OC XVI/1, p. 41, §88). As pistas oferecidas pelos sonhos iniciais, trazidos a terapia, ainda estão em âmbito racional, a dificuldade começa quando os conteúdos dos sonhos não trazem elementos palpáveis, por exemplo em sonhos premonitórios, aqueles que ocasionam certos pressentimentos, contendo intuição sobre possibilidades e analogias mitológicas. O critério de análise é o efeito estimulante eficaz, “mas isso não quer dizer que tenhamos que entender porque tal estímulo ocorre” (OC XVI/1, p. 41, §89).

Desta forma, para Jung (OC XVI/1, p. 42, §96) é necessário ter informações sobre a psicologia primitiva, da mitologia, arqueologia e história das religiões comparadas, pois fornecem ao terapeuta preciosas analogias que enriquecem as inspirações dos pacientes, significando o sem sentido e produzindo a coisa eficaz, ou seja, aquilo que propicia o desenvolvimento da psique. Este é também um objeto da psicoterapia, fantasiar junto ao paciente,

pois são nas fantasias que moram o poder criativo do indivíduo (OC XVI/1, p. 43, §98). Existem as fantasias insatisfatórias, deficientes ou doentias, mas estas não invalidam o seu caráter criativo, “porque a sua ligação com a base instintual humana e animal é por demais profunda e íntima” (OC XVI/1, p. 43, §98). Franz (2011, p. 297), colaboradora direta de Jung, salienta:

Na abordagem junguiana existe o princípio de que todo sonho expressa algo ainda desconhecido, algo novo para o paciente. Enquanto o analista está lidando com as imagens oníricas do inconsciente pessoal, um cuidadoso registro das associações do paciente frequentemente é suficiente. Mas no caso das imagens arquetípicas, as pessoas amiúde têm muito pouco a dizer sob a forma de uma associação. Neste caso é necessário procurar um material mitológico objetivamente comparável.

A técnica junguiana, então, visa produzir um estado psíquico em que o paciente faça experiências consigo mesmo, produzindo um estado de fluidez e transformação direcionado ao vir a ser (OC XVI/1, p. 44, §99). Assim, o ideal é seguir a regra de não ultrapassar o significado contido no fator eficaz, para que o paciente tome consciência deste significado, podendo compreender a própria dimensão além do nível pessoal, possibilitando que a alma perceba a continuidade histórica. “Afinal, o psicólogo dos nossos dias deveria saber que o que importa já não são os dogmas e credos, mas sim toda uma atitude religiosa, que tem uma função psíquica de incalculável alcance. A continuidade histórica é imprescindível justamente para essa função religiosa” (OC XVI/1, p. 44, §99).

Uma das técnicas utilizadas até os dias atuais, desenvolvida por Jung, é a imaginação ativa, na qual Franz (2011, p. 184) divide em quatro etapas. A primeira é o esvaziar da consciência do ego, liberando o fluxo de pensamento do mesmo. Entretanto, a autora pontua: “Isso já é bastante difícil para muitas pessoas que não conseguem interromper a “mente alucinada”, como a chamam os zen budistas”. A meditação é o que proporciona esta fase, pois além da necessidade de eliminar todos os pensamentos do ego para realizar a prática, mas também as fantasias sugestivas do inconsciente.

A segunda fase é a permissão consciente do fluir das fantasias oriundas do inconsciente (FRANZ, 2011, p. 185). Ao contrário da meditação zen, a imagem é acolhida em vez de descartada, levando o imaginador a se concentrar nela. A atenção é fundamental para que não ocorra a fixação na imagem, congelando-a, ou a falta de concentração suficiente que conceda às imagens internas demasiada autonomia, ou seja, mudando com excessiva rapidez.

A terceira fase (FRANZ, 2011, p. 186) confere uma forma à imagem, podendo ser relatada por escrito, a pintando, a esculpindo, escrevendo uma música ou até mesmo dançando.

Em contrapartida é importante não atribuir ênfase exagerada à elaboração estética do conteúdo da fantasia, negligenciando o significado da imagem (FRANZ, 2011, p. 187) ou fazer o oposto, não dando forma efetivamente ao conteúdo partindo imediatamente na questão do significado (FRANZ, 2011, p. 188). Esta fase fornece ao inconsciente a expressão, potencializando certo alívio.

A fase decisiva para que ocorra a imaginação ativa é a quarta, as outras são a preparação para esta: “a confrontação moral com o material já produzido” (FRANZ, 2011, p. 188). Aqui, por outro lado, se têm a orientação de identificar se a condução da imaginação está sendo feita verdadeiramente pelo ego ou por um ego-fictício, desconsiderando o aspecto moral dos eventos de forma ilusória, não sendo assim o ego da imaginação o mesmo do dia a dia. “A imaginação ativa requer certo grau de ingenuidade” (FRANZ, 2011, p. 190). A fase final (FRANZ, 2011, p. 198) é a aplicação do que se aprendeu na imaginação ativa, a superação do conflito existente, exercendo a ação que fez o imaginando superar e integrar os conteúdos latentes. A consciência de que não é o ego-fictício, mas sim o real, que está assumindo a consciência é um dos desafios da análise, entretanto deve ser superado.

Percepção do real – acho que é esse nosso grande desafio. Quando digo “real”, refiro-me a algo que não esteja encoberto por ilusões, por autoenganos, devaneios, fantasias, falsidades, projeções – coisa que o lado prestigiador de nossa mente adora fazer, mestre que é em criar filmes, cenários, personagens, roteiros, fato que a Psicologia descobriu e já conhece bastante bem: a fantasia e o fantasma passam a ser mais reais do que a vida. (GAMBINI, 2011, p. 148)

Outra forma de compreender as fantasias do paciente é através da pintura. Ao sugerir que os analisandos pintem sobre elas, Jung diz que eles passam a representar coisas que antes só via passivamente, acabando por transformar em um ato seu, não se limitando a falar do assunto, mas também executando (OC XVI/1, p. 46, §106). A execução material do quadro impõe uma contemplação atenta dos detalhes, fazendo com que o efeito eficaz seja plenamente desenvolvido. A esta maneira, é introduzido na fantasia um momento de realidade, aumentando o efeito.

Ao pintar a si mesmo, o paciente pinta fantasias ativas, aquilo que está dentro de si, mobilizando-o no sentido contrário ao ego como sendo a mesma coisa que o “self”. Aqui acontece uma discriminação entre o centro regulador da consciência (ego) e o centro regulador de toda a psique (self), o “eu” pessoal se torna objeto daquilo que está atuando dentro dele (OC XVI/1, p. 47, §106), “É como se a terra tivesse descoberto que o sol é o centro das trajetórias dos planetas e do seu próprio percurso” (OC XVI/1, p. 47, §107). É importante fazer a ressalva de o

ego tem sua função na psique da teoria junguiana. Gambini (2011, p. 134) diz que este é um instrumento para que o *Self* possa atuar na consciência, assim:

O ego, nosso estado mental corriqueiro, é nossa desgraça e nossa salvação. Se acaso vier a perdê-lo, você estará delirante, fora de si, já será mais você. O ego é nossa consciência habitual, nossa permanência. E é um problema de bom tamanho, porque tanto pode causar desastres terríveis, como realizar coisas maravilhosas. [...] O paradoxo da condição psicológica é que tenho que usar o próprio ego para conhecê-lo – ele é ao mesmo tempo o sujeito e objeto de conhecimento. *Um espelho na frente de outro*. (GAMBINI, 2011, p. 146)

O caráter simbólico e primitivo manifesto nos sonhos, que também carregam elementos do inconsciente pessoal, nas pinturas das fantasias e na imaginação ativa, descritas anteriormente, denotam características de força criativas adjacentes a natureza, são tendências irracionais de caráter histórico ou arcaico definidos (OC XVI/1, p. 48, §111). Estas imagens provêm de uma região da psique que Jung designou como inconsciente coletivo, no que se pode entender como um funcionamento inconsciente, genérico, humano, que se origina nas representações simbólicas do presente e de todos os produtos análogos do passado da humanidade. Para ele:

Tais imagens brotam de uma necessidade natural, e esta, por sua vez, é por elas satisfeita. É como se a psique ao remontar ao estado primitivo, se exprimisse nessas imagens, e assim obtivesse uma possibilidade de funcionar em conjunto com o nosso consciente, que é de natureza diferente, e isso eliminasse – ou melhor, satisfizesse – as exigências da psique que perturbam o consciente.

Para além das representações, ele pontua a importância da compreensão intelectual e emocional das imagens, integrando-as ao consciente, sendo submetidas a um trabalho de interpretação sintética, pois apontam para a procura do centro regulador de toda a psique (OC XVI/1, p. 48, §111).

O processo terapêutico é dividido em 4 etapas, segundo a teoria de Jung (OC XVI/1, p. 53, §122). São ela a *confissão*, o *esclarecimento*, a *educação* e a *transformação*. No primeiro caso é realizada a catarse do conteúdo recalçado no inconsciente, “quando se tem consciência daquilo que se oculta, o prejuízo é evidentemente menor do que quando não se sabe que se está recalçando e o que se recalca” (OC XVI/1, p. 54, §125). Caso o conteúdo secreto seja desconhecido até perante si mesmo, este é separado da consciência em forma de complexo autônomo, agindo de forma independente no inconsciente, sem interferências da consciência.

O complexo forma, por assim dizer, uma pequena psique fechada, cuja fantasia desenvolve uma atividade própria. Aliás, a fantasia é a atividade espontânea da alma, que sempre irrompe quando a inibição provocada pela consciência diminui ou cessa por

completo, como no sono. Durante o sono, a fantasia manifesta-se em forma de sonho. Mas mesmo acordados, continuamos sonhando subliminarmente, e isso principalmente devido aos complexos recalçados ou de algum modo inconscientes. (OC XVI/1, p. 54, §125)

Sobre isto, os complexos recalçados não são os únicos conteúdos inconscientes, o próprio inconsciente possui conteúdos exclusivos, provenientes das camadas mais profundas e desconhecidas, sendo aos poucos conscientizados. Assim, se pode compreender o caráter criativo do inconsciente, não contendo apenas aquilo que foi recalçado pela consciência. Os efeitos de todos estes conteúdos são indiretos a consciência (OC XVI/1, p. 54, §126), com a confissão se tornam, pelo menos em parte, consciente, permitindo que a consciência possa interferir na ação autônoma do complexo. Sabe-se que o complexo para Jung são o agrupamento de representações mentais afetivamente carregadas, associadas a eventos ou experiências particulares, e que esses conteúdos fazem parte do inconsciente pessoal (STEIN, 2000, p. 44). O núcleo de todo complexo é uma imagem arquetípica carregada por forte carga emocional relacionada ao tema do complexo, a partir de uma vivência prévia. Os conteúdos arquetípicos fazem parte da esfera do inconsciente coletivo, ou seja, uma parte do inconsciente comum a todos seres humanos. Vale lembrar que os arquétipos se manifestam por imagens arquetípicas.

Esta primeira etapa contempla o que foi recalçado ou esquecido. Por este motivo, Jung diz que “Isto por si só já é um benefício – ainda que eventualmente desagradável – pois as qualidades inferiores e até as condenáveis também me pertencem, e me conferem substancialidade e corpo: é minha *sombra*” (OC XVI/1, p. 57, §134). Os conteúdos sombrios fazem parte da totalidade psíquica, o contato da consciência com ela provoca a lembrança da humanidade em cada indivíduo. O método catártico, então, procura à *confissão completa*, ou seja, a constatação intelectual dos fatos pela mente e a liberação dos afetos contidos.

O segundo estágio do processo analítico, qual foi nomeado como “esclarecimento”, é proposto a partir do conhecimento de que nem sempre é possível aproximar os pacientes do inconsciente (OC XVI/1, p. 58, §137), ao ponto de conseguirem acessar o conteúdo sombrio conscientemente. Este é o caso de pessoas que estão fortemente ancoradas no consciente, se opondo a qualquer tentativa de recuo para o inconsciente, mantendo uma postura racionalista frente ao terapeuta e as questões a serem trabalhadas durante os atendimentos.

