



Programa de Pós-Graduação e Pesquisa
Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Psicologia

**OS SENTIDOS DA EXPERIÊNCIA COM A AYAHUASCA:
UMA LEITURA FENOMENOLÓGICA**

Autor: Filipe Starling Loureiro Franca
Orientadora: Prof.^a Dr.^a Marta Helena de Freitas

Brasília – DF
2011

FILIFE STARLING LOUREIRO FRANCA

**OS SENTIDOS DA EXPERIÊNCIA COM A *AYAHUASCA*:
UMA LEITURA FENOMENOLÓGICA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Psicologia da Universidade Católica de Brasília, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Psicologia.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Marta Helena de Freitas

Co-Orientadora: Prof.^a Dr.^a Ondina Pena Pereira

Brasília - DF

2011

F815s Franca, Filipe Starling Loureiro.

Os sentidos da experiência com a *ayahuasca*: uma leitura fenomenológica / Filipe Starling Loureiro Franca – 2011.
203f; il. : 30 cm

Dissertação (mestrado) – Universidade Católica de Brasília, 2011.

Orientação: Marta Helena de Freitas

Co-Orientação: Ondina Pena Pereira

1. Ayahuasca. 2. Sentidos e sensações. 3. Fenomenologia. 4. Psicologia da religião. I. Freitas, Marta Helena, orient. II. Pereira, Ondina Pena, co-orient. III. Título.

CDU 159.9.07

Ficha elaborada pela Biblioteca Pós-Graduação da UCB

16/11/2011

Ao fecundo mistério que se manifesta através da *ayahuasca*, o mais sublime presente já recebido nesta vida. Que esta maravilhosa luz divina possa continuar abençoando a vida de todos que dela necessitarem. Minha eterna gratidão por todas as bênçãos recebidas sob sua poderosa e transformadora egrégora.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha orientadora Prof.^a Marta Helena de Freitas, por ter acolhido minha proposta desde o início e pelo inestimável apoio prestado ao longo de todo este percurso no mestrado. Sua competência e precisão são realmente inspiradoras.

Agradeço à minha co-orientadora Prof.^a Ondina Pena Pereira, pelos inúmeros aprendizados ofertados ao longo deste período. Seus ensinamentos são sempre muito enriquecedores e, ainda por cima, divertidos. Muito grato pelo bom humor e carinho.

Agradeço aos sujeitos colaboradores da pesquisa, pela confiança depositada em mim e por terem compartilhado comigo a riqueza de suas experiências.

Agradeço ao meu irmão Edmundo pela sábia sugestão de realizar este mestrado. Muito obrigado pela dica. Pra variar, você está sempre acertando.

Agradeço à minha mãe pela grande ajuda na revisão final do texto e pelo ininterrupto cuidado que sempre me prestou ao longo de toda vida.

Agradeço ao meu pai, pelo inestimável suporte. Certamente, de modo bastante peculiar, mas sempre muito efetivo. Definitivamente, com ele funciona!

Agradeço à minha amada companheira Sabuhi, por ter sempre estado ao meu lado, durante todo o tempo. Te amo muito, cada vez mais.

Agradeço à Duda, que chegou no finalzinho, mas que *entrou de sola* na minha vida, de forma linda e apaixonante.

Agradeço à minha amiga Rita de Cássia, que vem me acompanhando desde o princípio do programa. Essa jornada ficou mais fácil ao seu lado. Obrigado pelo inestimável carinho e apoio, sempre.

Agradeço a todos os colegas, funcionários e professores do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Católica. Cada um, ao seu modo, contribuiu para que eu chegasse até aqui.

Agradeço aos membros da banca por aceitarem o meu convite e pelas muitas sugestões de aperfeiçoamento da pesquisa.

Agradeço à CAPES, pelo apoio financeiro.

“O mundo não é um problema a ser resolvido, mas um mistério a ser vivido. Os mistérios não podem ser resolvidos, mas eles podem penetrar em você.” (Osho)

RESUMO

FRANCA, Filipe Starling Loureiro. **Os sentidos da experiência com a *ayahuasca*: uma leitura fenomenológica.** Psicologia. Universidade Católica de Brasília, Brasília-DF, 2011.

O termo *ayahuasca* é um dos mais utilizados para se referir à bebida psicoativa obtida a partir do cozimento de duas plantas encontradas na região amazônica, o cipó *Banisteriopsis caapi* e as folhas do arbusto *Psychotria viridis*. Nesta pesquisa investigamos os sentidos da experiência com a *ayahuasca*, a partir de uma leitura fenomenológica da noção de sentido, tal como vivido e desvelado pelos sujeitos entrevistados. Para isso, desenvolvemos o que seria uma leitura fenomenológica da noção de sentido, que pressupõe uma compreensão orgânica e integrada das diferentes modalidades de sentidos comumente representadas por este vocábulo, a partir das contribuições de Husserl e da noção de *corpo vivido* de Merleau-Ponty. Utilizamos como procedimento investigativo uma metodologia de inspiração fenomenológica, empregando entrevistas semiestruturadas com cinco pessoas que fazem uso ritualístico da *ayahuasca* por pelo menos dez anos consecutivos. O roteiro da entrevista fenomenológica foi elaborado com base nas diversas modalidades de sentidos. As entrevistas foram transcritas e analisadas minuciosamente. A interpretação do material obtido foi apresentada na forma de cinco grandes eixos-temáticos, contemplando os objetivos específicos propostos nesta investigação: percurso histórico; vivências sob o efeito da *ayahuasca*; transformações vividas ao longo do tempo; significados e entendimentos; experiências significativas. Na discussão colocamos os resultados obtidos nesta pesquisa em diálogo com os resultados de investigações conduzidas por outros pesquisadores. Além disso, destacamos algumas das implicações que os resultados obtidos podem trazer para o campo da psicologia clínica, uma vez que as experiências com a *ayahuasca* se mostraram bastante benéficas para os sujeitos entrevistados em termos de amadurecimento psicológico, levando-os a inúmeras transformações positivas em suas vidas. Concluimos que nas experiências com a *ayahuasca* as diversas modalidades de sentido se encontram imbricadas umas nas outras, não podendo ser pensadas separadamente. Formulamos a hipótese de que as transformações e curas obtidas pelos sujeitos, em parte se dariam em função do sentido que encontram nesta experiência: uma espécie de resgate de determinados elementos vitais que teriam sido esquecidos nas sociedades industrializadas.

Palavras-chave: *ayahuasca*, santo daime, sentidos, fenomenologia, psicologia da religião.

ABSTRACT

The term *ayahuasca* is one of the most commonly used to refer to the psychoactive beverage obtained from the decoction of two plants found in the Amazon region, the liana *Banisteriopsis caapi* and the leaves of the *Psychotria viridis* bush. In this study we investigate the senses of the experience with *ayahuasca*, from a phenomenological reading of the notion of sense, as lived and unveiled by the interviewees. For this, we developed what would be a phenomenological reading of the notion of sense, which presupposes an organic and integrated understanding of the various types of senses commonly represented by this word, from the contributions of Husserl and the concept of the *lived body* of Merleau-Ponty. We used as investigative procedure a phenomenological inspired methodology, using semi-structured interviews with five people who make ritualistic use of *ayahuasca* for at least ten consecutive years. The phenomenological interview script was based on the different types of senses. The interviews were transcribed and analyzed thoroughly. The interpretation of the material was presented in the form of five major-themed, covering the specific objectives proposed in this research: historical background; experiences under the influence of *ayahuasca*; transformations undergone over time; meanings and understandings; significant experiences. In discussing the results, we put this research into dialogue with the results of investigations conducted by other researchers. In addition, we highlighted some of the implications that the results can bring to the field of clinical psychology, since the experiences with *ayahuasca* proved very beneficial to the interviewees in terms of psychological maturation, leading them to numerous positive transformations in their lives. We conclude that, in the experiences with *ayahuasca*, the various sense modalities are intertwined in each other and cannot be thought separately. We hypothesized that changes and cures obtained by the subjects, were partly depending on the sense they found in this experience: a kind of rescue of certain vital elements that would have been forgotten in industrialized societies.

Keywords: *ayahuasca*, santo daime, senses, phenomenology, psychology of religion.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Pintura de Pablo Amaringo, retratando suas mirações durante a <i>burracheira</i>	22
Figura 2 - Pintura de Pablo Amaringo, retratando suas mirações durante a <i>burracheira</i>	26
Figura 3 - Garrafa contendo <i>ayahuasca</i>	27
Figura 4 - Índio macerando o cipó para o preparo da <i>ayahuasca</i>	28
Figura 5 - Mestre Irineu (fundador do Santo Daime).....	29
Figura 6 - Mestre Daniel Pereira de Mattos (esquerda), Mestre José Gabriel da Costa e Padrinho Sebastião (direita).....	30
Figura 7 - Mestre Francisco, fundador do Centro de Cultura Cósmica (CCC).....	31
Figura 8 - <i>Banisteriopsis caapi</i> – Cipó utilizado na preparação da <i>ayahuasca</i>	36
Figura 9 - <i>Psychotria viridis</i> – Suas folhas são utilizadas na preparação da <i>ayahuasca</i>	36
Figura 10 - Segmentos de reta Muller-Lyer.....	78
Figura 11 - Curva normal.....	82
Figura 12 - Pintura de Pablo Amaringo, retratando suas mirações durante a <i>burracheira</i>	96
Figura 13 - Pintura de Pablo Amaringo, retratando suas mirações durante a <i>burracheira</i>	106
Figura 14 - Pintura de Pablo Amaringo, retratando suas mirações durante a <i>burracheira</i>	135
Figura 15 - Pintura de Pablo Amaringo, retratando suas mirações durante a <i>burracheira</i>	174
Figura 16 – Mandala criada pelo pintor brasileiro Carlos Zen, retratando suas mirações.....	203

LISTA DE DIAGRAMAS

Diagrama 1.1 – Durante a <i>burracheira</i> (Vivências sob o efeito da <i>ayahuasca</i>).....	110
Diagrama 1.2 – A <i>ayahuasca</i> me trouxe (Transformações ao longo do tempo).....	114
Diagrama 1.3 – A <i>ayahuasca</i> é... (Significados e entendimentos).....	117
Diagrama 2.1 – Sensações Físicas (Durante a <i>burracheira</i>).....	191
Diagrama 2.2 – Sentimentos e Emoções (Durante a <i>burracheira</i>).....	191
Diagrama 2.3 – Êxtase (Durante a <i>burracheira</i>).....	192
Diagrama 2.4 – Visões (Durante a <i>burracheira</i>).....	192
Diagrama 2.5 – Idéias e Pensamentos (Durante a <i>burracheira</i>).....	193
Diagrama 2.6 – Ampliação da consciência e das percepções (Durante a <i>burracheira</i>).....	193
Diagrama 2.7 – Centramento, harmonia e meditação (Durante a <i>burracheira</i>).....	194
Diagrama 2.8 – Percepções Extrassensoriais (Durante a <i>burracheira</i>).....	194
Diagrama 2.9 – Limpeza e Purificação (Durante a <i>burracheira</i>).....	195
Diagrama 2.10 – Interconexões (Durante a <i>burracheira</i>).....	195
Diagrama 3.1 – Mudança na visão de mundo (A <i>ayahuasca</i> me trouxe).....	196
Diagrama 3.2 – Redefinição de valores (A <i>ayahuasca</i> me trouxe).....	196
Diagrama 3.3 – Crítica à sociedade (A <i>ayahuasca</i> me trouxe).....	197
Diagrama 3.4 – Mudança de atitude e comportamento (A <i>ayahuasca</i> me trouxe).....	197
Diagrama 3.5 – Amadurecimento psicológico (A <i>ayahuasca</i> me trouxe).....	198
Diagrama 3.6 – Maior conexão com a natureza (A <i>ayahuasca</i> me trouxe).....	198
Diagrama 4.1 – “... pra conhecer a gente mesmo” (A <i>ayahuasca</i> é...).....	199
Diagrama 4.2 – “... um guia, um professor” (A <i>ayahuasca</i> é...).....	199
Diagrama 4.3 – “... um trabalho psicológico” (A <i>ayahuasca</i> é...).....	200
Diagrama 4.4 – “... uma sacudida, um chacoalho” (A <i>ayahuasca</i> é...).....	200
Diagrama 4.5 – “... um chá transformador” (A <i>ayahuasca</i> é...).....	201
Diagrama 4.6 – “... um remédio” (A <i>ayahuasca</i> é...).....	201
Diagrama 4.7 – “... uma ligação com a fonte original” (A <i>ayahuasca</i> é...).....	202
Diagrama 4.8 – “... um caminho espiritual” (A <i>ayahuasca</i> é...).....	202

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	16
1. ADENTRANDO O UNIVERSO DA <i>AYAHUASCA</i> : O LUGAR DE ONDE FALO.....	23
2. REFERENCIAL TEÓRICO.....	26
2.1 A <i>AYAHUASCA</i>	27
2.1.1 As religiões ayahuasqueiras	29
2.1.2 Trajetória da legitimação jurídica	33
2.1.3 Farmacologia da <i>ayahuasca</i>	35
2.1.4 Panorama geral da produção científica sobre a <i>ayahuasca</i>	36
2.1.5 Descrição de algumas pesquisas já realizadas sobre a experiência com a <i>ayahuasca</i>	37
2.1.6 O emprego da <i>ayahuasca</i> para fins terapêuticos	41
2.1.7 O uso da <i>ayahuasca</i> no tratamento da dependência química	43
2.1.8 Pesquisas terapêuticas com outras substâncias psicoativas	44
2.1.9 DMT - A molécula do Espírito.....	46
2.2 RUPTURAS CULTURAIS E PSICOLÓGICAS.....	51
2.2.1 Contribuições da <i>ayahuasca</i> na reflexão sobre as drogas	58
2.3 PSICOLOGIA E RELIGIÃO.....	62
2.3.1 A religião e o silenciamento dos corpos.....	67
2.3.1.1 O Cristianismo e a docilização dos corpos.....	72
2.3.2 Psicologia crítica.....	75
2.4 FENOMENOLOGIA DO SENTIDO.....	78
2.4.1 O corpo vivido de Merleau-Ponty	85
2.4.2 As diferentes modalidades de sentidos	88
2.4.2.1 Sentidos fisiológicos (sensações)	89
2.4.2.2 Sentido enquanto estado de consciência	91

2.4.2.3	Sentido do verbo sentir (sentimento).....	91
2.4.2.4	Sentido enquanto significado	92
2.4.2.5	Sentido enquanto significação.....	92
2.4.2.6	Sentido enquanto rumo ou direção	93
2.4.2.7	Sentido enquanto propósito, finalidade (teleologia).....	94
2.4.2.8	Sentido enquanto transcendência	94
3.	PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS	97
3.1	PROBLEMATIZANDO O ENVOLVIMENTO DO PESQUISADOR.....	97
3.2	FENOMENOLOGIA COMO POSTURA E INSPIRAÇÃO METODOLÓGICA... 99	
3.3	PARTICIPANTES COLABORADORES DA PESQUISA.....	101
3.4	ENTREVISTAS SEMI-ESTRUTURADAS	102
3.5	ROTEIRO DA ENTREVISTA SEMI-ESTRUTURADA.....	103
3.6	ANÁLISE DAS ENTREVISTAS.....	104
3.7	RESUMO ESQUEMÁTICO DA METODOLOGIA UTILIZADA	105
4.	DESCRIÇÃO DO FENÔMENO.....	107
4.1	EIXO-TEMÁTICO 1: PERCURSO HISTÓRICO.....	107
4.2	EIXO-TEMÁTICO 2: DURANTE A <i>BURRACHEIRA</i>	110
4.2.1	Sensações físicas	111
4.2.2	Sentimentos e Emoções	111
4.2.3	Êxtase.....	112
4.2.4	Visões	112
4.2.5	Idéias e Pensamentos	112
4.2.6	Ampliação da consciência e das percepções	113
4.2.7	Centramento, harmonia e meditação	113
4.2.8	Percepções extra-sensoriais	113
4.2.9	Limpeza e Purificação	113

4.2.10	Interconexões	114
4.3	EIXO-TEMÁTICO 3: A <i>AYAHUASCA</i> ME TROUXE	114
4.3.1	Mudanças na visão de mundo	115
4.3.2	Redefinição de valores	115
4.3.3	Crítica à sociedade	116
4.3.4	Mudanças de atitude e comportamento	116
4.3.5	Amadurecimento psicológico	116
4.3.6	Maior conexão com a natureza	116
4.4	EIXO-TEMÁTICO 4: SIGNIFICADOS E ENTENDIMENTOS	117
4.4.1	“... <i>pra conhecer a gente mesmo</i> ”	117
4.4.2	“... <i>um guia, um professor</i> ”	118
4.4.3	“... <i>um trabalho psicológico</i> ”	118
4.4.4	“... <i>uma sacudida, um chacoalho</i> ”	118
4.4.5	“... <i>um chá transformador</i> ”	119
4.4.6	“... <i>um remédio</i> ”	119
4.4.7	“... <i>uma ligação com a fonte original</i> ”	119
4.4.8	“... <i>um caminho espiritual</i> ”	119
4.5	EIXO TEMÁTICO 5: EXPERIÊNCIAS SIGNIFICATIVAS	120
4.5.1	Experiência significativa do Carlos	120
4.5.1.1	Experiência Significativa 1	120
4.5.2	Experiências significativas de Amanda	122
4.5.2.1	Experiência Significativa 1	122
4.5.2.2	Experiência Significativa 2	123
4.5.2.3	Experiência Significativa 3	124
4.5.2.4	Experiência Significativa 4	125
4.5.2.5	Experiência significativa 5	126

4.5.3	Experiências significativas de Carla	129
4.5.3.1	Experiência Significativa 1	129
4.5.3.2	Experiência Significativa 2	129
4.5.4	Experiências significativas de Elaine	130
4.5.4.1	Experiência Significativa 1	130
4.5.4.2	Experiência Significativa 2	132
4.5.5	Experiências significativas de Beth.....	132
4.5.5.1	Experiência significativa 1	132
4.5.5.2	Experiência significativa 2	133
4.5.6	Análise das vivências significativas	134
5.	DISCUSSÃO	136
5.1	DIALOGANDO COM JAQUESMABIT.....	136
5.1.1	Imprevisibilidade	137
5.1.2	Singularidade e pluralidade	137
5.1.3	Sentimento de realidade.....	138
5.1.4	Alucinação x Miração	138
5.1.5	Diferença da <i>ayahuasca</i> para as outras drogas	139
5.1.6	O desafio da linguagem	140
5.2	DIALOGANDO COM OUTROS PESQUISADORES	142
5.2.1	<i>Ayahuasca</i> como ser divino	142
5.2.2	<i>Ayahuasca</i> como professor.....	143
5.2.3	Conexão com a natureza.....	143
5.2.4	Mudanças na relação com a sociedade	144
5.2.5	Limpeza e purificação.....	145
5.2.6	Percepções extra-sensoriais	146
5.2.7	Necessidade da entrega.....	146

5.2.8	Contraindicações.....	147
5.3	ARTICULAÇÕES COM A PSICOLOGIA CLÍNICA.....	148
5.3.1	A <i>ayahuasca</i> e o auto-enfrentamento	152
5.3.2	Fatores Terapêuticos.....	154
5.3.2.1	O querer.....	155
5.3.2.2	Ao chá.....	156
5.3.2.3	Ao mestre Gabriel	156
5.3.2.4	Às pessoas do grupo.....	157
5.3.3	Relatos de cura.....	157
5.4	LEITURA FENOMENOLÓGICA DA NOÇÃO DE SENTIDO.....	159
5.4.1	Em busca de uma síntese fenomenológica	161
6.	CONSIDERAÇÕES FINAIS	175
7.	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	180
8.	ANEXOS.....	189
8.1	ANEXO 1 - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO	189
8.2	ANEXO 2 - DIAGRAMAS COM TRECHOS ILUSTRATIVOS DAS ENTREVISTAS	191

INTRODUÇÃO

Ao longo do ano de 2010, a *ayahuasca* - também conhecida pelo nome de Santo Daime - esteve em bastante evidência pelas diferentes mídias nacionais, talvez como nunca antes. Isto porque no dia 21 de janeiro do mesmo ano foi publicado no Diário Oficial da União (DOU) o relatório final do Grupo Multidisciplinar de Trabalho (GMT) do CONAD (Conselho Nacional Antidrogas), concluindo um “*processo de legitimação do uso religioso da ayahuasca no país, iniciado há mais de 20 anos, com a criação do 1º Grupo de Trabalho do CONAD (na época CONFEN)*”.¹

No referido relatório foi ratificada “*a legitimidade do uso religioso da ayahuasca como rica e ancestral manifestação cultural que, exatamente pela relevância de seu valor histórico, antropológico e social, é credora da proteção do Estado, nos termos do art. 2, ‘caput’, da Lei 11.343/06 e do art. 215, §1º, da CF*”.

Esta publicação teve ampla e imediata repercussão na mídia, tendo inclusive figurado como reportagem de capa da revista *Isto É*, de ampla circulação nacional, no dia 10 de fevereiro, após ter sido objeto de citação na revista *Veja*, no dia 30 do mês anterior.

Se não bastasse este fato, em março do mesmo ano, a trágica morte do cartunista Glauco e de seu filho Raoni reacendeu na mídia o debate em torno do uso da *ayahuasca*. Desta vez o tema mereceu reportagens de capa na revista *Época* (19.03.2010) e na revista *Veja* (24.03.2010), além de reportagem na revista *Carta Capital* (30.03.2010), no jornal *O Globo* (27.03.2010), bem como no editorial do jornal *Folha de São Paulo* (25.03.2010), dentre outras inúmeras coberturas pelas diversas mídias nacionais.

Uma das abordagens frequentes que encontramos ao ler estas reportagens é justamente sobre o *sentido* do uso religioso de uma substância que é classificada como uma *droga alucinógena*. Para a maioria das pessoas, em princípio, droga e religião não combinam. Na verdade, é bem provável que para grande parte do imaginário popular, drogas e religião sejam mesmo vistos de forma antagônicas!

Neste contexto, várias questões se impõem. Como será que este debate aberto sobre o consumo juridicamente legitimado de uma substância psicoativa irá influenciar a discussão mais ampla sobre o uso de outras drogas, atualmente tidas como ilícitas? De que maneira os

¹ O relatório completo pode ser encontrado no endereço eletrônico:

<<http://www.jusbrasil.com.br/diarios/1574499/dou-secao-1-26-01-2010-pg-57>> (acesso em: 07.09.2011)

estudos sobre a *ayahuasca* podem contribuir para a discussão desse complexo e gravíssimo problema das drogas na sociedade? Seria a *ayahuasca* um exemplo da viabilidade do uso controlado de uma substância psicoativa, demonstrando que os controles culturais podem ser mais eficientes do que os controles externos e coercitivos?

Este tipo de discussão se faz muito relevante para a sociedade como um todo e, em particular, para os profissionais de saúde. Como os médicos vão se posicionar em relação a pacientes que deliberadamente assumem o consumo regular desta substância? Terá ela algum efeito prejudicial sobre o organismo? Haverá contraindicações ao seu consumo?

As inúmeras visões e experiências obtidas a partir do consumo da *ayahuasca* devem ser classificadas como alucinações? Que contribuição essas experiências espirituais podem ter para o desenvolvimento psíquico do sujeito que a experimenta? E quanto aos psiquiatras e psicólogos clínicos, como devem lidar com a questão? Será que as experiências com a *ayahuasca* por parte dos pacientes podem interferir no tratamento desenvolvido por estes profissionais?

Pela experiência pessoal deste autor, ao dialogar com profissionais destas áreas, é bastante frequente o relato de que chegou ao consultório algum paciente que *surtou* após o consumo da *ayahuasca*. Será mesmo que esta substância oferece riscos à saúde mental? Ou pelo contrário, poderia ela contribuir para a saúde psíquica?

São muitas perguntas e poucas respostas! Certamente mais estudos se fazem necessários para abranger tantas questões. O fato é que pesquisas recentes apontam para um aumento significativo do número de pessoas que estão optando por desenvolver alguma prática ritualizada envolvendo o consumo da *ayahuasca*. Além disso, as religiões ayahuasqueiras estão se proliferando por vários países do mundo, nos mais diversos continentes, abrangendo um total de pelo menos 25 países com representações destes grupos religiosos (LABATE; ROSE; SANTOS, 2008).

Esse fenômeno de expansão do uso da *ayahuasca* implica em inúmeros questionamentos de várias ordens, incluindo os de ordem médica, psicológica, científica, política, jurídica, histórica, antropológica e cultural. Além disso, as religiões ayahuasqueiras são religiões genuinamente brasileiras, tendo, portanto, grande valor histórico para o país, merecendo ser mais conhecidas e divulgadas. Ainda existem muitos mitos rondando o imaginário popular a respeito desta manifestação religiosa, em grande parte gerados pela

própria mídia sensacionalista, que muitas vezes tem trazido mais desinformação do que esclarecimentos.

Importa mencionar ainda que o relatório final do Grupo Multidisciplinar de Trabalho publicado em 2010 termina propondo que “*Devem-se fomentar pesquisas científicas abrangendo as seguintes áreas: farmacologia, bioquímica, clínica, psicologia, antropologia e sociologia, incentivando a multidisciplinaridade*”; sugerindo ao CONAD que “*promova e financie, a partir de 2007, pesquisas relacionadas com o uso e efeitos da ayahuasca.*”

Será que, a partir desta proposta de *fomentar pesquisas relacionadas aos efeitos terapêuticos da ayahuasca*, iremos testemunhar uma nova fase das pesquisas científicas sobre os efeitos terapêuticos dos “alucinógenos”, como ocorreu na década de 70 com o LSD?

A presente pesquisa busca contribuir com esta proposição do Grupo Multidisciplinar de Trabalho, aumentando o número de pesquisas na área da psicologia, que atualmente é considerado pequeno, como se concluiu em extenso levantamento bibliográfico sobre a produção científica relativa à *ayahuasca* (LABATE; ROSE; SANTOS, 2008).

Tivemos como objetivo principal investigar *os sentidos da experiência com a ayahuasca*, a partir de uma *leitura fenomenológica da noção de sentido*, tal como vivido e desvelado pelos sujeitos investigados. A leitura fenomenológica privilegia uma compreensão orgânica e integrada das diferentes modalidades de sentidos.

O alcance deste objetivo mais amplo passa pela abordagem de alguns questionamentos mais específicos: O que levou os sujeitos pesquisados a optarem por tal modalidade de prática religiosa? Quais foram suas trajetórias até chegarem à *ayahuasca*? O que buscam a partir das experiências com a *ayahuasca*? Como se sentem e o que percebem durante estas experiências? De que maneira estas experiências afetaram suas vidas? Que mudanças e transformações ocorreram a partir do início destas práticas? Que significados atribuem às experiências com a *ayahuasca* e qual é o papel que esta ocupa na vida dos sujeitos pesquisados?

Devemos considerar também que, durante muito tempo, o universo das vivências religiosas e espirituais foi ignorado (e por vezes até menosprezado) pela comunidade científica, incluindo a psicologia, “*em nome de uma suposta assepsia entre o universo da crença e o universo do conhecimento*” (FREITAS, 2007, p. 192). Porém, na prática, o que vemos é que o universo das experiências religiosas continua a ocupar um espaço privilegiado

na vida cotidiana das pessoas, independentemente do que consideram os cientistas e pesquisadores acadêmicos.

Em toda a história da civilização humana, não consta a existência de povo algum que não tenha desenvolvido rituais para se relacionar com os deuses. Como afirma Ponciano (2004, p. 11), não há “(...) *nada mais humano que a vivência religiosa, de tal modo que, em certo sentido, poderíamos dizer que a história da humanidade confunde-se com a história das religiões*”. James Pratt, um dos pioneiros na área da Psicologia da Religião, descreveu a religiosidade como “(...) *uma das poucas coisas tão naturais ao homem como a respiração*” (PRATT, 1907, p. 1).

Os estudos sobre a *ayahuasca* podem levar a uma maior compreensão dos estados alterados da consciência e das experiências de ordem espiritual, temas que têm sido bastante negligenciados pela academia. As questões levantadas pela *ayahuasca* podem, inclusive, levar à revisão dos próprios paradigmas e premissas da ciência. Nas palavras de Mabit (2002, p. 176): “*o que representa a ayahuasca constitui um desafio intelectual para nossa época*”.

Esta pesquisa visa, então, lançar luz sobre a questão da vivência religiosa, na perspectiva de um retorno ao *mundo da vida*, como propõe a abordagem fenomenológica, qualificando a subjetividade e a singularidade, dando voz aos sujeitos protagonistas destas experiências. Desta forma, poderemos compreender um pouco mais sobre este rico universo das experiências religiosas e, com isso, estaremos contribuindo também para a complexa diferenciação entre fenômenos psicopatológicos e manifestações religiosas.

Neste contexto, este estudo visa também chamar a atenção dos psicólogos clínicos e psiquiatras para o tema, oferecendo subsídios para que possam trabalhar apropriadamente com o contexto existencial e religioso de seus pacientes. Diferentemente das pesquisas antropológicas e biomédicas, a pesquisa aqui apresentada procurou enfatizar a dimensão psicológica das experiências com a *ayahuasca*, a partir dos relatos dos próprios sujeitos investigados. O estudo foi realizado a partir de entrevistas semiestruturadas com cinco sujeitos que participam regularmente de rituais com a *ayahuasca* há pelo menos dez anos. As entrevistas foram transcritas, sistematizadas e interpretadas à luz do referencial fenomenológico e da psicologia da religião.

A presente dissertação está organizada da seguinte forma:

Iniciamos com esta breve introdução ao tema. No capítulo um, explico o meu envolvimento pessoal com a ayahuasca, descrevendo como vim a conhecê-la, caracterizando meu ponto de partida, ou seja, o lugar de onde falo.

A segunda parte da dissertação foi dedicada ao referencial teórico. Nesta seção, trazemos esclarecimentos sobre a *ayahuasca* e o universo das religiões ayahuasqueiras, contextualizamos suas origens históricas, bem como descrevemos brevemente como estão organizadas atualmente.

Em seguida, abordamos o processo da legitimação jurídica do uso religioso da *ayahuasca*, processo este que gerou grande repercussão nas diversas mídias nacionais. Mais à frente, descrevemos os aspectos farmacológicos referentes a esta substância e apresentamos um panorama geral da produção científica já realizada sobre o tema, dando destaque para o emprego da *ayahuasca* para fins terapêuticos.

Em continuidade a esta segunda parte, discutimos as rupturas culturais e psicológicas que caracterizam as religiões ayahuasqueiras e em seguida tecemos algumas considerações a respeito das relações entre a psicologia e a religião, a partir de uma perspectiva de análise crítica desta relação. Neste contexto, problematizamos o que foi chamado por Jeremy Carrette de *silenciamento dos corpos pela religião*, articulando com as idéias do psiquiatra e ativista político Wilhelm Reich.

Encerramos esta segunda parte desenvolvendo um ensaio sobre o que caracterizaria uma compreensão fenomenológica da noção de sentido, centrada na noção de *corpo vivido* de Merleau-Ponty (2006).

Na terceira parte, abordamos os procedimentos metodológicos utilizados para a realização da investigação em campo, descrevendo todos os procedimentos utilizados na condução desta pesquisa.

Na quarta parte, apresentamos de forma sistemática o material obtido a partir das entrevistas, organizando o seu conteúdo de acordo com os eixos-temáticos que nortearam a realização das mesmas, em consonância com os objetivos desta pesquisa.

Na quinta parte, discutimos o material obtido, articulando com os objetivos desta investigação e dialogamos com outras pesquisas já realizadas na área. Além disso, elaboramos

algumas reflexões sobre as possíveis implicações das experiências com a *ayahuasca* para a psicologia clínica.

Na sexta parte, tecemos algumas considerações finais sobre os resultados alcançados nesta investigação, apontando as contribuições desta pesquisa e as perspectivas que ela abre, bem como suas limitações e alcance.

As imagens utilizadas no início de cada capítulo desta dissertação são pinturas criadas pelo pintor Pablo Amaringo e refletem visões que ele teve em *mirações*,² durante suas experiências com a *ayahuasca*, em suas *burracheiras*³. A mandala no fim da dissertação foi criada pelo pintor brasileiro Carlos Zen, também retratando suas *mirações*.

² Mirações são visões comumente obtidas sob o efeito da *ayahuasca*.

³ Nome utilizado para descrever o estado alterado de consciência induzido pela ingestão da *ayahuasca*.



Figura 1: Pintura de Pablo Amaringo, retratando suas mirações durante a *burracheira*.

1. ADENTRANDO O UNIVERSO DA *AYAHUASCA*: O LUGAR DE ONDE FALO

A verdadeira filosofia é reaprender a ver o mundo, e nesse sentido, uma história narrada pode significar o mundo com tanta “profundidade” quanto um tratado de filosofia (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 19).

Minha caminhada no universo da *ayahuasca* se iniciou de forma bastante casual. Era uma segunda-feira como todas as outras. Resolvi levar minha companheira para conhecer um grupo de consciência corporal realizado na UnB, chamado *Movimente-se*. Essa foi a única vez no semestre em que eu apareci no grupo, apenas para levá-la.

Ao final da atividade daquele dia, o coordenador do grupo chama todos para um breve anúncio: um grupo de 20 famílias havia sido formado com o intuito de comprar um terreno próximo a Brasília para construir uma ecovila (*comunidade urbana ou rural de pessoas que têm a intenção de integrar uma vida social harmônica a um estilo de vida sustentável*). A terra seria utilizada para fins ecológicos (permacultura, reflorestamento, bioconstrução, etc.) e também para realização de atividades voltadas ao crescimento pessoal (meditação, banhos de rio, trabalhos terapêuticos, etc.).

O grupo já havia encontrado o terreno, porém, na hora de fechar a compra, duas pessoas desistiram. Sendo assim, estavam sobrando duas vagas para quem se interessasse e sentisse afinidade com a proposta. O único problema era que quem quisesse deveria decidir no prazo de cinco dias!

Eu me interessei muito pela proposta, pois, à época, estava procurando alguma oportunidade para ficar mais em contato com a natureza. Apesar de não ter o dinheiro em mãos, decidi participar do grupo. Consegui o dinheiro emprestado e me uni ao grupo na proposta de comprar a terra, mesmo não tendo tido tempo para conhecê-la pessoalmente. Foi um salto no escuro.

Já na primeira reunião com os outros membros do grupo, que eu desconhecía, descobri que todos eles eram muito ligados à *ayahuasca*. De fato, das mais de 30 pessoas envolvidas na compra do terreno, eu era a única que nunca havia experimentado o chá. Já tinha ouvido falar a este respeito algumas vezes, porém, nunca havia me interessado o suficiente para ir atrás. Certamente a situação não iria permanecer assim por muito tempo...

Após a compra da terra, foi realizado um evento de comemoração no próprio local. Além dos membros do grupo, várias outras pessoas estavam presentes. Como não podia deixar de ser, foi realizada uma sessão com a *ayahuasca*, como parte da celebração. Finalmente havia chegado a hora de eu me iniciar no misterioso universo da *ayahuasca*, do qual eu pouco conhecia...

Estávamos lá, todos de branco. Sentamos em roda, à beira do rio. Todos tomaram um copo de daime. Perguntado se eu iria ou não comungar, criei coragem e aceitei. Após digerir aquela amarga substância cor de terra, voltei ao meu lugar na roda, encostado na árvore. Eles começaram a entoar alguns cânticos, ao som de fortes maracás, cânticos estes que mais tarde eu descobri se tratavam do tradicional hinário, elemento central nos rituais das religiões ayahuasqueiras. Peguei um caderninho na tentativa de acompanhar as letras, mas não consegui por muito tempo. Estava achando aquela cantoria um tanto monótona e não estava sentindo nada de especial.

Em um determinado momento, uma das coordenadoras da sessão disse que era importante que todos estivessem de *burracheira* e que quem não estivesse deveria tomar novamente o daime. Aceitei a sugestão e tomei de novo, pois ainda não estava sentindo nada. Aproveitei a deixa e não voltei mais para a roda, permanecendo próximo ao rio, deixando o tempo passar. Como eu não havia sentido nada até aquele momento, acreditava firmemente que nada iria acontecer. De repente comecei a ficar muito enjoado, com aquele gosto amargo na minha garganta querendo voltar. Comecei a achar tudo aquilo sem sentido... beber um chá frio, amargo, ficar ouvindo sermões evangélicos e depois passar mal, para que tudo isso?

De repente, notei que eu já não estava mais me sentindo mal, a cabeça estava ficando mais leve. Foi então que, inesperadamente, a *força* começou a chegar e um mundo novo começou a se desvelar diante dos meus olhos. *Pasmo essencial*, como dizia o poeta. Olhei para o rio e notei que, pela primeira vez o enxergava de verdade. Caudaloso, cristalino, fluindo eternamente. Senti que poderia contemplá-lo por horas a fio. Olhei ao redor e notei que eu estava completamente imerso na natureza. Via e vivia a natureza ao mesmo tempo. As árvores pareciam estar vivas, vibrando. Tudo que via era simplesmente belo, com cores vívidas e radiantes. Olho para o lado e, caminhando próximo a mim, uma lagarta de fogo flamejante, multicolorida. Um verdadeiro espetáculo natural! E lá estava eu, inteiro, entregue e integrado. Nunca antes a poesia havia feito tanto sentido para mim.

O meu olhar é nítido como um girassol.
E o que vejo a cada momento,
é aquilo que nunca antes eu tinha visto.

Sei ter o pasmo essencial
Que tem uma criança se, ao nascer,
Reparasse que nascera deveras...
Sinto-me nascido a cada momento
Para a eterna novidade do Mundo...

Creio no mundo como num malmequer.
Porque o vejo. Mas não penso nele.
Porque pensar é não compreender...

O Mundo não se fez para pensarmos nele.
Pensar é estar doente dos olhos.
Eu não tenho filosofia, tenho sentidos.

(Alberto Caeiro, em “O Guardador de Rebanhos”)

Desejei muito que aquele estado se mantivesse eternamente, mas, infelizmente, pouco a pouco minha percepção se obscurecia. O véu de maia voltava a me obnubilar. Comparada à percepção dentro da *burracheira*, a visão cotidiana parecia pálido arremedo. Voltei a enxergar o mundo como se fitasse um quadro, como se o enxergasse através de uma tela, à distância, amortecido.

Afinal, o que havia acontecido? Qual das duas visões era a real? Seria o que eu havia visto um mero efeito bioquímico, um epifenômeno das propriedades farmacológicas do chá? Não, me parecia antes o contrário! Senti que aquilo havia sido mais *real que a realidade*. A impressão que ficou foi a de que, por algum motivo, os meus sentidos naturais haviam se entorpecido, não me permitindo mais enxergar como outrora...



Figura 2: Pintura de Pablo Amaringo, retratando suas mirações durante a *burracheira*.