Pode ocorrer que, após a catarse e os sintomas prejudiciais desapareçam, o paciente continue ligado ao terapeuta por meio da transferência. Jung diz que “se essa ligação,

aparentemente absurda, for cortada violentamente, dar-se-á uma recaída de graves consequências” (OC XVI/1, p. 58, §138). Em outros casos, a dependência não existe quando o paciente assume a prática da catarse consigo mesmo, em detrimento de seu ajustamento à vida, ficando ligado ao seu inconsciente e não ao terapeuta.

Em todos os casos, a etapa do esclarecimento começa nas fixações (OC XVI/1, p. 58, §139), o que pode ser observado na primeira categoria de pacientes descrita no parágrafo acima. A dependência através da relação transferencial, construída a partir do vínculo, é tão intensa que Jung compara a relação pai-filho:

O paciente entra num tipo de dependência infantil e não consegue evitá-la, a despeito do seu conhecimento racional. Às vezes, a fixação chega a ter uma força tão extraordinária e surpreendente, que por trás dela se poderiam suspeitar motivos inteiramente insólitos. Uma vez que a ligação se processa fora da consciência, o consciente do paciente nada tem a declarar a respeito. (OC XVI/1, p. 59, §139)

Este é um sintoma desencadeado pelo próprio tratamento. A infantilidade que já existia no paciente é transferida ao analista, daí a conceituação deste fenômeno como “transferência”. Neste caso, independentemente da vontade, o terapeuta aparece como pai e o paciente se torna seu filho. Esta infantilidade, outrora reprimida, aflora durante o tratamento, com a intenção de reestabelecer a situação familiar infantil. Para Jung (OC XVI/1, p. 60, §141), “Enquanto o método catártico, em sua essência, devolve ao eu conteúdos que normalmente deveriam fazer parte do consciente, o esclarecimento da transferência faz com que venham à tona conteúdos que, naquela forma, jamais teriam tido condições de se tornarem conscientes”. No caso dos pacientes que a fixação ocorre com o próprio inconsciente, a imagem do pai não é transferida a um objeto humano, mas é encontrada em fantasias, exercendo a mesma influência dependente que a transferência.

Para os pacientes que não se entregam incondicionalmente à catarse, “explica-se à luz da pesquisa FREUDiana” (OC XVI/1, p. 60, §142), como Jung pontua, que isto ocorre devido ao fato destes pacientes, antes do início dos atendimentos, ainda se encontram identificados com os pais, os quais lhe conferem autoridade, independência e espírito crítico, se opondo resistentemente à catarse, lembrando que nem sempre a transferência ocorre por esta ordem. Frente a relação transferencial, a confissão não tem efeito. Jung comenta a respeito disso: “Este fato motivou FREUD a introduzir modificações essenciais no método catártico original de BREUER. Elaborou a partir daí o que passou a ser chamado de *método interpretativo*” (OC

XVI/1, p. 60, §143). Isto é posto levando em consideração a necessidade de se interpretar, ou seja, esclarecer, aquilo que é transferido ao analista, principalmente quando o paciente não sabe o que está sendo transferido.

O resultado do método do esclarecimento de FREUD é a elaboração mais minuciosa do lado sombrio do homem, como nunca fora feita antes do nosso tempo. É o antídoto mais eficaz de todas as ilusões idealísticas acerca da natureza humana. [...] Não quero referir-me àqueles que fazem da ilusão um princípio, mas gostaria de salientar que não são poucos os adversários do método do esclarecimento, que não tem a menor ilusão a respeito do homem e sua sombra, e que mesmo assim objetam que não se deve explicar o homem unilateralmente a partir de sua sombra. Afinal, a sombra não é o essencial, mas sim, o corpo que produz a sombra. (OC XVI/1, p. 61, §145)

Ao passar pelo estágio do esclarecimento e reconhecer a infantilidade inserida na fixação, o paciente, por muitas vezes, abandona a postura autoritária em troca de um nível mais modesto, ou reconhecerá que a necessidade de fazer exigências aos outros é resultado de seu comodismo infantil e deve ser substituída por uma maior responsabilidade pessoal (OC XVI/1, p. 62, §148). Ao valorizar o “insight”, o analisando compreende a sua própria insuficiência, assim buscando por experiências progressivas e trabalhar todas as forças e aspirações que o levaram a agarrar incansavelmente o paraíso infantil ou recordá-lo com saudades. O próximo passo, então, é adaptar-se e ser paciente com a própria incapacidade, eliminando as emoções e ilusões, conforme o possível, conseqüentemente, o inconsciente não será mais o cerne do enfraquecimento e da sedução dos desejos infantis. Daí em diante, a questão é a “educação para o ser social” (OC XVI/1, p. 63, §150).

Para os indivíduos que possuem insuficientes fantasias morais, o “insight” pode falhar (OC XVI/1, p. 63, §150), caso não aconteça uma situação externa ameaçadora que exerça uma pressão no paciente. Isto acontece quando a pessoa está completamente convencida de sua verdade ou se mesmo entendendo a interpretação evidente, na fase de esclarecimento, carregarem dúvidas em seu íntimo. Apoiado em Freud e a teoria do “princípio do prazer”, Jung afirma:

Podemos dar uma belíssima obra de arte de presente a um faminto, mas ele vai preferir o pão. Nomeie-se presidente dos Estados Unidos um indivíduo apaixonado, ele vai preferir de longe estar ao lado de sua amada e abraçá-la. Generalizando, as pessoas sem dificuldades na área do ajustamento social e da posição social podem ser analisadas pelo prisma do prazer com maior probabilidade de acerto, do que as que se encontram num estágio insuficiente de adaptação, isto é, as que, devido à sua inferioridade social, têm necessidade de prestígio e poder. (OC XVI/1, p. 63, §150)

O autor considera que Adler com a teoria do “princípio do poder” preencheu lacunas que a teoria unilateral de Freud não pode (OC XVI/1, p. 64, §151). Na teoria de Adler, o indivíduo

apresenta sintomas, de forma inconsciente, com a intenção de conseguir prestígios fictícios, como se a transferência e demais fixações estivessem a serviço da vontade de poder, se opondo a opressões imaginárias. Sendo educador, o trabalho principal na terapia, para Adler, é o de “normalização e ajustamento social” do paciente (OC XVI/1, p. 64, §152).

A etapa da educação parte da necessidade de encaminhar o doente para uma vida normal, agora que adquiriu discernimento sobre seus processos psíquicos. Sobre isto, Jung (OC XVI/1, p. 65, §152) diz que a origem dos males não é relevante a cura, pois “raríssimas vezes o conhecimento das causas levou à sua cura imediata”. A neurose instaurada proporcionou diversos hábitos determinados e a saída destes comportamentos é a substituição por novos hábitos através de uma educação apropriada.

Até agora se pode compreender as três primeiras fases da prática psicoterapêutica. A *catarse* leva a conhecer o desconhecido da psique do indivíduo, o *esclarecimento* é caracterizado pela compreensão das causas da neurose e que a transferência são fantasias para satisfazer um desejo paradisíaco infantil ou a retomada de um romance familiar. A *educação*, por sua vez, é a adaptação, quando os comportamentos neuróticos são substituídos por novos hábitos, não mais controlados por complexos autônomos inconscientemente, mas sim pela ação consciente. Estas três etapas não são verdades constituídas, da maneira que uma substitui as outras, ao contrário, são aspectos da mesma questão, “sem íntimas contradições entre si” (OC XVI/1, p. 67, §159). Isto vale, também, para a quarta fase.

A “transformação” não deve ser considerada exclusivamente como verdade suprema, sendo alcançada como a única com validade no processo terapêutico. Esta, como as outras etapas, existe no intento de preencher a lacuna que as outras deixaram, transcendendo tudo o que foi feito até então. Jung (OC XVI/1, p. 67, §159) faz a ressalva dizendo:

Em outras palavras, é preciso perceber o que mais ela poderia exigir, além e acima de tornar-se um ser social normalmente ajustado. Ser normal é a coisa mais útil e conveniente que se possa conceber. Mas a simples noção de “normal” ou “ajustado” já implica limitar-se à média, que só pode ser sentido como progresso por aquele que, por si, já tem dificuldade em dar conta da sua vida dentro do mundo que o cerca, como, por exemplo, aquele que, devido à sua neurose, é incapaz de levar uma existência normal. Ser “normal” é a meta ideal para os fracassados e todos os que ainda se encontram abaixo do nível geral de ajustamento.

Ou seja, o ajustamento social é relevante para aqueles, que devido o adoecimento psíquico, prejudicam de certa forma as relações com os outros nos círculos sociais em que está inserido, assim como a si mesmo. Para as pessoas que alcançam a busca de suas realizações de

forma satisfatória, o normal é tedioso, podendo ser insuportável. Jung (OC XVI/1, p. 67, §162), então, completa: “É que o homem só se satisfaz e se realiza com aquilo que ainda não tem, da mesma forma que não podemos saciar-nos com aquilo que já estamos fartos”. Os seres humanos, por si só, são diferentes entre si, o que satisfaz um pode insatisfazer outro, assim é o caso da normalidade e do ajustamento.

Voltando para o tema da “transformação”, a relação analista-analisando propicia fatores irracionais que produzem transformações mútuas. “Ao final será decisivo a personalidade mais estável e mais forte” (OC XVI/1, p. 69, §164). Pode acontecer do próprio terapeuta ser assimilado pelo paciente através do fenômeno da contratransferência, quando o analista transfere ao paciente seus conteúdos psíquicos inconscientes. Este último estágio, então, consiste neste fato, a transformação deve ocorrer com a consciência e o discernimento para que o terapeuta enxergue o paciente corretamente, não misturando as próprias influências inconscientes de forma impulsiva. Nisto se revela a importância de o terapeuta também estar em análise. Jung, no capítulo “Atividade Psiquiátrica” de sua autobiografia, ainda completa:

Mas o psicoterapeuta não deve contentar-se em compreender o doente; é importante que ele também se compreenda a si mesmo. Por esse motivo a condição *sine que non* de sua formação é sua própria análise: a análise didática. A terapia do doente começa, por assim dizer, na pessoa do médico. Apenas conhecendo-se a si mesmo e a seus problemas, ele poderá cuidar do doente. Antes, não. Na análise didática, o médico deve aprender a conhecer sua alma e tomá-la a sério para que o doente possa fazer o mesmo. (JUNG, 2016, p. 142)

Existem diferentes exigências terapêuticas que o analista deve estar atento, conduzindo os atendimentos de acordo com a demanda de cada indivíduo. O terapeuta então fica encarregado de cumprir a tarefa semelhante ao do paciente, alguns necessitam do ajustamento social, outros o inverso. Um necessita da superação do infantilismo, outro na ab-reação dos afetos para se curar. Ainda tem aqueles que acreditam na consciência perfeita, buscando a consciência de si mesmo. Jung considera que a terapia tem uma única verdade (OC XVI/1, p. 69, §167): “Você tem que ser a pessoa com a qual você quer influir sobre o seu paciente”, ou seja, manter uma atitude ética que cumpra com as exigências da demanda terapêutica. Destarte, a quarta e última etapa da psicologia analítica exige que seja reaplicada no analista o sistema em que se acredita ser benéfico ao paciente, se mantendo no efeito eficaz na condução dos atendimentos. A “educação” deve seguir para a autoeducação do terapeuta, complementando todas as fases anteriores. Na “transformação” é seguida a mesma regra, o analista se transforma para transformar o analisando.

Com estas quatro etapas, a psicologia analítica busca o desenvolvimento metódico da alma ou de suas funções. Antes era conhecido apenas como domar e subjugar a psique, assim o desenvolvimento busca substituir o caráter dominativo. Para Jung (OC XVI/1, p. 72, §174), os conhecimentos e as experiências da psicologia são as bases para condução da terapia e não o único fator, pois, “no momento em que uma psicologia, que nasceu da medicina, toma o próprio médico como objeto, ela deixa de ser um simples método de tratar doentes”. Assim, passa a tratar de indivíduos saudáveis psiquicamente, sendo a doença, no máximo, o sofrimento que aterroriza a todos. Com a “transformação”, tanto do analista, quanto do analisando, busca tornar a psicologia um bem acessível a todos.

Para tratar o enfermo, é preciso considerar a totalidade de suas funções (OC XVI/1, p. 73, §175). A psique está intimamente ligada com o corpo, sendo que o fator fisiológico representa um dos polos do cosmo psíquico (OC XVI/1, p. 75, §176), fazendo com que os sintomas psíquicos tenham influência na desarmonia fisiológica. Caso o distúrbio consista em um recalque, a repressão pertence a ordem psíquica “superior”, como por exemplo representações racionais, éticas, estéticas, religiosas ou tradições sem bases científicas. “Esta esfera de dominantes altamente complexas forma o outro polo da psique [...] este polo possui uma energia que em certos casos ultrapassa muitas vezes a da psique ligada à fisiologia”.

Com isto, se pode ver a problemática dos opostos na psique que é tão contraditória ao ponto de não existir uma constatação psicológica ou proposição genérica sem que haja a afirmação de seu oposto (OC XVI/1, p. 74, §177). Então, está problemática é a mais apropriada para se discutir as teorias contraditórias, como, também, os preconceitos embasados em uma perspectiva parcial ou totalmente irrealizada. Um exemplo é a inibição da repressão que libera o instinto (OC XVI/1, p. 74, §178).

Uma vez liberto, ele também quer viver e se manifestar à sua maneira. Mas isso acarreta uma situação penosa e, por vezes, demasiado dolorosa. Por conseguinte, o instinto deveria ser modificado, isto é, “sublimado”, como se costuma dizer. De que modo isso será possível sem uma nova repressão, ninguém pode dizer ao certo. A simples expressão “deveria” sempre é prova da impotência do terapeuta e um reconhecimento de que a sua sabedoria chegou ao fim.

Segundo Jung (OC XVI/1, p. 75, §180), a filosofia de vida do indivíduo forma o polo oposto da psique fisiologicamente condicionado, enquanto dominante psíquica acaba por decidir o destino da psique e da visão de mundo que conduz a vida do terapeuta e de sua terapia. Sendo uma estrutura subjetiva é possível que desequilibre ao entrar em contato com a verdade do

paciente, se reequilibrando através do mesmo contato. O instinto não funciona de forma isolada, traz consigo conteúdos arquetípicos de caráter espiritual, ao mesmo tempo o fundamentando e limitando (OC XVI/1, p. 77, §185), se apresentando conjuntamente a uma visão de mundo.

A psicoterapia pode ser praticada de muitas maneiras. O efeito eficaz e os resultados de desenvolvimento pessoal do alisando vai depender da conduta do analista, que embasado na teoria e nas suas experiências como terapeuta poderá decidir qual o melhor caminho para seguir dentro do processo terapêutico. Neste caso, a teoria é a base para a decisão dos métodos utilizados, mas lembrando que cada indivíduo possui suas próprias particularidades o terapeuta deve se ater ao contato com o outro como parâmetro principal. Jung (OC XVI/1, p. 85, §199) argumenta dizendo:

Olhando mais de perto, vamos compreender que não era essa determinada neurose, mas aquela determinada pessoa que estava precisando exatamente daquele tratamento, por absurdo que nos pudesse parecer. O mesmo meio aplicado a outra pessoa teria sido o maior erro do mundo.

Ainda, no processo terapêutico junguiano é fundamental que ocorra a integração dos conteúdos inconscientes, como as fantasias, sonhos, a conscientização dos complexos e símbolos que, de certa forma, podem ocasionar influências nos sintomas prejudiciais na vida do indivíduo. Este, entretanto, pode ser um caminho perigoso, pois o eu consciente, antes dissolvida nas relações com o mundo que o cercava, ao se desligar das projeções inconscientes tende a se desintegrar no conteúdo do inconsciente coletivo, no caso de ter um ego frágil não capaz de absorver o que vem com forte afetividade das imagens arquetípicas. (OC XVI/1, p. 97, §218).

Entretanto, neste ponto do processo ocorre o efeito compensador, de saúde, pois a tendência desagregadora é acometida pelo mesmo inconsciente coletivo, dando origem a reação contrária, em um processo centrador que Jung caracterizou como uma auto-regulação psíquica. A partir de então, este processo acaba por constituir um novo centro para a personalidade, cuja característica é estar acima do eu. O nome deste centro é chamado por Jung como *Self*, “Si Mesmo”, e a vivência dele é a meta para uma experiência vital e transformadora, processo qual foi chamado de “processo de individuação” pelo autor (OC XVI/1, p. 97, §219).

É através do caminho natural da evolução, com persistência e coerência, que se chega à experiência do Si-mesmo e do se “ser como é” (OC XVI/1, p. 98, §221). O caminho da individuação é diferente de um caminho individualista. A tomada de consciência da individualidade não é o final (OC XVI/1, p. 103, §227), pois o objetivo da educação do homem

não se reduz a produzir um conglomerado anárquico de existências individuais, ao nível egocêntrico. Em contrapartida, o processo de individuação produz a consciência do que seja a comunidade humana, trazendo o que é inconsciente à consciência, aquilo que une todos os seres humanos e é comum a todos estes. Jung postula:

A individuação é o “tornar-se um”, consigo mesmo, e ao mesmo tempo com a humanidade toda, em que também nos incluímos. Estando assim assegurada a existência individual de cada um, logicamente também se garante que o conjunto organizado dos indivíduos no Estado, ainda que este se revista de uma autoridade maior, não mais constitua uma massa anônima, mas uma comunidade consciente. Contudo, há uma condição prévia indispensável para se chegar a isso: é a opção consciente e livre e a decisão individual. (OC XVI/1, p. 103, §227)

Entre a consciência e o inconsciente existe uma relação de compensação (OC XVI/1, p. 117, §252) na qual o inconsciente busca complementar a parte consciente da psique, acrescentando o que falta para a totalidade e evitando o desequilíbrio, através de símbolos compensatórios mediante o auxílio da consciência, sendo assimiladas por ela.

Com tudo dito, se pode compreender como se dá a prática psicoterapêutica junguiana. A realização do Si-Mesmo é a meta para a transformação. Na terapia, Jung dividiu em 4 estágios: a confissão, o esclarecimento, a educação e a transformação. Durante este processo ocorre determinados fenômenos como a integração dos conteúdos inconscientes a consciência para que se possa viver de acordo como as coisas são, indo além das fantasias e projeções. Os métodos são diversos, cada paciente, contendo suas particularidades, apresentará determinada demanda que deve ser trabalhada alcançando o efeito eficaz e o desenvolvimento da personalidade do indivíduo. O objetivo, como o método, é revelado a partir do encontro analista-analisando e em última instância será decidido em relação a este contato e a demanda. Cada paciente, de acordo com sua disponibilidade, se desenvolverá em direção a tornar-se o que é.

A conquista do Si-mesmo, traz desafios e etapas que o indivíduo encontrará para se individuar. Esta jornada psicológica compreende a experiência total de integridade psíquica, com o surgimento do Si-mesmo na estrutura da psique e da consciência (STEIN, 2000, p. 153). Este desenvolvimento psicológico implica na integração da sombra, *anima* e *animus*, os tornando conscientes, assim como a visualização do *self* de forma direta pelo ego (STEIN, 2000, p. 156). Segundo Franz (in JUNG, 2008, p. 162), o processo de individuação só pode ser real a partir da consciência do processo por parte do indivíduo, mantendo determinada ligação com ele. A autora ainda complementa: “Somente o ego consciente pode realizar conteúdos psíquicos. Até mesmo

algo assim grande, até divino, como o Si-mesmo só pode ser realizado pelo ego. Essa é a autorrealização a partir da perspectiva junguiana” (FRANZ in JUNG, 2008, p. 164).

Levando em consideração a tendência unilateral do ego, o inconsciente compensa, através do mecanismo psicológico da “compensação” entre a relação fundamental do consciente e inconsciente (STEIN, 2000, p. 157), acontecendo nos sonhos e fantasias, assim como nos “atos falhos, esquecimentos ou revelações milagrosas; proporcionando acidentes, desastres, ligações amorosas e golpes de sorte [...]” (STEIN, 2000, p. 158), a fim de introduzir equilíbrio no sistema psíquico. Um dos caminhos possíveis para que ocorra a união do ego com o inconsciente é através dos símbolos que acessam conteúdos do inconsciente do indivíduo. Os principais elementos a serem integrados a consciência neste processo, como já dito, é a sombra, *anima* e *animus*.

A sombra é representada por qualidade e atributos desconhecidos ou pouco conhecidos pelo ego, pertencendo à esfera pessoal e que podem se tornar conscientes. Na tentativa de enxergar a própria sombra, o indivíduo fica consciente das tendências e impulsos que nega em si mesmo, quais consegue perceber com exatidão nos outros (FRANZ in JUNG, 2008, p. 168). Esta contém valores necessários à consciência, para que o indivíduo se desenvolva (FRANZ in JUNG, 2008, p. 170). A não conscientização da sombra pode acarretar uma “projeção”, definida como quando as pessoas observam nos outros as suas próprias tendências inconscientes (FRANZ in JUNG, 2008, p. 172). Esta só se torna hostil quando ignorada ou não compreendida (FRANZ in JUNG, 2008, p. 173), sendo sua função representar o lado contrário ao ego e encarnar os conteúdos defendidos psiquicamente.

Se a figura da sombra contém forças vitais e positivas devemos assimilá-las na nossa experiência ativa, e não reprimi-las. Cabe ao ego renunciar ao seu orgulho e vaidade para viver plenamente o que parece sombrio e negativo, mas que na realidade pode não o ser. Tudo isso exige, por vezes, um sacrifício tão heroico quanto o dominar-se uma paixão – mas em sentido oposto. (FRANZ in JUNG, 2008, p. 175)

Pode acontecer de surgirem problemas morais confusos provocados por outra “figura interior”, além da sombra, este é o caso da *anima* em pessoas do gênero masculino e o *animus* em pessoas do gênero feminino (FRANZ in JUNG, 2008, p. 177). No caso da *anima*, esta é a personificação das tendências psicológicas femininas na psique do homem, como as intuições proféticas, a receptividade ao irracional, a capacidade de amar, a sensibilidade à natureza e o relacionamento com o inconsciente.

Assim como a sombra, a *anima* possui manifestações individuais no homem, em geral sendo determinado pela relação com a própria mãe. Caso as influências vindas da mãe sejam negativas, a anima se expressa de forma negativa, como irritadiça, depressiva, incerta, insegura e susceptível. Se o homem conseguir dominar os ataques negativos da *anima*, está o poderá servir para fortalecer sua masculinidade (FRANZ in JUNG, 2008, p. 178). Alguns fatores positivos dela é a função de auxiliar o homem quando este, com seu espírito lógico, tem dificuldade de discernir os fatos escondidos em seu inconsciente, assim ela o ajuda a identificá-los, assumindo o papel de mediadora entre o mundo interno e o *self* (FRANZ in JUNG 2008, p. 180).

Apenas a decisão dolorosa, mas essencialmente simples, de levar a sério os nossos sentimentos e fantasias pode, neste estágio, evitar uma completa estagnação do processo de individuação, pois só assim, o homem há de descobrir o que significa esta figura como realidade interior. Nesse processo a anima volta ao que era inicialmente – “a mulher no interior do homem” transmitindo-lhe as mensagens vitais do self. (FRANZ in JUNG 2008, p. 188)

Já a personificação masculina do inconsciente da mulher, como dito, é o *animus*, também contendo aspectos positivos e negativos. Diferente da *anima*, não se revela, comumente, sob a forma de fantasias ou inclinações eróticas, mas sim como uma convicção secreta “sagrada” (FRANZ in JUNG, 2008, p. 189), sendo influenciado pelo pai da mulher. Sobre este elemento inconsciente, Franz (in JUNG, 2008, p. 189) afirma: “É o pai que dá ao *animus* da filha convicções incontestavelmente “verdadeiras”, irretrucáveis e de um colorido todo especial – convicções que nunca têm nada a ver com a pessoa real que é aquela mulher”.