2. REFERENCIAL TEÓRICO

2.1 A AYAHUASCA

O termo *ayahuasca* é um dos mais utilizados para se referir à bebida psicoativa obtida a partir do cozimento de duas plantas encontradas na região amazônica, cujos nomes científicos são *Banisteriopsis caapi* e *Psychotria viridis* (BRITO, 2002). Além destas duas, outras plantas podem ser utilizadas neste preparo (SANTOS, 2004).

De acordo com Luna (1986, apud LABATE, 2002), a palavra “*ayahuasca*” é de origem *quíchua*. Nesta língua, “*aya*” quer dizer “*pessoa morta, alma, espírito*” e “*Waska*” significa “*corda, liana, cipó*”. Dessa forma, a palavra *ayahuasca* pode ser entendida como “*cipó das almas*”.

Em extensa pesquisa antropológica, Luna contabilizou 72 grupos indígenas que fazem uso desta substância na Amazônia Ocidental. Além do termo *ayahuasca*, há relatos de pelo menos 40 nomes diferentes utilizados para designar este chá, dentre eles: *yagé, caapi, natema, kamarampi, pildé, hoasca, uasca, daime e vegetal* (SANTOS, 2007).



Figura 3: Garrafa contendo *ayahuasca*

Sabe-se que a *ayahuasca* já era amplamente utilizada pelos grupos indígenas da América Pré-Colombiana (MCKENNA; CALLAWAY; GROB, 1998) e há indícios, baseados em descrições iconográficas de cerâmicas e outros artefatos encontrados no Equador, de que

seu uso possa datar de pelo menos 2.000 anos antes de Cristo (NARANJO, 1986, apud MCKENNA; CALLAWAY; GROB, 1998). Estima-se que o uso da *ayahuasca* se estenda desde o Panamá até a região amazônica do Peru e da Bolívia, passando pela costa da Colômbia e do Equador, incluindo também a Venezuela (RIBA, 2003).

O antropólogo Oscar Calávia Saez explica que no contexto indígena é muito difícil dizer o que é a *ayahuasca*, pois para estes grupos a substância é utilizada para uma ampla gama de propósitos, como por exemplo: enquanto sistema terapêutico, sendo a *ayahuasca* utilizada como remédio; enquanto forma de diagnóstico, na busca pela fonte da doença, neste caso servindo mais ao curador do que ao paciente; enquanto elemento metodológico na formação do xamã; enquanto bebida inebriante, utilizada em festas e celebrações. A *ayahuasca* é utilizada, ainda, enquanto veículo de comunicação com os mortos e, em outros casos, a *ayahuasca* apareceria “*como mais um elemento, ainda que importante, dentro de um sistema de plantas – ao lado do tabaco, a pimenta, a datura ou a seiva da sumaúma – compondo um sistema simbólico paralelo ao da cozinha*” (SAEZ, 2008, p. 17). Além disso, Saez sugere que a *ayahuasca* ocupa um papel de “*filho condutor de certa ecumene cultural que se estende por boa parte da Amazônia Ocidental*” (p. 18).



Figura 4: Índio macerando o cipó para o preparo da *ayahuasca*

Ademais do extenso uso indígena, esta substância é utilizada também no contexto do *vegetalismo*, que seria uma forma de curandeirismo ou medicina popular desenvolvida por populações rurais do Peru e da Colômbia, influenciadas por antigos conhecimentos indígenas sobre plantas curativas (LABATE, 2002). Além da *ayahuasca*, pode ser observado o uso ritual de outras plantas de poder, empregadas em vários cultos e religiões sincréticas, como por exemplo, o Peiote nos EUA, o San Pedro e a folha da Coca na Bolívia e no Peru, além da Iboga na África (LIMA, 2004).

Um fato curioso com relação à *ayahuasca* é que, apesar de sua humilde origem cabocla no interior do país, seus adeptos incluem uma ampla variedade de grupos culturais, incluindo desde pessoas muito simples e iletradas até representantes da classe média urbana altamente intelectualizada, além de profissionais liberais como médicos, arquitetos, advogados, cineastas, pintores, músicos, pesquisadores e professores universitários (BRITO, 2002).

2.1.1 As religiões ayahuasqueiras

No início da década de 1930, Raimundo Irineu Serra (1892-1971) fundou, em Rio Branco (Acre), a religião chamada Santo Daime, uma religião genuinamente brasileira, com base no consumo ritualístico da substância *ayahuasca*. Mestre Irineu, como é conhecido pelos membros desta religião, nasceu no Maranhão e mudou-se para o Acre no contexto do intenso fluxo migratório motivado pela extração da borracha nesta região. De fato, sabe-se que o que se convencionou chamar de *boom da borracha* atraiu para o Acre trabalhadores de diversas regiões do país, em especial do Nordeste (OLIVEIRA, 2007).



Figura 5: Mestre Irineu (fundador do Santo Daime)

Assim, trabalhando como seringueiro no Acre, em uma região fronteiriça entre o Brasil e o Peru, Raimundo Irineu Serra teve sua iniciação nos segredos da *ayahuasca*, o que o levou a fundar a religião do Santo Daime. O termo *Daime* se refere a uma invocação do *espírito* da bebida, a quem os fiéis pedem para *dar luz*, sabedoria, saúde, etc. (GOULART, 1996). É interessante notar que, apesar da *ayahuasca* ser consumida há séculos por diversos grupos indígenas em vários países da América Latina, somente no Brasil surgiram as religiões ayahuasqueiras (GOULART, 2002).

Após a fundação do Santo Daime, não tardou muito para que esta religião se expandisse e surgissem novas igrejas. Assim, em 1945, Frei Daniel Pereira de Mattos funda, também em Rio Branco, a Barquinha. Em 1961, surge através da liderança do Mestre José Gabriel da Costa, a União do Vegetal (UDV) em Porto Velho, Rondônia (LABATE, 2002).

Na década de 1970, liderado pelo Padrinho Sebastião Mota de Melo, surge uma nova ramificação do grupo original do Santo Daime ligado ao Mestre Irineu, o chamado CEFLURIS (Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra). Desta forma, o grupo do Santo Daime passa a englobar duas vertentes religiosas principais, a “Linha do Alto Santo” e a do CEFLURIS, popularmente conhecida como “linha do Padrinho Sebastião” (LABATE; ROSE; SANTOS, 2008).



Figura 6: Mestre Daniel Pereira de Mattos (esquerda), Mestre José Gabriel da Costa e Padrinho Sebastião (direita)

Enquanto os grupos da Barquinha e do Alto Santo permaneceram restritos ao Estado do Acre, a partir do final da década de 70, tanto o CEFLURIS quanto a UDV se expandiram nacional e internacionalmente (LABATE; ROSE; SANTOS, 2008). Segundo consta em levantamento preliminar realizado pela antropóloga Beatriz Caiuby Labate, em 2002 o

CEFLURIS tinha filiais nos EUA, Canadá e México, além de uma filial na América Central, três na América do Sul, doze na Europa, duas na Ásia e duas na África, centros estes espalhados em pelo menos vinte e três países diferentes, com uma estimativa de quatro mil participantes, filiados no Brasil e no Exterior. Segundo Edson Lodi, coordenador das relações institucionais da UDV, em 2007 esta organização contava com cerca de 15.000 participantes, possuindo núcleos ou representações na Espanha, Estados Unidos, Itália, Portugal, Inglaterra e Alemanha (LABATE; ROSE; SANTOS, 2008, p. 30).

As diversas religiões ayahuasqueiras incorporaram elementos de diferentes tradições na elaboração de suas doutrinas e no desenvolvimento de sua prática, incluindo elementos do cristianismo, do espiritismo kardecista, da tradição afro-brasileira e até mesmo elementos do esoterismo de origem europeia (LABATE, 2002). Em algumas manifestações das religiões ayahuasqueiras podem ser encontrados, inclusive, traços oriundos da cabala e da maçonaria (SILVA, 2002).

Além destes três grandes grupos de religiões ayahuasqueiras, sabe-se que existem outros grupos religiosos que seguem as tradições do uso ritualístico da *ayahuasca*. Dentre estes, merece ser destacado o Centro de Cultura Cósmica – Suprema Luz Paz e Amor (CCC), grupo fundado em 20 de maio de 1990 em Cuiabá-MT, pelo senhor Francisco Souza de Almeida e que tem grande representatividade no Distrito Federal (LIMA, 2004).

Mestre Francisco, como é conhecido pelos membros deste grupo, nasceu em 15 de abril de 1944, em Quixeramobim-Ce e conheceu a *ayahuasca* através do Mestre Irineu, em Rio Branco, no Acre, onde morou desde criança. Seu pai mudou-se para esta região acompanhando o mesmo fluxo migratório que levou milhares de nordestinos ao norte do país, incluindo aí o mestre José Gabriel da Costa, mencionado anteriormente (LIMA, 2004).

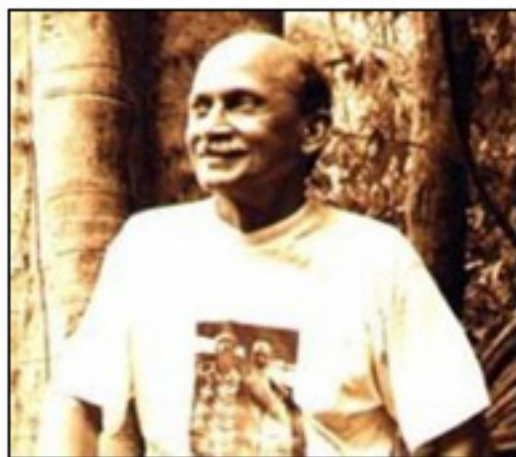


Figura 7: Mestre Francisco, fundador do Centro de Cultura Cósmica (CCC)

Além de participar dos trabalhos com o Mestre Irineu, Mestre Francisco também teve a oportunidade de conviver com Sebastião Mota (CEFLURIS) e posteriormente foi adepto da União do Vegetal, tendo ainda contato com outras ordens iniciáticas, como a Maçonaria e a Rosa Cruz (LIMA, 2004).

Mestre Francisco desenvolveu uma nova forma de uso ritualístico da *ayahuasca*, adaptando e reinterpretando os usos anteriormente praticados e unificando-os em um novo ritual. Em 20 de maio de 1990, Francisco Souza de Almeida fundou o *Centro de Cultura Cósmica – Suprema Luz Paz e Amor*, unificando as bases ritualísticas e doutrinárias do Santo Daime e da União do Vegetal. Além disso, sincretizou também em sua doutrina ensinamentos de outras linhas religiosas e esotéricas, como por exemplo: Rosa Cruz, Maçonaria, cultos Afro-Brasileiros, meditação, dentre outros (LIMA, 2004).

Em 1996 a sede geral do Centro de Cultura Cósmica foi transferida de Cuiabá-MT para Brasília-DF, onde se localiza até os dias atuais, contando ainda com mais quatro núcleos oficiais, localizados no município de Planaltina - DF, Alto Paraíso - GO, Campo Grande - MS e Capixaba - AC (LIMA, 2004).

Em semelhança ao observado nas outras religiões ayahuasqueiras, após o falecimento do fundador e líder espiritual do *Centro de Cultura Cósmica*, em 21 de dezembro de 1999, aconteceram algumas cisões no grupo original. Um dos centros que emergiu com esta cisão foi a *Fraternidade Rosa da Vida – Luz, Paz e Amor*, grupo que inicialmente foi inaugurado como um núcleo do *Centro de Cultura Cósmica* e que, posteriormente, no ano de 2002, veio a se tornar uma entidade independente (LIMA, 2004).

É importante mencionar também que a *ayahuasca* não tem sido utilizada somente no contexto estritamente religioso. Em sua dissertação de mestrado, Labate (2000, apud LABATE, 2002) estuda o surgimento de novas modalidades urbanas do consumo da *ayahuasca*, fora do contexto religioso, como por exemplo: em processos psicoterapêuticos, em contextos relacionados às artes e em diversas vivências do universo *new age*.

Labate (2002, p. 255) denomina estes novos grupos de *neoayahuasqueiros*, nos quais seriam “*fabricados novos tipos de rituais e elaborados discursiva e simbolicamente referenciais filosóficos, existenciais, terapêuticos e mesmo religiosos, que introduzem rupturas significativas no universo do consumo da ayahuasca no Brasil*”.

No que tange à utilização da *ayahuasca* em contextos relacionados às artes, importa mencionar que no universo ayahuasqueiro, observam-se pessoas alcançarem níveis de

performance artística “*muito mais altos do que aqueles que normalmente exibiriam*”. (SHANON, 2002, p. 686). Neste sentido, poderíamos dizer que a *ayahuasca* funcionaria como uma espécie de *doping artístico*. Podemos ver o poder inspirador da *ayahuasca* nas pinturas que ilustram esta dissertação. Impressiona a riqueza de elementos imagéticos ilustrados nestas imagens.

2.1.2 Trajetória da legitimação jurídica

Como mencionado na introdução, em 21 de janeiro de 2010, encerrou-se um grande capítulo na história do uso religioso da *ayahuasca* no Brasil, a partir da publicação no Diário Oficial da União do relatório final do Grupo Multidisciplinar de Trabalho, concluindo o processo de legitimação do uso religioso da *ayahuasca* no país. Descreveremos agora, de forma resumida, como se deu este processo de legitimação.

Essa história teve início em 1985, quando a Divisão de Medicamentos do Ministério da Saúde (DIMED), incluiu o *Banisteriopsis caapi* na lista de produtos de uso proscrito em território nacional, sem a devida autorização do Conselho Federal de Entorpecentes (CONFEN). Pouco tempo depois, a UDV dirigiu uma petição ao Conselho Federal de Entorpecentes pedindo a anulação dessa medida. O então presidente do CONFEN determinou que se formasse um grupo de trabalho para fornecer subsídios para as deliberações sobre o assunto. O CONFEN formou, então, um grupo de trabalho para pesquisar o uso ritual da *ayahuasca* no Santo Daime e na União do Vegetal (MACRAE, 1986).

Dois conselheiros do CONFEN, os médicos e professores Dr. Isaac Karniol e Dr. Sérgio Seibel, foram a Rio Branco coletar informações e, em 31 de janeiro de 1986, apresentaram um parecer na sessão do CONFEN que foi aprovado por unanimidade (MACRAE, 1986, p. 188). O relatório apontou que:

- a) A *ayahuasca* tem sido usada há várias décadas sem que fosse observado nenhum prejuízo social.
- b) Entre usuários da bebida predominavam padrões morais e éticos de comportamento “*em tudo semelhante aos existentes e recomendados em nossa sociedade, por vezes até bastante rígidos*”.

- c) Seria necessário examinar todos os aspectos desse uso ritual por comunidades religiosas ou indígenas: sociológicos, antropológicos, químicos, médicos, psicológicos e profissionais da saúde em geral.
- d) A portaria 02/85 da DIMED havia incluído *Banisteriopsis caapi* entre as drogas proibidas sem observância do §1º, art. 3º do Decreto 85.110 de 02 de setembro de 1980, que determina a prévia audiência do CONFEN, a quem cabe a orientação normativa e a quem compete a supervisão técnica das atividades disciplinadas pelo Sistema Nacional de Prevenção, Fiscalização e Repressão de Entorpecentes.

Seguindo as recomendações do citado parecer, o CONFEN emitiu uma resolução que suspendeu provisoriamente a inclusão da *Banisteriopsis caapi* na lista de drogas proibidas até que o Grupo de Trabalho concluísse seus estudos.

Dessa forma, o Grupo de Trabalho foi reestruturado, passando a incluir membros da DIMED, do Ministério da Fazenda, do Ministério da Previdência e Assistência Social e também da Divisão de Repressão a Entorpecentes da Polícia Federal. Ainda foram incluídos, como assessores, professores de Sociologia, de Filosofia e de Psiquiatria, além de Antropólogos e uma Psicóloga Clínica. Para presidir este grupo foi nomeado o eminente jurista Dr. Domingos Bernardo Gialluisi da Silva Sá (MACRAE, 1986).

Após dois anos de pesquisa, inúmeras entrevistas e visitas a várias comunidades, além do acompanhamento de diversos usuários da *ayahuasca*, o Grupo de Trabalho não conseguiu apurar um único registro objetivamente comprovado que levasse à demonstração inequívoca de prejuízos sociais causados realmente pelo uso que vinha sendo feito da *ayahuasca*. Sendo assim, o relatório final apresentado pelo presidente do Grupo de Trabalho concluiu que:

O que é possível afirmar é que a busca de uma forma peculiar de percepção, empreendida pelos usuários, não parece alucinação, se tomado o termo da acepção de desvario ou insanidade mental. Houve sim, em todos os grupos visitados, a constatação de um projeto rigorosamente comunitário a todos eles: a busca do sagrado e do autoconhecimento. Não cabe também ao grupo de trabalho definir se a forma de experienciar o sagrado ou o autoconhecimento é ilusão, devaneio ou fantasia – acepções outras de alucinação (MACRAE, 1986, p. 192).

Mais adiante, citando Tomás de Aquino, o relatório afirma o seguinte: “*tantas vezes, de forma ligeira, classificamos como alucinação a utilização de faculdades que todos possuímos ao menos radicalmente*”.

Em 2007, conforme a recomendação deste Grupo de Trabalho, foi excluída definitivamente a *ayahuasca* da lista de produtos proscritos pela DIMED e liberada para uso ritual (MACRAE, 1986).

A legalidade do uso ritual da *ayahuasca* foi novamente questionada em 1988 e em 1994, porém o CONFEN manteve sua decisão anterior de permitir a utilização da bebida em contextos rituais, incluindo as recomendações de que ela não fosse consumida por pessoas com problema psiquiátricos, grávidas ou menores de idade.

Em 2004, o Conselho Nacional Antidrogas (CONAD) suspendeu estas duas últimas restrições e instituiu um novo Grupo Multidisciplinar de Trabalho para levantamento e acompanhamento do uso religioso da *ayahuasca*, bem como para a pesquisa de sua utilização terapêutica. O relatório final deste grupo multidisciplinar de trabalho é justamente este que foi publicado em 2010, como mencionado na introdução.

2.1.3 Farmacologia da *ayahuasca*

A *ayahuasca* é produzida pelo cozimento de diferentes espécies do cipó *Banisteriopsis*, da família botânica *Malpighiaceae*, geralmente adicionadas a outras plantas, principalmente *Psychotria viridis* (*Rubiaceae*) e *Diplopterys cabrerana* (*Malpighiaceae*). O cipó costuma ser chamado de *mariri*, enquanto a folha é denominada de *chacrona*. Após macerado, o cipó é cozido junto com as folhas, culminando nesta substância psicoativa denominada de *ayahuasca* (SANTOS, 2007).

O principal cipó utilizado para preparar a *ayahuasca* é o da espécie *Banisteriopsis caapi*, que contém os alcaloides de beta-carbolinas harmina, tetrahydroharmina (THH) e harmalina, que são potentes inibidores da MAO-A. As folhas da *Psychotria viridis* e *Diplopterys cabrerana* contém um potente alucinógeno de ação ultrarrápida, a N, N-dimetiltriptamina, também conhecido como DMT (SANTOS, 2007).



Figura 8: *Banisteriopsis caapi* – Cipó utilizado na preparação da ayahuasca.



Figura 9: *Psychotria viridis* – Suas folhas são utilizadas na preparação da ayahuasca.

Um dos aspectos curiosos referentes à farmacologia da ayahuasca, ressaltado por Brito (2002, p. 624), é que “o chá hoasca é a única preparação botânica, no que diz respeito à atividade farmacológica, dependente de uma interação sinérgica entre os alcaloides ativos existentes nas plantas”. Isto ocorre porque a DMT não é ativa quando ingerida isoladamente por via oral, sendo rapidamente metabolizada pelas enzimas MAO-A presentes no fígado e intestino. No entanto, quando administrada juntamente com substâncias inibidoras da MAO, a DMT provoca intensos efeitos psicoativos.

Essa mistura da DMT com os inibidores da MAO (I-MAO) é justamente o que ocorre quando se mistura o cipó com a folha. De alguma forma misteriosa, os grupos indígenas descobriram que a associação entre essas duas espécies produziriam um potente efeito psicoativo, que não seria alcançado caso as plantas fossem ingeridas separadamente.

2.1.4 Panorama geral da produção científica sobre a ayahuasca

Os primeiros trabalhos acadêmicos sobre a ayahuasca foram realizados na década de 80. Em 1983 foi defendida, em Pernambuco, a primeira dissertação de mestrado sobre a ayahuasca, na área da antropologia. A partir do final dos anos 90, houve uma expansão progressiva nos estudos e trabalhos acadêmicos sobre as religiões ayahuasqueiras (LABATE; ROSE; SANTOS, 2008).

Segundo levantamento realizado por Labate, Rose e Santos (2008), até o fim de 2007 existiam no Brasil um total de 52 trabalhos acadêmicos sobre as religiões ayahuasqueiras,

sendo 35 dissertações de mestrado, sete teses de doutorado e apenas um trabalho de pós-doutorado, além de nove pesquisas em andamento (sendo três de mestrado, cinco de doutorado e uma de pós-doutorado), sem contar com monografias de conclusão de cursos e trabalhos apresentados em eventos.

Estes trabalhos acadêmicos abrangem onze áreas diferentes: antropologia, ciências sociais, história, ciências da religião, comunicação, psicologia, psiquiatria, educação, música, ecologia e turismo/hotelaria; evidenciando o caráter multidisciplinar envolvido nos estudos sobre a *ayahuasca*. A maior concentração de estudos acha-se na área da antropologia (LABATE, 2002).

Como se trata de uma religião genuinamente brasileira, nosso país é disparadamente o que mais produziu e ainda produz bibliografia sobre o tema. Além dos 52 trabalhos acadêmicos mencionados, até o fim de 2007 foi publicados no Brasil um total de 90 artigos; 70 foram apresentados em eventos; além da publicação de 52 livros sobre o tema. No mesmo levantamento constatou-se existirem no exterior (a maior parte nos Estados Unidos) 33 livros, 124 artigos e 36 trabalhos acadêmicos publicados sobre as religiões ayahuasqueiras (LABATE; ROSE; SANTOS, 2008).

Em 1997, foi realizado o I Congresso sobre o Uso Ritual da *Ayahuasca* (I CURA), que teve como importante desdobramento a publicação do livro *O Uso Ritual da ayahuasca* (LABATE, GOULART & ARAÚJO, 2002), reunindo os trabalhos apresentados no congresso e vários outros novos artigos. Este livro contém 28 artigos, ao longo de 736 páginas, que abrangem diversos aspectos relacionados às religiões ayahuasqueiras e se tornou uma importante referência no estudo da *ayahuasca*.

Se fica clara a predominância dos estudos na área da Antropologia, Labate (2002, p. 267) menciona como sendo também *significativas* as ausências de pesquisas no campo da história, psicologia e psiquiatria. Neste contexto, a presente pesquisa visa contribuir com a produção na área da psicologia sobre a utilização da *ayahuasca* em contexto ritualístico.

2.1.5 Descrição de algumas pesquisas já realizadas sobre a experiência com a *ayahuasca*

Como mencionamos anteriormente, estamos presenciando um aumento significativo no número de pesquisas envolvendo as experiências com a *ayahuasca*. Novas investigações

estão sendo desenvolvidas por pesquisadores iniciantes, por meio dos seus TCCs, dissertações de mestrado e teses de doutorado, sugerindo que o tema tem levantado muito interesse entre jovens pesquisadores. Na sequência apresentaremos alguns destes estudos que guardam relação direta com a investigação ora apresentada e que serão retomadas durante a discussão (GOMES et al, 2005; PELAEZ, 2002; RICCIARDI, 2007; ROSE, 2005; SANTOS, 2006a; TAVARES, 2005).

Gomes et al (2005) pesquisaram “*O sentido do uso ritual da ayahuasca no tempo do mestre yajé*”, como trabalho de graduação em psicologia. Neste trabalho os autores utilizaram a fenomenologia como método de investigação do sentido atribuído à *ayahuasca* pelos participantes do templo. Mais especificamente, se apoiaram na *analítica existencial heideggeriana* para investigar a possibilidade do uso da *ayahuasca* levar os membros deste centro a um encontro com o que haveria de mais próprio neles, um encontro consigo mesmo, dentro do conceito heideggeriano de modo próprio ou impróprio de ser.

Foi feita uma entrevista com o mestre dirigente do templo e depois uma atividade em grupo, utilizando-se de fantasia dirigida e uma expressão artística, seguida de uma discussão grupal. A partir da análise qualitativa do material colhido, o conteúdo foi dividido em temas que demonstravam ter alguma relação com a noção heideggeriana de modo próprio ou impróprio de ser. Estes temas estariam ligados aos sentidos atribuídos ao uso da *ayahuasca*. Os temas alcançados foram os seguintes: *sensibilidade; sentir-se parte; conflito/dualidade; limpeza; aprendizado e relacionamentos*. Os autores concluíram afirmando que “*todos os sujeitos mostraram em seus relatos momentos de encontro consigo mesmo vivenciados nas sessões de ayahuasca, com o que sente ser mais próprio seu*” (GOMES et al, 2005, p. 84).

Tavares (2005, p. 4), em sua monografia de conclusão do curso de Psicologia, versou sobre o tema: “*A ayahuasca como um veículo para a expansão da consciência - uma experiência na busca da transformação pessoal*”. A autora propõe que

A experiência de expansão da consciência com a *ayahuasca* adquire um enorme valor, pois pode conduzir o indivíduo a um mergulho nas profundezas do seu ser, levando-o a se tornar consciente do material existente na sombra e oferecendo-lhe uma excelente oportunidade de trabalhar este material sob os holofotes da luz da consciência. O indivíduo poderia ver e compreender a verdadeira razão pela qual sente que algo está errado.

Além disso, a autora propõe que as experiências com a *ayahuasca* poderiam favorecer o processo de individuação, tal como proposto por Jung, na medida em que ajudaria a pessoa

a descobrir e trabalhar os conteúdos da sua sombra, que costumam vir à tona nas experiências com a *ayahuasca*. A autora afirma também que a *ayahuasca* poderia favorecer experiências do sagrado e do divino, o que também contribuiria para a transformação da consciência.

Tavares conclui afirmando que a psicologia pode se beneficiar muito do estudo das experiências com a *ayahuasca*, já que esta favorece uma maior compreensão dos fenômenos da consciência humana. Muitas de suas reflexões serão utilizadas na discussão dos resultados da presente dissertação.

Ricciardi (2007) obteve seu título de Mestre em Ciências Sociais investigando “*O uso da ayahuasca e as experiências de transformação, alívio e cura na União do Vegetal (UDV)*”. Em sua pesquisa, a autora procurou investigar como se dá a experiência de transformação, alívio e cura na UDV, numa perspectiva sócio-antropológica, buscando compreender, através do discurso dos adeptos dessa religião, o significado das experiências com o vegetal e a que ou a quem atribuem essas transformações e curas. A autora concluiu, a partir dos relatos, que os adeptos atribuem suas transformações a cinco fatores: ao querer, ao chá, aos ensinamentos ou doutrina, ao Mestre Gabriel e às pessoas do grupo.

Numa linha de investigação semelhante se encontra Pelaez (2002), que em sua dissertação de mestrado realizado em 1994, abordou o estudo das potencialidades terapêuticas do Santo Daime como agente de cura espiritual, utilizando a teoria elaborada por Stanislav Grof, um dos principais pesquisadores da Psicoterapia Psicodélica.

Nos diversos relatos dos daimistas foram descritas mudanças similares reconhecidas por eles como indicadores concretos e visíveis de suas curas espirituais. Entre essas modificações que apareceram reiteradamente nas narrativas dos entrevistados, interpretados por eles como “*indicadores da cura espiritual*”, estão: mudanças na personalidade; mudanças nas relações com o corpo; reinterpretação das histórias de vida; mudanças nas relações com a sociedade; mudanças nas relações com a natureza; e reinterpretação das concepções de trabalho (PELAEZ, 2002, p. 484).

Santos (2006a), biólogo de formação, realizou seu mestrado em Psicologia investigando *possíveis alterações na expressão de ansiedade, depressão e pânico em membros de uma igreja do culto do Santo Daime* nos arredores de Brasília. Aplicou questionários padronizados para avaliações de ansiedade-estado (IDATE-estado), ansiedade-traço (IDATE-traço), pânico (ESA-R) e depressão (BHS), em indivíduos que faziam uso ritual desta bebida há pelo menos dez anos consecutivos.

O que chama atenção em sua pesquisa é o fato de ele ter aplicado os questionários *durante* a realização de uma sessão com a *ayahuasca*, uma hora após a ingestão da substância pelos sujeitos investigados. Além disso, sua pesquisa se destaca pelo elaborado desenho experimental executado, incluindo o método duplo-cego com placebo.

Santos (2006a) concluiu que, sob o efeito da *ayahuasca*, os participantes exibiram estados atenuados de sinais psicométricos agudos relacionados ao pânico e à depressão, não tendo tido efeito sobre o estado ou traço de ansiedade avaliados pelo IDATE.

O trabalho que mais guarda semelhanças com a pesquisa apresentada nesta dissertação é o da pesquisadora Rose (2005), que realizou sua dissertação de mestrado em Antropologia Social investigando o tema “*Espiritualidade, Terapia e Cura: um estudo sobre a expressão da experiência no santo daime.*”

A partir da análise das experiências dos participantes da comunidade do Céu da Mantiqueira, expressos na forma de desenhos e narrativas, a pesquisadora levantou as principais categorias culturais envolvidas nos relatos a respeito dos processos de cura, saúde e doença.

Rose (2005, p. 3) chegou à conclusão de que nesta comunidade pode ser observada uma “*imbricação entre o espiritual e o terapêutico*”, identificando “*um duplo movimento, convergente e simultâneo, de terapeutização da espiritualidade e espiritualização dos procedimentos terapêuticos*”. Com base nesta conclusão, a autora levanta a hipótese de que os procedimentos terapêuticos existentes nessa comunidade são o de um “*continuum espiritual-terapêutico*”.

Alguns dos resultados obtidos pela autora serão levados em conta na discussão desta dissertação. Porém, o elemento de sua pesquisa que mais encontra ressonância com a pesquisa ora apresentada é *o resgate da tradição fenomenológica* que a autora busca fazer para acolher a expressão das experiências de seus entrevistados.

Para a pesquisadora, o enfoque na experiência está relacionado a uma mudança de perspectiva na própria antropologia, aonde o enfoque desloca-se da ênfase em estruturas e sistemas, dirigindo-se para “*o agente empírico e para a maneira como este experiencia as coisas.*” (p. 20) Segundo a autora,

Estas novas teorias criticam dualidades conceituais tais como mente/corpo, sujeito/objeto, sexo/gênero, corpo/embodiment. A questão central passa a ser maneira pela qual o corpo é uma condição essencial da vida. Contrapondo-se

a muitas teorias que reduzem a experiência à linguagem, discurso e representação, há um resgate da tradição fenomenológica numa busca de transcender essas reduções. (p. 21)

Neste contexto de mudanças e revisões, “o *corpo torna-se preocupação central da antropologia*”, passando a ser visto como uma “*fonte de agência e intencionalidade*”. Rose (2005, p. 21) cita Turner (1981, p. 156), que afirma que para se compreender os rituais com a *ayahuasca*, “*deve-se ir além das dimensões cognitivas da experiência*”, sendo importante “*levar em conta todos os sentidos e percepções dos participantes.*”

Acrescenta, ainda, que “*este novo olhar, dinâmico, diacrônico, processual, procura enxergar dimensões da experiência que antes não eram levadas em conta ou não eram enfatizadas*”, além de “*procurar integrar as várias dimensões da experiência na análise*”. (p. 22)

A pesquisa apresentada nessa dissertação também se ancorou em uma postura fenomenológica, com enfoque na experiência pessoal direta do indivíduo, tal como vivida pelo sujeito e ancorada no corpo enquanto *locus da experiência vivida*, assim como proposto por Merleau-Ponty (2006).

2.1.6 O emprego da *ayahuasca* para fins terapêuticos

Sabe-se que a *ayahuasca* já é utilizada há séculos pelas populações indígenas, sendo parte integrante de sua farmacopeia. Existe um amplo consenso entre os pesquisadores da área a respeito de sua eficácia no tratamento de quadros diversos de dependência química, como veremos na próxima seção.

Além disso, embora não existam estudos clínicos realizados com a devida metodologia e rigor experimental demonstrando as propriedades terapêuticas da *ayahuasca*, já existem algumas evidências incipientes, baseadas em pesquisas bioquímicas, psicológicas e psiquiátricas, de potenciais efeitos terapêuticos desta substância (SANTOS, 2006b), como por exemplo: significativa ação anti-*Trypanosoma lewisii* - agente profilático contra a malária e parasitas internos (CAMURÇA & SÉRPICO, 2006; MCKENNA et al., 1998); efeitos anti-*Trypanosoma cruzii* - Doença de Chagas (CAMURÇA & SÉRPICO, 2006); auxílio no tratamento de distúrbios psiquiátricos como autismo, esquizofrenia, desordem de déficit de atenção por hiperatividade e demência senil (CAMURÇA & SÉRPICO, 2006); recuperação

de quadros de depressão maior e ansiedade fóbica (CAMURÇA & SÉRPICO, 2006; GROB et al., 2002); além de relatos de cura ou melhora em alguns casos de câncer (TOPPING, 1998).

A maior pesquisa biomédica realizada até o momento sobre os efeitos terapêuticos da *ayahuasca* foi o projeto *Farmacologia Humana da Hoasca*. A investigação foi realizada por nove centros de pesquisa em conjunto, incluindo instituições e universidades do Brasil, Estados Unidos e Finlândia, envolvendo mais de trinta pesquisadores, tendo abrangido aspectos botânicos, químicos, toxicológicos, farmacológicos, neuroendócrinos, clínicos e psiquiátricos; envolvendo estudos tanto em animais como em seres humanos (LABATE; ROSE; SANTOS, 2008).

Os resultados do Projeto Hoasca relataram ausência de danos orgânicos (hepáticos, renais, circulatórios, etc.), ausência de danos agudos ao sistema nervoso central e de distúrbios psiquiátricos, inclusive os que caracterizam dependência química, como síndrome de abstinência, tolerância, comportamento de abuso ou perda social (ANDRADE et al, 2002).

Quando comparados a indivíduos que nunca consumiram a *ayahuasca* (grupo controle), os resultados também evidenciaram, na análise da personalidade, que os indivíduos se mostraram mais calmos, confiantes, despreocupados, desinibidos, dispostos e alegres (GROB et al, 2002).

As pesquisas biomédicas contribuíram bastante para fundamentar cientificamente os efeitos biológicos do uso da *ayahuasca*. Graças às pesquisas deste tipo é que foi possível legitimar juridicamente a utilização desta substância, pois as mesmas embasaram a decisão do CONAD (SANTOS, 2006a).

Em que pese a importância das pesquisas que tomam como objeto de investigação os efeitos em nível orgânicos da ingestão da *ayahuasca*, a pesquisa apresentada nesta dissertação priorizou um enfoque diferente, o psicológico. Concordamos com Shanon (2002, p. 683) ao afirmar que um dos aspectos mais marcantes sobre a *ayahuasca* seriam “*as experiências subjetivas extraordinárias que ela gera*”, experiências estas que seriam “*claramente psicológicas*”.

Sendo assim, a presente pesquisa se diferencia das pesquisas biomédicas na medida em que se voltou para a vivência subjetiva dos sujeitos entrevistados, investigando os sentidos das experiências com a *ayahuasca* na percepção dos próprios usuários.

2.1.7 O uso da *ayahuasca* no tratamento da dependência química

Inúmeras pesquisas demonstram que a *ayahuasca* tem se mostrado especialmente eficiente no tratamento de dependência química e drogadição, incluindo abuso de álcool, tabaco, cocaína e anfetaminas (ANDERSON et al, s/d; RICCIARDI, 2007; GROB et al., 2002; MABIT, 2002; PELAEZ, 2002).

Uma dessas pesquisas é a de Santos, Moraes e Holanda (2006), que realizou um estudo de caso associado a uma revisão bibliográfica sobre o consumo ritualizado da *ayahuasca* por pessoas que faziam uso abusivo ou problemático de substâncias psicoativas. O estudo de caso foi realizado com Maria, 20 anos, que fazia um uso abusivo de álcool, cocaína e nicotina. Pouco tempo após o início do consumo cerimonial da *ayahuasca*, abandonou por completo o uso destas substâncias.

Maria relatou que seu primeiro contato com a *ayahuasca* foi a experiência mais forte de sua vida. Ela descreveu vivências de caráter místico-religioso, alteração de percepções e de emoções, susto, medo de morrer, reações somáticas intensas como vômito, choro e tosse:

Vomitei muito nesse momento, e quando vomitava eu não vomitava coisa do estômago, eu vomitava álcool, eu bebia muito... Eu vomitava e sentia cheiro de álcool. Cheirei muita cocaína... Tive nesse momento de limpeza um dos momentos mais fortes da minha vida, mais incríveis, porque foi uma potência de informações do meu ser e uma limpeza... Senti minha garganta arranhar, minha cabeça doía e adormeceu minha boca e eu não forcei nada pra sair do meu nariz, simplesmente saiu uma placa branca, uma placa assim no chão e eu “Caramba! Isso aqui é cocaína”. Peguei e disse “Me limpou!”. Depois disso eu comecei a chorar muito, mas eu chorava de alegria, eu estava me sentindo tão bem... (p. 366)

Estas experiências, por ocorrerem em um centro ayahuasqueiro, estavam culturalmente contextualizadas e sancionadas, permeadas por conceitos próprios que permitiram que ela pudesse integrar a experiência e assim contribuir para uma reavaliação de comportamentos, valores e atitudes (SANTOS; MORAES; HOLANDA, 2006).

Além deste estudo de caso, Santos cita a experiência desenvolvida no Centro Takiwasi, em Tarapoto, no Peru. Fundado em 1992, o Centro Takiwasi agrega curandeiros locais, médicos, psicólogos e terapeutas que exploram os potenciais curativos do racionalismo ocidental juntamente com as práticas espirituais do xamanismo e das terapias tradicionais amazônicas, utilizando plantas eméticas, dietas, isolamento na floresta, vida comunitária, psicoterapia e a *ayahuasca*. Além disso, desenvolvem métodos alternativos para lidar com o

uso problemático de psicoativos, principalmente a pasta base de cocaína, cuja área é uma das principais consumidoras do mundo. Segundo MABIT (2002, p. 28, apud SANTOS; MORAES; HOLANDA, 2006, p. 365):

Após 15 anos de observação de mais de oito mil casos de ingestão da *ayahuasca* sob condições específicas de preparação, prescrição e acompanhamento terapêutico, nós podemos afirmar que a ingestão destas preparações possui uma ampla variedade de indicações, com uma total ausência de dependência. A expansão do espectro perceptual, que simultaneamente envolve o corpo, as sensações e os pensamentos, permite a desfocalização da percepção ordinária da realidade, proporcionando aos sujeitos a possibilidade de confrontar seus problemas habituais por conta própria e sob uma nova perspectiva. A intensa aceleração dos processos cognitivos que acompanha esta experiência pode permitir ao sujeito a capacidade de conceber soluções originais que se enquadram à sua personalidade e situação únicas.

Merece ser mencionado ainda o estudo realizado por Labigalini (1998, apud SANTOS; MORAES; HOLANDA, 2006) que, em sua dissertação de mestrado, desenvolveu uma pesquisa sobre as vivências subjetivas de quatro indivíduos que apresentavam grave dependência de álcool, sendo que dois deles também eram dependentes de cocaína. Os quatro sujeitos abandonaram o uso dessas drogas poucos meses após começarem a frequentar os rituais da UDV.

O pesquisador concluiu que os indivíduos entrevistados não trocaram a dependência do álcool ou cocaína por outra dependência, ficando evidenciado que o uso da *ayahuasca* que esses indivíduos passaram a fazer periodicamente durante os rituais não possuía contornos psicopatológicos de compulsão. Labigalini apontou os seguintes fatores como variáveis importantes na remissão dos sujeitos: as experiências obtidas com a *ayahuasca*, a inserção social em um novo grupo e a estruturação e regulação dos rituais por meio de suas sanções sociais.

2.1.8 Pesquisas terapêuticas com outras substâncias psicoativas

Além do uso terapêutico da *ayahuasca*, Santos, Moraes e Holanda (2006), em sua revisão bibliográfica, encontraram vários relatos sobre os possíveis efeitos benéficos do uso ritual e/ou supervisionado de outras substâncias da mesma classe – principalmente o LSD - como uma alternativa às terapias contemporâneas para o auxílio na dependência ou no uso problemático de certos psicoativos, sobretudo o álcool.

Como exemplo destas práticas, Santos, Moraes e Holanda (2006, p. 364) cita a terapia psicodélica, onde após uma intensa preparação, é administrada uma única dose do psicoativo, dose esta bastante alta, “*visando desencadear uma experiência místico-espiritual e, a partir daí, elaborar as mudanças cognitivo-comportamentais necessárias.*” Estes autores também mencionam a terapia psicolítica, na qual pequenas doses são administradas ao longo do tempo, geralmente semanal ou mensalmente, “*intercaladas por psicoterapias baseadas em grande parte no modelo psicanalítico, com o objetivo de facilitar o acesso a memórias reprimidas da infância*”.

O LSD – ácido lisérgico – é a substância que mais teve seus efeitos terapêuticos investigados no âmbito científico. Essa droga foi sintetizada pela primeira vez em 1938, pelo químico austríaco Albert Hoffman, nos laboratórios da gigante farmacêutica Sandoz. Seu potencial psicoativo foi descoberto em 1943 quando Hoffman a ingeriu acidentalmente através da pele. Mais tarde ele concluiu que o LSD era o composto psicoativo mais poderoso já sintetizado pelo homem (VILLAESCUSA, 2006).

De forma completamente inesperada, o *seu filho problemático*, como ele mesmo chamou o LSD, acabaria por se tornar um importante agente nas revoluções sociais dos movimentos de contracultura e também no universo das ciências da saúde, onde foi utilizado e pesquisado com propósitos terapêuticos no campo da psicologia, psiquiatria e psicanálise, em função de seu peculiar poder psicoativo (ADAIME, 2005).

Pesquisas com o LSD foram realizadas nos mais reconhecidos centros acadêmicos do mundo, como por exemplo, no *Center for Research in Personality*, da Universidade de Harvard. Foram publicados mais de 2.000 artigos científicos sobre essa substância (VILLAESCUSA, 2006). O psicólogo norte-americano Timothy Leary, doutor em psicologia clínica, coordenou um projeto de pesquisa de alucinógenos administrando psicolibina e LSD em estudantes de psicologia e intelectuais que se candidatavam espontaneamente. Acabou sendo expulso do meio acadêmico em 1963 (ADAIME, 2005).

Essas investigações abriram caminho para a revolução neurofarmacológica que vivemos nos tempos atuais. A Psiquiatria deixou de ser uma disciplina dominada pela psicanálise e passou a se firmar em torno do modelo bioquímico cerebral, com seu eficaz arsenal farmacológico. A investigação com o LSD levou a um maior conhecimento da estrutura da serotonina, já que ambos compartilham uma estrutura molecular muito semelhante, abrindo as portas para a compreensão do papel deste neurotransmissor na depressão e o consequente desenvolvimento dos fármacos antidepressivos inibidores da

recaptação da serotonina (VILLAESCUSA, 2006). Como explica Dave Nichols, PhD em química médica:

O que muitas pessoas não percebem é que na psiquiatria, nos anos 50, não se tinham conceitos sobre a neuroquímica ter um efeito sobre o comportamento emocional, o que hoje pode parecer bizarro. E a descoberta do LSD e seus potentes efeitos sobre a psique humana ocorreram quase ao mesmo tempo com a descoberta da Serotonina como uma molécula no cérebro. E, qualquer pessoa que observar a estrutura da Serotonina e comparar com a do LSD, começará a pensar: *“talvez, a neuroquímica desempenhe um papel no cérebro e no comportamento”*. Se o LSD não fosse descoberto, eu duvido que hoje em dia tivéssemos as drogas que temos, ao menos tão rapidamente, como as que temos para tratar depressão, entre outros.⁴

O LSD também foi utilizado como aliado terapêutico em pesquisas e intervenções psicoterapêuticas. O psiquiatra argentino Alberto Fontana desenvolvia sua psicoterapia auxiliada por LSD e indicava a droga para a *“maioria dos pacientes neuróticos”*. Para ele, antes da utilização do LSD em psicoterapia, o terapeuta deveria ter *“uma ampla experiência no uso de alucinógenos consigo mesmo.”* O grupo coordenado por Fontana trabalhou cerca de quinze anos utilizando LSD em psicoterapia, tanto individual como de grupo, até mesmo com crianças (ADAIME, 2005).

No ano de 1966, devido às informações alarmistas provenientes da mídia e também devido à expansão do uso de alucinógenos dos centros de pesquisa das faculdades para as ruas, as pesquisas envolvendo seres humanos e estas substâncias foram proibidas pelo governo norte-americano, dificultando o aprofundamento dos potenciais neuroquímicos e psicoterapêuticos destas substâncias peculiares (VILLAESCUSA, 2006).

2.1.9 DMT - A molécula do Espírito

Eis que, após um período de mais de 20 anos sem nenhuma pesquisa deste tipo, o psiquiatra Dr. Rick Strassman conseguiu subsídios para realizar o primeiro estudo com humanos envolvendo o uso de drogas psicodélicas. Após dois anos de uma verdadeira batalha burocrática com as agências reguladoras, finalmente conseguiu a autorização para realizar sua pesquisa, que teve início em 1990. Em um período de cinco anos aplicou mais de 400 doses de DMT sintetizada, em 60 voluntários (STRASSMAN, 2002).

⁴ Entrevista concedida aos produtores do documentário “DMT – A Molécula do Espírito”. Mais informações sobre o documentário em: <<http://www.thespiritmolecule.com>>

A molécula DMT foi chamada pelo Dr. Strassman de a “*molécula do espírito*”. Na pesquisa mencionada, Rick administrou DMT diretamente na corrente sanguínea, o que produzia um efeito imediato e bastante intenso, porém de curta duração, em torno de 5 a 15 minutos (STRASSMAN, 2002).

No caso da *ayahuasca*, o fato de a DMT ser ingerida oralmente parece trazer uma vantagem quando comparada com administração direta na corrente sanguínea, pois a administração via oral permite uma dilatação de seus efeitos, prolongando-o por algumas horas, permitindo com que o indivíduo possa processar a experiência vivida, o que não ocorre quando a DMT é administrada por via venosa, como explica Strassman: “*Os efeitos começam em meia hora, duram aproximadamente três ou 4 horas, e se pode manipular muito mais confortável nesse estado em comparação quando se fuma ou injeta*”.⁵

Já quando a DMT é administrada por outras vias que não a oral, se tem um efeito muito rápido e de curta duração. O escritor James Kent ilustra bem como é a absorção da DMT quando esta é fumada:

Fumar DMT é como um tiroteio psicodélico. Você está em um lugar e *bang*, você já está em outro lugar e *bang*, você está de volta. Não há muito espaço para uma narrativa, como *Quem sou eu? O que estou fazendo aqui? Por que estou nesse espaço? O que estou aprendendo?* É muita informação para processar e integrar em um espaço de poucos minutos e logo você já está de volta.⁶

Podemos concluir, então, que a sabedoria dos povos nativos da floresta não se resumiu apenas a perceber que as duas plantas juntas poderiam viabilizar o efeito psicoativo da substância por via oral, mas eles descobriram também, de alguma forma, que a via oral estendia os efeitos químicos da substância possibilitando que eles tirassem um maior proveito da experiência.

A etnobotânica Kat Harrison⁷ ressalta a sabedoria desses povos: “*creio que há uma razão pela qual as culturas aprenderam a tornar uma experiência de 5 minutos em uma experiência de 5 horas.*” Esse mecanismo de dilatação dos efeitos do DMT é ilustrado de maneira poética pelo escritor James Kent:

⁵ Entrevista concedida aos produtores do documentário “DMT – A Molécula do Espírito”. Mais informações sobre o documentário em: <<http://www.thespiritmolecule.com>>

⁶ Idem

⁷ Ibidem.

O DMT ingerido por via oral tende a levá-lo, gentilmente levá-lo ao espaço, abraçá-lo, apoiá-lo e purificá-lo, enquanto lhe mostra todo tipo de visões místicas e muito gentilmente o traz de volta, como se estivesse flutuando sobre uma pluma de volta ao mundo.⁸

Outro aspecto interessante da molécula DMT é que, quimicamente falando, ela é uma molécula bastante simples, se assemelhando ao triptofano, aminoácido presente em todos os organismos vivos. Mckenna nos explica que a molécula DMT

Biossinteticamente, está a dois passos do Triptofano. A dois triviais passos enzimáticos do Triptofano. O Triptofano é um aminoácido que está em toda parte. Então, todos os organismos têm Triptofano. E todos os organismos têm as duas chaves enzimáticas que levam à síntese do DMT, e essas enzimas são antigas, estão em toda parte, são partes fundamentais do metabolismo. Assim, em teoria, qualquer organismo poderia sintetizar DMT.⁹

A pergunta que fica é: por que a DMT está incrivelmente disponível em plantas e animais ao redor do mundo? Por que existe nas plantas e também nos mamíferos? E qual é o seu papel nos seres humanos? Mckenna arrisca uma resposta:

O conhecimento convencional de 30 ou 40 anos atrás foi que essas coisas não tinham funções relevantes. Eram consideradas ruídos fisiológicos. Mas isto é uma compreensão muito ingênua. O que entendemos hoje é que esses compostos secundários são, em essência, a linguagem das plantas. São moléculas mensageiras. Isso é o que as plantas usam para mediar sua relação com os outros organismos no ambiente.¹⁰

A DMT seria, nessa perspectiva, “*a base comum de uma linguagem molecular. Uma linguagem de ressonância entre todos os seres vivos neste planeta*”, como explica a médica naturopata Leanna Standish.¹¹

De fato, no ser humano, constata-se que a DMT é produzida endogenamente (SANTOS, 2007). Strassman (2002) lançou a hipótese de que a DMT seria secretada pela glândula pineal. Esta glândula é do tamanho aproximado de uma ervilha e fica localizada em uma área bastante privilegiada, no centro da caixa craniana, uma das áreas mais bem protegidas do corpo:

⁸ Ibidem.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ibidem

Fiquei impressionado com a glândula pineal, que é um órgão muito pequeno no centro do cérebro, que sempre foi um objeto de interesse e até mesmo de veneração para alguns dentro da disciplina da Fisiologia. Eu pensei, não seria tão absurdo presumir a relação da pineal com a produção do DMT, no qual se encaixa com a minha teoria de que a pineal está, de alguma forma, conectada com os estados místicos espontâneos.¹²

O psiquiatra especula, ainda, que talvez a secreção endógena de DMT possa ser induzida por estados meditativos ou diferentes práticas espirituais:

Através da meditação, do jejum, do canto e de várias outras técnicas poderia ocorrer o fluxo endógeno de DMT, que estaria relacionado com experiências místicas ou quase-morte (EQM). Eu tinha essa teoria de que havia grande semelhança entre as experiências psicodélicas e as experiências que são possíveis com extensa meditação. E essa foi uma das descobertas originais, que me levaram a buscar a Molécula do Espírito, um composto no cérebro que desencadeia experiências místicas.¹³

Sabe-se que, assim como as experiências com a *ayahuasca*, as experiências de quase-morte também costumam trazer profundas transformações para aqueles que a vivenciam, inclusive auxiliando no tratamento de pessoas que fazem uso problemático e abusivo de psicoativos, conforme estudo de Lumby (1998, apud SANTOS; MORAES; HOLANDA, 2006, p. 368). A hipótese de Lumby é a de que a eficácia destas experiências de quase-morte reside na

(...) sua capacidade de desencadear insights sistêmicos e orientações cognitivas explícitas, características da consciência humana quando esta se encontra perante uma situação imediatamente ameaçadora à sua existência. Neste estado de consciência, a pessoa teria a oportunidade de vivenciar uma morte-simbólica, na qual seus valores, comportamentos e filosofia seriam questionados e, após a experiência, os insights poderiam ser vislumbrados e direcionados para uma nova prática cotidiana.

Em sua tese de doutorado, Moraes (2002) investigou as experiências de *ampliação de consciência*, que também costumam produzir transformações nos sujeitos que a experimentam. Esta pesquisadora define a *ampliação de consciência* como sendo a

(...) a percepção e absorção pela consciência de conteúdos internos ou externos a ela, no qual é envolvida a totalidade do indivíduo – corpo, emoção, razão e espírito, provocando como consequência a reconfiguração da

¹² Ibidem

¹³ Ibidem

própria consciência e a transformação positiva da existência como um todo. (MORAES, 2008, p. 67)

A *ayahuasca*, assim como os outros mecanismos que levam a um estado de *ampliação de consciência*, parece poder contribuir para o desenvolvimento humano, levando a uma transformação positiva na existência dos sujeitos que a experimentam. Como conclui Ralph Metzner, PhD em psicologia:

Essas substâncias são ferramentas que podem ser utilizadas para expandir a consciência em todas as áreas da vida e aplicar esta consciência expandida para melhorar a qualidade de vida das pessoas, comunidades, famílias e da sociedade.¹⁴

Além disso, do ponto de vista biomédico, as pesquisas com a DMT parecem ajudar bastante na elucidação dos mecanismos neuroquímicos associados às experiências ditas espirituais, como bem descreve o médico Andrew Newberg:

Quando se pensa em estados espirituais, eu acho que as moléculas e compostos alucinógenos endógenos que o cérebro pode potencialmente segregar são muito relevantes a este tema porque, por um lado, pode nos ajudar a elucidar quais são os mecanismos neuroquímicos dessas experiências. Podemos dizer que houve uma segregação dos opióides endógenos ou dopamina ou algo assim. E podemos medir essa segregação e ver em que parte do cérebro essas moléculas vão. Que receptores ativam ou desativam. E, portanto, saberíamos mais sobre o que realmente são essas experiências, pois pode nos ajudar a reconhecer e modelar as experiências que as pessoas têm com alucinógenos, assim como compreender o lugar onde se relacionam no cérebro quanto aos seus receptores e as áreas onde eles podem ou não ativar.¹⁵

Os diversos questionamentos colocados por estes pesquisadores evidenciam o quão fértil é este campo de estudos sobre as experiências com o DMT. Sendo este o princípio ativo da *ayahuasca*, torna-se ainda mais relevante os estudos sobre esta substância.

¹⁴ Ibidem

¹⁵ Ibidem

2.2 RUPTURAS CULTURAIS E PSICOLÓGICAS

Não se pode, do nosso ponto de vista, arriscar-se a fazer um estudo audaz e sério (e ambicioso) dos fenômenos de modificação dos estados de consciência sem antes aceitar a eventualidade de uma alteração, uma mudança de paradigma. (MABIT, 2002, p. 176)

Em 2010 a *ayahuasca* esteve em bastante evidência nos meios de comunicação. Inicialmente em função da publicação do relatório final do grupo multidisciplinar de trabalho e dois meses mais tarde em função da trágica morte do famoso cartunista Glauco Vilas Boas.

O Santo Daime sempre suscitou muita polêmica no imaginário cultural, frequentemente sendo alvo de matérias sensacionalistas publicadas pela mídia. Algumas destas matérias abordam o tema de maneira bastante tendenciosa e leviana, muitas vezes gerando mais desinformação do que esclarecimento, como é o exemplo da seguinte reportagem¹⁶ publicada pela revista veja no ano 2000, escrita pelo Jornalista Ricardo Galhardo. Vejamos alguns trechos desta reportagem (grifos nossos):

O barato legal

O chá de *ayahuasca* é uma droga como qualquer outra. Mas o governo faz vista grossa



Cerimônia da seita União do Vegetal: quando a religião faz mal à saúde.

Existe uma droga legal no país: a *ayahuasca*, um alucinógeno produzido pela mistura de duas plantas da Amazônia. (...) Essa gente diz que a *ayahuasca*, amarga como o diabo, permite que se tenha contato com uma dimensão divina e *lorotas* do gênero. Seria uma *bizarrice* sem importância não fosse um indicativo de como as coisas funcionam no Brasil. (...) se um brasileiro fundar uma religião que utilize em seu ritual maconha, cocaína, ecstasy, LSD ou crack, terá a aprovação do secretário nacional antidrogas. Afinal de contas, "*religião é religião*". Mas há uma razão subterrânea para a estranha tolerância em relação à *ayahuasca*. Trata-se de uma substância "*ecologicamente correta*", já que nasceu no habitat dos *tais* "*povos da floresta*". E o lobby ecoxiita em favor do chá amazônico é barulhento. Dai-me, dai-nos, paciência.

¹⁶ Reportagem completa em: <http://veja.abril.com.br/130900/p_077.html> (acesso em: 07.09.2011)

Em fevereiro de 2010, após a publicação do relatório final do GMT, a revista *Veja* publicou outra nota¹⁷ de muito mau gosto, em tom de deboche e ridicularização, desrespeitando francamente as pessoas que fazem uso sacramental da *ayahuasca*. Vejamos alguns trechos da nota (grifos nossos):

Liberado oficialmente pelo governo brasileiro o chá lisérgico que *faz a cabeça do pessoal da nova era* (...) O governo diz que autorizou o pessoal a *ficar viajando* para respeitar a liberdade religiosa. Cabe a pergunta: se alguém criasse uma religião batizada, digamos, de Santo Pirlimpimpim, baseada em aspirações mágicas de cocaína, o Planalto também oficializaria seu consumo?

A antropóloga Beatriz Labate fez uma análise detalhada dos mais de 30 equívocos apresentados pelas reportagens de capa da *Revista Isto é*, de 10 de fevereiro de 2010, e pela também reportagem de capa da *Revista Veja*, publicada em 24 de março de 2010.

Beatriz chama a atenção para o que seria uma “*agenda oculta*” da mídia, que “*visa criar um quadro de medo e alarmismo com relação às religiões ayahuasqueiras brasileiras*”.¹⁸ Essa agenda oculta (às vezes nem tão oculta assim) pode ser encontrada na capa da reportagem da revista *Veja*, de fundo avermelhado, o que revela logo de saída a tentativa de criar um tom de medo e perigo, desqualificando o debate para fins sensacionalistas, como vemos abaixo:



¹⁷ Reportagem completa em: <<http://veja.abril.com.br/030210/datas.shtml>> (acesso em: 07.09.2011)

¹⁸ Comentários completos em: <<http://coletivodar.wordpress.com/2010/02/12/notas-sobre-a-pseudo-reportagem-de-capa-da-revista-isto-e-sobre-a-ayahuasca/>> (acesso em: 07.09.2011)

Segundo Labate, “*este tipo de abordagem desonesta e preconceituosa em nada contribui para o a discussão sobre o uso de substâncias psicoativas, além de violar frontalmente o respeito à liberdade religiosa*”.¹⁹

Essa estratégia midiática de desqualificação das religiões ayahuasqueiras foi alvo da reportagem publicada na *Revista Carta Capital* intitulado de “*Daime Expiatório*”²⁰ e também da reportagem “*Crônica de hoje: uma reflexão sobre drogas e daime*”, publicado no *Jornal o Globo*, em 27 de março de 2010.²¹

Para além das análises levantadas pela mídia, muito da polêmica suscitada pelas religiões ayahuasqueiras se devem ao que Barbosa (2001, p. 4) denominou em sua dissertação de mestrado de “*dupla alteridade cultural e psicológica*” que caracterizam as religiões ayahuasqueiras:

Não é de se estranhar, portanto a combinação entre uma “alteridade cultural” e uma “alteridade psicológica” deste porte suscite tanta polêmica. Evidentemente, o desconhecimento acerca deste fenômeno está na raiz de opiniões apologéticas e demonizadoras do uso ritual da *ayahuasca* em contexto urbano, e baseiam-se muito mais em preconceitos, fantasias e gosto pelo exótico do que em informações resultantes de observação acurada e sistemática do fenômeno.

Segundo este autor, “*na base desta controvérsia situam-se ‘rupturas culturais’ e ‘rupturas psicológicas’*” (p. 03). Rupturas culturais porque o uso religioso de substâncias psicoativas em populações ocidentais urbanas é uma “*novidade recente e surpreendente*”, já que até então este tipo de ritual existia apenas no âmbito de culturas indígenas e xamânicas. É muito curioso pensarmos que, como ressalta Ricciardi (2007, p. 35):

Essa religião foi criada dentro de um seringal, por um homem extremamente simples e humilde, em instalações precárias e hoje se faz presente nos grandes centros urbanos, sendo um referencial para intelectuais, advogados, dentistas, médicos, pedreiros, professores, pintores, juízes, policiais, analfabetos, etc. Por ser uma religião que valoriza uma linguagem simples e que atende a todas as compreensões, possibilita o acesso de diversos estratos socioculturais.

¹⁹ <http://carosamigos.terra.com.br/index_site.php?pag=materia&id=168> (acesso em: 07.09.2011)

²⁰ <<http://www.cartacapital.com.br/app/materia.jsp?a=2&a2=6&i=6368>> (acesso em: 07.09.2011)

²¹ <<http://oglobo.globo.com/blogs/arnaldo/posts/2010/03/27/cronica-de-hoje-uma-reflexao-sobre-drogas-daime-278405.asp>> (acesso em: 07.09.2011)

Estamos falando aqui de uma espécie de *missão às avessas*. Como bem pontuou Macrae (1986, p. 187): “*os seguidores do Santo Daime percorrem o caminho inverso dos jesuítas, que em séculos passados buscavam implantar no Novo Mundo os valores espirituais e a civilização da Europa*”.

Importa ressaltar que as religiões ayahuasqueiras, em suas origens, estavam ligadas a grupos indígenas e a pessoas muito simples do sertão brasileiro, grupos que sempre foram marginalizados no desenvolvimento da civilização ocidental capitalista. Como aponta o Juiz Federal Jair Facundes²²:

Essa é a religião de quem foi colonizado pela civilização branca e cristã, mas se recusou a ter a religião do colonizador. O Daime é uma manifestação religiosa genuinamente nativa. Quem vive aqui tem o direito de não concordar e não gostar, mas precisa respeitar e conhecer melhor essa realidade.

Além disso, as religiões ayahuasqueiras pregam valores de comunhão à natureza, ao contrário do racionalismo materialista que prega o sermão do progresso, que muitas vezes implica em uma completa devastação da natureza, destruindo o essencial para criar o supérfluo.

Além dessa forte ruptura cultural, temos a questão da ruptura psicológica, pois esta religião se vale da exploração do uso de uma droga dita *alucinógena*. Sabemos que as palavras são portadoras de significação e que carregam muitas conotações para além de seu significado denotativo. Os termos refletem, inclusive, significados históricos associados ao contexto no qual foram desenvolvidos e utilizados.

Essa reflexão sobre a dimensão valorativa dos conceitos é muito pertinente na discussão sobre a *ayahuasca* e não pode ser omitida. Frequentemente a mídia e também o imaginário popular se referem à *ayahuasca* como sendo uma *droga alucinógena*. Esta expressão é portadora de múltiplos significados implícitos, que precisam ser evidenciados.

Quando usamos o termo droga, por exemplo, é necessário que pensemos na *dimensão político-econômica* do conceito, como ressalta Carneiro (2002, p. 1): “*a história de certos*

²² Palestra proferida durante o Projeto TRE Cultural, realizada pelo Tribunal Regional Eleitoral do Acre, em 18 de setembro de 2009. Referências a alguns trechos da palestra podem ser encontrados no site: <<http://tre-ac.jusbrasil.com.br/noticias/1887623/jair-facundes-fala-sobre-ayahuasca-e-defende-liberdade-religiosa>> (acesso em: 07.09.2011)

conceitos médicos é essencialmente política, ou seja, ligada ao poder e aos interesses materiais de instituições, classes, camadas e grupos sociais”.

Como destaca Fiore (2002, p. 02), em artigo desenvolvido a partir de sua dissertação de mestrado, aonde analisou os discursos médicos sobre o uso da drogas: “*Se o uso de substâncias psicoativas acompanha a humanidade há milênios, foi apenas no final do século XIX que algumas delas foram nomeadas como ‘drogas’ e passaram a ser consideradas um problema público, uma questão social.*” Logo em seguida, Fiore cita Vargas (1998, p. 124) que descreve muito bem a questão, afirmando que:

De fato, mais do que apropriar-se da experiência do uso de drogas, o que as sociedades modernas parecem ter feito foi criar literalmente o próprio fenômeno das drogas; e o criaram por duas vias principais: a da medicalização e da criminalização da experiência do consumo de substâncias que produzem efeitos sobre os corpos e que, até sua prescrição e penalização, não eram considerada como "drogas".

A mesma reflexão vale para o termo *alucinógeno*. Gordon-Wasson (apud PELAEZ, 2002, p. 476) questionou a utilização deste termo, pois etimologicamente a palavra se refere a “*divagar mentalmente*” ou “*falar sem sentido*”, tendo também a conotação de “*estar louco*” ou “*delirar*” e certamente estes traços não seriam representativos das experiências com a *ayahuasca*, já que estas, pelo contrário, costumam ser ricas em sentido. Além disso, para os povos nativos, que são os legítimos descobridores da *ayahuasca*, falar em alucinação não faz o menor sentido!

A definição encontrada no dicionário não nos deixa dúvida quanto ao sentido depreciativo do termo: “*impressão ou noção falsa, sem fundamento na realidade; devaneio, delírio, engano, ilusão; Derivação por extensão de sentido: insanidade mental; desvario, doidice, loucura*” (Dicionário Houaiss).

Para Mabit (2002, p. 166), se seguirmos à risca esta definição do dicionário, “*(...) não se classificará de alucinação uma visão que conduza a uma ação eficiente ou operatória, permitindo ao sujeito dominar melhor seu universo interior. Assim, trata-se, sobretudo, do grau de realidade da visão ou de sua congruência com o estado de consciência ordinário*”.

A fim de validar as visões provenientes das experiências com a *ayahuasca* e fazer dela um “*objeto de estudo digno de interesse*”, Mabit (2002, p. 166) define alguns critérios que poderiam demonstrar a congruência destas experiências com a realidade habitual:

- a) **Coerência:** as visões provenientes da *ayahuasca* não são percebidas como incoerentes ou caóticas.
- b) **Caráter coletivo:** muitas vezes, vários participantes “*compartilham as mesmas apreciações sobre o vivido na sessão*” (p. 167).
- c) **Capacidade adivinhatória:** em alguns casos foi possível descobrir “*acontecimentos do passado de certos pacientes cuja história pessoa nos era totalmente desconhecida, e que pudemos conferir ulteriormente com cada um deles*” (p. 168).
- d) **Eficácia:** Mabit se refere ao fato de que “*a visão é capaz de modificar a existência diária do sujeito, seu caráter, seu ânimo, sua conduta*” (p. 169).
- e) **Flexibilidade:** a visão pode ser modificada pelo mestre que conduz a sessão através de vários procedimentos técnicos.
- f) **Acessibilidade:** qualquer pessoa suficientemente motivada pode experimentar as visões.

Para contornar essa dimensão valorativa contida no vocábulo “alucinação”, que prejudica o entendimento da experiência com a *ayahuasca*, pesquisadores da área vêm se esforçando para desenvolver denominações mais adequadas, que reflitam, entre outros, o caráter sagrado que estas substâncias costumam ter para quem a utiliza. Além disso, achou-se necessário encontrar um termo que contemplasse também a sensação de comunhão com Deus ou com o cosmos, experiências que costumam ser relatadas como um de seus efeitos (ROSE, 2005).

Alguns dos termos criados por esses pesquisadores foram “*enteógenos*”, “*holotrópicos*” e “*psicointegradores*”. O uso do termo “*enteógeno*” foi proposto por Wasson, Hofmann e Ruck (1980, apud ROSE, 2005, p. 9). Este termo vem do grego e significa aproximadamente “*Deus dentro de si*”.

Voltando à questão das rupturas, além de ser uma religião centrada no uso de uma droga, o que já caracteriza uma imensa alteridade, considerando-se a política de *guerra às drogas* vigente em nossa cultura, com a conseqüente demonização da figura do drogado, trata-se de uma religião que se beneficia da indução de *estados alterados de consciência*, estados estes que foram completamente negligenciados e subestimados pela nossa sociedade ocidental industrializada.

Stanislav Grof, um dos fundadores da Psicologia Transpessoal, considerada a quarta força em psicologia, refletindo a respeito da consideração que os estados *holotrópicos* (outro sinônimo para estados alterados da consciência) receberam na sociedade ocidental, comenta:

Quando examinamos o papel desempenhado pelos estados holotrópicos de consciência na história da humanidade, a descoberta mais surpreendente é uma gritante diferença entre a atitude da civilização industrial do Ocidente e as atitudes de todas as culturas antigas e pré-industriais em relação a estes estados. Contrastando com a humanidade moderna, todas as culturas nativas tinham os estados holotrópicos em alta estima, dedicando tempo e esforço para desenvolver formas seguras e eficazes para induzi-los. Elas utilizavam esses estados como o principal veículo em sua vida espiritual e ritualística, assim como para outros propósitos importantes (apud ARAÚJO & VIEIRALVES-CASTRO, 2008, p. 34).

Certamente existem interesses político-econômicos por trás desta desvalorização dos estados alterados de consciência. Isso pode ser visto, por exemplo, no incidente envolvendo a *ayahuasca*, ocorrido em 21 de maio de 1999, quando agentes da DEA (*Drug Enforcement Administration*), a agência americana antidrogas, interceptaram a chegada de um navio brasileiro aos Estados Unidos que continha aproximadamente 100 litros de *ayahuasca*, que seria utilizada na igreja da UDV em Santa Fé, capital do Novo México. Todo o material foi destruído.

O antropólogo Jeremy Narby, refletindo sobre este incidente, coloca o seguinte questionamento, que se assemelha bastante à reflexão de Grof apontada anteriormente:

Como é que no mundo ocidental, todas essas substâncias que têm sido tão interessantes para centenas de culturas durante milhares de anos são proibidas? Como é que essas culturas que se dizem iluminadas, democráticas e científicas chegam a declarar as plantas ilegais? Pode parecer estranho, mas há algo claramente profundo e revelador sobre a natureza dessas sociedades.²³

Assim como Grof, Narby estranha o fato de os povos das sociedades industriais do ocidente não valorizarem essas substâncias geradoras de estados alterados de consciência, enquanto outras valorizam tanto. O escritor Graham Hancock arrisca uma resposta para este estranho fenômeno:

²³ Entrevista concedida aos produtores do documentário “DMT – A Molécula do Espírito”. Mais informações sobre o documentário em: <<http://www.thespiritmolecule.com>>

Nossa sociedade valoriza a consciência de alerta para resolver problemas e desvaloriza todos os demais estados de consciência. Qualquer outro tipo de consciência que não está relacionada com a produção de consumo de bens materiais é estigmatizada em nossa sociedade. Uma sociedade que se inscreve para tal modelo é uma sociedade que vai condenar estados de consciência que não tem nada a ver com a mentalidade de resolução de problemas. É claro que nós aceitamos a embriaguez. Nós permitimos que as pessoas tenham um breve descanso do sistema materialista.²⁴

Vemos nesta reflexão que a desvalorização destes estados alterados de consciência estaria relacionada aos fundamentos estruturantes de uma sociedade industrializada e mecanicista, que supervaloriza o desenvolvimento tecnológico em detrimento do desenvolvimento humano.

Pode-se supor, então, que essa negligência quanto à investigação dos estados alterados da consciência, bem como das experiências espirituais de maneira geral, servem de fato à manutenção do sistema capitalista, que é altamente ancorado em uma visão de mundo materialista. Podemos hipotetizar que uma valorização maior desta dimensão espiritual da existência seria desfavorável à lógica de consumo predominante em nosso sistema, que depende de uma verdadeira idolatria à matéria.

2.2.1 Contribuições da *ayahuasca* na reflexão sobre as drogas

A questão da legitimação jurídica do uso ritual da *ayahuasca* traz à tona, necessariamente, a discussão mais ampla sobre o complexo problema das drogas em nossa sociedade. Afinal, a *ayahuasca* é uma substância psicoativa muito poderosa e o que a diferenciaria das outras “drogas”, ditas ilícitas?

Pela imensa relevância social que o tema tem, achamos conveniente aprofundar a reflexão sobre esta questão. A *ayahuasca* já se mostrou bastante eficiente no tratamento da dependência química, conforme vimos na seção 2.1.7. Será que ela pode contribuir de outros modos também? Como as religiões ayahuasqueiras poderiam contribuir para uma maior compreensão deste gravíssimo problema social relacionado às drogas?

Dizem que problemas complexos exigem soluções complexas e o problema das drogas não é uma exceção à regra. Qual seria a melhor forma de lidar com este problema? Certamente não há uma solução simples, mas uma coisa é certa: a política global de “guerra

²⁴ Idem.

às drogas”, que vem sendo implementada desde a segunda década do século XX, não está dando certo! Os problemas relacionados ao uso de psicoativos ilícitos só têm aumentado e isso mostra que a estratégia atual é falha e deve ser repensada. Macrae (1996) aponta algumas destas falhas:

A própria concepção de “drogas ilícitas” parece ser uma “*categoria arbitrária, de natureza exclusivamente política, sem nenhum embasamento científico*” (MACRAE, 1996, p. 4). Como aponta Varella (2004, p. 3): “*Não há uma lógica racional para as interdições da cultura, mas existe sim a lógica da política dos grupos de interesse instituídos...*”. De acordo com este autor, as drogas consideradas ilícitas variam de acordo com o tempo, tendo o tabaco e o próprio café sido considerados ilícitos em algum momento da nossa história.

Segundo Carneiro (2002, p. 02), “*a construção política dos conceitos conecta o Estado e a Medicina, pois a história social da linguagem é basicamente uma questão de poder*”. Para ele, existem alguns conceitos investidos de alto poder simbólico e o conceito de “drogado” é um deles. Segundo este autor, “*o surgimento deste conceito (...) é simultâneo ao de uma série de outros, como o ‘homossexual’, o ‘alienado’, o ‘erotômano’, a ‘ninfomaniaca’ ou o ‘onanista’*”. A doença do vício seria, nesta perspectiva, uma construção do século XIX.

Outro problema da legislação atual é que esta não leva em consideração na determinação do efeito do uso de determinado psicotrópico, outros aspectos além dos estritamente farmacológicos, como por exemplo, os fatores psicossociais. Seria importante, como já apontou o psiquiatra americano Norman Zimberg, fazer uma diferenciação entre o “uso controlado” e o “uso compulsivo”: “*O primeiro teria baixos custos sociais enquanto o segundo, disfuncional e intenso, teria efeito contrário*” (MACRAE, 1996, p. 5).

O uso controlado, segundo este autor, seria regido por regras, valores e padrões de comportamento. Esses controles sociais funcionariam de quatro maneiras, conforme aponta MacRae (1996, p. 6, citando ZINBERG, 1984, p. 17):

- a) definindo o que é uso aceitável e condenando os que fogem a esse padrão;
- b) limitando o uso a meios físicos e sociais que propiciem experiências positivas e seguras;
- c) identificando efeitos potencialmente negativos. Os padrões de comportamento ditam precauções a serem tomadas antes, durante e depois do uso;

- d) distinguindo os diferentes tipos de uso das substâncias: respaldando as obrigações e relações que os usuários mantêm em esferas não diretamente associadas aos psicoativos.

Neste contexto, o uso ritualizado da *ayahuasca* parece ratificar a viabilidade do uso controlado de uma substância psicoativa, regulado culturalmente. No artigo publicado em 1998, intitulado de “*Santo Daime and Santa Maria - The licit ritual use of ayahuasca and the illicit use of Cannabis in a Brazilian Amazonian Religion International*”, MacRae analisa o uso da maconha, que chegou a fazer parte dos rituais do Santo Daime (chamado de Santa Maria), mas que acabou sendo removida para garantir a regulamentação da religião.

Este pesquisador argumenta que a proibição legal de consumir a Cannabis, além de inviabilizar o seu consumo - que integraria a cosmologia daimista -, torna os controles internos do grupo mais fragilizados. Este caso é tomado como um exemplo de um argumento mais genérico de que talvez os controles culturais do consumo das substâncias psicoativas sejam mais eficazes do que os legais, geralmente externos e coercitivos (LABATE, 2002).

Outro problema da política proibicionista é que esta acaba por inibir o desenvolvimento e a transmissão dos controles sociais informais, tal como proposto por Zimberg, substituindo-o por um controle formal “*baseado na proibição e repressão demasiadamente genérico e inflexível para dar conta das sutilezas da questão*” (MACRAE, 1996, p. 8).

Outra consequência negativa da atual política repressiva é que esta impõe a clandestinidade ao uso e à distribuição de determinadas substâncias, dificultando muito o seu controle. Também torna difícil o acesso aos usuários por parte daqueles que visam realizar trabalhos de educação e saúde.

Além disso, essa política proporciona aos traficantes a possibilidade de auferirem lucros astronômicos que não seriam viáveis em uma atividade econômica oficialmente reconhecida e regulamentada. Por ser ilícita, a imensa quantidade de dinheiro movimentada pelo tráfico de drogas é necessariamente investida em outras atividades igualmente ilícitas, gerando mais recursos ilícitos, em um ciclo vicioso de crescimento constante (MACRAE, 1996).