Sendo negativa, personifica os desejos e julgamentos, definindo as situações como “deveriam ser”, distanciando a mulher da realidade da vida (FRANZ in JUNG, 2008, p. 191). Também, personifica as reflexões semiconscientes, frias e destruidoras que aparecem durante os sonhos, especialmente quando ela não cumpre alguma obrigação ditada pelos próprios sentimentos. Outra influência negativa pode ser a passividade ou paralisação de todos os sentimentos, além da profunda insegurança levando a sensação de nulidade e vazio. A partir destas influências, o ego se identifica com o *animus* ao ponto de ser incapaz de reconhecer os pensamentos e sentimentos como realmente são, ficando “possuído” pelo *animus* (FRANZ in JUNG, 2008, p. 192). Entretanto, assim como a *anima* pode fazer a ponte entre ego e o *self* através da atividade criadora (FRANZ in JUNG, 2008, p. 192). Apresentando 4 estágios de desenvolvimento, o *animus* pode personificar uma força física, depois uma capacidade de iniciativa e planejamento, em terceiro se torna “o verbo”, por fim se torna a encarnação do

“pensamento”. Nesta última fase o *animus* é o mediador de uma experiência religiosa na qual a vida recebe novo sentido, dando, à mulher, um invisível amparo interior que compensa o que é vivido no exterior (FRANZ in JUNG, 2008, p. 194).

Quando o indivíduo superou as exigências do *animus* e da *anima*, não se identificando parcialmente com eles, o inconsciente toma uma posição que não mais a de dominação, aparecendo de forma simbólica representada pelo *self* (FRANZ in JUNG 2008, p. 196). Assim como a sombra, *anima* e *animus*, o *self* também certa dualidade, contendo aspectos luminosos e sombrios (FRANZ in JUNG, 2008, p. 216), já que representa a totalidade psíquica.

Este lado sombrio pode levar a pessoa a ter fantasias e ilusões megalomaniacas que o possuem, pensando que aprendeu e resolveu os enigmas cósmico, perdendo o contato com a realidade, tendo sintomas como a perda do senso de humor e contato com humanos, acarretando grave perigo ao ego consciente. Ou seja, a manifestação ideal do *self* e de todos os conteúdos da psique é quando o indivíduo permanece dentro de si mesmo, em contato consigo, sem perder o contato com a realidade que o cerca. Assim, o ego se mantém consciente da própria imperfeição do ser, estando receptivo aos conteúdos e processos significativos do inconsciente (FRANZ in JUNG, 2008, p. 217). A conscientização destes elementos, sendo assimilados pelo ego na consciência é o que caracteriza o processo de individuação na Psicologia Analítica, permitindo que o indivíduo enxergue a realidade como é e se tornando um consigo mesmo.

5 – DISCUSSÃO

Antes de partir para a análise crítica sobre os efeitos terapêuticos da ayahuasca é conveniente levantar a questão sobre os preconceitos que circundam esta prática milenar, que serão também desmitificadas ao longo deste capítulo. Não só sobre o chá, estes estigmas estão relacionados com a cultura indígena brasileira, um pensamento que parte desde os primórdios da colonização do Brasil e América Latina. Os colonizadores encontraram sua própria sombra, como é conceitualizada na psicologia junguiana, nestes povos que já habitavam as terras brasileiras.

Como Gambini (1988) focaliza em sua obra, o processo de destruição cultural dos nativos brasileiros ocorreu com início da colonização do país e as decorrentes movimentações missionárias por parte dos jesuítas. Os colonizadores, na falta do contato com suas sombras, não compreendiam a cultura destes povos, tão diferente da deles, na qual conteúdos complexos permaneciam na inconsciência de sua organização psíquica, desta forma a imagem do índio se tornou a sombra do europeu, dando início ao preconceito que permeia o inconsciente cultural até os dias atuais.

É nessa conjuntura que sua sombra autoritária começa a se mostrar, em lugar do discurso humanitário até então predominante. Anchieta, por exemplo, irritava-se com o fato de que os índios não tinham um rei que os obrigasse a obedecer, lamentando, como diz, que cada um é rei em sua própria casa e vive como quer. (GAMBINI, 1988, p. 204)

De acordo com o processo de individuação, descrito no capítulo anterior, parte fundamental desta jornada psicológica é a integração dos elementos inconsciente, assim como a sombra, sendo necessária sua conscientização. Partindo de outro ponto de vista, para além do desenvolvimento da psique dos europeus, se faz essencial salientar a necessidade da compreensão desta sombra para que não se destitua a cultura indígena de como ela é, assim como todas as suas práticas e costumes, evitando que a história continue se repetindo e o europeu, no caso a cultura moderna urbana brasileira atual, aja de forma agressiva no sentido de menosprezar e destruir tudo aquilo que é diferente aos próprios olhos. Jung (OC XVI/1, p. 93, §215) atenta para isto e justamente por esta questão, a presente pesquisa não procurou fazer inferências em razão de um julgamento moral sobre a cultura indígena.

A vida e a prosperidade de uma tribo primitiva dependem muito especialmente da execução conscienciosa das cerimônias, dentro do espírito da tradição. Nos lugares em

que, pela influência do branco, esses costumes vão desaparecendo, acaba a vida própria da tribo. Ela perde a sua alma e se desagrega. Neste sentido, a influência das missões cristãs tornou-se uma questão bem polêmica. O que vi com meus próprios olhos na África deixou-me sobremodo pessimista.

Também, da mesma maneira que a conscientização da sombra tem seus efeitos positivos, o entendimento de que a cultura indígena tem muito a agregar a cultura moderna urbana, tal como o contrário, pode contribuir em muitos aspectos para ambas. No caso dos povos ameríndios, com o encontro destas culturas, eles podem usufruir de tudo aquilo que a globalização promoveu e continua provendo, assim como a saúde proveniente da biomedicina. Para os povos urbanos, o mesmo argumento é válido, por exemplo o uso ritualístico da ayahuasca, tema desta pesquisa, que já faz ou fez parte da vida de várias pessoas urbanizadas ao longo de décadas. Destarte, esta discussão promove o encontro entre estas duas culturas a partir da teoria sobre a psicologia analítica e os efeitos do uso ritualístico da ayahuasca.

Voltando para o conceito de ritual, ou seja, a reunião de ações e práticas que compõem os ritos de uma cerimônia (DICIO, 2021c), é possível considerar que a própria terapia seja um ritual. O paciente tem dia e hora marcada com o terapeuta, no qual é repetido semanalmente. Assim como os rituais com ayahuasca, as coisas acontecem no decorrer da sessão, tendo um começo, meio e fim em cada atendimento, o que supõe determinado desenvolvimento em acordo com a disponibilidade energética dos participantes e as relações, que por si só, desencadeiam certos fenômenos.

De acordo com a teoria sobre os rituais de Genep (2011, p. 30), todos os pensamentos e fantasias alimentadas pelo paciente até a chegada ao consultório do analista, assim como a preparação do próprio psicoterapeuta para a sessão até o encontro com o analisando, se caracteriza como a fase preliminar do ritual, ou como é chamado pelo autor “rito de separação”. Nesta fase preparatória, os dois se submetem a deixar o que está distante do encontro para entrar em um novo mundo, vivenciando juntos o “rito de margem”, na qual sendo a fase intermediária e o espaço que encontrarão para confrontar o consciente e inconsciente do outro, se relacionando conforme a situação. Por fim os dois irão passar pelo “rito de separação”, qual poderão elaborar a experiência ocorrida, para que na próxima o processo continue. Assim também o é no uso ritualístico da ayahuasca.

Um dos efeitos terapêuticos do uso ritualístico da ayahuasca é a transformação, deixando determinados aspectos da psique no passado, enquanto novas compreensões emergem a

consciência, algo similar com o que Eliade (1992, p. 87) assinala sobre o desenvolvimento do indivíduo, qual deverá passar por certos ritos de passagem até se tornar aquilo que é, em uma sucessão cíclica de mortes e renascimentos como o processo de individuação. Nestes dois processos a atenção da consciência deverá para o Si-mesmo, sendo assimilado pelo ego, possibilitando que a transformação aconteça (CAVALCANTI, 2004, p. 29), ainda sendo necessária a incorporação dos aprendizados na vida diária para que se concretize.

O terapeuta e o xamã exercem um papel parecido. No caso dos *Sionas*, o xamã é o guia que conduziu o indivíduo, no ritual com a ayahuasca, ao “mundo invisível” (LANGDON, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 69). Este o local desconhecido, no caso da Psicologia Analítica, os aspectos inconscientes da psique. Estas forças invisíveis não podem ser percebidas pelos 5 sentidos e influenciam o clima, disponibilidade de animais para caça, crescimento dos seres vivos, entre outros (LANGDON, in SANTOS; COIMBRA JR., 1994, p. 119). Também podem influenciar negativamente o mundo visível, até mesmo o comportamento de pessoas, gerando conflitos sociais.

Na Psicologia Analítica, esta influência é o que caracteriza os complexos autônomos que permanecem inconscientes, tomando a posição do ego. Isto só ocorre quando ainda não foram conscientizados, então Jung (OC XVI/1, p. 75, §179) diz que “O fato de ter complexos, ao invés, não implica uma neurose, pois normalmente são os complexos que deflagram o acontecimento psíquico, e não é a doença, mas o polo oposto, normal da felicidade. Um complexo só se torna patológico, quando achamos que não o temos”.

Para os *Ashaninka*, a ayahuasca tem o potencial de imortalizar aqueles que a tomam, se tornando imortais (LUZ, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p.43). Este devir é característico do processo de individuação, quando o sujeito se torna aquilo que é, se imortalizando como ser único e íntegro. No caso deste grupo, ao alcançar a imortalidade o indivíduo se torna “verdadeiro *ashaninka*” (VIANA, 2017, p. 90), sendo fundamental o cumprimento das restrições culturais associadas à bebida, como a restrição sexual. Sobre a imortalidade, Jung (OC XVI/1, p. 78, §186) concerne a ideia de que:

[...] a crença na imortalidade confere à vida um fluir tranquilo para o futuro, indispensável para evitar estancamentos ou retrocessos. Embora se costume chamar de “doutrina” essas concepções tão importantes para psicologia, seria um erro enorme pensar que se trata de teorias intelectuais arbitrarias. Visto do ponto de vista psicológico, trata-se muito mais, e indiscutivelmente, de experiências emocionais.

Este povo acredita que a ayahuasca possibilita o ser-humano ver os espíritos como realmente são na forma humana (WEISS, 1969, p. 447 *apud* LUZ; in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 44), como o analisando que precisa superar a transferência em determinado momento, para ver o analista como ele realmente é e não de acordo com suas projeções transferenciais.

Para o povo *Kaxinawá*, a ingestão da ayahuasca é equiparada ao sonho, sendo visões verdadeiras da realidade não ordinária, percebendo o outro lado da realidade, sendo esta a razão para se consagrar a bebida (in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 36). Da mesma forma, Jung considera que os sonhos revelam a verdadeira psique, trazendo conteúdos simbólicos que exprimem aquilo que não é percebido pela consciência. A ayahuasca, ou *nixi pae*, como é chamado o chá por esta tribo, proporciona a força necessária para enfrentar a luta espiritual com a onça gigante, que impede o espírito de ascender a “aldeia celeste” (in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 37). Esta luta se associa com a confrontação com a sombra na teoria da Psicologia Analítica, qual o indivíduo precisa aceitar em si os conteúdos inconscientes necessários para a transformação da personalidade.

Para os *Yawanawa* e *Kaxinawa*, o xamanismo não é uma instituição terapêutica, pois além de ser um curador, ele tem a capacidade de se comunicar com espíritos e reestabelecer a relação com eles qual ocasionou o surgimento da doença (PLATERO, 2016, p. 9). Este é um dos motivos que esta pesquisa não coloca a ayahuasca como fundamentalmente instrumento de cura, apesar dos possíveis efeitos terapêuticos, já que na cultura destes povos indígenas existe a importância essencial da religiosidade e comunicação com os espíritos durante o ritual. As correlações, neste estudo, são feitas com o objetivo de facilitar a compreensão através de uma leitura junguiana e não equiparar o ritual da ayahuasca com a terapia como se fossem a mesma coisa, entretanto não estão distantes entre si, tendo o condutor das cerimônias proximidades com a prática psicoterapêutica:

Qualquer pessoa pode ter êxito na psicoterapia, a começar pelo xamã primitivo e o benzedor. O psicoterapeuta pouco ou nada aprende com os sucessos, principalmente porque fortalecem nos seus enganos. Os fracassos ao invés, são experiências preciosíssimas, não só porque através deles se faz a abertura para uma verdade maior, mas também porque nos obrigam a repensar nossas concepções e métodos. (OC XVI/1, p. 36, §76)

O questionamento que pode surgir é se os xamãs e pajés estão aptos para discernir uma doença psicológica de uma experiência religiosa e exercer a função de um agente terapêutico. Sobre isto, Franz (2011, p. 302) afirma:

Tem sido afirmado que os xamãs e curandeiros têm muita coisa em comum com as pessoas mentalmente doentes, ou pelo menos com aquelas que são psicologicamente instáveis, mas Eliade salientou, por exemplo, que os esquimós conseguem distinguir claramente uma doença “xamanística” de um caso comum de distúrbio mental. No decurso da doença iniciatória xamanística, o iniciado consegue encontrar a própria cura, o que é precisamente o que a pessoa comum que sofre de doença mental não consegue fazer. Além disso, os xamãs são os indivíduos criativos, os poetas e os artistas, das suas comunidades. Isso traz à baila uma questão que também é importante para os terapeutas de hoje - o chiste popular está bastante familiarizado com a figura do psiquiatra que é louco. Com relação a isso, gostaria de me associar à perspectiva dos esquimós: a pessoa que consegue curar a si mesma não é a pessoa doente e, sim, aquela capaz de ajudar os outros, pois essa pessoa está intacta em seu núcleo mais íntimo e possui a força do ego, dois pré-requisitos indispensáveis à profissão de terapeuta.

Entretanto, o xamã ainda é um ser-humano, assim, também o é o terapeuta, ambos possuindo processos inconscientes que podem agir de forma dominadora sobre o paciente. No contexto etnológico, o curador tem uma sombra, se tratando do xamã ou curandeiro demoníaco (FRANZ, 2011, p. 303). Superficialmente, pode ser caracterizado como o terapeuta que é governado pelo complexo de poder, quando o terapeuta ou xamã se vê tentando em assumir o papel do sábio ou do pai, aquele que está sempre certo. Então, Franz (2011, p. 304) assinala:

Na minha opinião essa arrogância também existe entre os terapeutas modernos, e os que são marcados por ela são, creio eu, mais perigosos do que aqueles com treinamento profissional inadequado. Imagino que não haja nenhum procedimento organizacional ou racional para manter esses indivíduos fora profissão da análise. Só podemos esperar que o público tenha discernimento suficiente para evitá-los

Os vegetalistas consideram que o xamã, condutor das cerimônias, deve ser dotado de coesão psíquica, para que consiga navegar pelas dimensões quais o chá desvela (LUNA, 2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 189). O psicoterapeuta, para que conduza a terapia de forma satisfatória, precisa desta mesma coesão, sendo sua personalidade o importante fator de cura (OC XVI/1, p. 85, §198). Esta, por outro lado, é conquistada através de demasiado esforço e é exigida como demanda para que o analista não seja assimilado pelo analisando através do fenômeno da contratransferência. Jung considera que, no estágio da “transformação”, a personalidade dominante e estável prevalecerá nos resultados da terapia (OC XVI/1, p. 69, §164), já que o encontro de conteúdos inconscientes produz transformações para ambos na relação analista-analisando. Portanto, para que a “transformação” aconteça, o terapeuta deve estar consciente e discernir o paciente como ele é, não misturando o que se é projetado por todas as partes durante as sessões. O xamã também precisa estar consciente e discernir todo conteúdo que acessa sobre o efeito do chá, para que não caia em armadilhas prejudiciais ao indivíduo.

Nas religiões urbanas ayahuasqueiras é comum, assim como nas tribos ameríndias que fazem uso da bebida, a relação do uso ritualístico da ayahuasca como processo de autoconhecimento, este necessário para a evolução da psique. Para os adeptos da barquinha, o Daime contém a Santa Luz e ao ingerirem a bebida podem enxergar a si mesmos, assim, o indivíduo se torna potente para renascer e se reintegrar (ARAÚJO, 2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 498). Na psicoterapia isto também é comum, o processo de individuação exige a integração de conteúdos inconscientes, permitindo que o analisando comece a ver a realidade como ela é, tornando-se, assim, aquilo que ele é, sem projeções ou complexos possuindo o ego. Entretanto, tanto no processo de individuação quanto no uso ritualístico da ayahuasca, esta compreensão não vem facilmente, é necessário um trabalho. O Daime, por exemplo, exige que o indivíduo que o consagra passe por certas provas se mostrando digno dela (ARAÚJO, 2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 499). Segundo Araújo (2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 509), esta bebida, juntamente com o ritual proposto, auxilia os praticantes a dinamizarem o processo de reelaboração simbólica, qual provoca transformações individuais e coletivas, como a expressão de “mitologemas” que são os acontecimentos anímicos estruturalmente compreendidos na psique (OC XVI/1, p. 88, §207).

Os mitologemas sobre os quais, em última análise, se assentam todas as religiões são, pelo menos no nosso entender, uma expressão de fatos e experiências anímicas interiores e, através da “anamnese” do culto, possibilitam a manutenção da ligação do consciente com o inconsciente, que, desde os primórdios até os dias de hoje, nunca deixou de “ecforizar” as imagens primordiais. (OC XVI/1, p. 117, §251)

Esta ligação entre inconsciente e consciente é fundamental para que a cura terapêutica aconteça. As práticas espirituais, por si só, já obtêm o efeito simbólico como operador de cura (STRAUSS, 1958, 1989, *apud* ASSIS, 2016, p. 16). A ayahuasca, por sua vez, amplia esta percepção simbólica durante os rituais, quais são chamadas de visões ou “mirações” (ARAÚJO, 2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 509), possuindo um formato similar ao da Psicologia Analítica.

A psicologia do inconsciente comporta-se da mesma forma que as sagas, lendas, mitos e religiões, com as figuras psíquicas, que surgem nos sonhos, nas fantasias, nas visões e alucinações. No conjunto desse campo psíquico existem motivos, quer dizer, figuras típicas, cujos rastros podem ser seguidos até a história antiga e mesmo até a pré-história e, por conseguinte, podem ser chamadas de arquetípicas. (OC XVI/1, p. 118, §253)

As pesquisas biomédicas, no capítulo 3, também apontam para efeitos terapêuticos da ayahuasca. No estudo clínico de Palhano-Fontes *et al.* (2019), se constatou um rápido efeito antidepressivo após uma dose de ayahuasca na sessão comparada com o grupo placebo. Apesar da melhora expressiva com a ayahuasca, o grupo que recebeu o placebo também obteve melhora. Segundo os autores, isto se deve ao âmbito ritual que foi realizado durante a sessão, na qual os pacientes não estavam no ambiente psicossocial estressante onde viviam, mas sim em um ambiente acolhedor.

Miguéis (2018) discorre sobre estes efeitos terapêuticos afirmando que a tetra-hidro-harmalina (THH) pode seletivamente inibir a recaptção de serotonina, aumentando os níveis de serotonina no cérebro, amenizando sintomas de ansiedade e depressão. Se baseando em referências bibliográficas e um estudo longitudinal sobre os efeitos da ayahuasca a longo prazo.

Anterior ao ritual com ayahuasca, os participantes apresentavam autodepreciação e desconexão com o *Self* (MIGUÉIS, 2018, p. 22). Ela caracteriza esta desconexão como sendo desconexão consigo mesmo, ou seja, alterando os comportamentos usuais, isolamento em relação ao mundo e ansiedade que geram desconforto (JORDAN, 1995 *apud* MIGUÉIS, 2018, p.22). A autodepreciação é quando a pessoa tem uma percepção negativa sobre si mesma, não valorizando as outras características sobre si (LEUNG; KHOR, 2017, *apud* MIGUÉIS, 2018, p.22).

As características potencialmente terapêuticas identificadas são **a tomada de consciência** durante a cerimônia, sobre como as coisas verdadeiramente aconteceram e são, sem apresentarem (MIGUÉIS, 2018, p. 23); o **autoconhecimento** sobre as dimensões do *Self* “(relacional, emocional, cognitiva, comportamental, espiritual)” (MIGUÉIS, 2018, p. 24); a **exposição ao problema** qual permitiu que os participantes da cerimônia obtivessem uma percepção adaptativa sobre o quadro sintomatológico durante o ritual, conseqüentemente contribuindo para a diminuição deste (MIGUÉIS, 2018, p. 24); a **catarse emocional** caracterizada pela liberação de inúmeras emoções de intensidade (MIGUÉIS, 2018, p. 25), na qual Jung chama de “confissão”, podendo assim experimentar sensação de alívio; a **autoaceitação**, através do diálogo entre deveres e valores sobre o instinto, promovendo o não julgamento sobre os próprios comportamentos e acontecimentos (MIGUÉIS, 2018, p. 26); a **reconexão com o mundo** (MIGUÉIS, 2018, p. 26), deixando de se sentir impotente, acabando por se incluir em um todo maior, com sensação de fortalecimento e sentido para viver a vida com significado. Por fim, o **reconhecimento dos sintomas físicos e situações que provocam ansiedade** (MIGUÉIS, 2018,

p. 27), identificando pensamentos que acionam a sintomatologia e situações que provocam essa ansiedade a partir de sintomas físicos, como aceleração da respiração.

Os resultados desta pesquisa enumeram diversos efeitos terapêuticos relacionados ao uso ritual do chá a curto prazo, entretanto não verificaram se esses resultados se mantiveram a longo prazo (MIGUÉIS, 2018, p. 29), necessitando de outro estudo que comprove se estes efeitos perdurem ao tempo. Por outro lado, demonstra um fato primordial para que a cura se realize. De acordo com Gambini (2011, p. 134), o movimento inicial da terapia não é o de curar, mas sim a força reflexiva de reposicionamento dos sentimentos, o que até então era ausente, proporcionando uma dor que gera amor, profundidade e conhecimento indispensável para o indivíduo se desenvolver, não sendo mais a dor depreciativa qual apenas estagna.

A alma, no estado de dor, gera. Como ela o faz ainda é para mim uma área de mistério, mas sei que isso acontece. E o que por ela é gerado é de vital importância, não devendo ser confundido com felicidade. Não se deve pensar que o fundo da terapia seja um nível mágico onde a dor estanca. Não sei se algum dia a alma chega a não sentir mais dor. Mas sei, por observação, que de um estado imobilizado ou submetido ela passa a gerar, vai transmutando seu sofrimento em algo que eu poderia denominar modulação da dor. É uma dor que passa a doer sem doer; dói, mas alimenta. Ao mesmo tempo que dói, conforta.

Na pesquisa qualitativa de Assis (2016), foram analisados os relatos de Arthur, Maria, José e Paulo (nomes fictícios) sobre a relação de cada um com a ayahuasca e os possíveis efeitos terapêuticos. Na vida de Arthur, a ayahuasca proporcionou diversos efeitos como a aceitação das coisas como são e aconteceram, principalmente das situações que viveu em relação ao pai e a morte do amigo, ressignificando os acontecimentos que evitava psiquicamente. Comenta que foi “um processo de cura”, se sentindo afetuoso pela vida, melhorando suas relações, deixando de usar drogas e remédios psiquiátricos. Sobre isto, considera que os remédios e drogas eram uma “forma de entorpecimento e negação do autoconhecimento” e que antes “negava se conhecer” (ASSIS, 2016, p. 97).

Assim como a terapia, na qual Jung (OC XVI/1, p. 78, §185) comenta que o processo terapêutico não leva necessariamente ao completo cessamento de todo o sofrimento, Arthur com a ayahuasca não se livrou completamente da depressão e ainda se sentindo dependente de drogas, apesar de não fazer mais uso de cocaína e outros psicoativos ilícitos (ASSIS, 2016, p. 98). Por outro lado, o chá lhe permitiu a ideia do *Self*, “a força sagrada que nos conecta a tudo”, o que por si só já é transformador. Também não necessita dos remédios psiquiátricos por se manter calmo

durante o dia e conseguir dormir, tendo consciência sobre o próprio comportamento e não agindo impulsivamente, como por exemplo acender um cigarro em qualquer situação de estresse.