Outra falha da atual estratégia de combate às drogas é que há uma ênfase exagerada na substância em si, dissociada dos complexos fatores psicossociais que atravessam toda questão

do uso problemático de psicoativos, que não deveria ser caracterizado apenas pela quantidade de substâncias e frequências de uso desta, características que atuam em um nível primário (físico-biológico).

Para uma política mais eficiente no controle da drogadição dever-se-ia levar em conta os aspectos não-farmacológicos envolvidos no uso problemático de psicoativos, que atuam em um nível secundário, a saber: as variáveis psicológicas (indivíduos, expectativas, motivações, preparação para o uso do psicoativo); as variáveis socioculturais (o indivíduo, sua comunidade e regras sociais); e ainda, as variáveis ambientais, tais como o local do uso da substância e a condução do processo.

Considerando a complexidade das questões envolvidas, concordamos com MacRae (1996, p. 09), ao afirmar que a elaboração da legislação referente ao uso de drogas, *“assim como de qualquer programa que vise abordar a questão do uso de substâncias psicoativas precisa deixar os gabinetes de alguns poucos especialistas ou dos automeados ‘guardiões da saúde psíquica da nação’”*. Além disso, esta legislação deveria ser

(...) embasada em pesquisas científicas e consultas aos diversos setores populacionais envolvidos, incluindo, além de médicos, psicólogos, policiais e juristas, também membros dos Centros de Referência credenciados junto ao Ministério da Justiça para tratar da questão, representantes da juventude, dos habitantes de favelas ou bairros dominados por traficantes, artistas, agricultores, donos de casas de espetáculo, clubes ou escolas, minorias étnicas, usuários, seus amigos e familiares, entre outros. Somente assim será possível deixar de lado as atuais formas viciadas de pensamento e ação que se têm mostrado tão pouco eficazes na promoção de um verdadeiro controle do uso de substâncias psicoativas, para buscar soluções verdadeiramente inovadoras e com maior possibilidade de sucesso.

2.3 PSICOLOGIA E RELIGIÃO

Vivemos um momento novo na história. Após o apogeu da razão, ocasião em que não faltou quem pensasse ser a religião coisa do passado, fruto do atraso e labirinto das trevas, vem à tona a voz do coração, palpitante, a busca da experiência com o sagrado, o trilhar do caminho sob a luz do mistério e o retorno ao encontro com a religião nas suas mais variadas formas. (ANDRADE, 2002, p. 589)

A presente pesquisa se insere no campo das pesquisas psicológicas sobre a experiência religiosa. Sendo o enfoque psicológico, estamos interessados na dimensão individual, pessoal e subjetiva da experiência. Procuramos investigar os sentidos das experiências religiosas vivenciadas a partir da ingestão dessa bebida psicoativa denominada de *ayahuasca*, em contexto ritualístico e religioso.

Nestes contextos de cunho religioso, a *ayahuasca* é *consagrada* ou *comungada*, sendo vivida como um *sacramento*. Essas expressões linguísticas já evidenciam uma *intencionalidade própria* na forma como os sujeitos encaram a bebida e que significados atribuem a ela.

Consideramos que a experiência religiosa é uma dimensão fundamental da existência humana e que sempre existiu em todas as civilizações. Como explicita Ponciano (2004, p. 12): “*Na verdade, não consta, na história da civilização, a existência de um único povo que não tivesse seus rituais e seus deuses (...)*”. Sendo uma dimensão fundamental da existência humana, o estudo das experiências religiosas guarda relação direta com a psicologia. Ponciano (2004, p. 11) chega a afirmar que “*nenhuma ciência está tão próxima da Religião quanto a psicologia*”.

Comparações à parte, uma coisa é certa: é fundamental à psicologia o estudo das experiências religiosas, pois é uma dimensão legítima e importante da natureza humana. A própria etimologia da palavra Psicologia já nos remete a noções de cunho religioso, como a ideia de *espírito* e *alma*.

Paradoxalmente, porém, ao considerarmos o desenvolvimento da Psicologia científica, o que se observa é que durante grande parte de sua história, este tema foi bastante negligenciado. Essa omissão é assim apontada por Freitas (2006, p. 58):

Durante boa parte do século passado, um determinado modelo de ciência pretendeu ignorar, na literatura científica, o senso religioso como fato psíquico, social e cultural. Este modelo, mais preocupado em pensar e explicar o significado dos enunciados religiosos (se falsos ou verdadeiros) do que propriamente em compreender o sentido existencial que estes adquirem no âmbito do sensível e do vivido especificamente humanos, levou à pretenciosa e alienante conclusão de que a religião e o senso religioso nada significavam e a de que não deveriam ser, portanto, objetos de investigação científica.

A autora observa, também, que “os livros técnicos adotados nos cursos de formação em psicologia oferecidos pelas universidades ainda trazem um imenso não dito sobre o assunto” (FREITAS, 2007, p. 188) e segue afirmando, a partir de suas pesquisas com estudantes de psicologia, que “sob uma égide racionalista e, ainda, numa cultura secularizada, ao buscar o status científico, o trabalho do psicólogo clínico busca mostrar-se não apenas independente da religião, como também se faz, de certa maneira, seu declarado rival” (FREITAS, 2007, p. 190).

Esta pesquisadora nos lembra, ainda, que esta atitude é bastante paradoxal, já que, se levarmos em consideração a história dessa disciplina, veremos que “desde as suas origens, na filosofia, até a versão moderna ou contemporânea, esta mesma psicologia foi construída por homens que se esforçaram para compreender tal fenômeno (...) dentre eles Brentano, Wundt, William James, Freud e Jung (...)” sendo que todos eles “refletiram intensamente sobre a questão, desde a sua própria vida interior” (FREITAS, 2007, p. 190).

É interessante notar, no caso de Wundt, que suas pesquisas no âmbito da religiosidade permanecem amplamente ignoradas pelos psicólogos até hoje. Wundt dedicou 10 anos de sua vida ao desenvolvimento da sua obra *Völkerpsychologie* (Psicologia Cultural), sendo que três dos dez volumes desta obra colossal são dedicados aos mitos e à religião (GOODWIN, 2005, p. 122). Porém, o aspecto de sua obra que mais ganhou visibilidade no meio acadêmico foi justamente aquele que poderia legitimar a psicologia como uma *ciência positiva*, e dessa forma, receber o reconhecimento da comunidade científica.

Uma pesquisa cobrindo 90 anos de artigos publicados no *American Journal of Psychology* demonstrou que, dentre todas as citações referentes às publicações de Wundt, menos de 4% referiam-se à sua obra *Psicologia Cultural*. Em contrapartida, as referências ao *Princípios de Psicologia Fisiológica* “respondiam por mais de 61% das referências” (BROZEK, 1980, apud SCHULTZ E SCHULTZ, p. 81).

Carl Gustav Jung, também um grande nome na história da psicologia, dedicou grande parte de suas pesquisas ao universo das experiências religiosas. Em sua obra intitulada de *Psicologia e Religião*, Jung (1978, p. 7) faz a seguinte colocação, que deixa patente a importância que atribui ao tema:

Visto que a religião constitui, sem dúvida alguma, uma das expressões mais antigas e universais da alma humana, subentende-se que todo o tipo de psicologia que se ocupa da estrutura psicológica da personalidade humana deve pelo menos constatar que a religião, além de ser um fenômeno sociológico ou histórico, é também um assunto importante para grande número de indivíduos.

A *ayahuasca* é conhecida por ser um poderoso agente indutor de Estados Alterados de Consciência (EAC). O termo foi cunhado por Charles Tart que os definiu como “*uma alteração qualitativa no padrão global de funcionamento mental que o indivíduo sente ser radicalmente diferente do seu modo usual de funcionamento*” (TART, 1972, apud ALMEIDA, 2003, p.22)

Além do uso de substâncias psicoativas, várias outras técnicas foram desenvolvidas ao longo da história para se atingir estados diferenciados de consciência, como por exemplo: jejuns prolongados, auto flagelamento, permanecer acordado por dias seguidos, meditações intensas, cânticos repetidos exaustivamente, danças circulares e/ou rítmicas, instrumentos de percussão, dentre outras (SANTOS, 2006a).

O psiquiatra Alexander Almeida explica que esses estados alterados são descritos em todas as eras e costumam ter um “*profundo impacto, tanto na vida daqueles que o vivenciam diretamente quanto naqueles que os acompanham próximos*” (ALMEIDA, 2003, p. 22). Em sua pesquisa sobre as experiências ditas *anômalas*, Almeida aponta alguns levantamentos estatísticos que comprovam que a frequência desses estados é bastante alta na população. Segundo ele, elas são tão frequentes que nenhuma teoria psicológica poderia ser completa se não levá-los em conta.

A mesma opinião é encontrada em Willian James, um dos grandes nomes da Psicologia científica, que publicou uma imensa obra intitulada de *Varieties of Religious Experience* (Variedades da Experiência Religiosa). Neste livro se constata que ele atribuiu grande importância ao estudo dos EACs, como podemos ver no seguinte relato, baseado em suas próprias experiências:

Nossa consciência normal quando estamos acordados, consciência racional como a chamamos, é apenas um tipo especial de consciência. Espalhando-se sobre ela toda, apartadas dela pela mais fina das telas, encontram-se formas potenciais de consciência inteiramente diferentes. Podemos caminhar através da vida sem suspeitar da sua existência; mas aplicando o estímulo requisitado e disponível, elas estão lá em toda sua completude, tipos definidos de mentalidade que provavelmente em algum lugar, têm o seu tipo de aplicação e adaptação. Nenhuma apreensão do universo, em sua totalidade, pode ser completa ao deixar estas outras formas de consciência ignoradas (JAMES, 1902, p. 300, tradução livre).

Apesar disso, o que vemos é que os estados alterados de consciência, assim como as experiências de ordem religiosa e espirituais, também têm sido amplamente menosprezados no âmbito das ciências hegemônicas e no meio acadêmico em geral.

Se não bastasse que um assunto de tanta relevância humana tenha sido tão negligenciado pelo universo científico, o que se nota é que *“frequentemente, as publicações científicas têm considerado tais vivências como fenômenos raros, vestígio de ‘culturas primitivas’ ou indicadores de psicopatologia”* (ALMEIDA, 2003, p.22).

Araújo & Vieiralves-Castro (2008, p. 34) também denunciam esse mesmo desprezo acadêmico pelas experiências espirituais:

(...) este sistema de crenças ocidental, moderno e influenciado pelo iluminismo, numa tentativa válida de diferenciar-se das religiões, tentou estabelecer que tudo que concerne a estas é irracional, sem lógica e indigno de ser abordado pelas ciências. (...) um determinado saber psi reduziu-as a patologias e, transformou as pessoas ligadas a estas experiências como sofredoras das mais variadas psicopatologias, tais como delírios, neuroses compulsiva e conversões histéricas.

Certamente, esse olhar científico que desqualifica os fenômenos religiosos ou os estados alterados de consciência está longe de ser neutro. Como afirma o pesquisador Bizerril (2007, p. 01), referindo-se às classificações psiquiátricas:

As classificações psicopatológicas são resultado de um ponto de vista cultural específico: a ciência médica ocidental (...), que se embasa em uma perspectiva positivista um tanto ingênua que pressupõe que as categorias apresentadas em manuais de diagnóstico como o DSM – IV ou o CID-10 sejam supra-históricas, universais e absolutamente objetivas, um reflexo fiel da natureza.

Ainda segundo este autor, “*não há classificação sem teoria*” e “*muitos dos parâmetros de classificação psicopatológica, além de arbitrários, são claramente valorativos*” (BIZERRIL, 2007, p. 1).

Na própria escolha do que merece ser investigado já encontramos uma forte dimensão valorativa, embora isto nem sempre seja percebido pelos próprios cientistas, que não foram estimulados a problematizarem sua própria perspectiva. Essa falta de estímulo à auto-reflexividade pode ser constatada pela pouca ênfase que é dada, nos vários cursos da graduação, às disciplinas filosóficas, como epistemologia, por exemplo.

Seguindo esta linha de raciocínio, Araújo & Veiralves-Castro (2008, p. 34) esclarecem que “*o pensamento positivo estabelece uma falsa dicotomia entre objetos ‘construídos’ e objetos ‘reais’, estes sim, dignos de sua atenção*”. Para estes autores, “*a invenção humana é criadora de mundos, sentidos e objetos (...)*” sendo “*o pensamento positivista o mestre na construção asséptica destes mundos e em não acreditar que os construiu, mas sim que os revelou*” (p. 29). Desta forma, ironizam concluindo que o cientista moderno seria aquele que “*acredita firmemente não acreditar em nada*” (p. 28).

É certo que essa desqualificação das experiências religiosas e vivências espirituais no meio acadêmico estão relacionadas a um determinado modelo de se fazer ciência, o *racionalismo positivista*, que com seus critérios de cientificidade acabou por rejeitar as experiências subjetivas que não encaixavam em seu anseio de precisão e objetividade. Temos aqui uma questão de ordem paradigmática que inclui toda uma constelação de crenças e valores, como já foi apontado por Khun (1998, p. 60) há muitas décadas:

Já vimos que uma comunidade científica, ao adquirir um paradigma, adquire igualmente um critério para a escolha de problemas que, enquanto o paradigma for aceito, poderemos considerar como dotados de uma solução possível. Numa larga medida, esses são os únicos problemas que a comunidade admitirá como científicos ou encorajará seus membros a resolver. Outros problemas, mesmo muitos dos que eram anteriormente aceitos, passam a ser rejeitados (...) Assim, um paradigma pode até mesmo afastar uma comunidade daqueles problemas sociais relevantes que não podem ser (...) enunciados nos termos compatíveis com os instrumentos e conceitos proporcionados pelo paradigma.

É importante enxergarmos também que a questão se estende muito além do campo acadêmico. É necessário que olhemos para a situação a partir de uma perspectiva mais ampla,

pois a academia científica, enquanto instituição, está inserida em um *contexto político-econômico mais amplo*, que traz muitas ideologias embutidas em sua estruturação.

Como vimos no capítulo anterior, é razoável pensarmos que uma consideração positiva dos estados alterados de consciência, bem como dos fenômenos espirituais, não servem a uma cultura tecnicista e industrial, para a qual apenas interessa estados de consciência relacionados à produção e consumo de bens materiais.

E faz todo sentido pensarmos que o universo acadêmico esteja alinhado aos fundamentos mais amplos da sociedade, afinal, o cientista está inserido nessa mesma sociedade. Como bem explica o psiquiatra e ativista político Wilhelm Reich: “*A educação sempre serve aos objetivos do sistema social existente*” (REICH, 1975, p. 193).

Isto quer dizer que os sistemas educacionais, incluindo a academia, de forma geral estão reproduzindo e servindo à perpetuação das estruturas de poder vigentes. Talvez este seja um dos motivos pelo qual o nosso sistema educacional dê tanta ênfase aos conhecimentos técnicos como a matemática e a física, em detrimento dos conhecimentos humanísticos.

Nesta pesquisa procuramos suspender os preconceitos relativos aos estados alterados da consciência, bem como em relação às experiências de caráter espiritual, obtidas a partir do consumo da *ayahuasca*. Buscamos estar receptivos às experiências tal como vividas pelos sujeitos que entrevistamos, em toda sua singularidade e intencionalidade própria. Acreditamos que experiências dessa ordem podem ser valiosas na medida em que enriquecem e favorecem o desenvolvimento integral do sujeito e, sendo assim, merecem toda a atenção da academia.

2.3.1 A religião e o silenciamento dos corpos

No capítulo seguinte, vamos explicitar as diferenças epistemológicas introduzidas pela fenomenologia na maneira de se compreender a realidade e também no modo de se fazer pesquisa. Podemos adiantar que uma das críticas que Husserl fez à tradição positivista, a qual ele chamou de metafísica, é que esta se afastou do mundo da vida, numa tentativa de controlar a realidade a partir do intelecto e buscando refúgio na reflexão, como uma maneira de lidar com a condição ontológica de “*provisoriedade, mutabilidade e relatividade da verdade*” (CRITELI, 2007, p. 15).

O modo de pensar metafísico seria justamente a tentativa empreendida para a superação desta insegurança que, na visão da fenomenologia, seria de natureza ontológica. O

que a fenomenologia propõe é justamente o resgate deste *contato direto com a experiência vivida*, sem subterfúgios, por mais incerta que esta possa ser. Na perspectiva fenomenológica, “*é exatamente a aceitação dessa insegurança que permite o conhecimento*” (CRITELI, 2007, p. 15).

Chauí (1994, p. 473), se refere ao pensar metafísico ocidental como uma “*recusa do imprevisível*” em um “*projeto de posse intelectual do mundo, domesticado pela representação construída pelo sujeito do conhecimento*”. Da mesma forma que a tradição filosófica teria domesticado a experiência do mundo, algo semelhante parece ter ocorrido com a experiência religiosa, que foi domesticada através dos dogmas religiosos institucionalizados, afastando-se, assim, da “*experiência imediata do numinoso*”, que segundo Jung (1978, p. 09) é “*(...) a experiência imediata do divino (...)*”, cujo “*efeito se apodera e domina o sujeito humano, mais vítima do que seu criador (...) e é independente de sua vontade*”.

Se as filosofias reflexivas se esquivaram da experiência direta convertendo-a em uma reflexão sobre a experiência, como apontou (CHAUÍ, 1994, p. 473), “*abandonando o ver e o sentir em nome do pensamento de ver e sentir (...) de sorte que em lugar da compreensão da experiência, obteve-se a experiência compreendida, um discurso sobre ela para silenciá-la enquanto fala própria*”, talvez pudéssemos dizer também que a experiência religiosa direta foi substituída por um discurso sobre ela, representado pelos dogmas das grandes religiões institucionalizadas.

Para Jung (1978, p. 48), a origem de todas as religiões se encontra nessa experiência direta do sagrado divino, experiência essa que mais tarde é apropriada pelas religiões e institucionalizadas, convertendo-a em regras que cumpririam a “*finalidade evidente de substituir a experiência imediata por um grupo adequado de símbolos envoltos num dogma e num ritual fortemente organizados*”.

Poderíamos inferir a partir dessa colocação de Jung que, paradoxalmente, as religiões institucionalizadas cumpririam a função de impedir a experiência religiosa direta? Será que elas serviriam para impedir aquilo mesmo que elas pretendem representar? É possível que sim!

Da mesma forma que os filósofos se colocariam numa posição de um sujeito que “*ergue-se como puro olhar intelectual desencarnado*” (CHAUÍ, 1994 p. 470), “*igualando o sujeito da experiência à consciência*” e relegando “*o corpo à condição de simples instrumento a serviço desta*” (RABELO & ALVES, 2004, p. 181), Carrette (2000, p. 130)

denuncia um “*corpo silenciado pela religião*”, que levaria a uma religiosidade desencarnada, a serviço do biopoder, como mecanismo para obter a subjugação dos corpos e o controle da população.

Nesta perspectiva, as religiões institucionalizadas teriam se tornado um gigantesco aparato de controle social, um grande aparelho disciplinar, através da docilização dos corpos, operado através das “*tecnologias de poder pastoral*”, pelo mecanismo da confissão (CARRETTE, 2002, p. 130).

O cristianismo enquanto movimento religioso representaria bem este mecanismo, à medida que sustenta a submissão cega do ser humano à autoridade e a submissão acrítica a uma instância coercitiva, reduzindo a responsabilidade humana sob a premissa de que haveria um Deus controlando tudo. Este poderoso mecanismo coercitivo se daria através da culpa e do medo da punição eterna, ancorado na vigilância permanente e irrestrita de um Deus supostamente onisciente e onipresente, que enxerga tudo, até os nossos mais singelos pensamentos.

Além disso, o mito criado pelo cristianismo teria servido para afastar os seres humanos do seu meio natural, sendo tido como pagão. De fato, no ano de 2007, foi divulgado um documentário elaborado pelo produtor cultural Peter Joseph e intitulado de *Zeitgeist*²⁵, argumentando que, em sua origem, a história de Jesus Cristo conteria inúmeros elementos pagãos relacionados com a astrologia e que essas conexões pagãs teriam sido propositadamente eliminadas em função de interesses políticos dos grupos dominantes.

Joseph ilustra essa argumentação com diversos exemplos de deuses cujas histórias seguiriam essa mesma estrutura mitológica, dentre eles Hórus, Deus do Egito, cujos registros o situam em uma época por volta de 3.000 A.C. Muito de sua história foi descoberta a partir da análise de antigos hieróglifos egípcios. Vejamos alguns elementos descobertos sobre este Deus egípcio, apontados por Murdock (2011):

- Hórus nasceu em 25 de Dezembro, 3.000 A.C., da virgem Isis-Meri.
- O seu nascimento foi acompanhado por uma estrela ao Leste, que por sua vez, foi seguida por três Reis, em busca do salvador recém-nascido.
- Aos 30 foi batizado por uma figura conhecida por Anup e que assim começou o seu reinado.

²⁵ Mais informações sobre o documentário podem ser encontradas no site oficial: <<http://www.zeitgeistmovie.com>>

- Tinha 12 discípulos e viajou com eles. Fez milagres tais como curar os enfermos e andar sobre a água.
- Era conhecido por vários nomes: A Verdade, A Luz, O Filho Adorado de Deus, Bom Pastor, Cordeiro de Deus, entre muitos outros.
- Depois de traído por Tifão, Hórus foi crucificado, morto e depois de três dias ressuscitou.

Além de Hórus, em seu documentário Joseph cita outros deuses cuja história contém elementos muito semelhantes, como o nascimento no dia 25 de dezembro, morte e ressurreição após três dias, além de muitos deles terem tido também 12 discípulos.

Segundo o produtor, a razão para tamanhas semelhanças seria porque todas teriam como base os mesmos eventos celestes, como por exemplo, a sequência do nascimento, que seria uma referência ao fato de que, no dia 24 de dezembro, a estrela mais brilhante no céu noturno do ocidente seria Sirius, que se alinha com as três estrelas mais brilhantes do cinturão de Órion. Estas três estrelas são chamadas hoje da mesma forma como eram chamadas naquele tempo, de “três Reis”. Tanto os “três Reis” e a estrela mais brilhante, Sirius, apontam para o nascer do sol no dia 25 de Dezembro. A Virgem Maria é a constelação Virgo e os 12 discípulos seriam uma referência explícita às 12 constelações do Zodíaco, assim por diante.

Nessa perspectiva, as conexões com o mundo natural teriam sido escondidas propositalmente. Deus foi retirado do mundo natural, que foi dessacralizado e tido como pagão, e colocado em um mundo sobrenatural e invisível, tido como sagrado. Uma brilhante estratégia política, pois desta forma a igreja pôde se tornar um intermediário entre este mundo e o outro, que ninguém sabe onde fica, mas que certamente não é por aqui!

Em nossas entrevistas, vimos que parece haver uma diferente concepção de Deus nas tradições ayahuasqueiras, que apontam para a busca do divino dentro de si. Beth, por exemplo, afirmou que a *ayahuasca* seria utilizada com a intenção de “*busca do divino dentro de cada um*”. Carlos descreve algo semelhante afirmando que: “*Pra mim a ayahuasca sempre foi isso. (...) um acesso ao nosso mestre interior. É o despertar do mestre interior, é um veículo pra despertar o mestre interior. (...) Então é pra conhecer a gente mesmo.*”

Vemos então um movimento na direção oposta ao da tradição cristã, que postula um Deus exterior ao homem. É possível que essa diferença ideológica tenha sido uma das motivações para a criação do termo “*enteógeno*”, que significa “*Deus dentro de si*” (ROSE,

2005, p. 9). Na tradição ayahuasqueira, o divino costuma ser identificado também em comunhão com natureza, caracterizando uma espécie de panteísmo.

De fato, na literatura ayahuasqueira, encontramos muitas referências ao surgimento do que seria considerada uma “*nova consciência religiosa*”, como é o caso de Andrade (2002, p. 593), que entende que esta nova consciência religiosa residiria “*na vida com sentido (...) em harmonia com o cosmos*”. Andrade (2002, p. 591) cita MacRae (1992, p. 130) que caracteriza esta nova consciência religiosa como uma espécie de “*holismo místico-ecológico*”, abrangendo

(...) indivíduos das camadas médias urbanas com alto grau de escolaridade, representativos de trajetórias identificadas com o programa ético-político moderno típico, “liberados”, “libertários”, “abertos” e críticos da tradição, especialmente do “fardo repressivo” das tradições religiosas. Estes sujeitos exemplares do modelo individualista-laicizante vêm se mostrando crescentemente atraídos pela fé religiosa, pelos mistérios do êxtase místico, pela redescoberta da comunhão comunitária, pelo desafio de saberes esotéricos, pela eficácia de terapias alternativas e da alimentação natural.

Podemos pensar que as religiões ayahuasqueiras, de forma bastante curiosa, refletem uma espécie de *paganismo cristão*, pois ao mesmo tempo em que se reconhecem fortes elementos cristãos em seu culto, também é possível encontrar muitos elementos pagãos, como o panteísmo mencionado anteriormente, além de uma forte inclinação para identificar o divino associado a uma qualidade feminina.

Em nossas entrevistas, vimos que Carla se refere ao “*sagrado feminino*” e tanto Carlos quanto Amanda também se referem a experiências marcantes de contato com a mãe divina. De fato, a folha utilizada na preparação do chá costuma ser chamada de “*Rainha da Floresta*” (GOULART, 2002).

Os elementos cristãos na cosmologia daimista são tão fortes que Oliveira (2007, p. 08) conclui que “*a bebida ayahuasca adquiriu para os seguidores do Santo Daime o significado de ser um veículo de um sacramento eucarístico cristão cujo conceito se explica por meio do conceito de Juramidam*”, referindo-se ao nome espiritual do fundador da religião, Mestre Irineu. Oliveira concluiu em sua tese de doutorado que, para os seguidores do Santo Daime, Juramidam seria “*o nome da segunda vinda de Jesus Cristo que se manifesta em seu retorno à terra como uma presença do Espírito Santo*”.

2.3.1.1 O Cristianismo e a docilização dos corpos

Quando falamos do silenciamento dos corpos promovidos pelas religiões, sabemos exatamente qual é o aspecto da corporalidade que foi mais ostensivamente controlado: a sexualidade. O psiquiatra e ativista político Wilhelm Reich enxerga em algumas ideologias associados ao cristianismo um esforço para a desqualificação da sexualidade humana, na medida em que negariam a sexualidade de Jesus.

Muitos anos após ter sido expulso do movimento psicanalítico, Reich (1999) publica seu livro *O Assassinato de Cristo*, aonde evidencia todo o esforço realizado para se dessexualizar a pessoa de Jesus Cristo, frisando que não há nenhuma única referência sobre sua sexualidade nos textos sagrados. Mesmo com relação ao seu nascimento, teria sido operada convenientemente uma asepsia de qualquer vestígio de sexualidade, alegando-se que ele teria nascido de uma mãe virgem, realizando assim uma completa higienização sexual de suas origens. Como problematiza o autor:

De onde vem a lenda do nascimento virgem de Cristo, nunca mencionado por Jesus e nem mesmo por seus apóstolos nos quatro evangelhos? (...) A condenação da carne, tal como é feita pelo Catolicismo, apareceu mais tarde na história da igreja Cristã (...) A castidade estrita dos padres só é mencionada quatro séculos depois de Cristo. Cristo nunca falou em ascetismo, e nada do que sabemos dele nos quatro evangelhos nos autoriza a crer que tenha proclamado a abstenção da sexualidade para ele ou para seus discípulos (p. 130) (...) Praticando plenamente o amor, ele não poderia ser o asceta que nos é apresentado. (p. 131)

A supressão da sexualidade teria a função de tornar as pessoas mais dóceis e submissas à autoridade. Reich explicitou essa docilização dos corpos no conceito de *encouraçamento muscular*, uma espécie de camisa de força neuromuscular que sustentaria a castração psíquica, sendo instaurado justamente a partir do controle do comportamento sexual, com a função de tornar as pessoas submissas e mais facilmente manipuláveis. Reich (2004, p. 193), ao longo de sua experiência nos centros de orientação sexual percebeu claramente que

(...) a supressão da sexualidade das crianças e dos adolescentes tinha a função de tornar mais fácil para os pais insistir na obediência cega dos filhos. (...) A supressão sexual tem a função de tornar o homem dócil à autoridade exatamente com a castração dos garanhões e dos touros tem a função de produzir satisfeitos animais de carga.

Para Reich (1999), o cristianismo, mais do que desqualificar a sexualidade, traria embutido em si uma desqualificação da própria natureza humana, já que todo ser humano é, por natureza, um ser sexual. Este autor sustenta que Freud (1928, p. 68-69) teria se acumpliciado a esta ideologia, contribuindo fortemente para cancelar a visão cristã de que há algo de fundamentalmente errado com o ser humano, como podemos ver no seguinte trecho de seu livro *O Mal estar na Civilização*: “O mandamento ideal de amar ao próximo como a si mesmo (...) é realmente justificado pelo fato de nada mais ir tão fortemente contra a natureza original do homem.”

Para Freud (1928, p. 70), “A agressividade não foi criada pela propriedade”. Ela faz parte da natureza humana e “não é fácil aos homens abandonar a satisfação dessa inclinação para a agressão”, que se manifesta espontaneamente no homem, revelando-o “como uma besta selvagem, a quem a consideração para com sua própria espécie é algo estranho” (p. 68).

Segundo Reich (1999), a partir dessa crença de que haveria algo de fundamentalmente errado com o ser humano, o homem teria passado a lutar contra sua própria humanidade, em uma *ideologia do aperfeiçoamento*, visando superar sua natureza animal. Este seria um dos motivos que teriam produzido uma profunda cisão no ser humano, colocando o ego em oposição ao corpo, em uma luta permanente, onde infelizmente só existem perdedores.

Talvez seja nessa luta entre o ego e o corpo que resida uma das raízes da dicotomia que a fenomenologia tanto denunciou. O ser humano teria passado a rejeitar o que seria parte de sua natureza selvagem, e nada mais selvagem no homem que seu próprio corpo!

Essa primazia do ego sobre o corpo teria influenciado, mais tarde, o desenvolvimento da própria ciência, que privilegiou a mente em detrimento do corpo, a cognição em detrimento da sensação, a razão em detrimento da emoção. Como descreveu Chauí (2004, p. 473), grande parte do desenvolvimento científico representou uma tentativa de “*posse intelectual do mundo*”. Para esta autora,

A tradição filosófica jamais conseguiu suportar que a experiência seja ato selvagem do querer e do poder, inerência de nosso ser ao mundo. Fugindo dela ou buscando domesticá-la, a filosofia sempre procurou refúgio no pensamento da experiência, isto é, representada pelo entendimento e, portanto, neutralizada (grifo nosso).

O desenvolvimento científico teria sido um esforço para domesticar a natureza selvagem do mundo, colocando tudo sob o controle dos cânones intelectuais. Seria como se o homem quisesse dominar o mundo natural, selvagem, colocando-se acima dele e controlando-o permanentemente. Percebe-se aí, novamente, resquícios da mesma ideologia que foi pontuada anteriormente, de que há algo de errado com o selvagem e, por isso, precisa ser domesticado e civilizado, cabendo ao homem este papel!

Como pano de fundo do desenvolvimento científico, parece ter estado sempre presente, como motivação básica, o desejo de superar e dominar a natureza selvagem do homem e do mundo. A ciência faria parte de um projeto de domínio completo das forças da natureza, bem ilustrado pelo lema de Francis Bacon “*saber é poder*”. O filósofo é tido

(...) como pai da ciência moderna e formulador de um método de pensar que se consagraria como o método científico. Foi quem estabeleceu o formato da relação do homem com a natureza que perdura até hoje, ao enunciar: saber é poder; o conhecimento (científico), o saber, é apenas um meio vigoroso e seguro de conquistar poder sobre a natureza. (AZEVEDO & VALENÇA, 2009, p. 6)

Como veremos no capítulo seguinte, Merleau-Ponty vai justamente resgatar a noção de corpo vivido, há tanto tempo menosprezado pela filosofia e pelas religiões, atribuindo a ele o “*fundamento da nossa experiência no mundo, dimensão mesma do nosso ser*” (RABELO & ALVES, 2004, p. 182). Como explicam Rabelo & Alves (2004, p. 181), encontramos em Merleau-Ponty uma verdadeira “*filosofia da encarnação*”, em contraposição a uma filosofia reflexiva, que operou “*uma cisão entre o contato sensorial com o mundo e a interpretação cognitiva do mundo*” (p. 192).

Nesse contexto, as religiões ayahuasqueiras parecem ir na contramão dessa tendência de silenciamento dos corpos apontada por Carrette (2000), mostrando-se muito adequadas à uma leitura Merleau-Pontyana, na medida em que são exemplos de uma manifestação religiosa profundamente encarnada, vivida visceralmente, *do amargo do sabor ao âmago do ser* (DESHAYES, 2004).

A *ayahuasca* parece resgatar a possibilidade perdida pelo homem ocidental, após séculos de um *extravio da racionalidade*, como apontou Husserl (2008a), de contato com a experiência direta, sem forjar refúgio na reflexão. De fato, nas entrevistas realizadas nesta pesquisa, notamos que a *ayahuasca* parece ter a função de retirar o indivíduo de seu refúgio

mental, atirando-o para sua realidade corporal e, desta forma, obrigando-o a sentir. Um exemplo disto pode ser encontrado relato de Beth, umas das entrevistadas nesta pesquisa:

E a *ayahuasca* pra mim é esse instrumento, que me ajuda a fazer a conexão com o meu corpo. (...) Então... sempre era tomar o vegetal e me levava pra onde? Não vai me levar pra fora, leva pro meu corpo. (...) aí vem o que tá no corpo que eu não queria sair da mente pra sentir.

Carla, outra pessoa entrevistada nessa pesquisa, sintetiza muito bem esta característica da *ayahuasca*: “*Realmente você deixa a mente do lado de fora, o que você vai entrar é com o coração (...) é a religião do sentir*”.

2.3.2 Psicologia crítica

É importante ressaltar que essa dissertação foi escrita intencional e explicitamente a partir de uma perspectiva politizada, no contexto de uma reflexão crítica das ideologias dominantes no atual sistema político-econômico em que vivemos e no qual a academia está inserida: o capitalismo neoliberal. Neste sentido, esta pesquisa ganharia contornos de uma pesquisa-ação, pretendendo produzir conhecimento como subsídio para uma mudança social.

Acreditamos que toda produção humana, incluindo a produção de conhecimento, é sempre ideológica, cabendo ao pesquisador a importante tarefa de se apropriar ou não deste aspecto inerente ao seu labor.

Como bem aponta Demo (1995, p. 231) “*o homem é animal político intrinsecamente, todas as suas ações guardam contexto político maior ou menor*”. Segundo este autor, o movimento da pesquisa-ação

Tem como um dos pontos de partida a decepção diante da pesquisa tradicional. Entende-se por pesquisa tradicional aquela feita dentro dos cânones metodológicos usuais, de feição empirista e positivista, que selecionam na realidade social aquilo que cabe no método. Cultivam a neutralidade científica, afastam-se da prática e não atingem relevância social para as camadas populares que necessitam de profundas transformações sociais.

Quando o cientista não se apropria desse papel ideológico inerente ao seu labor, o pesquisador acaba por aderir acriticamente às ideologias dominantes, que sempre atuam no

sentido de preservar as estruturas de poder vigentes. Por isso mesmo, como aponta Demo (1995, p. 233), a perspectiva da pesquisa-ação se baseia na

(...) repulsa à neutralidade científica em ciências sociais, **não só porque impossível** no contexto de sujeitos políticos por definição, **mas sobretudo porque indesejável**, ao constituir-se em manobra sub-reptícia de manipulação da realidade social (...) colocando tal conhecimento a serviço do sistema dominante, que o usa para refinar as estratégias de controle social. (grifo nosso)

Demo (1995, p. 232) aponta ainda como deficiência dos métodos tradicionais o fato de ficar de fora da pesquisa “*toda a dimensão da qualidade política, dos fenômenos carregados de subjetividade, dos horizontes existenciais mais complexos, restringindo-se muitas vezes a registros descritivos de faces parciais da realidade mensurável*”. Com isso, só seria “*tratável cientificamente aquilo que aparece sob forma de taxa, índice, coeficiente, indicador*”, deixando-se de fora da pesquisa “*a maior e a melhor parte*”.

Merece ser mencionado o fato de que a fenomenologia também teve como um dos pontos de partida a decepção de Husserl diante da pesquisa tradicional, muito semelhante a esta apontada por Demo. Em palestra proferida em Viena no ano de 1935 e posteriormente publicada em livro, intitulado de *A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia*, este pensador afirmou que o fracasso da ciência se deu através de um “*extravio da racionalidade*” que, em função desta busca obsessiva pela objetividade, acabou por deixar de lado o mundo da vida, justamente aquele com o qual a ciência deveria se preocupar. Para Husserl (2008a, p. 45):

(...) o investigador da natureza não toma para si próprio claro que o fundamento constante do seu trabalho de pensamento – ao fim e ao cabo, um trabalho subjetivo – é o mundo circundante da vida, que este é constantemente pressuposto como solo, como esse campo de trabalho unicamente pelo qual têm sentido as suas perguntas e os seus métodos de pensamento.

Acreditamos que a academia poderia contribuir no desenvolvimento desta consciência crítica investindo em um currículo mais politizado na formação dos futuros psicólogos, tema praticamente ausente na atual grade curricular dos cursos de psicologia.

Parece ser importante, sobretudo para os psicólogos clínicos, como defensores que são do desenvolvimento integral do ser humano, que estes estejam conscientes de que, algumas

vezes, essa *religiosidade desencarnada*, agenciada pelo sistema capitalista, pode não servir verdadeiramente à integridade humana e à saúde psíquica, mas sim aos interesses dominantes de uma determinada estrutura de poder (*establishment*).

Acreditamos também ser importante que os psicólogos clínicos aprendam que toda psicoterapia é também ideológica, para assim poderem se apropriar deste fato, a fim de não reproduzirem acriticamente as ideologias dominantes. Como recomendam Deleuze & Parnet (1998, p. 137): “*A crítica e a clínica deveriam se confundir estritamente*”.

O psicoterapeuta Reichiano Roberto Freire nos oferece um exemplo da possibilidade de se realizar uma psicoterapia com consciência política. Ele desenvolveu a abordagem terapêutica chamada de somaterapia, que inclui em seus métodos uma denúncia contundente a estas ideologias que buscam aprisionar o ser humano. Em seu livro intitulado *Ame e dê vexame*, Freire (2003, p. 14) resume do que se trata a somaterapia:

Soma ou somaterapia é uma prática terapêutica corporal e em grupo, baseada na obra de Wilhelm Reich, visando a **prevenção e a recuperação de pessoas submetidas a repressão autoritária**. Funciona através da utilização de técnicas bioenergéticas e gestálticas, em exercícios lúdicos e de conscientização política, que proporcionam a oposição de uma ideologia do prazer (saúde) à ideologia do sacrifício (neurose). (grifo nosso)

A postura de reflexão crítica adotada e desenvolvida nesta dissertação acabou encontrando ressonância no depoimento dos sujeitos entrevistados, que manifestaram, de forma espontânea, críticas e decepções explícitas quando ao atual estado das coisas no mundo em que vivemos, como será demonstrado no capítulo 4.