Segundo Assis (2016, p. 114-116), Arthur obteve a tomada de consciência das próprias ações e pensamentos, percebendo a integração entre corpo e mente, “A psique depende do corpo assim como o corpo depende da psique” (JUNG, 1985, p. 2, §1), deste modo sentindo a necessidade de manter o corpo “limpo”, se alimentando melhor do que antes e não realizando o mesmo uso de entorpecentes. Ele transformou a própria vida, tendo mais respeito com suas relações, extinguindo as atitudes agressivas.

No caso de Maria, a ayahuasca curou o sofrimento e a depressão. Ao recordar memórias infantis reprimidas, perdoar e aceitar as mágoas, durante o ritual com o chá, acabou por se transformar, como quando chorou e entendeu que precisava colocar certos sentimentos e mágoas para fora, assim perdendo e se livrando daquela história que habitava dentro dela (ASSIS, 2016, p. 154). Aqui, mais uma vez, é contemplado a “confissão” como parte imprescindível da terapia, “A constatação dos fatos pelo coração” (OC XVI/1, p. 57, §134), como Jung aborda.

Maria também comenta sobre como a ayahuasca trabalha a totalidade do indivíduo, integrando corpo, mente e espírito. Também, um aspecto importante é o diálogo expresso entre o “eu superior” e o “eu inferior”, como ela chama (ASSIS, 2016, p.166), que Jung identifica como o primeiro sendo o Si-mesmo e o segundo o ego e, ela mesma, considera ser um conflito necessário para se reconectar consigo mesma, seu passado e presente. Franz (2008, p. 164), concebe esta relação ego-*self* como o caminho necessário para a individuação, na qual o ego consciente capta o centro regulador de toda a psique, podendo assim se realizar e integrar este elemento como parte consciente. Gambini (2011, p. 134) pondera que o trabalho psicoterapêutico não seja a disputa entre estes dois centros, como se o ego fosse o tirando causando sofrimento à alma, mas sim o instrumento para que o Si-mesmo atue conscientemente.

O caso de Paulo (ASSIS, 2016) possui uma particularidade importante a ser comentado. Existem críticas acerca da condução de rituais xamânicos por pessoas despreparadas, o que é totalmente justificável por ser a ayahuasca uma substância alteradora de consciência. O que se pode perceber no caso de Paulo e que não apenas os rituais com o chá, mas também a psiquiatria e a psicologia também possuem profissionais desqualificados. No caso, ele foi vítima de preconceito, mas vale frisar como a Psicologia Analítica compreende o potencial de curador dos

curandeiros ameríndios, pois o julgamento frente aos xamãs não diz respeito a sua real capacidade de tratar pessoas em sofrimento.

Jung (OC XVI/1, p. 36, §76) releva que até os “xamãs primitivos” e “benzedores” podem ter êxito na psicoterapia, pois o terapeuta aprende com os próprios fracassos, quais são “experiências preciosíssimas” que acatam a obrigação. Para Franz (in JUNG, 2008, p. 164), a Psicologia Analítica sofre ataques semelhantes por não ter um material psíquico sistematizado, argumentando ao dizer que o material é a própria experiência viva “carregada de emoção, irracional e mutável por natureza, não se prestando a sistematizações a não ser de um modo muito superficial”. Sobre isto:

As teorias são inevitáveis, mas não passam de meios auxiliares. Assim que se transformam em dogmas, isso significa que uma dúvida interna está sendo abafada. É necessário um grande número de pontos de vista teóricos para produzir, ainda que aproximadamente, uma imagem da multiplicidade da alma. Por isso é que se comete um grande erro quando se acusa a psicoterapia de não ser capaz de unificar suas próprias teorias. A unificação poderia significar apenas unilateralidade e esvaziamento. A psique não pode ser apreendida numa teoria; tampouco o mundo. As teorias não são artigos de fé; quando muito, são instrumentos a serviço do conhecimento e da terapia; ou então não servem para coisa alguma. (OC XVI/1, p. 85, §198)

Em seus relatos, Paulo afirma a opressão que viveu nestes campos de cuidado. Foi receitado remédios psiquiátricos para controlar o Transtorno de Déficit de Atenção e Hiperatividade (TDAH), segundo o médico (ASSIS, 2016, p. 171). Entretanto, ele afirma que o motivo era para controlar sua homossexualidade, o que ocorreu também com a psicóloga. Ela afirmava que Paulo “não era gay” e tentava o convencer desta ideia. No caso do jovem, o condutor do ritual, assim como psiquiatra, psicólogo, pai, foi opressor em relação a sua sexualidade, dizendo que esta era fruto de magia negra (ASSIS, 2016, p. 181). Não será aprofundado este assunto, já que o tema é outro, mas este relato demonstra a importância em se conhecer o local em que irá tomar o chá tirando dúvidas com as pessoas que conduzem a cerimônias sobre qualquer questão tenha, para se assegurar de uma boa experiência. Se pode ver que isto não é particular de rituais com a ayahuasca, mas em outros campos, assim como cuidados profissionais e especializados, existem pessoas desqualificadas que não conduzem eticamente o seu trabalho frente aos pacientes.

Voltando para o tema da pesquisa, a primeira experiência com ayahuasca, Paulo se sentiu desintoxicado em relação as drogas que usava, ficando muito tempo sem fumar cigarro e cheirar

cocaína (ASSIS, 2016, p. 180). Pela primeira vez considerou que tinha consciência de si e pela primeira vez na vida, a “força” do chá não o cobrou sobre sua sexualidade.

Paulo pontua sobre outra questão relevante, que não compete para a necessidade em estender o assunto, mas é importante comentar. Hoje em dia ele não procura a ayahuasca novamente, apesar de todos os benefícios que obtivera e seguir consagrando o chá durante 3 anos no grupo em que iniciou suas experiências. Paulo pontua que o estado alterado de consciência é um processo delicado e exige certa segurança emocional para se entregar à experiência com ayahuasca (ASSIS, 2016, p. 185).

A imaginação ativa da psicoterapia junguiana, semelhante as visões geradas pelo consumo da ayahuasca, também contempla esta exigência. Kast (1997, p. 38) diz que a aplicação desta técnica não é recomendada em casos de psicose crônica e aguda, como, também, em casos de sintomas obsessivos e casos avançados de depressão. Franz (2011, p. 196) menciona que os rituais que acompanham a imaginação ativa, apesar de eficazes, apresentam seus perigos, pois constela variados eventos sincrônicos, quais podem levar a interpretações errôneas e ilusórias sobre estes eventos. Assim ayahuasca não pode ser considerado um instrumento terapêutico para todos, a pessoa precisa ter o ego fortalecido para trabalhar certas questões sombrias da psique. Os *Sionas* consideram que o indivíduo quando for consagrar deve estar preparado para os conteúdos que podem emergir durante a experiência com *yagé* (LANGDON, in LABATE, ARAÚJO, 2002, p. 69). Entretanto, este fato não invalida o potencial terapêutico, tanto do uso ritualístico da ayahuasca, quanto da imaginação ativa. Sobre os métodos terapêuticos, Jung (2016, p. 141) reitera:

Muitas vezes me perguntaram qual era meu método psicoterapêutico ou analítico; não posso oferecer uma resposta unívoca. Cada caso exige uma terapia diferente. Quando um médico e diz que “obedece” estritamente a este ou àquele “método”, duvido de seus resultados terapêuticos. Na literatura médica fala-se com tanta ênfase nas resistências do doente que isso poderia levar a pensar que se lhe tenta impor diretivas, quando é nele que, de maneira natural, devem crescer as forças de cura. A psicoterapia e as análises são tão diversas quanto os indivíduos. Trato cada doente tão individualmente quanto possível, pois a solução do problema é sempre pessoal. Não é possível estabelecer regras gerais senão *cum grano salis*, com a reserva necessária. Uma verdade psicológica só é válida se puder ser invertida. Uma solução falsa para mim pode ser justamente a verdadeira para outra pessoa.

No caso de Paulo, seu analista afirmava que as imersões com ayahuasca auxiliavam as “associações livres durante a consulta” (ASSIS, 2016, p. 185), facilitando o processo terapêutico. Comenta que certas compreensões só foram possíveis com a ayahuasca, como a percepção da

“compulsão de não querer perder”. Isto desvelou a partir do gesto de seu amigo ao cobri-lo durante a cerimônia, sentindo um amor espontâneo, compreendendo que o cuidado com ele não era exclusivo de seu antigo companheiro amoroso, mas também de outras pessoas, dando lugar ao “amor espontâneo” e não ao amor desesperado” que buscava na sua antiga relação. Como afirma: “Quanto mais se trabalha, mais você vai colocando as coisas no seu lugar. Com o passar do tempo, vai percebendo que é um caminho e está evoluindo. Vai acertando as coisas com você, com os outros”. (ASSIS, 2016, p. 186)

A ayahuasca é um instrumento de cura através do autoconhecimento. Sobre isto, Paulo faz uma conclusão importante dizendo que as compreensões vividas no ritual não determinam uma cura definitiva. Isto só é possível através da mudança de hábitos que se obteve com as experiências, como o próprio Jung afirma sobre a fase de “educação”, quando é necessário o adquirir de novos hábitos que substituam os anteriores (OC XVI/1, p. 65, §152), tais quais são conscientes e não mais impulsivos e inconscientes, de certa forma, contendo os antigos hábitos. Como Jung (OC XVI/1, p. 55, §130) coloca: “[...] a contenção é uma virtude útil e salutar: a autodisciplina consta como uma das mais antigas artes morais, já nos povos primitivos, onde são parte do ritual de iniciação, sobretudo na forma de suportar estoicamente a dor e o medo, e na abstenção ascética”.

Mesmo José (ASSIS, 2016), que não teve experiências positivas com o chá inicialmente e insistiu em tomar para estar em harmonia com a família e se abster das drogas, desfrutou dos benefícios terapêuticos. Alguns deste benefícios foram a percepção de autocuidado (ASSIS, 2016, p. 246), a ter calma quando antes apenas desbocava raiva descontroladamente, dialogando antes de ser agressivo; a aceitação de perdão sobre as agressividades que cometeu contra outros e si mesmo, fazendo mal a si próprio e afetando suas relações. Este diálogo entre o ego e o *self* foi o que possibilitou a mudança de atitude.

A razão e o intelecto podem ancorar a expressão da alma; mas a origem dessa expressão está nela mesma, e nos primeiros. Essa força penetrante advém do fato de que só a alma que habitou o Hades consegue lançar luz sobre a obscuridades que a luz da razão não ilumina. Sua luz é outra. É como se a alma que sofreu adquirisse o poder de se iluminar a si mesma, para se revelar. (GAMBINI, 2011, p. 137)

Ao se entregar para as experiências que o chá proporciona, José pode ressignificar questões pendentes de seu passado, como conta sobre uma visão relacionado a certo gato preto (ASSIS, 2016, p. 247). Nesta “miração”, um gato preto o perseguia, considerava ser o gato do

caseiro da chácara na qual foi feito de escravo quando ainda era criança, tentando o morder. Na tentativa de não reprimir a experiência, aceitou que o gato viesse até ele e em vez de fugir, abraçou o gato. Nesta hora a paranoia se transformou em carinho, sentia que o gato recebia toda a raiva que continha dentro dele e, mesmo assim, era carinhoso, “Abraçado no gato, chorei um choro de criança”.

Os sofrimentos só foram significados por José após emergir a consciência através da bebida alcoólica (ASSIS, 2016, p. 252), direcionando a dor para o consumo de álcool. A ayahuasca, então, representou para José a busca de tratamento para seu sofrimento, considerando o chá como uma forma de aprender sobre si mesmo (ASSIS, 2016, p. 260).