2.4 FENOMENOLOGIA DO SENTIDO

Trata-se de descrever, não de explicar nem de analisar. Essa primeira ordem que Husserl dava à fenomenologia iniciante de ser uma “psicologia descritiva” ou de retornar “às coisas mesmas” é antes de tudo a desaprovação da ciência. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 03)

Nesta investigação, procuramos entender a questão do sentido dentro de uma perspectiva fenomenológica. Mas o que caracteriza essa perspectiva? Como é este olhar fenomenológico e no que ele se diferencia do olhar tradicional?

Historicamente, a fenomenologia surgiu como uma alternativa a um modo hegemônico de se fazer ciência e que reinou absoluto por muitos séculos, o qual Husserl chamou de metafísico e que pode ser chamado também de modelo positivista.

É importante frisar, entretanto, que a perspectiva fenomenológica não pretende provar que a perspectiva metafísica está errada, mas apenas evidenciar que esta não é a única forma de compreender e investigar a realidade e que outras perspectivas são possíveis. Como explica Critelli (2007, p. 12): *“Não se trata, portanto, de provar o quão errada é a perspectiva metafísica, mas o quão única e absoluta ela não é. Trata-se de uma ruptura da reificação da metafísica, de uma superação do equívoco sobre a soberania de sua perspectiva.”*

O olhar que a fenomenologia lança para investigar a realidade é muito peculiar e precisa ser distinguido do olhar dito metafísico. Para caracterizarmos melhor este jeito fenomenológico de compreender o mundo, vamos nos remeter às retas de Müller-Lyer, assim como fez Merleau-Ponty (2006, p. 27):

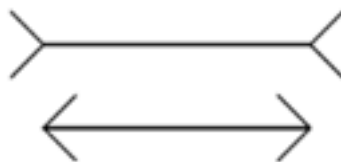


Figura 10: Segmentos de reta Muller-Lyer

Todo aluno de Psicologia, em algum momento de sua graduação, deve ter sido apresentado a essas retas. Em seguida, costuma-se perguntar qual dos dois segmentos é maior e a maioria dos alunos responde que é o primeiro. Logo depois, o professor explica e

demonstra empiricamente que *na verdade* os dois segmentos são idênticos e que teríamos sido vítimas de uma *ilusão geométrica*.

Ora, mas o que é uma ilusão? De acordo com o dicionário Houaiss, é um “*erro de percepção ou de entendimento; engano dos sentidos ou da mente; interpretação errônea*”. Os alunos compreendem, então, que as retas são iguais, porém nossos sentidos teriam nos enganado, pregando uma peça ao fazer com que percebêssemos uma suposta desigualdade, que *na verdade* não existia. Essa explicação faz com que desconsideremos a percepção inicial, ficando com a explicação do professor, que seria *a resposta certa*.

Mas por que a resposta advinda de um procedimento empírico seria mais correta do que a resposta advinda da percepção direta? Como podem os sentidos nos enganar se eles servem justamente para nos permitir apreender a realidade?

A partir deste simples exemplo, podemos perceber que nesta análise do que é *certo ou errado*, há uma série de *pressupostos epistemológicos* embutidos, dos quais nem sempre nos damos conta, já que fomos educados e criados sob esta ótica, fazendo parte da nossa maneira de pensar e enxergar a realidade. Vejamos quais são estes pressupostos.

Um dos pressupostos epistemológicos que aparecem neste exemplo é o de que a resposta reflexiva deve ser privilegiada em detrimento da percepção pré-reflexiva. Aprendemos com Descartes que a razão e a reflexão é que levam ao verdadeiro conhecimento da realidade. Os sentidos nos enganam e somente a reflexão sistemática pode nos levar ao conhecimento verdadeiro. Este é o *olhar metafísico* ao qual Husserl se referiu.

Agora vamos fazer um contraponto. Como seria o olhar fenomenológico?

A um olhar fenomenológico, as duas respostas estão igualmente corretas. As retas são iguais e também são diferentes, dependendo do olhar que lançamos para elas. A fenomenologia não vê motivo nenhum para privilegiar um aspecto em detrimento do outro. Na perspectiva fenomenológica, ambas as respostas são significativas e refletem a realidade dessas retas.

Vemos aí uma grande diferença epistemológica, pois para a perspectiva metafísica a realidade só pode ser uma. Pressupõe-se que a realidade seja única, estável e universal, baseando-se no princípio lógico da não-contradição.

Já a fenomenologia entende que a realidade é múltipla, variante e relativa, dependendo do olhar que lançamos para ela. Um olhar pré-reflexivo faz com as retas de Muller apareçam

como diferentes. Um determinado olhar reflexivo e empírico faz com que essas retas apareçam como iguais.

As retas de Muller têm essas duas qualidades mesmo, a de parecer ser maior quando sob um olhar pré-reflexivo e constatada ser igual quando de um procedimento empírico de avaliação. Como aponta Critelli (2007, p. 16), essa “*relatividade não é vista pela fenomenologia como um problema a ser superado*”.

Mas afinal, objetivamente falando, as duas são iguais ou diferentes? Para a fenomenologia, esta questão não se aplica, pois o olhar fenomenológico enxerga a realidade de modo fenomênico e não objetual. Para a perspectiva fenomenológica, não existem objetos, existem apenas fenômenos.

Mas o que é o fenômeno? O fenômeno é o encontro daquilo que se mostra com o olhar que as enxerga, é o aparecer das coisas a um determinado olhar. Sob este enfoque, não faz sentido falar da *coisa em si*, separada de quem a olha. Tudo que se mostra, mostra-se necessariamente a um olhar. Da mesma forma, não faz sentido falar da consciência em si, como se ela existisse destacada do mundo: “*O que as coisas são não está nelas mesmas, em si mesmas, mas nesta relação inextirpável entre um olhar e a coisa*” (CRITELLI, 2007, p.62).

A perspectiva metafísica entende que podemos superar a ilusão dos sentidos a partir de determinados procedimentos metodológicos. Para esta abordagem, seria um determinado olhar, metodologicamente controlado, que nos levaria à verdade das coisas mesmo. Sendo assim, podemos pensar que a objetividade não está no *objeto em si*, mas no olhar que a perspectiva metafísica lança para o objeto. A objetividade estaria no procedimento metodológico e não na realidade. É o olhar do cientista que atribui a objetividade às retas e não o contrário.

É como se a perspectiva metafísica procurasse a verdade das coisas *por trás* da percepção que temos dela. A essência das coisas estaria por trás da aparência das mesmas. Filosoficamente, dir-se-ia que a essência não está na aparência dos entes, mas por trás deles e é esse *atrás* que o olhar metafísico quer alcançar.

Já para a fenomenologia, a essência estaria na própria aparência das coisas. Filosoficamente diríamos que a essência coincide com a existência. O que não quer dizer que se trata de uma perspectiva ingênua, mas sim mais natural e espontânea, em um *retorno às coisas mesmas*, tal como originariamente se apresenta no mundo da vida. Neste sentido, importa frisar que, se na abordagem fenomenológica procura-se não se alienar *do mundo*,

existe também um esforço para não se alienar *no* mundo, em uma perspectiva acrítica e ingênua.

Voltando à questão das retas de Muller-Lyer, podemos dizer que o *parecer ser* desiguais é uma qualidade dessas retas. A realidade é múltipla por natureza e não por uma falha do método. O parecer ser é também um aspecto dessa coisa. O parecer ser de algo é uma das formas desse algo ocorrer como fenômeno. Como coloca Critelli (2007, p. 63): “*O parecer ser de algo constitui a face real da coisa*”.

A Fenomenologia entende que faz parte das coisas parecerem diferentes sob diferentes olhares. É da natureza do real mostrar-se e ocultar-se continuamente. As coisas aparecem sob um determinado olhar e se escondem a esse mesmo olhar. Como bem descreve Critelli (2007, p. 66): é da natureza fenomênica da realidade “*ser o que nesta luz se mostra e o que a esta luz se oculta*”.

A coisa é o que vemos dessa coisa, é isso que ela é mesmo. O ponto de vista é apenas a vista de um ponto, somente isso. Merleau-Ponty (2006, p. 41) deixa claro essa diferença epistemológica afirmando que:

(...) não é preciso perguntar-se se nós percebemos verdadeiramente um mundo, é preciso dizer, ao contrário: o mundo é aquilo que nós percebemos. O mundo é não aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo; eu estou aberto ao mundo, comunico indubitavelmente com ele, mas não o possuo, ele é inesgotável.

Essa perspectiva é bem ilustrada na fala de um dos sujeitos entrevistados nessa pesquisa: “*Então, pra mim já faz toda diferença (...) e podia ser água, sabe, o vegetal podia ser água, podiam fazer o exame lá... “Olha, não tem nada...” (...) mas eu acredito, entende?”*

A ótica metafísica pressupõe que a realidade seja única, estável e absoluta (universal), fazendo “*(...) um enorme esforço para eliminar o parecer ser das coisas, identificando-o como sua falsidade*” (CRITELLI, 2007, p. 63). Já a Fenomenologia aceita o caráter de provisoriedade, mutabilidade e relatividade da verdade.

À medida que a postura metafísica busca alcançar o universal, o indivíduo e sua singularidade acabam sendo deixados de lado, tendo pouco valor para esta abordagem. Sendo assim, a experiência de quem viu as retas como desiguais seria logo descartada enquanto erro. Isso é grave, pois o indivíduo se torna um mero número, número que inclusive pode ser descartado se fugir dos padrões.

É o que vemos acontecer, por exemplo, na curva normal, talvez a curva mais importante de toda a estatística e usada largamente em toda a ciência. Por este modelo, o normal é o que está dentro dos dois desvios-padrões que circundam a média. Para fins estatísticos, os dados desviantes costumam ser descartados.

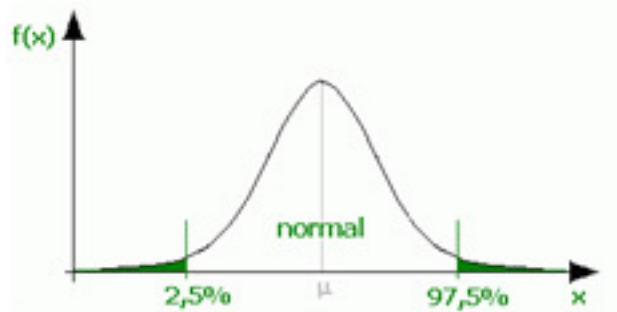


Figura 11: Curva normal

Esta é uma diferença crucial entre a abordagem fenomenológica e a abordagem metafísica, como pontua Critelli (2007, p. 100):

Entramos, aqui, num confronto direto com a metafísica. Para ela (...) a experiência individual acaba sendo visto como *empirismo* e não um conhecimento digno de relevância. O último grau de realização de algo, para a metafísica, pressupõe a impessoalidade, supõe a superação do indivíduo, a superação da subjetividade, porque levada a cabo pela Razão impessoal. O movimento aristotélico de conhecimento está baseado nesta concepção: “quanto mais universal for um conceito, mais científico e, portanto, mais verdadeiro ele será”. Esta máxima vale para o pensamento metafísico, científico, até hoje. Para ele, a valorização do indivíduo, que a fenomenologia considera o movimento final do conhecimento, traz um demérito, uma desqualificação, uma anulação do que supõe ser o verdadeiro conhecimento.

A fenomenologia vem, então, marcar claramente a importância da singularidade para o conhecimento. Esta é uma das formas pela qual a fenomenologia buscou superar o idealismo, pela afirmação do Eu. É no indivíduo que as coisas ganham consistência, passando sempre pelo crivo do sentir. É pela relevância dada à experiência dos indivíduos que o conhecimento passa a ter valor de fidedignidade. Nesse sentido, “a verdade está numa intrínseca dependência em relação ao indivíduo” (CRITELLI, 2007, p. 101). Esta autora finaliza seu raciocínio afirmando que

Descartes é um exemplo do pensamento metafísico indo na direção de conquistar a supressão do indivíduo, à medida que pretende submeter as sensações e sentimentos, por serem apenas possíveis na experiência individual, ao crivo do Cogito. O Cogito, a Razão, é, por natureza, impessoal,

uma regra do pensar. Esta postura metafísica de Descartes alicerça todo o desenvolvimento da ciência moderna.

Poderíamos ir além e dizer que esta postura alicerça não só o desenvolvimento da ciência moderna, mas o desenvolvimento da sociedade como um todo. É só pensarmos na gigantesca massificação cultural que vivemos. Em nossa sociedade, o indivíduo se transforma em mero número, apenas mais um no *rolo compressor* do dia-a-dia, em uma verdadeira *robotização existencial* (VIEIRA, 1999).

A postura fenomenológica, então, qualificando o indivíduo, é uma postura de abertura para que a realidade apareça em toda sua riqueza, tal como vivida pelo sujeito, em toda sua intrincada complexidade e dinamismo, assim como é o mundo da vida.

No mundo da vida, por exemplo, a água não é só H₂O. Talvez seja assim para os químicos, mas para outras pessoas, a água é muito mais, é a água refrescante, é a água benta, é o elemento água que polariza com o elemento fogo, são os signos zodiacais relacionados à água. É assim que a água se apresenta na vida das pessoas. Tudo isso é água no mundo da vida!

Husserl propõe que voltemos *às coisas mesmas*, tal como elas aparecem no mundo da vida, para as pessoas reais de carne e osso. No contexto da vida no dia-a-dia, a realidade aparece de forma muito diferente do laboratório e não tem porque privilegiar uma perspectiva em detrimento da outra.

O mundo da vida seria, então, essa riqueza de possibilidades e a fenomenologia busca estar aberta para captá-la em todas suas facetas. Entende-se que a ciência só tem valor se ela se referir ao mundo da vida. Afinal, é para isso que ela foi desenvolvida em primeiro lugar, como deixa claro Merleau-Ponty (2006, p. 3):

Todo o universo da ciência é construído sobre o mundo vivido, e se queremos pensar a própria ciência com rigor, apreciar exatamente seu sentido e seu alcance, precisamos primeiramente despertar essa experiência do mundo da qual ela é a expressão segunda.

A ciência objetivista teve como consequência um empobrecimento da realidade rica do mundo da vida. No mundo da vida a realidade aparece de forma complexa, interconectada, dinâmica, com múltiplas possibilidades de significação. A postura fenomenológica, então, se esforça ao máximo para evitar a fragmentação da realidade. Como afirma Zilles (p. 513, in:

HUSSERL, 2008b): “*o mundo da vida, conforme é experimentado pelo homem, significa uma realidade rica, polivalente e complexa, que o próprio homem constrói*”.

O mesmo vale para a noção de sentido que nos propusemos a investigar nesta dissertação. E de alguma forma, a própria linguagem, através da polissemia do vocábulo sentido, conseguiu apreender a polivalência da noção de sentido tal como é vivida pelas pessoas.

A qual sentido estamos nos referindo nessa dissertação? Aos sentidos físicos? Ao sentido enquanto direção? Ou seria ao sentido enquanto significado? Na verdade, estamos falando de todos eles, apreendidos como um todo, pois no mundo real não os vivemos separadamente.

Pensemos no beijo por exemplo. O beijo envolve o sentido do tato, do paladar, do olfato, mas também envolve um significado, que pode ser de paixão ou de indiferença. Envolve também uma noção de direção, podendo apontar para um desfecho da relação (um beijo frio, por exemplo) ou para um aprofundamento da mesma (um beijo apaixonado). Esses sentidos não são vividos pelas pessoas de maneira isolada, mas apreendidos como um todo. Todos esses elementos compõem a trama do sentido do beijo.

Podemos falar dos diferentes aspectos separadamente, mas apenas para fins didáticos, pois no mundo da vida eles são experienciados sempre como um todo integrado. Não existe sensação pura quando se trata de experiência humana. O sentido enquanto percepção fisiológica não existe separado do todo. Toda sensação automaticamente já passa por uma interpretação, por uma significação. Um calafrio não é só uma experiência fisiológica (*contração involuntária de músculos somáticos*), mas pode ser significado como medo ou quem sabe como a passagem de um espírito por perto, como acreditam alguns.

A verdade para a fenomenologia emerge na interação dos humanos com as coisas. O mundo, na perspectiva fenomenológica, é uma trama de significação. O mundo são os significados que atribuímos para ele. Nós somos os agentes criadores da realidade.

É daí que advém a noção de intencionalidade. O ser humano está o tempo todo produzindo novos significados, à medida que ilumina a realidade com seu olhar. Não está apenas sendo estimulado através de seus sentidos físicos, em uma postura passiva. Ele é um produtor constante de significação. Ele participa ativamente na construção da sua realidade. Como já afirmava Husserl (2008a, p. 27): “*vida desperta é sempre um estar dirigido para isto*

ou para aquilo, dirigido para isso enquanto fim ou meio, enquanto relevante ou irrelevante, para o interessante ou o indiferente (...)”.

Percebe-se, então, que a própria noção de intencionalidade já inclui uma noção de sentido. Como bem descreve Merleau-Ponty (2006, p. 16): “*Não há uma palavra, um gesto humano, mesmo distraídos ou habituais, que não tenham uma significação*”.

A intenção é justamente o sentido que o mundo assume para a consciência. É a consciência intencional que dá sentido às experiências humanas. Como resumiu Merleau-Ponty (2006, p. 18): “*Porque estamos no mundo, estamos condenados ao sentido.*” Para este filósofo:

O mundo fenomenológico é não o ser puro, mas o sentido que transparece na intersecção de minhas experiências, e na intersecção de minhas experiências com aquelas do outro, pela engrenagem de umas nas outras; ele é, portanto inseparável da subjetividade e da intersubjetividade que formam sua unidade pela retomada de minhas experiências passadas em minhas experiências presentes, da experiência do outro na minha.

2.4.1 O corpo vivido de Merleau-Ponty

Quer se trate do corpo do outro ou de meu corpo próprio, não tenho outro meio de conhecer o corpo humano senão vivê-lo, quer dizer, retomar por minha conta o drama que o transpassa e confundir-me com ele. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 269).

Merleau-Ponty contribui muito para uma compreensão fenomenológica da noção de sentido, à medida que traz o corpo para o centro da experiência humana com sua noção de *corpo vivido*, que vai muito além de uma concepção meramente orgânica ou fisiológica de corporalidade. Para ele, o corpo é concebido como o fundamento de nossa experiência no mundo, se confundindo mesmo com nosso próprio ser: “*eu não estou diante de meu corpo, estou em meu corpo, ou antes, sou meu corpo*” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 207).

Este filósofo busca superar a cisão fundamental legada pelas filosofias reflexivas que operaram uma separação artificial entre corpo e alma, mundo e consciência, sujeito e objeto, na suposta tentativa de alcançar uma objetividade pura, sempre ilusória. O corpo deixa então de ser concebido como mero objeto à serviço da consciência e passa a ser entendido como o próprio lócus de produção de sentido (RABELO & ALVES, 2004).

Nessa perspectiva, todo nosso conhecimento do mundo é fundado na percepção através do corpo, um *corpo cognoscente*. Sendo assim, nossa compreensão do mundo não seria uma compreensão cognitiva e sim uma compreensão corporificada, como explica Merleau-Ponty (2006, p. 195): (...) *meu corpo tem seu mundo ou compreende seu mundo sem precisar passar por representações, sem subordinar-se a uma função simbólica ou objetivante*".

Em 1935, em sua conferência de Viena, Husserl (2008a, p. 13) já insistia que *"toda e qualquer vivência humana está fundada na corporalidade."* Para ele, *"a espiritualidade dos homens (...) está causalmente fundada, de um modo singular, na corporalidade"*. Porém, os representantes das filosofias desencarnadas buscaram refúgio na reflexão, na tentativa de domesticar a experiência bruta, selvagem, com toda a vitalidade que lhe é própria. O refúgio no pensamento puro parece ter sido uma tentativa desesperada de civilizar a natureza que se mostra sempre intrépida, indômita.

Quando falamos em sentido nesta pesquisa, estamos nos referindo a um sentido encarnado, corporal, *"que não se funda em atividade de representação e não supõe uma cisão entre objeto e idéias, significante e significado"* (RABELO & ALVES, 2004, p. 184). Embora possa ser expresso verbalmente, *"nunca é possível tornar tudo na experiência inteligível"*, pois *"há sempre um excesso de sentido em toda experiência"* (p. 180).

Nesta perspectiva, nossa compreensão tem seu lócus no corpo vivido e é sempre sentida, emocionada, pois as coisas sempre nos afetam de algum modo. O sentido da experiência é sempre vivido corporalmente e integrado através de uma síntese espontânea, experimentada no corpo enquanto campo unificado dos sentidos. A experiência é vivida pelo indivíduo como uma totalidade de sentidos, como explicita Merleau-Ponty (2006, p. 16): *"Deve-se compreender de todas as maneiras ao mesmo tempo, tudo tem um sentido"*

Para compreendermos a noção de sentido em uma perspectiva fenomenológica, podemos fazer uma analogia com o buquê de flores, tal como proposto por Roland Barthes e retomado por Martins (2010). Sabemos que o buquê é composto por várias flores individuais, mas o buquê é mais que isso. Podemos dizer, acompanhando os gestaltistas, que o todo é maior que a soma de suas partes.

O mesmo vale para a questão do sentido. O sentido total da experiência engloba todas as modalidades de sentido, integrados em uma experiência única, conforme colocou Langdon (1995, p. 17, apud ROSE, 2005, p. 89):

O que o corpo sente não é separado do significado e da sensação, isto é, a experiência corporal só pode ser entendida como uma realidade subjetiva onde o corpo, a percepção dele e os significados se unem numa experiência única que vai além dos limites do corpo em si.

Como já foi dito, a fenomenologia busca sempre evitar uma fragmentação da realidade, já que no mundo da vida, experimentamos a realidade sempre de forma integrada. Desta forma, contrapõe-se a um determinado modo de se fazer ciência que privilegiou os métodos analíticos, de decomposição da realidade em partes, como se as partes fossem mais importantes que o todo.

Na vida do dia-a-dia, uma rosa não é percebida como *pedúnculo, receptáculo, sépalas, estames, carpelos, antera, gineceu, etc.* No momento em que o biólogo fragmenta a flor em infinitas partes, o sentido como um todo desaparece. Cadê a poesia que estava ali? No mundo da vida, as rosas são vividas como beleza, como romance, como amor, enfim, como *significação*. Podemos fatiar a rosa inteira, mas nunca vamos encontrar a beleza dela nas suas partes. Sua poesia só é apreendida no todo, como bem sabem os poetas:

Entre espinhos nascem as rosas
Com belas pétalas cheirosas
Ornamentando a Natureza
Com seus enigmas de beleza.

Envolvem-me com seus perfumes
Acalentam os meus queixumes
Num grandioso balé de cores
Enamorando os beija-flores.

As rosas trazem alegria
Na singeleza da poesia
Envolvendo meu coração
Em verdadeira sedução.

Reverenciam o raiar do sol
Lume do céu como farol
Alimentam meu versejar
Com carícias a me beijar.

Neneca Barbosa
João Pessoa, 01/02/09

E aqui não estamos afirmando que o procedimento analítico não sirva para nada e que deva ser substituído, de maneira alguma. Só estamos colocando a importância também de olhar para o todo, pois é assim que a realidade se apresenta em nossas vidas. A fragmentação

da realidade obstrui a apreensão do sentido amplo das coisas, posto que este só pode ser apreendido em um movimento de síntese, integrativo.

O psicólogo Roberto Crema, em seu livro *Saúde e Plenitude*, aponta para a necessidade de fazermos uma aliança entre o método analítico e o sintético, a fim de considerarmos o ser humano em sua totalidade. Para ele, “*é preciso denunciar o atual fragmentado e distorcido sistema de aculturação e educação como agentes de redução da vastidão do fenômeno humano*” e partirmos para uma “*cosmovisão integrada e inclusiva. É tempo de reconstruir o templo da inteireza*” (CREMA, 1995, p. 13). Para este autor:

(...) é necessário que reconheçamos o óbvio: “*o mito do racionalismo científico*”, com seus ritos tecnológicos e dogmas como o da objetividade, encontra-se esgotado em seu potencial criativo. Se não for atualizado, é a própria civilização que padece, vítima de uma patologia dissociativa crônica e de anemia da essência, pela esclerose paradigmática lógica e tecnicista. É preciso ousar para não findar.

Morin (2001, p. 13) é outro autor que vai na mesma direção, denunciando a “*inadequação cada vez mais ampla, profunda e grave entre os saberes separados, fragmentados e compartimentados entre disciplinas*”.

Na seção seguinte, falaremos de rosas individuais, mas o que buscamos alcançar é o buquê. A palavra sentido já é como um buquê, pois integra todas as modalidades de sentidos em uma só. Neste aspecto, nossa língua é sábia. A descrição mais detalhada em modalidades de sentido não tem a função de fragmentar a realidade, mas apenas nos tornar sensíveis a toda complexidade e riqueza que o compõe. Falaremos sobre as rosas, mas sem perder de vista o lugar de cada uma delas e a relação delas umas com as outras na composição deste buquê.

2.4.2 As diferentes modalidades de sentidos

De tudo o que vivo, enquanto o vivo, tenho diante de mim o sentido, sem o que não o viveria. (Merleau-Ponty, 2007, p. 41)

Como já mencionamos, a palavra sentido é muito rica em possibilidades de significação. Procuraremos descrever agora algumas dessas diversas concepções a que o termo remete em nossa língua, visando ilustrar a complexidade e riqueza da noção de sentido tal como compreendida pela fenomenologia. Nesta descrição vamos nos valer das

contribuições de Martins (2010), que explorou algumas destas modalidades de sentido, retomando as noções atribuídas ao termo alemão *Sinn*. Iremos recorrer também ao dicionário para ilustrar os diferentes modos pelos quais a noção de sentido pode ser tomada.

2.4.2.1 Sentidos fisiológicos (sensações)

Nesta acepção, o termo sentido pode ser compreendido como a “*faculdade de perceber uma modalidade específica de sensações, que correspondem a órgãos determinados*” (Dicionário Houaiss).

Trata-se aqui do sentido enquanto função sensorial do corpo humano, enquanto porta de entrada para os estímulos externos. O corpo humano possui várias fontes sensoriais, sendo as mais conhecidas a visão, a audição, o olfato, o tato e o paladar. Porém, sabemos que nossos sentidos não se resumem a estes. Temos também, por exemplo, a capacidade proprioceptiva, que se refere à capacidade de receber estímulos provenientes dos músculos, dos tendões e de outros tecidos internos, incluindo aqui o labirinto, que nos informa sobre o movimento e a posição corporal.

Sabemos também que popularmente existem inúmeras referências a um possível *sexto sentido*, “*supostamente apto a perceber o que não é evidente e que aos outros escapa*” (Dicionário Houaiss), ou seja, um sentido que seria capaz de captar informações através de outros meios que não os sentidos tradicionais.

O biólogo inglês Rupert Sheldrake desenvolveu inovadores métodos experimentais com o intuito de investigar a possibilidade de animais e humanos captarem informações utilizando outros sentidos que não os tradicionais (SHELDRAKE, 1998). Um bom exemplo desses estudos é a ampla pesquisa que ele efetuou com cães que, supostamente, sabiam quando seus donos estavam chegando, pesquisa esta que resultou em um extenso livro sobre o assunto (SHELDRAKE, 1999).

Também podemos citar o extenso levantamento de experimentos científicos sobre esta matéria disponibilizado por Tart (2009) em seu mais recente livro: *The End of Materialism*. Nesta sua derradeira obra, após 50 anos de pesquisa científica no campo da parapsicologia, Tart faz uma compilação das inúmeras pesquisas acadêmicas experimentais sobre fenômenos que apontam para a capacidade humana de perceber a realidade por outros sentidos que não os convencionais, ou seja, uma percepção extra-sensorial.

Segundo este autor, com o acúmulo de dados científicos que temos hoje, pode-se dar como certa a existência de pelo menos cinco *fenômenos psíquicos*, aos quais o autor se refere como os *big five*: telepatia, clarividência, pré-cognição, psicocinesia e a cura psíquica (p. 12). Tart afirma que há centenas de experimentos bem controlados ratificando a existência desses fenômenos.

A experiência com a *ayahuasca* começa já no nível sensorial, pois o chá apresenta cheiro e gosto bem marcantes. Após o consumo do chá, é comum se notar alterações em todas as modalidades sensório-perceptivas. Além disso, são frequentes relatos de efeitos sinestésicos a partir do consumo da *ayahuasca*, onde os sentidos se misturam, propiciando experiências sensoriais altamente elaboradas e incomuns. Podemos observar a sinestesia no seguinte relato de Luna (1986, p. 106, apud SANTOS; MORAES; HOLANDA, 2006): “*Suas músicas (...) podem, por assim dizer, ser ouvidas de maneira visual e os padrões geométricos podem ser vistos acusticamente*”.

Mais do que sensorial, frequentemente a experiência com a *ayahuasca* chega a ser literalmente visceral. É o que ocorre nas experiências chamadas “de limpeza”. Vejamos um exemplo de experiência deste tipo no relato de Dias Jr. (2002, p. 445): “*(...) comecei a vomitar. Parecia que vomitava toda a podridão que havia no mundo. Toda a imundice das minhas vísceras.*”

O sentido da visão, particularmente, tem um papel fundamental nas experiências com a *ayahuasca*. Alterações visuais são muito típicas e bastante conhecidas por seus usuários, sendo chamada de *miração*. Vejamos um exemplo de *miração* no mesmo relato Dias Jr.:

Foi aí que senti seus primeiros efeitos. (...) As cores das plantas e objetos se acenderam como luzes e pareciam mover-se. Mas não saíam do lugar. Era como se eu pudesse enxergar os movimentos de suas partículas. (...) Foi quando me dei conta: estava mirando. (p. 446)

O psicólogo israelense Benny Shanon, em seu artigo intitulado “*Os conteúdos das visões da ayahuasca*”, explorou exaustivamente este aspecto da experiência com a *ayahuasca*. Para este autor, a faceta mais conhecida das experiências com a *ayahuasca* seria a visual, sendo esta valorizada “*em todos os contextos – tradicionais bem como modernos – nos quais a infusão é utilizada*” (SHANON, 2003, p. 111). Em sua pesquisa, o autor se propôs a estabelecer empiricamente a recorrência de certos elementos comuns às visões provocadas pela ingestão da *ayahuasca*, comparando sistematicamente os dados fornecidos por diferentes

pessoas, de diferentes lugares, com diversos históricos e background pessoal e cultural bastante diferente.

Uma das conclusões a que o autor chegou é que, curiosamente, uma análise detalhada dos elementos encontrados nas visões da *ayahuasca* por uma pessoa do ocidente demonstra que estes são do mesmo tipo das relatadas por indígenas: “(...) *deve-se ter em conta que muitos aspectos da experiência da ayahuasca são na realidade independentes de antecedentes ou condições pessoais e socioculturais. O que se verifica entre os ameríndios é similar ao que ocorre entre ocidentais*” (SHANON, 2003, p. 140).

2.4.2.2 Sentido enquanto estado de consciência

Vemos um exemplo desta acepção na seguinte sentença: “*Recuperou os sentidos, depois de meses em coma*”. Recobrar os sentidos quer dizer que a pessoa recuperou a consciência, a razão, o discernimento. Voltou ao seu estado de consciência habitual, aquele estado de consciência ordinário que manifestamos na vigília física cotidiana.

Sabe-se que o consumo da *ayahuasca* produz intensas modificações nos estados de consciência – levando aos chamados *estados alterados da consciência* - estados atípicos, diferentes do estado de consciência ordinário, ao qual estamos todos habituados (ALMEIDA & LOTUFO, 2003). Estes estados alterados permitem novas associações de idéias, insights pessoais e ideias intelectivas bastante originais.

Esta é a tese fundamental de Shanon (2002, p. 684), de que “*a ayahuasca é um instrumento para descobrir novos territórios inexplorados e desconhecidos da mente humana*”. Para este autor, esta substância, pelos “*fenômenos ímpares que produz, abre novos panoramas para o estudo da consciência humana*” (SHANON, 2003, p. 110).

2.4.2.3 Sentido do verbo sentir (sentimento)

Neste caso, temos o sentido “*enquanto faculdade de sentir, perceber, compreender*” (Dicionário Houaiss). A ingestão da *ayahuasca* pode gerar “*experiências subjetivas extraordinárias*” (SHANON, 2002, p. 683). De fato, vemos nos relatos diversos de várias pessoas que tiveram experiências com a *ayahuasca*, que elas sentem coisas que nunca haviam sentido anteriormente. Vejamos um exemplo que ilustra muito bem esta afirmação:

Foi a primeira vez. A primeira vez, também, que eu me sentia tão forte, apesar (e talvez, por causa) da plena consciência da minha insignificância diante da imensidade infinita do Universo. Como se, por alguns momentos, o mundo tivesse deixado de ser o “outro”. Me senti reduzido a nada, a “*pó-de-traque*”, um zero à esquerda. Nesse instante eu tive a compreensão que deixara de ser, apenas, aquele ser humano que acreditava ser. Ao mesmo tempo, me dava conta da minha enorme insignificância diante de todo o Universo e, exatamente por essa mesma razão, pela primeira vez na vida eu me sentia como se fosse esse “Todo”. Onisciente em minhas visões. Pleno... (DIAS JR., 2002, p. 446).

2.4.2.4 *Sentido enquanto significado*

No campo da lexicologia e da linguística, entende-se por sentido “*cada um dos significados de uma palavra ou locução; acepção*” (Dicionário Houaiss). Aqui falamos do sentido como parte de um signo linguístico, como um significado bem definido, denotativo, ao modo de um conceito, já definido previamente, dicionarizado.

2.4.2.5 *Sentido enquanto significação*

É o “*ato ou efeito de significar*” (Dicionário Houaiss). Aqui, como explica Martins (2010), estamos falando do sentido “*não mais somente no plano de uma palavra*”, tal como no item anterior. A significação extrapola o significado denotativo das palavras, incluindo a *intencionalidade* de quem está atribuindo significação. Podemos pensar aqui em termos do significado que uma experiência tem para uma determinada pessoa, como por exemplo, na seguinte indagação: “*qual o sentido que essa experiência teve para você?*”.

Como vimos anteriormente, a fenomenologia é orientada para o mundo interior e a sua tarefa é a de estudar a significação das vivências da consciência. A consciência humana é sempre intencional e, por isso mesmo, sempre “*faz o mundo aparecer como significação*” (ZILLES, p. 30, in: HUSSERL, 2008b). Como explica Merleau-Ponty (2006, p. 576), na perspectiva fenomenológica “*o sentido de uma frase é seu propósito ou sua intenção, o que supõe ainda um ponto de partida e um ponto de chegada, uma visada, um ponto de vista.*”

Sendo assim, o ser humano está sempre atribuindo significação às suas experiências. Algumas experiências muito significativas têm o potencial de produzir uma profunda *ressignificação*, ou seja, faz com que a pessoa atribua um novo significado para alguns aspectos de sua vida, abrindo, assim, novas possibilidades de significação e de sentido.

As experiências com a *ayahuasca* podem ser muito marcantes e profundas e, frequentemente, fazem com que as pessoas lancem um novo olhar sobre sua própria vida, não raro produzindo mudanças significativas na atitude destas pessoas em relação ao mundo.

Vejamos um relato envolvendo este sentido de ressignificação, a partir de um insight obtido pelo consumo da *ayahuasca*, no depoimento de Maria (SANTOS; MORAES; HOLANDA, 2006, p. 370):

(...) de repente, naquele momento que eu bebi o vegetal, eu percebi que a gente faz tanta coisa que é inútil pra nossa vida, e agente se mata por conta dessas coisas assim, e agente esquece de dar valor pras coisas que realmente são importantes.

2.4.2.6 *Sentido enquanto rumo ou direção*

Aqui o termo indica orientação, como vemos do dicionário Houaiss: “*Orientação segundo a qual se efetua um movimento*”. Neste contexto, cabe ressaltar uma pergunta que utilizamos de forma corriqueira em nossas vidas, que envolve essa acepção de direção, porém, neste caso, com o foco no *modo* de ir e não na *direção* em que se vai. É a pergunta “*como vai você?*”, amplamente explorada por Martins (2005).

Podemos pensar em orientação não apenas no nível espacial, mas também no nível pessoal. Alguns usuários da *ayahuasca* utilizam o chá com o propósito de buscar uma orientação para suas vidas, como por exemplo, em momentos de tomada de decisão.

Nesse sentido, a *ayahuasca* poderia ser entendida ao modo de um oráculo, que teria a capacidade de “*mostrar a verdade*”, como indicado no artigo de Santos, Moraes e Holanda (2006, p. 367). De fato, alguns usuários afirmam receber orientações diretas, como podemos ver no relato de Maria: “*Porque ele fala mesmo, ele coloca agente lá no acocho*”.

Podemos também entender a *ayahuasca* sendo utilizada como uma espécie de *bússola pessoal*, funcionando como orientadora de rumos, ajudando as pessoas a se encontrarem. Em amplo estudo realizado por Grob et al. (2002, p. 662), todos os 15 sujeitos examinados relataram que suas experiências com o uso ritual da *ayahuasca* tiveram um “*profundo impacto no curso de suas vidas*.”, como ilustra o seguinte relato de um dos sujeitos entrevistados por este autor: “*Eu podia ver onde eu estava indo com a vida que estava levando... Eu podia me ver acabando num hospital, numa prisão, num cemitério...*”

2.4.2.7 Sentido enquanto propósito, finalidade (teleologia)

Aqui o termo indica “aquilo que se pretende alcançar quando se realiza uma ação; alvo, fim, propósito” (Dicionário Houaiss). Em torno dessa acepção do termo sentido, giram típicas questões de ordem existencial relacionadas à ideia de finalidade ou de propósito de vida, como por exemplo: “de onde vim?”, “para onde vou?”, “qual é o sentido da existência?”.

Estamos nos referindo ao sentido existencial, à questão do sentido da vida. Husserl, ao propor a fenomenologia estava interessado em resgatar a preocupação com o sentido da existência pessoal e coletiva. Para ele, o *télos* da humanidade foi perdido com o desenvolvimento das ciências e caberia à fenomenologia redescobri-lo. Numa perspectiva fenomenológica, a teleologia é natural a todo ser humano, coincidindo com “a estrutura tendencial e intencional de todo o ser” (ZILLES, p. 515, in: HUSSERL, 2008b).

No pensamento de Viktor Frankl, um dos representantes do pensamento fenomenológico-existencial na psicologia (ROEHE, 2005), a vontade de sentido (logos) é a motivação principal do homem. Para ele, cada pessoa tem uma vocação própria ou missão específica na vida. Cada um tem uma tarefa concreta que exige realização (FRANKL, 2009).

Vejamos no relato a seguir, um exemplo de insight a respeito do sentido existencial durante uma experiência com a *ayahuasca*, encontrado em Meneses (2005, p. 06):

Quando tomei daime pela primeira vez, eu tive mirações extremamente profundas sobre a minha vida, repensando vários aspectos da minha vida, até então, eu tinha passado por muitas coisas difíceis, mas quando eu tomei Daime percebi que tinha muitas coisas abertas e, que eu tinha que fechar para conseguir centrar na vida e, conectar com uma missão com um caminho certo, que eu percebesse que eu teria uma missão na Terra, na minha vida espiritual, eu percebi também que, eu estou aqui nesse mundo, para melhorar meu espírito, para que em outras vidas, esse espírito possa estar mais desenvolvido. A miração fez abrir todo esse processo, na verdade, não acontece de abrir esse processo e a partir daí você resolve, pelo contrário, começa um grande trabalho.

2.4.2.8 Sentido enquanto transcendência

Aqui nos referimos ao sentido enquanto experiência do ser tocado pelo transcendente, no sentido daquilo que vai além, que é estranho aos sentidos habituais, à significação pelos parâmetros conhecidos. Enfim, um sentido que aponta para o indizível, o inefável, para aquilo

que não tem enquadramento dentro das referências tradicionais, o *misterium tremendum*. Aqui falamos de uma dimensão puramente transcendente, “*que está acima das idéias e dos conhecimentos ordinários*” (Dicionário Houaiss). Vejamos um exemplo de experiência transcendente produzida pela *ayahuasca*:

“(...) despertei para um tipo de realidade fundamental que chamarei de Vazio. Neste, não havia Deus nem Diabo, e muito menos dor e prazer: tudo o que havia era o sentido da Onipresença, Onipotência e Onisciência, que por sua vez instituía o puro êxtase, o amor infinito e a existência eterna. (...) Eu estava além da forma, do tempo e do espaço... (ROCHA, 2005, p. 82 e 83)



Figura 12: Pintura de Pablo Amaringo, retratando suas mirações durante a *burracheira*.

3. PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

3.1 PROBLEMATIZANDO O ENVOLVIMENTO DO PESQUISADOR

Estando envolvido diretamente com o meu objeto de estudo, como foi explicitado no capítulo 1, emerge uma questão de ordem ética: até que ponto este envolvimento pode afetar a legitimidade desta pesquisa?

No caso desta investigação, a minha imersão no universo da *ayahuasca* parece ter me trazido algumas vantagens. Uma delas foi que esta inserção no meio ayahuasqueiro facilitou o acesso aos sujeitos entrevistados. Além disso, o fato de eles saberem que eu também comungo a *ayahuasca* pode ter favorecido a qualidade da interação com os sujeitos, estabelecendo uma relação de confiança e, dessa forma, propiciando maior empatia na hora da entrevista.

Parece-me razoável pensar também que os entrevistados se sentiram mais à vontade para compartilhar suas experiências, por vezes bastante íntimas, com alguém conhecido e que sabidamente estaria receptivo e qualificando seus relatos. Além disso, minhas próprias experiências com a *ayahuasca* me deram subsídios para que eu pudesse compreender melhor, respeitar e estar mais sensível aos depoimentos dos sujeitos.

Outro aspecto interessante sobre esta questão relaciona-se a algo encontrado pela antropóloga Beatriz Labate. Em suas investigações para elaboração da dissertação de mestrado, Labate (2000, apud ROSE, 2005, p. 17) constatou que nos grupos por ela investigados, frequentemente os próprios sujeitos entrevistados consideravam fundamental que o pesquisador também tivesse experimentado a bebida.

Labate (2004, p. 46, apud Rose, p. 19) afirma, ainda, que há uma forte conexão ideológica com a utilização da *ayahuasca* por parte dos estudiosos e também, em alguns casos, um envolvimento direto e pessoal com os grupos estudados, seja por uma conversão anterior, simultânea, ou posterior à realização da pesquisa. Esta autora problematizou, a respeito de suas próprias pesquisas, o que ela chamou de uma “dupla inserção” enquanto antropóloga e ayahuasqueira:

Retomando a reflexão sobre a minha dupla inserção, enquanto ayahuasqueira e antropóloga: trata-se de uma situação cheia de ambiguidades, sem dúvida com dificuldades que lhes são inerentes. De qualquer forma, mais do que uma espécie de esquizofrenia interna, de um eu dividido entre uma parcela (antropóloga) e outra (pessoal), este lugar de fala, sustento, é um lugar potencialmente rico. (LABATE, 2004, p. 37).

Parece que esse fenômeno não ocorre somente com relação às investigações sobre a *ayahuasca*, mas também nos estudos de outras religiões e tradições, como por exemplo, dos cultos afro-brasileiros. Como afirma Rose (2005, p. 17), “*não é raro que os antropólogos que pesquisam religiões sejam também participantes ou simpatizantes das religiões que constituem seu objeto de estudo*”

Na grande maioria das pesquisas sobre a *ayahuasca* que tive acesso, os pesquisadores também comungavam do vegetal, como é o caso de Shanon (2003), que participou de um total de 140 sessões de *ayahuasca*, realizadas em diversos contextos, no mais amplo levantamento de dados sobre a fenomenologia da experiência com o vegetal.

O médico e pesquisador Jaques Mabit é um dos que acreditam que a auto-experimentação seja fundamental, pois “*permite o descobrimento de horizontes originais de busca e a formulação de hipóteses inovadoras*” (MABIT, 2002, p. 175). Este pesquisador discorda da opinião dos pesquisadores que afirmam que a auto-experimentação seria deficiente pela falta da “objetividade” exigida pelas ciências. Para Mabit (2002, p. 174), o estudo da *ayahuasca*

(...) requer um processo de in-fôrmação no sentido etimológico do termo. A in-fôrmação não pode ser recolhida de fôra, mas procede do interior do sujeito. Por conseguinte, uma investigação que descarta a auto-experimentação se priva de fato da principal fonte de dados e reduz o valor das hipóteses assim fôrmuladas.

Husserl (2008a, p. 46) também criticou essa exclusão da subjetividade pelas ciências naturais, pois esta sim configuraria a verdadeira ingenuidade, a ingenuidade do *objetivismo*:

Todo aquele que fôri fôrmodo científico-naturalmente acha compreensível que tudo o que é simplesmente subjetivo deva ser excluído (...) Mas o investigador da natureza não torna para si próprio claro que o fundamento constante do seu trabalho de pensamento – ao fim e ao cabo, um trabalho subjetivo – é o mundo circundante da vida (...) este mundo simplesmente subjetivo é esquecido na temática científica, é também esquecido o próprio sujeito que trabalha e o cientista não se torna nunca um tema.

É importante ressaltar também que qualquer posição na qual nos colocamos para fazer uma pesquisa, inevitavelmente terá suas vantagens e desvantagens. Se tentei *tirar partido* dessa familiaridade e aproximação com o tema da pesquisa, também foi necessário um

esforço pessoal para colocar entre parênteses minhas próprias opiniões, a fim de ficar o mais aberto possível ao que o entrevistado trazia, na sua intencionalidade própria e constitutiva.

No caso desta pesquisa específica, reconheço que no início foi difícil manter esse distanciamento saudável preconizado pela postura fenomenológica. Acredito que a grande familiaridade que eu tinha com alguns dos sujeitos entrevistados acabou por gerar em mim, em alguns momentos, um excesso de impessoalidade, comprometendo um pouco minha postura de pesquisador.

O que notei foi que o domínio dessa postura saudável foi se fortalecendo em mim ao longo das entrevistas, tornando-me cada vez mais competente na condução da entrevista fenomenológica.

De todo modo, por uma questão de ética científica e de honestidade intelectual, estou esclarecendo os elementos relacionados à minha implicação subjetiva na pesquisa, deixando ao leitor a possibilidade de também fazer sua própria leitura sobre as possíveis consequências desta implicação.

3.2 FENOMENOLOGIA COMO POSTURA E INSPIRAÇÃO METODOLÓGICA

A fenomenologia (...) coloca em suspenso, para compreendê-las, as afirmações da atitude natural, mas é também uma filosofia para a qual o mundo já está sempre “*ali*”, antes da reflexão (...) e cujo esforço todo consiste em reencontrar este contato ingênuo com o mundo, para dar-lhe, enfim, um estatuto filosófico. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 1)

Não seria muito correto falar em um método fenomenológico, pois na verdade não existe um único modo de se fazer pesquisa orientado fenomenologicamente, sendo mais adequado falar em uma metodologia inspirada pela fenomenologia. Desta forma, a presente pesquisa pode ser classificada como uma pesquisa psicológica de orientação fenomenológica.

Metodologias orientadas fenomenologicamente têm sido utilizadas por inúmeros autores para investigar o universo das experiências humanas em suas vivências subjetivas (AMATUZZI, 2009; GOMES, 1997, 2003; MELLO, 2007; COSTA, 2003; SOUZA, 2007).

No campo da *psicologia da experiência religiosa*, aonde esta pesquisa se insere, metodologias de inspiração fenomenológica têm sido amplamente utilizadas por diversos

pesquisadores da área (AMATUZZI, 2003; FREITAS, 2002; MORAES, 1995, 2002; CARVALHO, 2005).

As experiências religiosas, em função de seu caráter extremamente subjetivo, beneficiam-se bastante deste tipo de metodologia, que tem se mostrado muito adequado na investigação do vivido humano.

A postura fenomenológica é uma postura de abertura para acolher o vivido do outro, em sua intencionalidade própria, tal como ele vivenciou e integrou esse vivido. Para alcançar a vivência do sujeito tal como ele a experiencia, ou seja, para *chegar às coisas mesmas*, como preconizava Husserl, cabe ao entrevistador fenomenológico deixar entre parênteses suas opiniões, motivações, entendimentos e juízos prévios, sem negar nem afirmar nada *a priori*, para que o sujeito entrevistado sinta-se livre para se expressar da maneira que lhe é própria.

Isso não significa negar a subjetividade do pesquisador, muito pelo contrário. O pesquisador reconhece sua subjetividade e, por isso mesmo, pode deixá-la em suspenso para observar o objeto, evitando assim que ela contamine ou interfira com os dados observados (MORAES, 2002). A essa atitude, Husserl deu o nome de *redução fenomenológica* e é fundamental na postura do pesquisador fenomenológico.

Como explica Merleau-Ponty (2006, p. 10): “(...) *porque somos do começo ao fim relação ao mundo que a única maneira, para nós, de apercebermo-nos disso é suspender este movimento, recusar-lhe nossa cumplicidade (...) colocá-lo fora de jogo*”. Este autor nos lembra, ainda, que o maior ensinamento da redução é justamente “*a impossibilidade da redução completa.*”

O pesquisador busca, então, se abrir para o novo, sem muitas expectativas prontas, nem generalizações apressadas. Ele sabe por onde vai começar, mas não aonde vai terminar. Alguns elementos dessa *postura fenomenológica* que nortearam a realização desta pesquisa encontram-se bem explicitados por Freitas (2006) no seu artigo sobre as “*diretrizes metodológicas para a investigação do senso religioso em gerontologia*”, abaixo descritos:

- a) Colocar entre parênteses tudo que já se sabe sobre o fenômeno investigado e lançar um olhar novo, fresco, para a realidade que se desvela (*epokhê*).
- b) Ter consciência das próprias experiências e crenças relacionadas ao tema, a fim de estar ciente da própria intencionalidade, ou seja, do olhar que lançamos para o fenômeno estudado (nossos *a prioris*).

- c) Aceitar e validar toda a complexidade da experiência humana, evitando um reducionismo que não dê conta de abarcar o fenômeno em toda sua ambiguidade.
- d) Capacidade de se abrir para a experiência fundamental do outro, qualificando a singularidade e estabelecendo uma relação empática, mobilizadora e autêntica com o sujeito investigado, a fim de facilitar o acesso ao vivido.

3.3 PARTICIPANTES COLABORADORES DA PESQUISA

Nesta pesquisa foram entrevistadas cinco pessoas com extensa experiência no uso da *ayahuasca* em contexto religioso. Foram escolhidas pessoas que fizessem uso regular da *ayahuasca* por um período de pelo menos dez anos consecutivos. Estas pessoas foram selecionadas levando em consideração o tempo de uso da *ayahuasca*, mas também a disponibilidade de acesso a elas. Todas elas desenvolvem seus trabalhos com a *ayahuasca* na linha do Mestre Francisco, que foi contextualizada na seção 2.1.1.

Das cinco pessoas entrevistadas, quatro delas, além de utilizarem a *ayahuasca* por pelo menos dez anos consecutivos, têm extensa experiência na condução de sessões com o uso da *ayahuasca*, sendo que duas delas coordenam seu próprio centro ayahuasqueiro. A outra foi escolhida por já tomar o chá regularmente há 14 anos.

Os nomes utilizados nesta dissertação são fictícios, de modo a preservar a identidade dos sujeitos colaboradores. Todos os entrevistados têm curso superior completo. Amanda tem 47 anos e se formou em biblioteconomia. À época da entrevista, trabalhava como professora em um jardim de infância, fundado por ela mesma e orientado pela pedagogia Waldorf. Beth tem 60 anos e é engenheira química de formação. Trabalha como consultora do Ministério do Meio Ambiente e também atua como psicoterapeuta corporal. Carla também tem 60 anos e é formada em Letras, atuando como empresária. Carlos tem 49 anos e é formado em Educação Física. É professor universitário e atualmente está realizando sua pesquisa de doutorado na área da psicomotricidade. Elaine tem 40 anos e também é formada em Educação Física, atuando como terapeuta corporal.

3.4 ENTREVISTAS SEMI-ESTRUTURADAS

Foram realizadas entrevistas fenomenológicas semiestruturadas para colher os depoimentos dos sujeitos colaboradores. A entrevista tem sido um instrumento amplamente utilizado por pesquisadores fenomenológicos para a obtenção de relatos sobre experiências subjetivas (MOREIRA, 2004).

Optamos pelo uso de entrevistas semiestruturadas pois estas garantem um mínimo de sistematização, de modo a permitir, depois, a análise das divergências e convergências entre os diversos relatos, ao mesmo tempo em que permitem uma condução mais espontânea, possibilitando ao entrevistado se expressar livremente.

A postura do entrevistador tem um papel preponderante na entrevista fenomenológica. Este deve facilitar o acesso do entrevistado ao vivido. O entrevistador tem um papel ativo, “*atuando de forma dialética e mobilizadora*” (AMATUZZI, 2003, p. 21), ao mesmo tempo em que se coloca numa posição de empatia e receptividade.

Apesar da postura ativa, o entrevistador evita fazer interrupções desnecessárias, permitindo que o discurso do entrevistado se revele da forma mais natural e espontânea possível.

No início da entrevista, foi pedido aos entrevistados para se aterem à sua experiência concreta, evitando teorizar sobre o assunto. Isto porque o que importa na entrevista fenomenológica é a experiência vivida do sujeito. Em alguns momentos ao longo da entrevista, foi necessário lembrar o entrevistado de retornar o foco para sua experiência concreta, quando se notava que o sujeito havia desviado para uma fala mais teórica, distanciada do vivido.

As entrevistas foram conduzidas a partir de um roteiro com questões disparadoras, no intuito de permitir que “*o vivido fosse surpreendido em ato*”, nos moldes em que descreve AmatuZZi (2003). Foi informado a eles, no momento do agendamento da entrevista, que esta deveria ocorrer em um local reservado, onde não ocorresse nenhuma interrupção. Foi dito ainda que, caso não fosse possível evitar interferências na residência do entrevistado, poderíamos realizá-la em outro contexto mais favorável.

Três das cinco entrevistas foram realizadas na própria casa onde os entrevistados moram. As outras duas foram realizadas no local de trabalho, garantindo a privacidade necessária à realização das mesmas. Os entrevistados preencheram um termo de

consentimento livre e esclarecido antes do início da entrevista. As entrevistas foram gravadas e transcritas para análise posterior.

3.5 ROTEIRO DA ENTREVISTA SEMI-ESTRUTURADA

O questionário da entrevista foi desenvolvido tendo como referência os eixos-temáticos que foram definidos de acordo com os objetivos da pesquisa, bem como pelas diferentes modalidades de sentidos mencionadas anteriormente.

Foram realizadas duas entrevistas-piloto com o objetivo de avaliar e aperfeiçoar o roteiro das entrevistas, bem como o processo de condução das mesmas. A partir destas entrevistas-piloto, foi possível avaliar a adequação dos temas aos objetivos desta pesquisa, permitindo os reajustes necessários. O conteúdo destas entrevistas-piloto não foi utilizado na dissertação.

Cada entrevista organizou-se em torno dos seguintes eixos-temáticos:

- a) Percurso histórico com a *ayahuasca*
- b) Vivências durante e após a *burracheira*
- c) Transformações ao longo deste percurso
- d) Significados e entendimentos
- e) Relatos de experiências significativas

A partir desses eixos-temáticos foi possível elaborar um roteiro de perguntas com o objetivo de apreender o sentido vivido pelo sujeito em suas experiências com a *ayahuasca*. Este roteiro, além de conter perguntas a respeito de dados sócio-demográficos como idade, nível de escolaridade e profissão, continha as seguintes questões disparadoras:

- 1) O que é a *ayahuasca* para você?
- 2) O que te levou a entrar em contato com a *ayahuasca*?
- 3) Como foi a sua primeira experiência?
- 4) Durante uma sessão com a *ayahuasca*:
 - O que você sente no seu corpo?
 - O que costuma ver?

- Que sentimentos costuma ter?
 - Que tipo de idéias ou pensamentos passam pela sua cabeça?
 - Como se sente após o término da sessão?
- 5) O que mudou na sua vida a partir do início de suas experiências com a *ayahuasca*?
 - 6) Qual o papel que a *ayahuasca* tem em sua vida hoje? O que você busca a partir dela?
 - 7) Conte-me algumas das experiências mais marcantes e significativas que você já teve com a *ayahuasca*.
 - 8) Você quer acrescentar mais alguma coisa que ache importante mencionar sobre suas experiências com a *ayahuasca*?

3.6 ANÁLISE DAS ENTREVISTAS

As entrevistas foram transcritas na íntegra. O material obtido foi lido e relido inúmeras vezes, ao modo de leituras flutuantes, que consistem em uma leitura realizada com o objetivo de se aproximar e se familiarizar progressivamente com a experiência relatada e com o texto produzido com sua respectiva transcrição, visando a apropriação do mesmo (AGUIAR & OZELLA, 2006). Essas leituras foram realizadas de forma a permitir que os temas e sentidos mais significativos para os indivíduos emergissem espontaneamente. Ao longo destas leituras foram sendo destacados os temas que se mostraram relevantes para os objetivos da pesquisa.

Em um segundo momento, foi realizada a aglutinação destes temas em função das similaridades encontradas entre eles, já caminhando na direção da construção dos futuros núcleos de sentido. Estes temas aglutinados foram destacados e sinalizados por diferentes cores, utilizando canetinhas coloridas. O mesmo procedimento foi realizado com todas as entrevistas.

Após o término da sinalização dos diversos temas que emergiram em todas as entrevistas, foi possível agrupá-las em categorias comuns encontradas em todas as entrevistas, culminando no que chamamos de núcleos de sentido comuns.

Após leitura e releitura destes núcleos de sentido comuns a todos as entrevistas, buscamos agrupá-los de acordo com os eixos-temáticos utilizados na elaboração do roteiro da entrevista, que por sua vez, foram definidos de acordo com os objetivos da pesquisa.

3.7 RESUMO ESQUEMÁTICO DA METODOLOGIA UTILIZADA

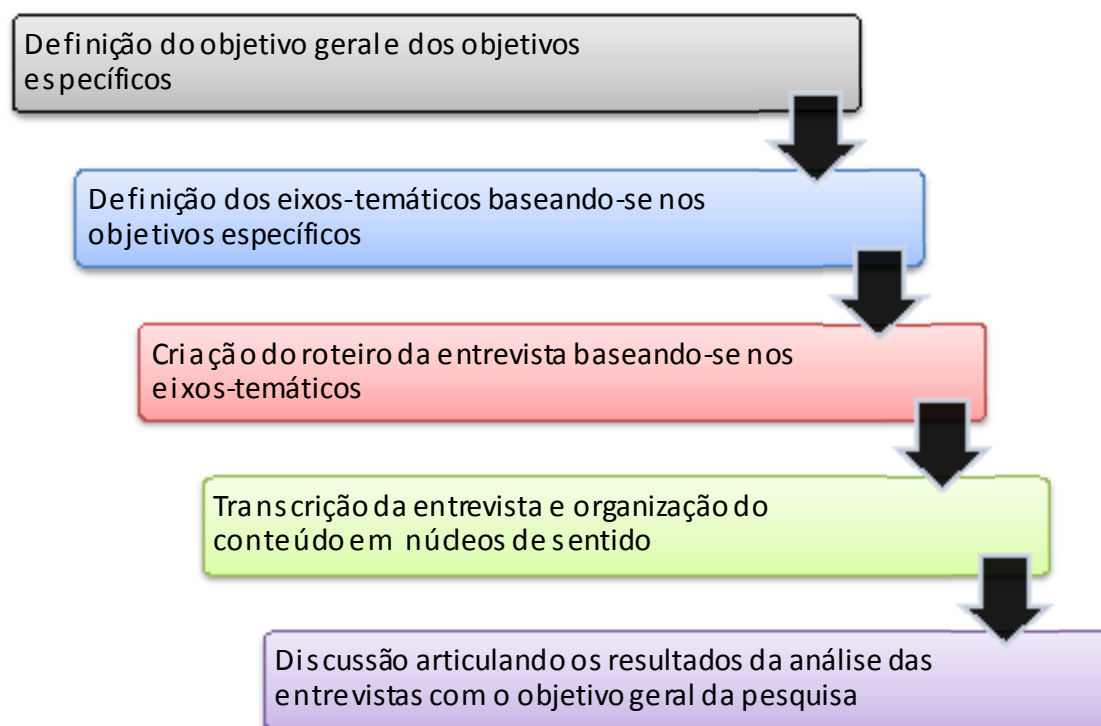




Figura 13: Pintura de Pablo Amaringo, retratando suas mirações durante a *burracheira*.

4. DESCRIÇÃO DO FENÔMENO

Os resultados desta pesquisa foram sistematizados de acordo com os eixos-temáticos que nortearam o roteiro da entrevista, baseando-se nos objetivos específicos propostos neste estudo. Desta forma, as vivências foram organizadas em cinco grandes categorias temáticas, englobando os seguintes aspectos:

1. **Percurso histórico:** o que os levou até a *ayahuasca*.
2. **Durante a *burracheira*:** vivências sob o efeito da *ayahuasca*.
3. **A *ayahuasca* me trouxe:** transformações ao longo do tempo
4. **A *ayahuasca* é:** significados e entendimentos.
5. **Experiências significativas:** relatos das experiências mais significativas que já tiveram.

Para facilitar a sistematização dos resultados, o conteúdo dos eixos temáticos 2 a 4 foram organizados em grandes categorias, representando os núcleos de sentido comuns que emergiram na análise das entrevistas, agrupando assim o conteúdo das entrevistas que se mostraram convergentes nos relatos dos entrevistados. Consideramos como conteúdos convergentes aqueles que apareceram nos relatos de pelo menos quatro dos cinco entrevistados.

A fim de facilitar a apresentação das categorias temáticas com seus respectivos núcleos de sentido convergentes, optamos por utilizar esquemas gráficos (diagramas), ilustrando com alguns trechos das entrevistas o conteúdo destes núcleos de sentido.

Não obtivemos material suficiente referente à categoria *Percurso histórico* que justificasse uma divisão do conteúdo em termos de núcleos de sentido. Sendo assim, optamos por apresentar esta categoria temática de uma forma mais abrangente e sucinta, sem categorizações.

4.1 EIXO-TEMÁTICO 1: PERCURSO HISTÓRICO

A partir da leitura das entrevistas, o que se pôde perceber no que se refere ao que levou os entrevistados a experimentarem a *ayahuasca* pela primeira vez, foi que todos eles já tinham um histórico de busca pelo autoconhecimento, antes mesmo de conhecerem o chá.

Essa busca pelo autoconhecimento acabou levando-os a entrar em contato com o vegetal.

É o caso de Carlos que afirma ter chegado até a *ayahuasca* por “coincidência”, mas que já tinha interesse em autoconhecimento, como vemos no seguinte trecho de sua entrevista: “*Nunca tive afinidades com drogas, não tinha interesse em drogas, mas tinha interesse em autoconhecimento e como eles disseram que era um chá do conhecimento, eu fui lá.*”

De forma semelhante, Amanda explica que sua “*natureza de buscadora*” a levou muito cedo para a busca do autoconhecimento, fazendo com que ela experimentasse diferentes práticas ligadas ao crescimento pessoal, como o yoga e o teatro. Para ela, a *ayahuasca* entraria “*como mais uma*” ferramenta para transcendência:

Eu acho que foi a minha natureza de buscadora mesmo, assim, eu sou desde muito nova, eu sou diferente da minha família... (...) Então, muito cedo eu fui pra essa busca (...) eu sinto que de alguma forma minha alma era uma alma buscadora e buscava uma coisa meio radical mesmo, assim, uma transformação (...) eu acho que a minha alma já entendia que existia uma coisa que me ajudasse, um veículo, como o yoga é, então a minha vida toda eu fiz tudo isso, eu fiz yoga, eu fiz teatro, eu fiz coisas de transcendência, assim... Então, a *ayahuasca* nesse sentido, ela entra como mais uma...

Assim como Carlos e Amanda, Carla explicou que sempre teve a “*tendência da busca*” e que há mais de 30 anos alguns amigos a levaram para tomar a *ayahuasca* pela primeira vez, porém ela não deu continuidade por não se sentir preparada, além de que não tinha disponibilidade, por estar muito envolvida com questões ligadas à vida material e familiar.

Muitos anos mais tarde, ao passar por uma situação existencial complicada envolvendo o término do seu casamento, a insatisfação e a angústia a fizeram iniciar sua jornada espiritual. Neste contexto, buscou vários tipos de terapia, dentre elas o Eneagrama²⁶. Ao final do Eneagrama, os membros do grupo receberam um *regalo*, que era justamente a *ayahuasca*:

Quando eu era garota, há mais de 30 anos atrás, foram amigos, né, que me levaram e tal, aqui em Brasília mesmo (...) Aí mais tarde... eu me separei do meu marido e comecei aquela busca, né, minha vida se transformou, assim,

²⁶ Eneagrama é um curso vivencial oferecido pelo instituto EneaSAT do Brasil. Aplicado ao estudo da personalidade, o Eneagrama “*descreve detalhadamente o caráter humano e suas dinâmicas internas*”, fornecendo “*os instrumentos necessários à expansão da consciência*”. (Informações retiradas do site <<http://www.eneasat.com.br>>. Acesso em: 07divino itn.07.2011)

de repente e... aquela insatisfação, aquela angústia me fez buscar o caminho espiritual que eu já tinha a tendência, sempre tive a tendência, né, da busca. (...) até que eu cheguei no Eneagrama e foi através do Eneagrama que eu, que eu voltei à *ayahuasca*. (...) Então, de repente, a questão do casamento ter acabado, foi assim o que me impulsionou a buscar, né, uma satisfação no trabalho espiritual.

Beth, assim como Carla, conheceu a *ayahuasca* em um momento de crise. Estava em um processo depressivo sem querer tomar as medicações tradicionais que na época traziam “efeitos colaterais terríveis”:

(...) nessa época eu estava num processo depressivo, tava com um processo depressivo, sem querer tomar medicação, mas comecei... tive... que tomar medicação, comecei a tomar medicação. E as medicações na época, sempre tinham efeitos colaterais terríveis, né? Que era o carbolitio, a base de lítio e tal e... a bula, se a gente lesse a bula, pelo amor de Deus. Aí eu tomei, é... poucos comprimidos e parei. Eu falei: “*Não, esse negócio não tava certo...*” e foi quando... eu tive a oportunidade.

Neste contexto, participando de um grupo terapêutico (também o Eneagrama), percebeu que algumas pessoas do grupo que foram conhecer o Daime tiveram mudanças comportamentais muito significativas, o que a deixou muito curiosa: “*Porque aquela pessoa, eu via o desenvolvimento da pessoa na terapia e não saía do mesmo lugar e depois que tomou o daime, mudou totalmente, né? Teve um salto de consciência. Daí aquilo me despertou a curiosidade... E eu fui convidada, aí fui.*”

Elaine, por sua vez, ouviu falar sobre a *ayahuasca* pela primeira vez através de um livro do antropólogo Michael Harner, no qual o autor relatava uma experiência com esta substância. Esta leitura atçou sua curiosidade:

Primeiro foi curiosidade, né, assim que eu... eu comecei a acompanhar um xamã há uns anos atrás e eu comecei a me interessar por assuntos ligados, né, a ... ao xamanismo e aí eu li um livro do Michael Harner (...) eu fiquei bastante... assim... curiosa, assim, pra conhecer...

Depois disso, foi convidada duas vezes para participar de uma cerimônia da UDV, mas recusou, pois não sentia que era o momento: “*Durante quase dois anos, eu tinha muita curiosidade mas eu sempre, assim... eu tenho como hábito ouvir primeiro o meu coração, assim, aonde vai e... se... quem é que tá querendo ir, né?*”. Aguardou, então, um momento

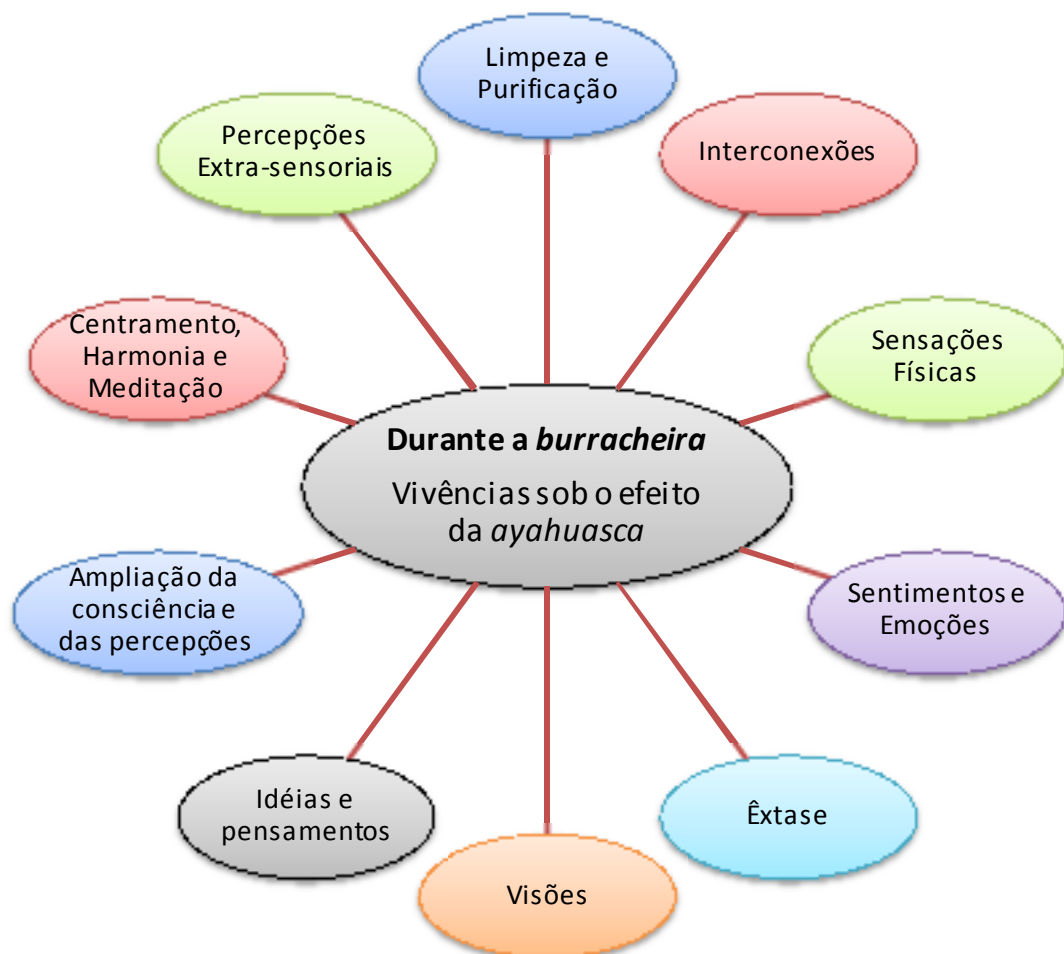
mais propício e quando estava passando férias em Alto Paraíso, encontrou uma amiga muito antiga que tinha ido a uma cerimônia com o chá:

(...) e quando ela contou que tinha ido eu me senti mais aberta e aí, ela chamou a pessoa que conduzia, que era o Júnior, Argentino, lá em Alto Paraíso e ele foi até a casa dela, nós conversamos e ele disse que eu poderia ir pra uma sessão. E eu fui e foi... incrível, assim, foi mágico.

4.2 EIXO-TEMÁTICO 2: DURANTE A *BURRACHEIRA*

Na descrição das vivências sob o efeito da *ayahuasca* (*burracheira*), foi possível encontrar muitas convergências nos relatos dos cinco entrevistados. Essas convergências foram organizadas em dez grandes categorias ou núcleos de sentido, como podemos ver no diagrama seguinte:

Diagrama 1.1 – Durante a *burracheira* (vivências sob o efeito da *ayahuasca*)



Vemos que são muitos os tipos de vivência sob o efeito da *ayahuasca*, também conhecida como *burracheira*. Vamos analisar cada um destes núcleos de sentido separadamente. Cada um dos núcleos de sentido será exemplificado com apenas alguns exemplos. Segue em anexo um diagrama para cada um destes núcleos de sentido, aonde poderão ser encontrados mais trechos exemplificando cada uma destas categorias.

4.2.1 Sensações físicas

Através dos relatos dos entrevistados, foi possível constatar que a *ayahuasca* produz intensas sensações físicas, às vezes de difícil descrição, incluindo alteração na pressão, na temperatura corporal, aceleração do metabolismo, aumento dos batimentos cardíacos, aprofundamento da respiração, dentre outras reações fisiológicas, como formigamentos, enjoos, náuseas, gases e até mesmo desmaios, como podemos ver no relato de Carlos: “(...) *Mas é uma sensação meio difícil de descrever, muito difícil de descrever, formigamento, uma entropia muscular, tem vários tipos de reação... Eu já desmaiei, caiu a pressão várias vezes já.*”

Foram feitas também referências aos efeitos que a estranha constituição do chá produz sobre os sentidos físicos, como vemos no relato da Amanda: “(...) *de imediato eu senti muito asco, assim, né, daquela bebida com aquele sabor estranho, cheiro forte, e cor, né... uma cor esquisita...*”. (Ver anexo 2, diagrama 2.1)

4.2.2 Sentimentos e Emoções

Pelos relatos dos entrevistados, ficou claro que as experiências com a *ayahuasca* são profundamente emocionadas, como descreve Amanda: “(...) *quando eu bebo eu me emociono muito...*”. Os entrevistados descreveram estados emocionais que perpassaram um leque imenso de sentimentos, desde uma profunda alegria até o terror, como podemos ver no relato de Beth: “*Eu passo por todos os sentimentos... se eu estou triste, eu choro... vem a tristeza... da alma, de lavar a minha alma. Se eu estou alegre, também vem a alegria, vem a alegria da minha alma.*” (Ver anexo 2, diagrama 2.2)

4.2.3 Êxtase

Todos os entrevistados afirmaram viver experiências muito incríveis, como vemos no relato de Elaine: “(...) *foi... incrível, assim, foi mágico. (...) eu não acre... eu olhava assim... ‘Eu não tou acreditando no que tá acontecendo’ (...) e eu fiquei maravilhada e eu dizia: ‘Meu Deus, o que é isto?’*”

Além disso, três dos cinco entrevistados se referiram diretamente ao êxtase, como vemos no relato de Carlos: “(...) *eu chorei muito mas eu chorei de êxtase também demais (...) uma sensação de êxtase muito grande...*”. (Ver anexo 2, diagrama 2.3)

4.2.4 Visões

Como é comum nos relatos das experiências com a *ayahuasca*, os entrevistados relataram ter tido inúmeras visões, embora a maioria tenha enfatizado não ser este um aspecto tão relevante para eles, como colocou Elaine: “(...) *eu tenho uma abertura assim, boa... às vezes eu vejo, né, assim... Mas eu não me apego a isso, então eu não me preocupo.*” Mesmo assim, quase todos relataram experiências visionárias com a *ayahuasca*, como ilustra o seguinte relato de Carlos:

(...) eu tive conexões das mais diversas, com alegorias, com símbolos, com simbologias, com seres, com desenhos, com imagens, mas também com locais, com ambientes... Eu vi o inferno e vi o céu (...) eu vi Cristo, vi um monte de coisa (risos). Vi seres alados (...) parecia um filme surreal assim...