Nestes relatos descritos, de Arthur, Maria, José e Paulo, a ayahuasca representou a possibilidade de conhecer a Si-mesmo, angariando a ressignificação dos sentidos atribuídos sobre suas experiências, projetando a melhora da qualidade de vida. A tomada de consciência do ego, alinhada aos apelos do *self*, foi possível, auxiliando na identificação dos conteúdos inconscientes que prejudicavam a relação consigo e com os outros. Franz (2008, p. 221) anuncia que todo processo interior é regulado pelo *self*, assim como o relacionamento humano, a partir da conscientização do ego sobre projeções irreais: “O processo de individuação conscientemente realizado muda, assim, as relações humanas do indivíduo. Laços de parentescos ou de interesses comuns são substituídos por um tipo de união diferente, vinda do *self*”.

Assim, o uso ritualístico da ayahuasca veio ao encontro de novas perspectivas de vida. A busca pelo chá representou o cuidado consigo mesmo, apesar do conflito com aspectos desagradáveis da psique. Mudaram os padrões de relacionamentos e a diminuição ou extinção do uso de drogas após as experiências com o chá, retratando uma alternativa terapêutica para a jornada do autoconhecimento. Ainda, diferente das outras drogas, que os 4 utilizavam, a ayahuasca concebeu o encontro com Si-mesmo, não os distanciando.

Um dos apontamentos contrários ao uso da ayahuasca é o argumento de que ela gera a perda da consciência e alucinações. Entretanto, como se pode observar com os estudos apresentados, Mabit (2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 163) afirma que o primeiro caso acontece em casos isolados, sendo um rebaixamento e não perda total, e o mestre curandeiro, ao deitar o paciente, regorgita a bebida e volta a consciência. O rebaixamento presenciado é caracterizado pela consciência da realidade, mas com determinadas percepções defasadas. Os

ícaros são cânticos utilizados para reconstituir o vínculo com o local e a experiência, permitindo que o sujeito se mantenha presente.

Já o argumento de que a ayahuasca causa alucinações é um pensamento equivocado. As experiências vividas durante o ritual com chá não são ficcionais, está mais próxima da amplificação simbólica, partindo da realidade com certas alterações da percepção. Portanto o mais adequado seria nomear estas experiências como visões ou “mirações”, como já mencionado. Entretanto, Mabit (2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 168) orienta para a necessidade de uma discriminação entre *insight* ou projeções que se distinguem da realidade. Mais uma vez a importância do condutor de cerimônias qualificado ou do acompanhamento médico-psicológico para que se identifique a diferença entre estas duas vertentes de compreensão da realidade, quando o participante do ritual não consegue distinguir por si mesmo. Como no caso de Maria (ASSIS, 2016, p. 136) que conseguiu por si só distinguir uma morte simbólica de uma morte real do corpo físico.

Outra ressalva que pode surgir em relação ao chá e a questão da dependência. A pesquisa de ASSIS (2016) trouxe 4 casos de dependência em drogadição. Nestes nenhum deles ficaram subordinados aos efeitos do chá, pelo contrário, se tornaram consciente sobre a dependências dos entorpecentes que utilizavam, deixando de usar alguns destes. No caso de Arthur, sentiu até a necessidade de parar de usar o chá para que pudesse colocar em prática os conhecimentos recebidos em sua jornada. No centro Takiwasi, Mabit (2002, in LABATE; ARAÚJO, 2002, p. 169) comenta que se interrompe as sessões durante meses, sem que os pacientes presenciem qualquer tipo de abstinência referente ao chá, considerando um “fato comprovado” que a ayahuasca não gera dependência.

Portanto, o chá não é atribuído como uma substância alucinógena ou facilitador de dependência química. Aqui a ayahuasca foi tratada como substância enteógena, por possuir características que corroboram o encontro com o divino, ou seja, o *self*. Gambini (2011, p. 120) realça que a terapia não busca um final feliz, pois ao se tratar de seres humanos, certos percursos são regidos, não apenas por variáveis controláveis, mas em maior número incontroláveis, não detectáveis ou nomeáveis. O terapeuta, assim como o xamã, amadurece ao longo da experiência profissional, principalmente ao se dar conta da própria limitação e, ao mesmo tempo, dos efeitos restauradores e reestruturadores ao entrar em contato com o paciente e consigo, permitindo o

aprofundamento dos conteúdos psíquicos que levam a pessoa a inovar, criar e superar antigos problemas.

Jung (OC XVI/1, p. 78, §185) contribui a este pensamento dizendo que o objetivo da psicoterapia não é colocar o paciente na posição irreal de felicidade, mas sim viabilizar que se adquira deliberada firmeza e paciência para suportar o sofrimento, sendo que a totalidade e a plenitude da vida exigem “um equilíbrio entre sofrimento e alegria”. O uso ritualístico da ayahuasca, da mesma forma, outorga que o indivíduo entre em contato consigo mesmo, incluindo todos os aspectos positivos e negativos que a jornada do conhecimento sobre Si-mesmo abrange. Seus efeitos terapêuticos, pelo que se ficou entendido, são genuínos e possíveis para certas pessoas, mas como tudo na vida, o que serve para um não necessariamente ampara o outro.

As discussões sobre as possibilidades terapêuticas da ayahuasca são complexas. Destarte, é preciso construir um campo de diálogo que fomente seus efeitos, entendendo as novas potencialidades científicas de saúde, atribuindo ao chá um espaço para as pessoas que se identificam com ele, como instrumento do próprio processo de autoconhecimento, tenham o direito de tomar, pois reconhecem que o uso ritualístico da ayahuasca como forma de cuidado consigo mesmo, consentindo novos padrões de relacionamento saudáveis sobre si e com os outros. Os grupos religiosos, como Santo Daime, UDV e Barquinha, assim como os povos amazônicos que fazem o seu uso, já validam o potencial terapêutico da ayahuasca, *caapi*, *yagé*, Daime, vegetal, *nixi pae* e de todos os outros nomes referente a este chá, que de certa forma, legítima seu uso por todos os benefícios já obtidos, presenciados e relatados.

6 – CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ideia desta pesquisa não foi aludir a questão de que o uso ritualístico da ayahuasca deva ser feito por todos para facilitar o processo de individuação. Como se pode observar em alguns pontos, a ayahuasca pode ser um desencadeador de conteúdos inconscientes que o indivíduo não está pronto para se conscientizar. Entretanto, não se pode desconsiderar o fato de que ela ajuda diversas pessoas a integrar aspectos sombrios da psique, onde psiquiatras e psicoterapeutas não tiveram êxito. Sobre quem deve procurar ajuda na ayahuasca não diz respeito aos objetivos da pesquisa, o que se procurou explicar é a possibilidade de cura com o uso ritualístico da bebida e seus benefícios. Também não foi procurado contemplar a necessidade de tomar o chá, mas sim entender brevemente o potencial terapêutico do uso ritualístico da ayahuasca.

Há de se considerar que os objetivos foram cumpridos, não abarcando todos os efeitos, pois existem questões que a ciência ainda não pode explicar e outras que são próprias sobre a experiência particular das pessoas que tomam ou tomaram o chá. O vivido é completamente diferente da descrição, pois esta limita o que foi experimentado durante o ritual. Destarte, é esperado que esta dissertação se tenha feita por entender a importância do chá por seus adeptos e tenha sido respeitado o uso medicinal e espiritual dos povos ameríndios, incluindo seus saberes na categoria de patrimônio cultural brasileiro, devendo ser preservado.

Na intenção de integrar, ou ao menos relacionar, os saberes acadêmicos e ameríndio sobre o uso do chá, foi buscado compreender de forma científica. Entretanto não é considerado que um saber seja mais importante que o outro, a existência de cada um e suas relevâncias são individuais e específicas. Levando em consideração esta pesquisa estar de acordo com os moldes acadêmicos, a dissertação seguiu em uma formulação racional científica. Por outro lado, isto não descaracteriza as compreensões típicas da cultura de cada relato e história que contém sua importância cultural. O uso ritualístico da ayahuasca, portanto, foi um tema abordado através de referências científicas, mas que não passam de matéria elaborada, a riqueza da experiência foi o valioso motivo que motivou o pesquisador a tratar sobre este assunto, sobre cada *insight* e revelações transformadoras que viveu e presenciou, não podendo abarcar toda a preciosidade da experiência em páginas escritas.

Longe de querer dizer que a ayahuasca deve ser tomada para curar a dor e sofrimento psíquico, foi buscado entender que existem efeitos terapêuticos, sem colaterais que prejudiquem a

vida de certos indivíduos, proporcionando uma reflexão para desmitificar o preconceito vigente relacionado as práticas indígenas de saúde, se opondo ao modelo biomédico (mas que dialogam entre si), que acreditam na insuficiência das medicinas indígenas, no caso a ayahuasca, como instrumentos eficazes de cura. Neste caso, o processo de individuação é similar as experiências com o chá, integrando a consciência conteúdos outrora inconscientes, vivendo a experiência do *self* através do ego, deliberando a autorrealização por meio do uso ritualístico da ayahuasca. Como na psicoterapia junguiana, se considera que cada pessoa, de acordo com diversos fatores, é um indivíduo único e as técnicas e métodos para tratar cada paciente são particulares a cada um. Assim também o é a ayahuasca, portanto antes de decidir tomar o chá é fundamental a consciência de como funciona o ritual e se este se adequa as especificidades do indivíduo.

Uma frase comum entre os grupos que consagram o chá é a seguinte: *A ayahuasca é para todos, mas nem todos são para a ayahuasca* – aquele que quiser tomar terá a receptividade da bebida para vivenciar a experiência, a questão é se a pessoa está disponível para viver o que esta pode desvelar. Já é sabido que parte do uso ritualístico da ayahuasca é o confronto com as próprias sombras, também se compreende que este confronto deve ser realizado por certa consciência prévia destes conteúdos sombrios da psique, logo, é vital a atenção consciente e o respeito sobre o chá e tudo que caracteriza a experiência com a ayahuasca, pois o vivenciado é imprevisível, não podendo prever a natureza e a qualidade da sessão que se terá.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALUCINAÇÃO, *in*: Dicio, Dicionário online. Porto: 7Graus, 2021. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/risco/>. Acesso em: 10 de maio de 2021.

ANDRADE, E. N. *et al.* Farmacologia humana da hoasca: estudos clínicos (avaliação clínica comparativa entre usuários do chá hoasca por longo prazo e controles; avaliação fisiológica dos efeitos agudos pós-ingestão do chá hoasca). In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (orgs.). **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras, 2002, p. 621-630.

ARAÚJO, W. S. A Barquinha: espaço simbólico de uma cosmologia em construção. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (orgs.). **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras, 2002, p. 495-509.

ASSIS, G. L.; LABATE, B. C. **Um panorama da literatura sobre a internacionalização das religiões ayahuasqueiras brasileiras**. Ciências Sociais Unisinos, São Leopoldo, Vol. 53, N.2, p. 242-252, mai/ago 2017. Disponível em: <https://media.proquest.com/media/hms/PFT/1/hWQG3?s=6WOqjKDYfboT1vsoGCMJfOchKlc%3D>>. Acesso em: 18 de jun. de 2020.

ASSIS, G. L.; RODRIGUES, J. A. **Uma bebida, muitas visões: apontamentos sociológicos sobre a II Conferência Mundial da Ayahuasca**. Horiz. antropol., Porto Alegre, ano 24, n. 51, p. 135-165, maio/ago. 2018.

ASSIS, J. T. **Uso ritualístico da ayahuasca: percursos terapêuticos, saúde e espiritualidade**. 2016. 340p. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica e Cultura) – Instituto de Psicologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2016.

BENTO, J. S. **As etapas da produção audiovisual como ferramenta de divulgação científica sobre a Ayahuasca e seus aspectos etnobotânicos**. 2021. 59 f. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em Ciências Biológicas) – Instituto de Ciências Ambientais, Químicas e Farmacêuticas da Universidade Federal de São Paulo, Diadema, 2021.

BREMNER, J. D.; KRYSTAL, J. H.; PUTNAM, F. W.; SOUTHWICK, S. M.; MARMAR C.; CHARNEY, D. S.; MAZURE, C. M. Measurement of dissociative states with the clinician-administered dissociative states scale (CADSS). **Journal of Traumatic Stress**. 1998, p. 125–136.

BRITO, G. S. Farmacologia humana da hoasca (chá preparado de plantas alucinógenas usado em contexto ritual no Brasil). In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (orgs.). **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras, 2002, p. 577-603.

CARNEIRO, A. M.; FERNANDES, F.; MORENO, R. A. Hamilton depression rating scale and montgomery–asberg depression rating scale in depressed and bipolar I patients: psychometric properties in a Brazilian sample. **Health and Quality of Life Outcomes**, 2015, p. 42.

CAVALCANTI, R. **O Caminho Sagrado: A Psicologia Moderna e a Tradição Iniciática**. 1 ed. São Paulo: Editora Rosari, 2004, p. 238.

CEMIN, A. B. Alto Santo. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (orgs.). **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras, 2002, p. 275-310.

CENTRO TAKIWASI. **Takiwasi**, c2021. Página inicial. Disponível em: <<https://takiwasi.com/po/nosotros01.php>>. Acesso em: 04 de maio de 2021.

CRIPPA, J. A. S., SANCHES, R. F.; HALLAK, J. E. C.; LOUREIRO, S. R.; ZUARDI, A. W. A structured interview guide increases Brief Psychiatric Rating Scale reliability in raters with low clinical experience. **Acta Psychiatrica Scandinavica**, 2001, p. 465–470.

DORST, Brigitte. **Espiritualidade e Transcendência/ C.C.Jung**; seleção e edição de Brigitte Dorst; tradução da introdução de Nélio Schneider – Petrópolis, RJ: Vozes, 2015. P. 301

ELIADE, M. **O sagrado e o profano**. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 109.

PALHANO-FONTES, F. *et al.* **Rapid antidepressant effects of the psychedelic ayahuasca in treatment-resistant depression: a randomized placebo-controlled trial.** *Psychological Medicine* 49, 2019, p. 655–663.

FRANCHETTO, B.; MERCANTE, M. S. Manchinieri. **Povos Indígenas no Brasil**, 2006.

Disponível em:

https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Manchinieri#Localiza.C3.A7.C3.A3o_e_ambiente. Acesso em: 04 de abr. de 2021.

FRANCO, M. C. P.; DA CONCEIÇÃO, O. S. Breves revelações sobre a ayahuasca: O uso do chá entre os seringueiros do Alto Juruá. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (orgs.). **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras, 2002, p. 199-223.

FRANZ, M. -L. V. O processo de individuação. In: JUNG, C. G. (Org.). **O homem e seus símbolos**. Tradução de Maria Lúcia Pinho. 6 Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008, p. 160-230.

_____. Imaginação Ativa. In: **Psicoterapia**. 3 ed. São Paulo: Paulus, 2011. p. 184-198.

_____. Profissão e Vocação. In: **Psicoterapia**. 3 ed. São Paulo: Paulus, 2011. p. 291-307.

_____. A Auto-Realização na Terapia Individual de C. G. Jung. In: **Psicoterapia**. 3 ed. São Paulo: Paulus, 2011. p. 11-26.

GAMBINI, Roberto. A Terapia como Ofício. In: **A Voz e o Tempo: Reflexões para Jovens Terapeutas**. 2 ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2011.p. 117-152.

GAMBINI, R. **O espelho índio: Os jesuítas e a destruição da alma indígena**. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988, p. 191-207.

GENNEP, A. V. **Os ritos de passagem**. Tradução Mariano Ferreira. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

GENTIL, L. R. B.; GENTIL H. S. O uso de psicoativos em um contexto religioso: A União do Vegetal. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (orgs.). **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras, 2002, p. 495-509.

GIL, L. P.; NAVEIRA, M. C. Yawanawá. **Povos Indígenas no Brasil**, 1999. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Yawanaw%C3%A1>. Acesso em: 04 de abr. de 2021.

GOULART, S. L. **A política das religiões ayahuasqueiras brasileiras: droga, religião e direitos**. Relig. soc., Rio de Janeiro, v. 39, n. 2, p. 200-221, ago. 2019. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872019000200200&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 5 de abr. de 2021.

GROB, C. S. *et al.* Farmacologia humana da hoasca: efeitos psicológicos. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (orgs.). **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras, 2002, p. 605-620.

GROB, C. S. *et al.* Human psychopharmacology of hoasca, a plant hallucinogen used in ritual contexto in Brasil. **Journal of Nervous and Mental Disease** **184**, 1996, p. 86-94.

JIMENEZ, T. G. **O estar-em-transe: uma analítica do transe pós-ingestão de ayahuasca**. Tese (Monografia em Psicologia) – Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde, Pontifícia Universidade Católica. São Paulo, p. 79. 2017.

JUNG, C. G. **A Prática da Psicoterapia, O. C. XVI/1**. [1971]c. Tradução: Maria L. Appy. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 148.

_____. Atividade Psiquiátrica. In: **Memórias, Sonhos e Reflexões**. Org: JAFFÉ, A. Tradução: Dora Ferreira da Silva. 30 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016, p. 127-154.

_____. **O eu e o inconsciente**. Tradução de Dora Ferreira da Silva. 27. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

UNIÃO, D. O. Seção 1, de 26 de janeiro de 2010. **Diário Oficial [da] União**. Disponível em: <https://www.jusbrasil.com.br/diarios/1574500/pg-58-secao-1-diario-oficial-da-uniao-dou-de-26-01-2010>. Acesso em: 21 de jun. de 2021.

LABATE, B. C. A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (orgs.). **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras, 2002, p. 229-271.

LANGDON, E. J. Representações de doenças e itinerários terapêuticos dos Siona da Amazônia Colombiana. In: SANTOS, RV; COIMBRA JR. (org). **Saúde e povos indígenas** [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1994, p. 115-141. Disponível em: <https://static.scielo.org/scielobooks/wqffx/pdf/santos-9788575412770.pdf#page=117>. Acesso em: 2 de abr. de 2021.

LANGDON, E. J. A tradição narrativa e aprendizagem com *yagé* (ayahuasca) entre os índios Siona da Colômbia. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (orgs.). **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras, 2002, p. 67-141.

LUNA, L. E. Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (orgs.). **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras, 2002, p. 179-198.

LUZ, P. O uso ameríndio do *caapi*. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (orgs.). **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras, 2002, p. 35-65.

MABIT, J. Produção visionária da ayahuasca no contexto curandeiril da Alta Amazônia Peruana. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (orgs.). **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras, 2002, p. 145-178.

MACLEAN, K. A.; LEOUTSAKOS, J. M. S.; JOHNSON, M. W.; GRIFFITHS, R. R. **Factor analysis of the mystical experience questionnaire: a study of experiences occasioned by the hallucinogen psilocybin.** *Journal for the Scientific Study of Religion* 51, 2012, p. 721–737.

MACRAE, E. J. B. D. N.; MOREIRA, P. A. **Cura, corpo e saúde no Santo Daime.** In: TAVARES, F; GIUMBELLI, E. (Org.). *Religiões e temas contemporâneos: diálogos antropológicos.* 1ed.Salvador, Bahia, Brasil: EDUFBA, 2015, p. 391-414.

MARTINI, A. Uso indígena, cipó e outros usos [autônomos] da ayahuasca. In: **IPHAN. INRC – Inventário Nacional de Referências culturais dos “usos rituais da ayahuasca”.** Acre, 2015, p. 30.

MENESES, G. P. **NOS CAMINHOS DO NIXI PAE: movimentos, transformações e cosmopolíticas.** Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Ciências, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo. São Paulo, p. 520, 2020. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-13102020-172826/publico/2020_GuilhermePinhoMeneses_VCorr.pdf>. Acesso em: 5 de abr. de 2021.

MENESES, G. P. “Navegando no astral”: Fluxos e transformações nos rituais de Nixi Pae. In: LABATE, B. C.; GOULART, S. L. (Org.). **O uso de plantas psicoativas nas Américas.** Rio de Janeiro: Gramma/NEIP, 2019. p. 243-260.

MIGUÉIS, M. **Efeitos terapêuticos da ayahuasca em indivíduos com sintomas de ansiedade.** Tese (Mestrado em Psicologia Clínica e da Saúde) – Faculdade de Educação e Psicologia, Universidade Católica Portuguesa. Porto, p. 34. 2018. Disponível em: <https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/28336/1/VERS%c3%83O%20FINAL%20TESE%20COMPLETA.pdf>. Acessado em: 21 de novembro de 2020.

OLIVEIRA, A. C. S. D.. **O Chá e os Settings: A experiência de estar em psicoterapia e fazer uso ritual da Ayahuasca**. 2018. 91 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Médicas) - Faculdade de Ciências Médicas, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo.

OLIVEIRA, L. D. D. **YPOTRAMAÉ: uma compreensão junguiana da iniciação do pajé**. 2012. 104 p. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica). Núcleo de Estudos Junguianos. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

PLATERO, L. D. **Diálogos entre xamanismo ameríndio e xamanismo ayahuasqueiro urbano**. Revista de Estudos sobre o Jesus Histórico e sua Recepção, 2016, p. 63-84. Disponível em: http://neip.info/novo/wp-content/uploads/2019/02/Platero_xamanismo_amerindio_ayahuasqueiro_PPGSA-UFRJ_2016.pdf>. Acesso em: 5 de abr. de 2021.

RITUAL, *in*: Dicio, Dicionário online. Porto: 7Graus, 2021. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/risco/>. Acesso em: 28 de mar. de 2021

RODOLPHO, A. L. Rituais, ritos de passagem e de iniciação: uma revisão da bibliografia antropológica. Estudos teológicos. v. 44, n. 2, p. 138-146, 2004. Disponível em: http://est.com.br/periodicos/index.php/estudos_teologicos/article/view/560. Acesso em: 28 de mar. de 2021

SANCHÉZ, C.; BOUSO, J. C. **Ayahuasca: From the Amazon to the Global Village**. Transnational institute, Drug Policy Briefing 43, dez/2015. Disponível em: https://www.tni.org/files/publication-downloads/dpb_43_eng_web_19122015.pdf>. Acesso em 10 de junho. 2020.

SANTOS, S. R. M. D. Um Pouco sobre o universo sagrado Baniwa. Revista Sentidos da Cultura, Belém-PA, v. 3, n.5, p. 1-16, jan-jun, 2017. Disponível em: <https://periodicos.uepa.br/index.php/sentidos/issue/view/98>. Acesso em: 3 de abr. de 2021.

SOUZA, P. A. D. **Alcaloides e o chá de ayahuasca: uma correlação dos "estados alterados da consciência" induzido por alucinógenos.** Rev. bras. plantas med. vol.13 no.3 Botucatu, 2011, p. 350-353. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-05722011000300015>. Acesso em: 25 de mar. de 2021.

STEIN, M. O surgimento do si-mesmo (Individuação). In: **O mapa da alma.** São Paulo: Cultrix, 2000, p. 212.

STRASSMAN, R.J.; QUALLS, C. R.; UHLENHUTH, E. H.; KELLNER, R. **Dose-response study of N,N-dimethyltryptamine in humans: II. Subjective effects and preliminary results of a new rating scale.** Archives of General Psychiatry 51, 1994, p. 98–108.

TAVARES, Z. R. C. **A Ayahuasca como veículo para expansão da consciência: Uma experiência na busca da transformação pessoal.** 205. 60 p. Monografia (Conclusão de Curso em Psicologia). Faculdade de Ciências da Saúde. Centro Universitário de Brasília (UniCEUB), Brasília.

VIANA, P. A. R. **O mundo em transformação: cosmopolítica e desenvolvimento entre os Asháninka do rio Ene, Selva Central do Peru.** Revista Ñanduty, Dourados, Mato Grosso do Sul, v. 5, n. 6, p. 80-102, 2017. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/nanduty/article/view/6875/3829>. Acesso em: 4 de abr. de 2021.

VILELA, J. A. A.; CRIPPA, J. A. S.; BEN, C. M. -D.; LOUREIRO, S. R. **Reliability and validity of a Portuguese version of the Young Mania Rating Scale.** Brazilian Journal of Medical and Biological Research 38, 2005, p.1429–1439.