(Ver anexo 2, diagrama 2.4)

4.2.5 Idéias e Pensamentos

Os entrevistados também afirmaram ter acesso a entendimentos e compreensões cognitivas durante as experiências com a *ayahuasca*, em especial soluções para problemas, como vemos no relato de Carla: “(...) *idéias claras (...) você tem um problema e a solução às vezes te vem...*” (Ver anexo 2, diagrama 2.5)

4.2.6 Ampliação da consciência e das percepções

Dentre os efeitos que a *ayahuasca* produz, ficou evidente nos relatos dos entrevistados o efeito de ampliação da consciência e das percepções produzidas pela ingestão da *ayahuasca*, como vemos no relato de Elaine de Carla: “(...) *O chá é um ampliador de consciência... e de percepção, ele vai ampliando, indefinidamente, né...*” (Ver anexo 2, diagrama 2.6)

4.2.7 Centramento, harmonia e meditação

Também houve convergência nos relatos dos entrevistados no que se refere a uma harmonização e centramento produzido pelo chá, favorecendo estados meditativos, como podemos observar na seguinte fala de Beth: “(...) *me ajuda a me centrar, me ajuda a me centrar (...) faz o meu organismo entrar em harmonia...*”. (Ver anexo 2, diagrama 2.7)

4.2.8 Percepções extra-sensoriais

Além das sensações de ordem física, todos os entrevistados fizeram referência a percepções no “*plano do invisível*”, como mencionou Carlos, ou de um “*plano sutil*”, como o fez Carla. Essas experiências parecem utilizar outros sentidos que não os sentidos físicos e por isso costumam ser designadas como percepções extra-sensoriais. É o que ilustra a seguinte fala de Amanda: “(...) *e foi muito interessante porque aí eu vi o rosto do Leonardo, eu vi o rosto da criança que eu carregava na barriga.*” (Ver anexo 2, diagrama 2.8)

4.2.9 Limpeza e Purificação

É bastante frequente na literatura o relato de experiências de limpeza produzidas pela ingestão da *ayahuasca*. Quatro dos cinco entrevistados aludiram à função de “*purificação*” que a *ayahuasca* teria, como vemos no relato de Carla: “*O primeiro trabalho do chá é a limpeza. Limpeza psíquica, física, emocional. Então, vai limpando, né, vai purificando o organismo.*”

Normalmente essas limpezas ocorrem em experiências de vômito ou diarreia, como vemos nos relato de Beth: “(...) *meu organismo tava muito intoxicado, então, é... eu tive muita limpeza do intestino e também por meio de vômito, né?*” (Ver anexo 2, diagrama 2.9)

4.2.10 Interconexões

Outro efeito curioso a que quatro dos cinco entrevistados se referiram foi o fato de ocorrer uma interconexão entre os diversos participantes durante uma sessão com a *ayahuasca*, como se todos estivessem interconectados de alguma forma. Isso fica explícito no relato de Carlos: “*Ressona no ambiente, circula, bate na cabeça de um, passa pro outro. É informação pra todo lado.*” (Ver anexo 2, diagrama 2.10)

4.3 EIXO-TEMÁTICO 3: A AYAHUASCA ME TROUXE

Outro aspecto que investigamos nesta pesquisa diz respeito às transformações pelas quais os entrevistados passaram ao longo de suas experiências com a *ayahuasca*. Na literatura encontramos diversas referências ao fato de a *ayahuasca* produzir mudanças de vida bastante intensas e rápidas, ao modo de um acelerador de experiências, como descreve Amanda: “*E eu sinto que a ayahuasca, ela te dá isso, ela é um caminho rápido, é um elevador, assim, turbinado (...)*”

As expressões utilizadas pelos entrevistados evidenciam claramente este poder transformador das experiências com a *ayahuasca*, como vemos no relato de Elaine: “*Então, assim, é... ele é um grande maturador (...) mudou toda minha vida, né...*”

Analisando os relatos de mudanças pudemos encontrar seis grandes núcleos de sentido convergentes, que se mostraram bastante intrincados, como podemos ver no seguinte diagrama:

Diagrama 1.2 – A ayahuasca me trouxe (transformações ao longo do tempo)

4.3.1 Mudanças na visão de mundo

Os entrevistados demonstraram ter modificado sua visão sobre o mundo e a vida, em um processo de ressignificação, como vemos no relato de Carla: “(...) *you* muda a visão do mundo, muda sua visão da vida...” (Ver anexo 2, diagrama 3.1)

4.3.2 Redefinição de valores

Essa mudança na visão de mundo parece estar intrinsecamente ligada a uma redefinição de valores e uma revisão das prioridades em suas vidas, a qual quatro dos cinco entrevistados se referiram, a exemplo de Elaine, que afirmou passar a ter maior “*discernimento do que que realmente importa*”, tendo mais clareza do “*que que é verdade, o que que realmente serve, o que que é bom, o que que é justo, o que que é equilibrado (...)*” (Ver anexo 2, diagrama 3.2)

4.3.3 Crítica à sociedade

Essa revisão de valores e prioridades parece estar intimamente ligada ao desenvolvimento de um olhar crítico em relação aos padrões sociais encontrados na sociedade capitalista ocidental. Espontaneamente, quatro dos cinco entrevistados teceram críticas contundentes a um determinado estilo de vida, muito frequente nos dias de hoje, que seria pouco equilibrado e até mesmo adoecedor, como vemos no seguinte relato de Beth: “(...) a gente vive muito na cabeça, tem muita propaganda do material... (...) o estresse, assim, da vida, não está brincadeira, né... o correr e estar fora, sabe... é uma coisa que é normal e até às vezes é elogiado...”. (Ver anexo 2, diagrama 3.3)

4.3.4 Mudanças de atitude e comportamento

Todos os entrevistados relataram ter mudado sua atitude perante o mundo, como vemos, por exemplo, no relato de Carla: “Começa a ter uma consciência maior do seu papel, né, e de responsabilidade com relação a tudo aquilo que te envolve...” (Ver anexo 2, diagrama 3.4).

4.3.5 Amadurecimento psicológico

Os entrevistados relataram um intenso amadurecimento psicológico. Como bem explicitou Elaine, o chá parece funcionar como “um grande maturador”. (Ver anexo 2, diagrama 3.5)

4.3.6 Maior conexão com a natureza

Outro aspecto que se modificou na vida dos entrevistados foi sua relação com a natureza. As experiências com a *ayahuasca* fizeram com que eles modificassem sua percepção da natureza, sentindo-se mais conectados com ela, como vemos nos relato de Carla: “Comecei a perceber a natureza de uma outra maneira. (...) a natureza foi ficando cada vez mais bonita, né, eu não percebia ela assim. Agora eu fico encantada, o verde é mais verde, os bichos são mais queridos, mais amados...” (Ver anexo 2, diagrama 3.6)

4.4 EIXO-TEMÁTICO 4: SIGNIFICADOS E ENTENDIMENTOS

Este eixo-temático está muito relacionado à dimensão do sentido enquanto significado, respondendo ao seguinte questionamento: O que seria a *ayahuasca* na visão dos entrevistados? Qual é o papel que ela ocupa em suas vidas? Optamos por expressar este significado em frases sínteses, utilizadas pelos próprios entrevistados, que representariam, de um modo globalizante o modo como eles entendem a *ayahuasca*, o papel que ela ocupa em suas vidas. Vejamos no diagrama abaixo os significados atribuídos:

Diagrama 1.3 – A *ayahuasca* é... (significados e entendimentos)



4.4.1 “... pra conhecer a gente mesmo”

Aqui vemos a *ayahuasca* sendo entendida como uma poderosa ferramenta de autoconhecimento. Como vemos no relato de Carlos: “(...) é pra conhecer a gente mesmo (...) é uma porta... pra mim mesmo...”. Todos os entrevistados foram muito enfáticos ao apontarem tal característica das experiências com a *ayahuasca*, deixando bem claro que a *ayahuasca* leva a pessoa para dentro dela mesma, como descreve

Beth: “(...) *é algo muito forte, muito potente em termos de autoconhecimento (...) a ayahuasca... coloca lá, no dentro de si.*” (Ver anexo 2, diagrama 4.1).

4.4.2 “... um guia, um professor”

A *ayahuasca* sendo entendida como um professor, como expressou Carla: “*Mas o chá é um professor, ele vai te mostrar, tudo, se você tiver disposto a ver, né?*” A *ayahuasca* também foi entendida como um guia também, como explica Amanda: “*(...) e o vegetal... ocupa um papel mesmo assim como um... guia mesmo.*”

Mais do que exercer a função de guia, pelos relatos dos entrevistados, fica parecendo que a *ayahuasca* teria uma qualidade de entidade mesmo, chegando a conversar com os sujeitos, como descreve Carlos: “*(...) eu não diria que o chá é um ente, mas o chá tem uma qualidade de ente. Ele conversa com a gente (...) diz: ‘Ó, faça isso em tal data, não sei o que...’*” (Ver anexo 2, diagrama 4.2).

4.4.3 “... um trabalho psicológico”

Aqui vemos a *ayahuasca* sendo entendida como um profundo trabalho psicológico, como explica Carla: “*(...) é um trabalho psicológico e espiritual muito forte. (...) você vai tendo os insights, vai começando a acordar, né? (...)*”.

De fato, os relatos dos entrevistados guardam muitas semelhanças com um processo psicoterapêutico, como podemos ver no relato de Elaine: “*(...) Então, a nível terapêutico, o chá, ele pode ter essa função, da gente levar entendimento, esclarecimento pra aquelas áreas confusas, difíceis, seja pessoal, familiar, profissional, né... E conseguir resolver, né?*” (Ver anexo 2, diagrama 4.3)

4.4.4 “... uma sacudida, um chacoalho”

A *ayahuasca* sendo entendida como muito impactante, forçando a pessoa a se confrontar, a olhar para os aspectos incômodos de si mesmo. Este auto-confronto exigiria bastante coragem, principalmente para enxergar os aspectos mais sombrios da própria personalidade. É o que descreve Amanda: “*(...) eu sinto mesmo um chacoalho, eu chacoalho, eu sinto um chacoalho, tanto físico quanto emocional, olhar pra essas coisas, às vezes...*” (Ver anexo 2, diagrama 4.4).

4.4.5 “... um chá transformador”

A *ayahuasca* sendo entendida como um grande maturador, catalisando intensas transformações de vida, como descreve Carla: “*Modificou tudo, absolutamente tudo. E é um chá transformador, é um voo... transformador, que você modifica completamente, muito rapidamente, muito... como se fosse uma... um filme acelerado, né...*” (Ver anexo 2, diagrama 4.5).

4.4.6 “... um remédio”

A *ayahuasca* sendo entendida como uma fonte de cura, como um recurso terapêutico, trazendo harmonia e centramento. Amanda explica que a *ayahuasca* seria “*uma medicina da floresta, é um remédio.*” Elaine afirmou ter utilizado a *ayahuasca* literalmente como um remédio, diariamente, para o tratamento de um quadro diagnosticado de depressão: “*(...) quando eu estava mal, na época da depressão, eu tomava uma colher por dia, uma colher de sopa por dia, pra eu me harmonizar, era o meu remédio. (...) Então foi o meu remédio...*” (Ver anexo 2, diagrama 4.6).

4.4.7 “... uma ligação com a fonte original”

A *ayahuasca* sendo entendida como uma forma de conexão com o divino, com o transcendente, com o sagrado, como descreve Elaine: “*(...) é uma ligação com a fonte original, né...*”. Beth afirma que “*a ayahuasca pra mim é esse instrumento, que me ajuda a fazer a conexão com o... transcendente, ela é essa parte transcendente.*” (Ver anexo 2, diagrama 4.7).

4.4.8 “... um caminho espiritual”

A *ayahuasca* sendo entendida como uma opção de caminho espiritual, como descreveu Beth: “*É um caminho que eu acho que é o meu caminho espiritual, entendeu?*” (Ver anexo 2, diagrama 4.8).

4.5 EIXO TEMÁTICO 5: EXPERIÊNCIAS SIGNIFICATIVAS

Tivemos também como objetivo nesta pesquisa, colher relatos das experiências mais significativas pelas quais os entrevistados passaram, ao longo de suas trajetórias com a *ayahuasca*. Os relatos obtidos são muito ricos, chegando mesmo a ser impressionantes em muitos casos.

Considerando a riqueza dos relatos e considerando também que se trata de uma pesquisa na área da psicologia, área esta que tem como foco justamente o estudo da experiência subjetiva, optamos por transcrever estes relatos na íntegra. Acreditamos que esta rica casuística pode fomentar e subsidiar outras investigações na área da psicologia da experiência religiosa.

Como bem explicitou Shanon (2002), um dos aspectos mais ricos relacionados à *ayahuasca* são as incríveis experiências subjetivas que ela proporciona. O conjunto de relatos a seguir ilustram muito bem esta colocação de Shanon. Além disso, os relatos transcritos aqui ilustram vários dos aspectos sistematizados nas quatro categorias temáticas e que serão explorados no capítulo seguinte, na discussão.

4.5.1 Experiência significativa do Carlos

4.5.1.1 Experiencia Significativa 1

Foi assustadora... (risos) Mas eu havia sonhado, eu havia sonhado com um ritual com o chá. E quando eu... eu não conhecia esse mestre que ia fazer a sessão, né, que era o dirigente do Centro de Cultura Cósmica, o mestre Francisco. E eu vi a cena do sonho acontecendo... Quando eu bebi o chá eu achei muito diferente o gosto, muito saboroso. Como se tivesse recebendo algo que há muito tempo eu esperava. Só que não deu meia hora e eu estava morto. Eu caí no chão, anóxico, tive... eu, eu... por um instante antes de desmaiar eu pensei “*eu preciso deitar*”, mas deu vergonha, né... a máscara da vergonha, o receio do que vão pensar de você, né, a máscara do mico, né, o ego... o ego fritando com medo da vergonha. Aí eu tive vergonha de perguntar se eu podia deitar, no outro instante eu já tava deitado caído no chão. Aí as pessoas me colocaram deitado, eu fiquei anóxico, roxo, todos acharam que eu tinha morrido porque eu não dava resposta nenhuma. E aí eu fiquei deitado, sem conseguir me mexer, por doze, seis... 18 horas. Por 18 horas eu não consegui sair do chão. Parecia que tinha o mundo em cima de mim me prendendo. Mas nessas 18 horas eu vivi o inferno e o céu. Eu vi

o inferno e vi o céu. E depois dessa experiência eu digo, tudo que aconteceu depois dessa experiência foi desdobramento dela. Porque foram tantas informações, tanta visão, tanta coisa incrível, que ali eu, eu não consigo lembrar de metade do que aconteceu porque era muita coisa, foi muita coisa. Se revelou os elementais, a força do fogo, da água, da terra, do ar, tudo... parecia que tudo tá vivo em volta de mim, é como se eu tivesse feito a conexão com a alma do planeta. Só que a alma do planeta me levou ao cosmo, porque eu vi a força do sol, a galáxia, aí conectei com varias entidades do planeta, né, Cristo... nunca tinha tido conexão com Jesus coisa nenhuma e eu vi Cristo, vi um monte de coisa (risos). Vi seres alados, incrível, foi muito incrível, foi uma coisa indescritível, parecia um filme surreal assim, totalmente fantástico, mas 18 horas... pelo amor de deus, é muito, né, mas aconteceu isso... (Eu) desmaiei durante um tempo, depois eu voltei muito mal, fiquei péssimo assim, meu corpo não tinha resposta, meu corpo não conseguia mexer de jeito nenhum, e fiquei deitado e à medida que o ritual ia acontecendo eu ia conectando mil coisas, mas o que aconteceu mais incrivelmente foi que a experiência de um ensinamento que foi colocado nessa sessão, nesse.... foi um ritual que teve um ensinamento da Rosa Cruz chamado *Áureo Alvorecer*²⁷. Tudo que esse ritual, esse ensinamento descreve eu vivenciei na real. Tudo, a morte do ego, a reconexão com o corpo, tudo, tudo. E é a morte e o renascimento. O ensinamento traça um caminho do buscador entrando no universo da ilusão e redescobrimdo a vida e nascendo de novo. Morrendo e renascendo. E foi exatamente isso que aconteceu. Eu morri naquele dia e renasci outra pessoa. Todos me conhecem ainda, minha família, minha mulher, meus filhos, todos me conhecem ainda e reconhecem, é... que eu sou o Carlos Muniz, o Carlos e tal... mas depois daquele dia algo foi mexido muito profundamente e aí foi lapidando isso. Naturalmente a gente não muda as condutas de uma hora pra outra mas naquele dia foi tanta revelação que eu fui processando isso, né? Às vezes também caía na *maya* de novo, caía na ilusão do cotidiano, das coisas e percebi que... essa armadilha é muito fácil, muito fácil cair na armadilha, mas a força do chá nesse dia mostrou-se assim impressionante. No fundo eu creio que é a alma nascendo de novo, é você se conectando com a sua própria alma e vendo toda a história, toda a acumulação de memória que ela tem... É assustador, mas é encantador. Você quer fugir às vezes dessa realidade, mas não tem jeito. Algo aconteceu profundamente e eu vejo... a minha experiência como uma experiência como algo muito singular, eu queria muito que as pessoas vivenciassem o que eu vivenciei. Mas eu vejo que essa morte é rara. Eu vejo pessoas passando por dificuldades muito grandes quando bebem o chá ou fazem uso de outro

²⁷ Veja descrição completa deste ensinamento no anexo 3.

enteógeno mas eu nunca vi alguém descrever que naquele momento houve uma... um... uma quebra radical, de um tempo pra outro. As pessoas vão acumulando experiências e vão se modificando. Pra mim não, pra mim foi uma pancada só. Depois vieram muitas revelações, né, mas aquele dia foi indescritível, foi... foi uma... uma morte mesmo. Morri, eu vi meu corpo morto. Eu vi uma morte física também, sabe? Os vermes comendo meu corpo, tudo aquilo. Assustador, né, eu vi assim... passar por isso foi muito difícil, eu chorei muito mas eu chorei de êxtase também demais, porque tinham revelações, tinham presenças que estavam se apresentando. Aquilo lá foi o despertar e até 6 meses depois foi assim... algo... indescritível. Cada sessão que eu ia era uma história assim, misteriosa... muito misteriosa. Aí depois foi amadurecendo tudo isso. Hoje eu entendo um pouco mais o que aconteceu (risos).

4.5.2 Experiências significativas de Amanda

4.5.2.1 Experiência Significativa 1

E aí, dali em diante, depois eu fui tomar o vegetal com o mestre, um mês depois, talvez, ou duas ou três semanas depois, talvez, e aí a primeira vez com o mestre já foi uma coisa muito impressionante porque daí eu entrei dentro de um espaço azul, como é a cúpula hoje, eu entrei num espaço igualzinho assim, num salão azul, muito aconchegante, confortante, né, e ali eu escuto uma voz feminina que me nina, o tempo todo, fica me ninando, cantando pra mim. E aí eu pergunto quem é ela, quem é aquela voz que canta pra mim, aí ela fala várias vezes: “*Sou eu minha filha*”. Eu escutava uma voz me ninando e dizendo: “*Sou eu minha filha*”. E aí eu começo a imaginar, eu começo a perguntar pra ela: “*Quem é?*”. E aí eu começo a ter uma intuição, uma sensação de que era a mãe divina, que era a Nossa Senhora, alguma coisa assim, mas eu recusava, eu comecei a negar aquilo... como que isso acontece, “*como assim, quem sou eu pra tá tendo esse merecimento?*”, assim... uma sensação de colo, de uma mãe grandiosa, uma sensação fortíssima. E aí digo pra ela que não é possível, que não pode ser...: “*Quem é você?*”. “*Sou eu, sou eu minha filha...*”. “*Não é possível, não pode ser você, não pode ser quem eu tou pensando*”. E ela: “*Sou eu...*”. “*Não, mas não pode ser... sabe por quê? Eu nem sou católica...*”. Aí ela me responde assim: “*Nem eu*”. Aí eu falei assim: “*Eu não acredito que é você, é demais pra mim*”. “*Eu, uma pecadora?*”, sabe, uma coisa assim... Aí ela foi me mostrando a minha vida, ela foi dizendo assim pra mim: “*Lembra aquele dia, assim, assim...*”. Momentos fortíssimos da minha vida, momentos de muita dor, de perda, assim, momentos muito fortes, e que eu superei, que eu consegui superar. Ela falava assim: “*Lembra daquele dia...?*”. Aí eu falava “*Lembro*”, aí ela falava assim: “*Fui eu*”. “*Lembra*

desse dia, assim, assim...?”. *“Lembro”*. *“Fui eu”*. E ela foi trazendo, fazendo uma retrospectiva da minha vida, assim... Muitos momentos, assim, de muita dor, de muito sofrimento, de muita mágoa, abandono, momentos terríveis da minha vida, perdas mesmo. E ela dizia... e a sensação que eu tinha é que eu tava nesse colo dela, era como se eu olhasse pra trás e só visse uma pegada, sabe aquelas pegadas? Depois de muito tempo eu até li, umas pegadas de Jesus, tem um texto que Jesus vai falando dessa, dessa... Alguém fala assim: *“Ah Jesus, eu passei por tanta coisa difícil na minha vida... e me senti sozinho...”* e aí Jesus fala assim: *“Olha pra trás...”*. Aí só encontra uma pegada mesmo... Depois de muito tempo eu li isso. E aí ele falava assim: *“Uai, mas eu só tou vendo uma pegada, eram a minhas?”*. Aí Jesus fala: *“Não, eram as minhas, você tava no meu colo...”*. E eu passei por essa mesma sensação, de estar ali naquele momento... Aí não tem jeito, né, diante de uma coisa dessa eu me rendi totalmente, assim, fui me rendendo, assim.

4.5.2.2 *Experiência Significativa 2*

Uma vez eu vi um... uma vez eu tive assim uma miração que até hoje eu tenho muito presente, como se eu tivesse andando num corredor, numa ruela, de paredes de barro e eu via tochas na parede e uma sensação de umidade, um cheiro de umidade muito grande e que ela era meio... descia, assim, ela era meio descida, esse caminho, e as paredes bem altas assim e essa luz com fogo. E aí eu entrava num ambiente, numa sala, num salão, assim, baixo, de teto baixo, quase como se eu tivesse a sensação de que eu tava meio agachada, assim, não conseguia ficar ereta e ali, então, o cheiro mais forte de umidade e calor e de repente, assim, eu olhei ali dentro e reconheci algumas pessoas, do tipo assim: *“Uai, fulano tá aqui... nossa, olha, fulano tá ali...”*. Era como se eu morasse num lugar, vivesse naquele lugar e naquele momento, meio secreto, as coisas meio, assim, eu reconhecesse algumas pessoas que eu via normalmente. Nós estávamos todos de branco e de repente eu escutei um burburinho: *“Ele chegou, ele chegou...”*, e aí todos sentaram em roda e nesse momento, assim, era como se fosse uma reverência muito grande, a gente não olhava pra frente nem pra cima, assim, era um olhar pra baixo, assim, todo mundo em lótus, assim, uma coisa meio de respeito, assim, e aí eu escutava uns barulhos de louça e aí, imediatamente uma pessoa então se prostra na frente desse grupo, assim, no centro do grupo e vem com uma, com um cálice, assim, uma taça de barro e ele vai dando pra cada pessoa, assim, na roda e a pessoa pega e bebe e devolve, e foi chegando, foi chegando, foi chegando... até que chegou na minha vez e na hora que chegou na minha vez

que eu peguei e olhei assim pra dentro da taça, era Daime. E aí eu bebi, devolvi, uma sensação de pertença muito grande, assim...

4.5.2.3 *Experiência Significativa 3*

E aí uma outra vez também eu vivi uma cirurgia, né... Vivi uma cirurgia. Eu bebi o vegetal e imediatamente fechei o olho e já tava numa maca. Eu tava numa maca e a maca andava num corredor mesmo como se fosse um hospital, aquele corredor frio e aquelas luzes, né? Eu tava deitado na maca, aí eu entro dentro do centro cirúrgico e aí aparecem dois homens e uma mulher, uma coisa assim... duas mulheres e um homem, vestidos de médico mesmo, aquelas roupas de centro cirúrgico, com máscaras, luvas. E aí eles falam pra mim: *“Olha, a gente vai fazer uma cirurgia em você, mas tá tudo bem, tá tudo tranquilo, você fica de boa...”*, mas aí eu fiquei meio assim... de repente... (Eu) sabia que eu tava na sessão, aí nisso o mestre chegou... e o mestre chegou, ficou pertinho de mim... E aí chegou e falou assim... isso na miração, né: *“Como é que tá aí?”*, falando com os médicos. Aí os médicos falaram: *“Não tem jeito não, vamos ter que tirar tudo”*. Beleza, aí ele volta pra mim e fala: *“Ó minha filha, é o seguinte, nós vamos tirar o seu útero...”*. *“Meu útero, vai tirar meu útero? O que que tem meu útero?”* Aí ele falou assim: *“Você não sabe o que tem seu útero não?”*. Eu falei: *“Não, por que que vai tirar meu útero, mestre?”*. *“Seu útero tá cheio de raiva...”*. Aí imediatamente começa a cirurgia, eles tiram... aí sai um negócio preto, assim, uma coisa, uma bola preta, um negócio. Eles mostram pra mim e jogam no lixo, assim, eu vejo jogar no lixo... Aí o mestre chega e fala assim: *“Olha minha filha, a gente tirou o que era possível mesmo, não sobrou quase nada, só sobrou assim o mínimo pra sua saúde”*. Isso era em 2000 mais ou menos, no ano de 2000, tinha dois anos que eu frequentava sessão com o mestre. Aí eu fiquei muito impressionada, chorei muito, uma sensação assim de que *“puta que pariu, né...”*. *“Que que é que eu tou fazendo comigo mesmo?”*, entendeu, assim... E aí foi muito interessante, aí me deram uma orientação que eu tinha que ficar de quarenta dias... tinha de ficar de quarentena, sem pegar peso, como se fosse mesmo uma recuperação de um pós-cirúrgico. (...) Eu recebi todas essas orientações. Aí quando acabou a sessão eu me dirigi... chorei muito... aí o mestre chegou perto de mim mesmo, chegou lá perto de mim: *“E aí, tá tudo bem, minha filha?”*. Eu falei: *“Ah mestre, eu passei por uma cirurgia...”*. E ele: *“É mesmo, passou?”*. *“É, passei...”*. *“E tá tudo bem?”*. E falei *“tá...”*, e aí ele falou assim: *“Quais foram as recomendações?”*, ele falou assim... Ele não fazia muita pergunta, aí eu falei: *“Ah, eu tenho que ficar de quarentena, num posso pegar peso, num posso fazer nenhum exercício físico.”* Aí ele olhou

assim no relógio... *“Trinta e um de maio... quando for 10 de julho a senhora volta a bailar.”* Falou assim pra mim. E eu fui pra casa. Nessa noite, dormindo, eu espirrei. Cara, eu senti uma dor, mas uma dor, uma dor assim como se fosse igual a uma cesariana, assim. Eu vivi duas cesarianas, eu sei exatamente o que que é um corte na barriga e vários pontos e essa sensação de espirrar e sentir as dores. Uns 3 dias depois eu fui no mercado, tava fazendo mercado com o Carlos, aí no meio do mercado o Leonardo me pede colo e eu dei colo pro Leonardo. Na hora que eu peguei o Leonardo, tive uma sensação de falência das pernas, fui direto pro chão, assim, fui mesmo como se tivesse caindo, uma sensação de desmaio, fraqueza, aí o Carlos me lembrou: *“Poh cara, tá vendo, você não tá se cuidando, tem que cumprir... você não tá de quarentena...?”*, não sei o que... Aí passou, e quando foi 7 dias depois eu voltei pra sessão, uma semana. Semana passada fiz a cirurgia, 7 dias depois, sábado seguinte, eu tava lá. Aí eu tou sentada à mesa, ele me botou na mesa, eu tou sentada à mesa aí escutei uma voz assim: *“O hospital São Francisco de Assis chegou”*. Aí daqui a pouco alguém falou assim pra mim: *“Minha filha, nós vamos tirar os seus pontos, tá?”*. *“Tá...”*, aí eu sentia os beliscos assim ó, na barriga. Sentada à mesa, assim, eu sentia... aí depois uma voz falando assim: *“Olha, tá tudo bem, tá tranquila, tá indo bem, tá beleza...”*. Passou, passou uns 5-10 minutos depois o mestre levantou, ele tava na ponta da mesa e eu aqui, logo em seguida, na esquerda dele eu era a primeira, ele levantou, deu a volta na mesa, chegou em mim e falou: *“Tá tudo bem?”*, *“Tá tudo bem, tá beleza...”*

4.5.2.4 Experiência Significativa 4

Então, eu acho que a grande cura aconteceu em dois momentos. Num primeiro momento eu tinha 33 anos então, nessa época, e eu bebi o Daime e logo em seguida eu tive uma sensação de desmaio. Aí eu levantei da mesa, dei uns 2 passos e realmente desmaiei. Me levaram pra dentro do quarto de uma filha do mestre Francisco, que era perto do salão. Eu fui pra cama, fiquei lá, com uma sensação de asma, de falta de ar muito grande. E eu vivia naquele momento um mundo paralelo, eu via que eu tava no quarto do mestre, na cama... no quarto da filha do mestre, na cama dela, eu via as pessoas em volta, mas também via um outro mundo que tava se apresentando pra mim. Eu entrei num lugar assim, uma floresta densa escura, muito úmida e uns anões andavam comigo, assim, os anões, os seres dessa área mais mineral, assim... não sei, uma coisa assim... os elementais, não sei. E eles me levaram pra dentro de um vilarejo de árvores, onde as casas eram como se fossem as árvores, assim, era como se dentro da árvore, uma árvore grande, uma coisa meio tipo *Senhor dos Anéis*. Depois eu até vi o

Senhor dos Anéis e falei: “*Uai gente, eu conheço esse lugar...*”, uma coisa meio assim. E dentro da... eu entro dentro de uma sala, de uma casa e aí lá dentro eu vejo uma criança, um recém nascido e eu tenho a sensação de que é um filho meu e eu tou com uma sensação de morte, tou sentido que eu vou morrer, assim, não tenho ar pra nada e não quero morrer porque um filho meu tá ali pequenininho. E paralelamente a isso, dentro do quarto do mestre Francisco, tem uma criança. Então eu escutava as vozes, assim, né... a criança acordou com o movimento de todo mundo, aquela confusão. E eu tava nesse lugar também que tinha essa criança e não queria morrer porque a minha criança tava ali, *nananan...* e em algum momento, eu não sei se foi no quarto do mestre Francisco ou na *burracheira*, alguém falou assim pra mim: “*Amanda, pode morrer que eu cuido do seu filho*”. E depois eu fiquei sabendo que quem tava no quarto dessa... da filha do mestre Francisco, era a esposa do mestre Francisco, era o próprio mestre Francisco, era a mestra assistente, algumas pessoas estavam no quarto cuidando de mim, que eu tava muito ruim e ali eles falaram depois pra mim assim: “*Amanda, você morreu*”. E aí quando eu acordo, eu não tenho mais falta de ar, não tenho mais *burracheira*, não tenho mais nada, assim, é como se nada tivesse acontecido, eu levantei normal e ele não tinha nem aberto o oratório ainda, ele distribuía o vegetal, botava musicas instrumentais durante uma hora e abria o oratório depois de uma hora de instrumental. Eu vivi tudo isso em uma hora. Porque quando eu acordei, que eu levantei, ele foi pra dentro do salão e abriu o oratório lá e eu... passou o efeito do Daime, não senti mais nada. Nunca mais eu tive asma! Eu tive 33 anos asma. Então agora tem 15 anos que eu não tenho mais nada. Foi logo no início. Aquilo me chamou muita atenção. Era como se eu tivesse resgatado uma vida passada, alguma coisa assim, sabe... era como se eu precisasse ouvir que alguém ia cuidar do meu filho e eu podia morrer em paz... eu não sei, me vem uma sensação que eu trouxe isso pra dentro dessa vida, eu trouxe essa falta de ar, eu trouxe essa sensação de... essa foi uma cura que eu vivi. Então, essa é uma cura física, nunca mais eu tive asma.

4.5.2.5 *Experiência significativa 5*

E a outra coisa que depois eu tenho, que, assim, anos de terapia eu não acessei, não acessei, anos de terapia, não acessei isso... Um dia, um determinado dia, eu bebi o vegetal e tou ali em silêncio, de repente eu vejo a figura do meu pai, que eu não conheci, eu fui abandonada por esse pai... ele aparece pra mim e na frente, ele sem falar nada pra mim, eu chego na frente dele e agradeço a ele: “*Olha, muito obrigada por tudo...*”. Eu fiquei tão indignada com isso que eu me revoltei muito, me debati muito, fiquei impressionada como que eu tinha

coragem... que história era essa de eu pedir, de eu agradecer prum cara que me abandonou..., que *papapa*... aquela mazela toda (...) e fiquei indignada com aquilo, não aceitava o fato de eu dizer obrigado pra ele. E aí o que acontece é que eu levantei e vomitei muito e fiquei me debatendo com aquilo. Aí uma hora eu tou dentro do banheiro e vem uma amiga, porque ela é psicóloga inclusive, e ela perguntou: *“E aí, tá tudo bem?”*. *“Não não tá tudo bem, você acredita que aconteceu isso e isso...?”*. Na hora que eu comecei a contar pra ela, de repente me vem uma clareza, assim... Eu falei: *“Opa, perai.”*, eu tenho mesmo que agradecer o cara, assim... eu sei de histórias horríveis do meu pai, né, ele teve problemas sérios com alcoolismo, ele tinha problemas de virtude mesmo, sabe, assim, como homem... ele foi uma pessoa, assim, fraca de virtudes, né, ele prejudicou muito a minha família, a família da minha mãe, um cara mesmo assim da pesada. E aí me vinha, assim, como sendo poupada, porque eu tenho uma... uma prima que o pai dela foi alcoólatra a vida toda e eu vi assim os horrores que ela passou, ela passou por coisas horríveis, a gente começa a imaginar uma família que tem um pai alcoólatra, ela viveu todos os horrores e de alguma forma eu me senti poupada... então eu tinha muita coisa que agradecer e eu era quem eu era até pela falta que ele me fez, entende? E aquilo foi me dando um conforto, foi me dando um conforto... era aniversário do mestre Francisco, 15 de abril e aí eu volto pro salão e comemoro o aniversário do mestre. Quando eu volto pra casa, eu decido que eu vou atrás do meu pai e que eu vou realmente agradecer a ele. O que eu tinha visto no astral eu ia fazer agora, aqui na terra. E aí comecei a procurar um cara que nunca me procurou, eu procurei, procurei, procurei, vasculhei, vasculhei, vasculhei e consegui o telefone dele em Bento Gonçalves no Rio Grande do Sul. Uma tia, uma irmã dele que eu tinha acesso a essa tia, mora aqui em Brasília, ela me deu o telefone e falou assim pra mim: *“Que bom que você vai ligar pra ele, porque hoje é aniversário dele...”*. Ele faz aniversário no dia 16 de abril. Aí comecei a ligar pro meu pai, liguei, liguei nesse dia 16 de noite, fui até meia noite ligando e ninguém atendeu. Era um dia de semana, acho que era uma segunda-feira, alguma coisa assim. Aí no outro dia no trabalho, no meu trabalho eu ligo e aí a secretaria dele atende: *“Da onde?”*. *“De Brasília, a filha dele de Brasília.”*. *“Ai que bom que você ligou porque ele teve um infarto a noite passada e tá na CTI do hospital, mas tem uma prima sua que tá lá com ele e o celular é tal...”*. Aí eu liguei, essa minha prima atendeu, filha dessa minha tia que tinha me dado o telefone: *“Nossa que bom que você ligou porque ele tá aqui na maca, ele tá saindo da CTI, tá indo pro quarto, eu vou passar o celular pra ele”*. Passou o celular pra ele e aí ele não me deixou falar, falou, falou um monte e no meio do caminho ele falou assim: *“Olha, eu tou morrendo, eu tou morrendo porque o coração do teu pai é um coração muito ruim”*. Aí eu falei: *“Que nada,*

olha... nada a ver, olha, você sobreviveu a esse enfarto, você tá... sabe, o coração é pra amar, você aproveita agora essa oportunidade e vai fazer o que tem que fazer verdadeiramente...".

"Ah, então... mas eu queria muito te ver...". "Não, olha, eu não sei se eu vou conseguir te ver mas eu quero te dizer que tá tudo certo entre eu e você, viu, você não me deve nada, tá tudo bem, eu sou uma pessoa feliz, sabe, assim, sou uma pessoa ... completa, né, assim... a falta que você me fez tá tudo certo, sabe, assim, eu entendo perfeitamente, tá tudo bem entre nós, entre eu e você não tem nenhum resquício".

Filipe, eu vivi uma coisa que eu nunca mais imaginei que eu ia fazer na vida, sabe... eu me libertei de uma coisa, assim, fortíssima. Três anos depois ele morreu e quando eu soube da morte dele assim, me deu uma sensação de felicidade muito grande, assim, porque eu realmente já amava ele verdadeiramente, entende... eu tive febre no dia que eu soube da morte dele, eu tive uma sensação de morte também, parece que parte minha morreu também naquela madrugada, eu tive febre, eu vivi uma coisa intensa fisicamente e ali eu vi uma cura mesmo, sabe, assim... e hoje eu tenho uma sensação muito boa, assim, eu tenho realmente esse sentimento de gratidão e eu vivi isso no Daime. Antes eu não tinha acessado isso, sabe.... anos de terapia e eu não acessei esse amor verdadeiro, o perdão verdadeiro, o auto-perdão, né... pude entendê-lo como homem, sabe... eu acessei um entendimento muito legal que é essa sensação de o homem quando ele é, dependendo do homem, né... quando ele recebe a notícia que ele vai ser pai, acho que é por isso que têm tantas mulheres solteiras, aí, mães solteiras, sabe... porque é uma carga, cara, você ser provedor de uma hora pra outra, até então era filho e você dependia, de repente agora você tem que prover, eu acho que tem muita gente que se assusta com isso, não tem suporte emocional pra segurar essa onda... eu acho que foi o caso dele e eu acessei isso, sabe, senti uma compaixão por esse ser, sabe... hoje eu tenho uma gratidão por ele tão grande, porque ele realmente, assim, o que ele tinha que fazer pra mim ele fez, ele me deu a vida a e tá tudo certo, entendeu, assim... entre eu e ele em algum lugar a gente fez um pacto e ele cumpriu a parte dele, entendeu..... então eu vivi essas duas curas muito fortemente, uma emocional muito forte, num nível assim... grandioso, que é a pai e filha, né, uma coisa assim... forte e a outra foi uma cura física mesmo, isso que eu vi em mim, fora as que eu já vi em outras pessoas, né... eu vi muito coisa.

4.5.3 Experiências significativas de Carla

4.5.3.1 Experiência Significativa 1

Uma das experiências mais interessantes foi assim... lá no Céu do Planalto. Eu tava no bailado, bailando, né, prum lado e pro outro, cantando e tal... muito pegada, né, tava muito forte o tempo, assim. Aí eu resolvi sentar um pouco pra descansar. Encostei assim na parede, tinha uns bancos, sentei no banco, né? Aí de repente me deu vontade de olhar pro teto, o teto era igual o daqui, de palha, né? Então eu virei assim e olhei, pra cima, assim, olhei. De repente... a palha sumiu, sumiu. Só ficaram os caibros, assim, que seguram a palha... e o céu apareceu. E um monte de seres... tavam lá assistindo, a sessão. Seres, pessoas que... que já passaram dessa vida, que tão em outra... um outro nível... de todos os tipos de roupas, roupas antigas, antiquíssimas, ou então roupas modernas, médicos, pessoas de óculos, sabe... Todo mundo assistindo assim, com muita curiosidade. Eu falei: *“Gente, não é possível que eu estou vendo isso...”*. Aí eu... *“vou mirar aquele cara ali pra ver se...”*, aí eu tirava o olho e voltava, era o cara que tava lá. E aí começaram a perceber que eu estava vendo... e tiveram surpresa, como se... eles estivessem acostumados a observar e não ser observados, então eles viram que tinha alguém que tava vendo eles. Então, me veio uma voz assim: *“Aproveita, essa é uma oportunidade de você ver um outro plano”*, né? Aí eu fiquei aproveitando assim e de repente, voltou a palha, voltou pro lugar. Não foi fantástico? Então eu sei que tem gente que estuda... isto, em outros níveis, em outros planos. Atrai, sabe, essas músicas e tudo, isso aí atrai seres pra estudar isso. Eu vi.

4.5.3.2 Experiência Significativa 2

Outra vez... foi que eu tava no Centro de Cultura Cósmica, num preparo e... e aí... de repente eu olhei pro céu... na música lá, tava tocando uma... de... Nossa Senhora da Conceição, uma música... *“Eu sou a luz, estrela matutina... Eu sou a luz que ilumina...”*, um hino muito lindo de Nossa Senhora da Conceição. Aí eu tou lá, né, catando folha, limpando as folhas e tal... olhei pra cima assim e as nuvens – tava um tempo de chuva – aí as nuvens se abriram, entendeu? E aí uma luz, como se fosse o Sol, saiu das nuvens assim e ficou assim, parado olhando, me iluminando assim, sabe? Aí o som que tava tocando (imita um som agudo) foi lá pra cima e aí era retumbante (imita um som bem grave), aquela coisa gigantesca... o mesmo hino, *“Eu sou... Maria da Conceição”*, sabe? Mas aí era uma outra voz, uma coisa gigante, assim... retumbante, como se fosse um trovão falando, sabe? E eu fiquei assim... e... e ela me

deu um conselho... pra eu não olhar os defeitos dos outros, que era pra eu ficar de olho, que o foco era aqui em mim. Eu tinha essa mania, né, naquela época, de ficar olhando assim, a gente... julgando, né, as pessoas, então botou: “*Ó, o foco é aqui*”. E aquela luz fantástica (imita o som grave novamente), “*Eu sou Virgem da Conceição...*” Assim, eu nem acredito muito em Nossa Senhora, não acreditava... aí... de repente, eu fiquei assim parada, vendo aquela coisa maravilhosa até o hino acabar, quase que acabar, aí fechou a nuvem, sumiu o facho, e o som voltou (imita som agudo), voltou pro sonzinho fraco que nós távamos ouvindo, sabe, perdeu aquela retumbância, aquela imponência, né... Não é fantástico? Aí eu corri lá no mestre e falei: “*Olha mestre, eu tive uma visão assim, assim, assim...*”. Aí ele falou: “*É? E o que que você aprendeu?*” “*Aprendi que o... que foco é aqui ó, eu tenho... eu não posso ficar olhando pro defeito dos outros não, tenho que olhar pros meus*”. “*Ah... então você tá na hora de receber uma estrela...*”, estrela de mestre, né? Foi aí que ele me deu a estrela de mestre, foi fantástico. E a Amanda, a Amanda uma vez tava lá... é... na, na... ouvindo também uns hinos, aí de repente, Nossa Senhora apareceu pra ela, um ser divino feminino, né? Aí ela falou: “*Ó, não, não... não vem aparecer pra mim não porque eu nem Católica não sou.*” Falou pra ela: “*Não adianta aparecer pra mim que eu nem católica não sou.*” Aí a Virgem falou assim... a Nossa Senhora, a mãe divina, né, falou: “*Mas eu também não sou católica...*” (risos). “*Ah não?*” (risos). Eu achei também o máximo, né? Então é essa energia feminina, divina, que aparece, muitas vezes na *ayahuasca*... sabe? Porque foi, é... uma energia feminina, divina, com o nome de Conceição, Maria da conceição, que iluminou o mestre Irineu pra trazer esses hinos e instruiu ele pra abrir a Igreja do Santo Daime e deu a ele todos esses hinos... do hinário. Então, ela é uma padroeira, né, Maria da Conceição. É apenas um nome de uma energia feminina, né, na verdade... é uma energia cósmica muito maior do que a nossa compreensão... o sagrado feminino. Tem vários nomes, né? Também têm Lakshimi, tem... Parvat, vários nomes, né, inclusive Nossa Senhora da Aparecida, Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora das Graças e etc. São nomes do ser divino. Então é isso...

4.5.4 Experiências significativas de Elaine

4.5.4.1 Experiência Significativa 1

Foram muitas experiências... uma muito fantástica que eu acredito, assim, que foi uma grande experiência. Foi... eu vivenciei uma situação familiar, né, no Sul, numa viagem, e... em que eu fiquei ajudando um sobrinha que tinha tido um bebê e acontecia na família uma situação

bastante grave, né? E eu fiquei durante 15 dias... e eu não tava conseguindo ver uma solução de luz pra aquela situação. Eu tava com completo desgaste energético, muito cansada, derrotada e sem esperança de que a pessoa, as pessoas envolvidas tivessem uma condição de reverter, de mudar, de tomar um atitude, né? E então, nós fomos a um trabalho, e... e nesse trabalho eu fui com uma... um propósito. Todos os trabalhos que eu fui com um propósito, assim, todos, eu saí vitoriosa desse trabalho, não teve um que tivesse dado errado. E eu fui com esse propósito, mas eu tava muito pra baixo, tava muito triste mesmo, sabe, quando tu gasta toda tua energia e... não era... não ia ser daquele jeito. Então eu entreguei mesmo, no trabalho, pedi e eu... tomei um pouco mais do que eu tomo, né? E... eu passei por uma experiência muito profunda, eu chorei muito, eu tive uma... uma experiência... é... nos meus corpos assim, muito profundas mesmo, assim, de... minha pressão deve ter baixado bastante, assim, eu fiquei muito gelada e... eu fui atingindo níveis muito profundos, muito profundos de elevação, né? E quando passou toda essa limpeza que eu fiz, emocional, foi vindo uma força dentro de mim... e eu fui me elevando, me elevando, me elevando e chegou num ponto em que se abriu, como se abrisse pro universo, assim... E eu tive um entendimento que ali era um lugar que eu poderia, é... expressar, né, uma necessidade ou um pedido. E eu fiz um pedido, né, nesse momento, em que essas pessoas recebessem luz de esclarecimento, que elas conseguissem driblar as dificuldades, né, os... as obsessões que tavam, né, envolvendo. Então, foi assim um espaço de muita luz, assim... E na mesma noite, né... então, teve todo o trabalho e tudo, eu... terminou o trabalho eu me senti muito bem, muito feliz, mesmo que eu... não tivesse acontecendo nada de diferente, né, eu já tava sentindo que tinha alguma coisa diferente comigo, né, e isso já ia ser uma porta pra mudança, né? Então... eu soube que na mesma noite aconteceu uma ruptura, né, uma mudança mesmo, na mesma noite, assim e foi durante a sessão. E que mudou, essas pessoas mudaram, né? Então, assim, me provou que, é... existe um espaço, uma força, né, dentro da gente, que... que levada com fé, né, com perseverança, assim, a gente consegue fazer uma mudança na gente, tá, que pode levar para o outro também, né? Então... eu tive mais duas vezes uma experiência semelhante, não foi com nenhum problema com alguém, nas outras duas vezes. Foram experiências que eu tive durante o trabalho, que eu tive uma... tipo um contato mais profundo, mais elevado, em que se abriu pra mim *“aqui é o lugar das possibilidades, aqui você pode fazer uma oração, que ela vai ser ouvida”*, né, então assim, foram muito tocantes essas vezes que eu tive isso, né?

4.5.4.2 *Experiência Significativa 2*

Então são muitas coisas... mas logo que eu ganhei o meu filho, Otávio, é... eu tive depressão pós-parto. E eu fiquei muito ruim, muito ruim mesmo. E eu não tava indo a nenhum trabalho, né, tava muito debilitada. Então chegou... já tava com 1 mês e meio o Otávio. Chegou um dia, nós éramos fardados no Centro de Cultura, né, o Gustavo tava indo nas sessões e eu não tinha condições de ir. E então, eu disse pra ele, hoje eu quero... eu quero resolver isso hoje, eu quero ir numa sessão. E eu fui e eu voltei de lá boa... né, então assim, eu acredito nessa força interna da gente, assim, de ter um propósito e... né, e eu conheço assim pessoas que já fizeram... já... já tiveram curas assim em sessões, de ir e ter uma presença muito grande, assim, da oportunidade mesmo, de curar o que quer que esteja acontecendo pra aquela situação... né, se resolvesse. (...) Acabou minha depressão. Então, aquilo que tava me atrapalhando, que eu não sei o que era, né, mas existia muita debilidade física junto, né, mudou... eu melhorei meu padrão de vibração, tive condições de sair daquele estado que eu tava de cinza, né, tudo cinza, tudo triste, né, consegui ir pra outro...

4.5.5 **Experiências significativas de Beth**

4.5.5.1 *Experiência significativa 1*

Foi lá no Céu do Planalto, né, Céu do Planalto, né, aquela igreja do Daime, Céu do Planalto. Bom... a 1ª vez, é... como eu falei eu tava num processo depressivo e o vegetal me ampliou. É... esse sentimento do porquê da depressão, né, como que era esse sentir, né, da depressão. É... eu vi meu organismo todo... em alerta, né... depois que eu fui fazer essa leitura com uma linguagem mais da Análise Bioenergética, né? É... e ao mesmo tempo em alerta e com isso tudo retido no meu corpo, é... então, veio muita vivência da minha história, das minhas relações, é... com meus filhos, com a minha família e veio tudo com um holofote, assim, né... muito grande, na cabeça, e no sentir, né, muito grande. E... eu me lembro que... depois que terminava a... o efeito do daime, né, veio um alívio muito grande, que é como se tirasse aquele peso da história de cima de mim, né? É... tive também... meu organismo tava muito intoxicado, então, é... eu tive muita limpeza do intestino e também por meio de vômito, né? Eu saía muito leve, muito leve, muito bom. Já na 1ª... na 1ª vez eu comecei esse processo de limpar meu organismo e de ter consciência. Depois, nas... nas... é... nas 5 primeiras vezes foram as vivências mais fortes que eu tive, até eu chegar no meu processo de culpa. E... e ver o que que a culpa faz comigo, fez com a minha criança, viver a culpa, sentir o que que era,

que parecia que era... a sensação é que tinha uma espada enfiada na minha cabeça me... me... me comprimindo toda, toda... e que aquilo ia me massacrando e eu ia diminuindo dentro daquilo... a sensação da culpa que veio. Depois também eu consegui ver que aquilo era o sentimento de culpa e também, quando passou a vivência, quando passou o efeito do Daime, me deu muito alívio e eu comecei a sair do processo de depressão, com esses movimentos, com essas vivências, eu mexia com o núcleo.

4.5.5.2 *Experiência significativa 2*

Perdão... eu tinha me separado, tava recém separada, devia ter uns 2 anos... e eu não tinha conseguido ainda, sabe? Não tinha conseguido um nível de perdão do meu ex-marido, da família dele e... eu consegui, sabe, compreender, de coração, limpar, limpar a história dentro de mim. Porque às vezes agente fala assim: *“Ah, o perdão eu já perdoei, perdoei...”* mas você vai e futuca, volta, você vai e futuca volta, né? Fica como uma dor, né? E eu consegui perdoar... meu ex-marido, compreender... perdoar significa que você se coloca no lugar do outro e com... tem compaixão, compreensão, né, daquilo ali. E isso eu consegui, isso foi um alívio muito grande. É... da minha ligação, da minha relação com meus pais, da minha mãe em especial, também me ajudou muito... compreendê-la e perdoá-la, sabe... É... o que mais... Vem muita coisa assim, da... do cotidiano, da minha relação que foi esclarecida, sabe, limpou. (...) veio muito forte... as cenas vividas, você revive as cenas vividas e vendo o lado da outra pessoa, não só o lado da gente. Vendo o lado bom da outra pessoa, não mostra só uma faceta da questão, é muito forte, porque no nosso ego, agente... o ego o que que é? Uma capa protetora pra gente falar que a gente, apesar de tudo, nós somos o máximo, que a gente consegue viver, a gente arranja justificativa pra tudo, não é? Isso é o nosso ego, né, de uma forma bem grosseira falando. O que que o vegetal faz? Ele tira essa capa. Aí ele mostra assim: *“Peraí, tudo bem... você tem isso aí né, esse pensamento de você, mas olha na cena que aconteceu o fulano também tem isso, isso, isso e isso bom. Como que você reagiu a isso? E àquilo?”* Você tá entendendo, mostra as outras facetas do ser humano, que você, que eu achava que só eu era humana. Aí ficava muito numa posição... ou era a vítima ou era o máximo. E a gente não é nenhum dos dois. Nós somos é tudo, nós somos humanos, né? Então, mostrava esse extremo meu. E mostrava o lado do outro (...) Durante a sessão, ali de olhinho fechado lá, eu de olhinho fechado lá vendo, revivendo a cena, revivendo aquela situação que eu achava que eu não perdoava porque eu achava que eu era a certa e não é... não tem esse negócio de certo e errado. (...) vendo de dentro mesmo e sentindo, sentindo como se

eu tivesse revivendo aquela cena, com o coração, sentindo, sentindo o que que tava dentro de mim, sentindo o que que tava dentro da outra pessoa, o porquê daquela reação, daquela reação daquele jeito... aí então, eu sentindo a pessoa dentro de mim, eu podia compreendê-la e perdoá-la. É um processo forte.

4.5.6 Análise das vivências significativas

Foi possível verificar em todos os relatos uma intensa mobilização por parte dos entrevistados, mostrando que estas vivências ocupam um papel importante em suas vidas. Além disso, ou talvez por isso mesmo, todas estas vivências tiveram grande impacto em suas vidas, produzindo diversas transformações pessoais.

Apesar das convergências apontadas, a descrição dos relatos teve também a função de evidenciar a singularidade das vivências de cada um dos sujeitos. Vemos nos relatos de Amanda, por exemplo, uma forte conotação de cura. Todas as suas experiências envolveram algum tipo de cura, seja de ordem física, como a experiência nº 4, ou de ordem emocional, como ilustra o relato nº 5, passando até mesmo por uma cura envolvendo uma cirurgia espiritual, como ilustrado no relato nº 3.

Já os relatos de Carla parecem envolver um caráter mais fenomênico, visionário. Ela relata alterações sensoriais, com percepção de sons e imagens que vão além dos sentidos físicos tradicionais, inclusive vendo seres que não estariam encarnados em corpos físicos. Os relatos de Carlos também apontam para uma dimensão mais visionária, cosmológica, com muitas alegorias fantásticas, beirando o surreal mesmo.

No caso de Beth, percebe-se um conteúdo bastante psicológico, envolvendo processos de autoestima, culpa e reconciliações. É possível que esta tônica mais psicológica tenha relação com o fato de ela ser psicoterapeuta de profissão, o que pode fazer com que sua visada aponte mais nessa direção. Já os relatos de Elaine parecem envolver uma dimensão mais do transcendente, do sublime. Vemos que ela se refere a estados muito profundos de elevação e prece.

Muitas das manifestações que apareceram nestes relatos são comuns no universo das experiências com a *ayahuasca* e já se mostraram presentes em outras investigações acadêmicas. Algumas dessas convergências serão discutidas no capítulo seguinte, durante a discussão.



Figura 14: Pintura de Pablo Amaringo, retratando suas mirações durante a *burracheira*.

5. DISCUSSÃO

Após as descrições das vivências relatadas pelos entrevistados, neste capítulo iremos discutir alguns dos resultados alcançados nesta pesquisa. Essa discussão será realizada em quatro momentos. Primeiramente colocaremos em diálogo os resultados de nossa investigação com o que consideramos ser o maior levantamento realizado sobre as manifestações típicas das experiências com a *ayahuasca*. Trata-se dos resultados das pesquisas realizadas pelo médico francês Jacques Mabit que, com base em suas experiências ao longo de muitos anos de trabalho investigando a variedade de manifestações causadas pela *ayahuasca*, definiu os elementos invariantes que se dão em todos os sujeitos que ele observou no curso de cerca de 600 sessões rituais com a *ayahuasca* (MABIT, 2002).

Em um segundo momento, destacaremos alguns dos núcleos de sentido que emergiram em nossa pesquisa e que se mostraram convergentes com categorias que apareceram nas investigações de outros pesquisadores já mencionados na introdução, cujos temas de pesquisa guardaram semelhanças com o nosso. São eles: Pelaez (2002), Ricciardi (2007), Gomes et al. (2005) e Rose (2005).

Em um terceiro momento, colocaremos em destaque algumas das implicações que um maior entendimento das experiências com a *ayahuasca* podem ter para a psicologia clínica, em função de termos percebido diversas semelhanças entre as experiências com a *ayahuasca* e o que costuma ocorrer em processos psicoterapêuticos.

Por último, discutiremos os resultados obtidos articulando-os com o objetivo principal desta pesquisa, uma investigação sobre os sentidos das experiências com a *ayahuasca*, em uma perspectiva fenomenológica da noção de sentido.

5.1 DIALOGANDO COM JAQUES MABIT

O médico francês Jaques Mabit é um grande estudioso das medicinas indígenas tropicais e dirigente do Centro Takiwasi, em Tarapoto, que se dedica à exploração de alternativas ao tratamento de toxicômanos mediante a associação de psicoterapia contemporânea e o uso ritualizado de plantas psicoativas. Ao longo dos anos, teve a oportunidade de acompanhar centenas de sessões ritualísticas utilizando-se da *ayahuasca*. Seu levantamento dos elementos invariantes o levou às seguintes características típicas das

manifestações produzidas pelo consumo da *ayahuasca*, que serão articuladas com os resultados de nossa investigação (MABIT, 2002):

5.1.1 Imprevisibilidade

Para Mabit (2002, p. 160), independentemente da experiência da pessoa que toma a *ayahuasca*, “*a experiência é sempre imprevisível*”.

Em nossa pesquisa, dois dos entrevistados se referiram à imprevisibilidade destas experiências, como é o caso de Carlos, que afirmou o seguinte: “*(...) nunca é nada previsível. Então esse não previsível sempre acompanha a experiência com o chá...*” Algo muito semelhante colocou Carla: “*Cada experiência é única, né (...) Cada experiência é única, não existe um... uma vez você toma a ayahuasca é de um jeito, na outra já não é mais, claro, né?*”

5.1.2 Singularidade e pluralidade

Segundo Mabit (2002, p. 161), como as experiências com a *ayahuasca* costumam ser coletivas, percebem-se “*interações muito estreitas*” entre os participantes do ritual, como por exemplo, “*penetração recíproca no campo visual*” dos participantes, como se a experiência de um indivíduo interferisse diretamente nas experiências de outros participantes da sessão.

Em nossa pesquisa encontramos referências ao fato de ser percebido pelos entrevistados, em diversos momentos, que todos estariam interconectados durante uma sessão, como ilustramos com o relato de Elaine: “*(...) a gente tá interagindo, todo mundo num grupo tomando chá, tá todo mundo interagindo com forças, né (...) às vezes um irmão passa por um trabalho, né, então é um todo trabalhando, né, não é só aquela pessoa (...)*”.

Merleau-Ponty se refere a uma *sinergia* existente entre os corpos. Para este filósofo, estamos integrados ao mundo por meio de nosso corpo. Há entrelaçamento e ramificação de um em outro, uma imbricação permanente e originária corpo-mundo, ao modo de uma tessitura, caracterizando o que ele chamou de uma *intercorporeidade*. Daí porque talvez seja possível esta interconexão encontrada nos relatos dos sujeitos entrevistados. Para Merleau-Ponty (2007, p. 134), nosso corpo se comunica com o mundo porque os dois participam da mesma carne, a carne do mundo: “*Onde colocar o limite do corpo e do mundo, já que o mundo é carne?*”.

Mabit (2002, p. 161) ressalta que, apesar destas interações estreitas, *“Ao mesmo tempo, o vivido sob os efeitos da ayahuasca sempre se percebe como uma experiência de uma intimidade solene, totalmente singular e até certo ponto indizível, inefável”*.

Em nossa investigação também encontramos referência a este caráter de singularidade das experiências com a *ayahuasca*. Três dos cinco entrevistados deixaram claro que, apesar do trabalho ocorrer em grupo, ele seria eminentemente pessoal, como ilustram os seguintes trechos: *“Mas é individual. Você vai tratar disso no seu universo de compreensão.”* (Carlos); *“É você com você mesmo, né? É você e o seu eu interior...”* (Carla); *“(...) porque cada um tá fazendo o seu trabalho, né?”* (Elaine)

5.1.3 Sentimento de realidade

Segundo Mabit (2002, p. 162), mesmo nas visões mais fantásticas o sujeito pode experimentar um total sentimento de realidade. Para ele, *“Estas visões possuem tal força que se impõem como indiscutíveis.”*

Em nossa pesquisa também encontramos referências a este sentimento de realidade que caracterizariam as mirações. Amanda chega a dizer que seria tão real que é como se ela *“pudesse tocar”*. Vejamos nos relato de Amanda e Carlos a referência a este realismo que Mabit menciona:

(...) com a *ayahuasca* eu vejo muitas coisas, eu tenho uma sensação que eu tou num lugar mesmo, assim, que eu tou com as pessoas, uma coisa presente, assim, como se eu pudesse tocar, assim, por exemplo... De olho fechado tendo uma miração, tendo uma visão e a impressão é que eu tou ali totalmente imersa naquilo, como se eu pudesse pegar (...) se eu me vejo diante de uma cachoeira, por exemplo, eu consigo sentir a água mesmo, assim, é como se eu tivesse ali dentro da águas mesmo. (Amanda)

(...) como se eu tivesse verdadeiramente em outro local, com uma sensação, um clima que é indescritível, e que era a clara evidência de que eu estava em outro lugar, porque eu estava consciente. Quando eu abria os olhos eu sabia que eu estava no lugar, é... presente, físico, da sessão, mas quando eu fechava os olhos eu via que eu estava em outro lugar. (Carlos)

5.1.4 Alucinação x Miração

Como já mencionamos na introdução, Mabit considera que o vocábulo *“alucinação”* não seja adequado para descrever as experiências com a *ayahuasca*, pois estas se mostram

bastante congruentes. Em nossa pesquisa, Carla, espontaneamente buscou diferenciar a miração que os usuários da *ayahuasca* costumam ter do que é chamado de alucinação, em função da consciência que se teria durante o processo:

(...) a miração é diferente de alucinação. (...) Na alucinação a pessoa, por exemplo, entra numa caixa de som, bota a cabeça lá dentro e fica achando que tá numa floresta ou alguma coisa assim, um templo fantástico, enfia a cabeça e fica lá... maravilhado com o que tá vendo dentro de uma caixa de som. E as pessoas de fora tão vendo que ela está com a cabeça na caixa de som, né? Esse é o caso da alucinação, você não tem consciência do que tá fazendo. (...) No caso da miração, você está absolutamente consciente do que tá vendo, né? Se você tá de olho aberto, você vê onde você tá, perfeitamente, se você fecha os olhos, você continua tendo a miração (...), mas você sabe muito bem aonde você está, você não perde a consciência nem por um minuto, né, pelo contrário, você fica mais consciente do que o natural, do que o normal.

5.1.5 Diferença da *ayahuasca* para as outras drogas

Mabit (2002, p. 171) também faz questão de pontuar uma diferença marcante entre a *ayahuasca* e as outras drogas, a de que *“não há nenhuma dependência causada pela ayahuasca, qualquer que seja o sujeito. Ninguém pôde nos falar de algum estado de crise de privação. Não foi encontrada nenhuma exceção entre os curandeiros e pacientes entrevistados e observados clinicamente.”*

Em nossa investigação, constatamos que quatro dos cinco entrevistados fizeram questão de frisar, de maneira espontânea, que a *ayahuasca* não deveria ser considerada como uma droga qualquer. Para Carlos, as drogas comuns seriam diferentes das substâncias ditas enteógenas (como a *ayahuasca*, por exemplo), pois estas levariam o usuário a um nível maior de consciência, como explica em seu relato: *“As drogas dão uma sensação de prazer e êxtase falso, ou seja, elas não levam você à consciência. Eu não conheço pessoas que usam drogas corriqueiras, como cocaína e maconha, que conseguem ir além da sensibilização com o mundo (...)”*

Amanda explica que a diferença da *ayahuasca* para as outras drogas seria que as drogas comuns costumam ser usadas como uma forma de escape, para se anestésiar. Já o daime teria o efeito oposto, faria a pessoa sentir mais, entrar mais em contato consigo mesma: *(...) porque, assim, eu usei (drogas) durante muito tempo como um escape mesmo, sabe, assim... não dá pra viver, não dá pra ver, não dá pra sentir... E o Daime já é bem diferente, ele te bota pra sentir, não tem essa, cara, né...”*

Beth faz uma diferenciação semelhante, afirmando que sempre sai das sessões com a *ayahuasca* melhor do que entrou: *“Eu comungo a ayahuasca desde 97 e eu saio de lá sempre melhor do que eu entrei. E quando você toma uma droga você sabe o que que é a consequência depois, né? (...)”*

Outra diferença apontada pelos entrevistados entre a *ayahuasca* e as drogas comuns seria a de que ela não causaria dependência. Como coloca Carlos: *“eu também não tenho problema em não usar, mas é muito bom quando eu uso (risos)”*. O mesmo afirma Amanda: *“Mas posso ficar sem, não cria dependência, é diferente... ele não é uma droga, eu não me sinto viciada nisso, não sinto vontade de tomar... ‘Ah, eu vou tomar...’. Pelo contrário (...)”*

Carla já faz uma diferenciação mais técnica, afirmando que a *ayahuasca* seria mais segura que as outras drogas, à medida que nunca poderia causar uma overdose, a começar pelo péssimo sabor que tem: *“Então, nesse sentido, é até importante colocar que com a ayahuasca você nunca corre o risco de uma overdose, porque aquilo que for excesso você vai vomitar. Impossível acontecer overdose de ayahuasca, primeiro que o gosto é muito ruim... não existe, né?”*

5.1.6 O desafio da linguagem

Mabit (2002, p. 159), em seus estudos, ressalta que *“a qualificação das percepções vem a ser um desafio, pois ao pô-las em forma verbal, geralmente é percebida como redutora do vivido. Amputa a experiência do colorido próprio do que foi experimentado e não compreendido intelectualmente.”*

Essa dificuldade em descrever as vivências com a *ayahuasca* ficou bem evidente em nossa pesquisa também. Vários entrevistados se referiram a essa dificuldade, como é o caso de Carlos, que disse: *“(...) é uma sensação meio difícil de descrever, muito difícil de descrever...”*. Carla confirma que

(...) não há como se explicar, as palavras são pras coisas físicas, né, as palavras são feitas pra esse mundo... da matéria e tal. Mas todas as coisas que envolvem o vegetal são de um plano sutil, então é muito difícil você trazer... você traduzir em palavras uma experiência com a *ayahuasca*, porque ela é de outro plano, entendeu? Não existem... um vocabulário específico para esse outro plano. A gente pode tentar explicar mais ou menos mas não...

Valle (1998), em sua obra “Psicologia e Experiência Religiosa”, nos lembra que no idioma latino e no português arcaico, “saber” e “sabor” eram expressos por meio de uma só e mesma palavra: “sapere”. Talvez só seja possível saber como é a experiência com a *ayahuasca* após saboreá-la. Neste caso, literalmente! Carla faz uma analogia semelhante com o andar de bicicleta:

Vamos supor, é como andar de bicicleta. Você pode aprender todos os fundamentos de como se anda de bicicleta, né? Mas se você não pegar a bicicleta, montar e sair, você jamais vai saber o que que é andar de bicicleta. Essa é uma experiência, né? Não adianta você estudar, estudar, estudar a respeito... ou você bebe e tem a experiência com o divino ou você jamais vai saber o que que é, né?

Notamos que espontaneamente os entrevistados recorreram a expressões metafóricas na tentativa de contemplar a complexidade da experiência com a *ayahuasca*, como vemos nos seguintes exemplos:

A *ayahuasca* pra mim é... luz líquida. (...) pra mim é luz líquida, é uma forma de... misteriosa e divina (...) pra mim é uma fonte divina de luz (...) quando a gente toma o chá é como se a gente tivesse tomando luz... líquida. (Elaine)

(...) a sensação é que tinha uma espada enfiada na minha cabeça me... me... me comprimindo toda, toda... e que aquilo ia me massacrando e eu ia diminuindo dentro daquilo... a sensação da culpa que veio. (Beth)

Porque o chá é pra nos deixar transparente, levar luz aonde tá escuro, aonde tá os porões, tão guardados, fechados, então ele vai lá pra iluminar... (...) da gente conseguir trazer luz aonde tem sombra dentro da gente, exorcizar aquilo que... é... tá escuro, aquilo que há tanto tempo vem sendo repetindo como um padrão... Então ele tem um poder assim... tem um poder de descristalizar a gente (...) eu melhorei meu padrão de vibração, tive condições de sair daquele estado que eu tava de cinza, né, tudo cinza, tudo triste, né, consegui ir pra outro... (Elaine)

Ah... nossa... foi virada de milênio, viu? Foi assim... foi um divisor de águas pra mim... (Beth)

A *burracheira* me mostra, assim, muito claro aonde é que eu ainda tou patinando (...) aí eu vejo que eu tou muito dura ainda na vida, que eu tou muito empinada, muito orgulhosa, sabe... (Amanda)

E é um chá transformador, é um voo... transformador. (Carla)

5.2 DIALOGANDO COM OUTROS PESQUISADORES

Como vimos no capítulo anterior, o material obtido nas entrevistas foi organizado em cinco eixos-temáticos. Os conteúdos referentes a estes cinco eixos-temáticos foram agrupados em núcleos de sentido convergentes. Como se trata de uma campo de estudos novos, em expansão, estão surgindo novas pesquisas sobre as experiências com a *ayahuasca*, na medida em que crescem o número de frequentadores das religiões ayahuasqueiras.

Um aspecto que vale a pena destacar é que alguns dos núcleos de sentidos que encontramos nesta investigação estão em consonância com pesquisas realizadas por outros jovens estudiosos que se interessam pelo tema, desde trabalhos de conclusão de curso até teses de doutoramento.

Neste momento, vamos apontar algumas das convergências que apareceram em relação aos estudos de Rose (2005), Ricciardi (2007), Pelaez (2002) e Gomes et al. (2005), todos citados na introdução em função seus estudos apresentarem mais relação com a temática investigada nesta dissertação.

5.2.1 *Ayahuasca* como ser divino

A partir da análise das narrativas e das expressões artísticas, Rose (2005) encontrou como sendo uma categoria cultural importante na compreensão das experiências dos participantes do Céu da Mantiqueira, o daime “*como um ser divino*”. Constatou, inclusive, a atribuição de características de entidade, como vontade e personalidades próprias.

Em nossa pesquisa encontramos também essa referência ao chá atuando como uma entidade, um ser de luz, como no relato de Elaine, ao afirmar que a *ayahuasca* “*é um ser de luz, especial, assim. (...) pra mim é uma fonte divina de luz.*”

Carlos também acredita que o chá às vezes atua com uma entidade mesmo: “*(...) eu não diria que o chá é um ente, mas o chá tem uma qualidade de ente. Ele conversa com a gente (...) diz: ‘Ó, faça isso em tal data, não sei o que...’ ele diz: ‘Ó, você vai usar o chá assim, assim e assado... Você vai fazer o chá assim, assim, assado’ (...)*”

5.2.2 *Ayahuasca* como professor

Rose (2005) encontrou também como sendo uma categorial cultural importante para compreender as experiências com a *ayahuasca*, o daime sendo entendido pelos sujeitos entrevistados como um “professor”, que teria muito a ensinar. Gomes et al (2005), na análise das entrevistas, concluíram que um dos temas que emergiram nos relatos foi o da categoria *aprendizado*, referente aos ensinamentos que a *ayahuasca* traz.

Vimos em nossas investigações que no eixo-temático referente aos significados e entendimentos atribuídos à *ayahuasca*, o chá foi apontado por todos os entrevistados como sendo um guia e também um professor, em função dos inúmeros ensinamentos, que os sujeitos alegaram ter recebido a partir da ingestão da *ayahuasca*, como ilustramos no capítulo anterior, no item 4.4.2.

5.2.3 Conexão com a natureza

Pelaez (2002), em sua pesquisa, encontrou como uma das transformações típicas dos sujeitos após se envolverem com o daime, o que ela chamou de *mudanças nas relações com a natureza*, afirmando que os daimistas vão progressivamente descobrindo as bênçãos da natureza.

Este aumento da conexão com a natureza foi um dos núcleos de sentido comum que apresentamos nos resultados. Essa mesma mudança na relação com a natureza ficou bem evidente na fala dos nossos entrevistados, que começaram a percebê-la de outra maneira, como esclareceu Carla: *“Comecei a perceber a natureza de uma outra maneira. (...) a natureza foi ficando cada vez mais bonita, né, eu não percebia ela assim. Agora eu fico encantada, o verde é mais verde, os bichos são mais queridos, mais amados...”* Essa admiração também fica patente na fala de Amanda que disse: *“(...) eu me sinto extremamente humilde diante da natureza, assim... Eu percebo (...) a grandeza da natureza...”*

Na pesquisa de Gomes et al (2005), também houve relatos de um aumento da conexão com a natureza, como ilustra o relato de S1: *“(...) lá eu senti isso daí, uma comunicação que você faz com a natureza sem... Sem falar com ela, você não fala com ela, você se comunica, mas não se fala...(...)”*

5.2.4 Mudanças na relação com a sociedade

Pelaez (2002), em sua investigação, apontou como um dos indicadores de transformação pessoal que apareceram nos discursos de seus entrevistados, os relatos sobre “*mudanças nas relações com a sociedade*”. A autora afirma ter percebido que “*há um abandono progressivo da vida social*”, sendo que muitas das atividades sociais que antes eram consideradas como diversão, agora seriam entendidas como de distração.

Em nosso estudo também constatamos que os entrevistados modificaram sua relação com sociedade. A partir de uma perspectiva crítica dos padrões de comportamento tradicionais, eles acabaram por adotar novos estilos de vida, como ficou bem claro no relato de Carlos, quando afirmou que continua celebrando, porém “*(...) eu não celebro da forma que a sociedade celebra mais, que é nesse plano do consumo, sabe, do álcool, da festa, da orgia... essa coisa que é carnívora (...) Eu sinto que agora um simples sentar-se, fechar os olhos pra mim é uma grande viagem, é uma grande possibilidade.*”

Na pesquisa de Gomes et al. (2005), o tema *relacionamentos* foi encontrado no discurso dos entrevistados como referência ao fato de a *ayahuasca* dificultar o relacionamento com as pessoas. Contrariamente a este achado, em nossa pesquisa, apesar de este tema não ter emergido especificamente como um núcleo de sentido, encontramos alguns relatos que apontam para o fato de a *ayahuasca* facilitar e melhorar a qualidade dos relacionamentos interpessoais, como ilustra o relato de Carla: “*(...) você fica muito mais amoroso, muito mais cuidadoso, com os pais, com os filhos, com os netos, como é o meu caso. Muito mais cuidadoso (...) muito maior consciência.*” Beth também afirma ter percebido melhora na qualidade dos seus relacionamentos, como vemos no seguinte trecho: “*(...) minha relação com meus pais, da minha mãe em especial, também me ajudou muito... compreendê-la e perdoá-la, sabe...*”.

Nossos entrevistados não se referiram diretamente a um aumento da dificuldade no relacionamento com outras pessoas, porém, todos os entrevistados teceram críticas aos padrões sociais que passaram a ser entendidos, de alguma forma, como inconscientes. Não foi possível saber se isso gerava dificuldades no trato com as pessoas que não comungam das mesmas experiências, mas pelo relato crítico de Carla, por exemplo, podemos especular que talvez haja algum tipo de dificuldade para lidar com determinadas situações sociais que já não mais fazem parte do seu referencial comportamental:

Você passa a... a dar valor ao que interessa e dispensar o que não interessa. Porque a expressão já mesmo diz, “não interessa”. Por exemplo, você se distancia um pouco da... da vida mundana. Não é porque você quer virar um beato, absolutamente, você... você se distancia da bobeira, você tem noção completa da bobagem, das pessoas, sabe, assim, da besteirada, aquela conversa fiada nos barzinhos, você fica de olho, assim, pensando.... sem julgamento, sabe, é que não dá mais pra você ficar valorizando aquilo, porque não interessa mais pra você.

5.2.5 Limpeza e purificação

Vimos que, em nossa pesquisa, um dos núcleos de sentido comuns que emergiram no eixo-temático ligado aos efeitos produzidos pela *ayahuasca* foi o de limpeza e purificação, como ilustrado pelo seguinte relato de Carla: *“O primeiro trabalho do chá é a limpeza. Limpeza psíquica, física, emocional. Então, vai limpando, né, vai purificando o organismo.”*

Ricciardi (2007, p. 79) também constatou este mesmo aspecto em sua investigação: *“Um aspecto interessante observado durante as sessões é o aspecto purgante ou purgativo do chá. Alguns vomitam, outros têm diarreias, às vezes as duas coisas ao mesmo tempo.”*

O tema limpeza também foi encontrado por Gomes et al (2005) em seu estudo, ilustrado através do seguinte trecho da entrevista do sujeito 4: *“(...) E é por isso que a gente está vindo aqui, é como se fosse um “Spa espiritual! (risos) Pra gente poder estar se limpando, né, limpando a mente...”*.”

Ricciardi (2007, p. 79) constata algo que também constatamos em nossa investigação: o fato de que *“essas manifestações são consideradas positivas, vistas como uma limpeza do organismo. Limpeza de algo que comeu e não fez bem, limpeza de alguma má energia captada pelo indivíduo, limpeza de sentimentos negativos como ódio, mágoa, etc.”*.

Rose (2005, p. 90), citando Langdon (1999, p. 15), coloca que é preciso prestar atenção também aos *“processos sociais pelos quais os indivíduos definem e legitimam certas experiências de sentir-se mal, comunicam e negociam significados para suas aflições e para as aflições dos outros”*.

Em nossa pesquisa encontramos o comentário de Carla que ilustra bem essa legitimação cultural e circunstanciada das experiências de limpeza, que seriam bem vistas no contexto ayahuasqueiro:

E... E aí fiz limpeza, mas foi maravilhoso. A limpeza, o vômito, que normalmente a gente tem como uma coisa ruim, a pessoa tá passando mal,

essa é apenas um conceito cultural, quando a pessoa vomita ela tá passando mal. Pelo contrário, ela tá passando bem, o corpo tá expulsando aquilo que não serve, né? Mas... é um sintoma, né, de algo que não está sendo... que está sendo expulso do organismo, então é até uma proteção, nesse sentido é que a gente vê a... o vômito na *ayahuasca*, é... vomita para purificar, para limpar aquilo que não presta, o que tá sobrando, né?

5.2.6 Percepções extra-sensoriais

Rose (2005, p. 117), em suas investigações, contatou que para os membros do Céu da Mantiqueira a realidade seria entendida como sendo formada pela interação entre duas dimensões: “*o mundo material*” e o “*mundo espiritual*”. Em nossa pesquisa, também constatamos referências a um mundo espiritual, ao “plano do invisível” ou a um “plano sutil”, como vemos nos relatos de Carla:

Eu tou falando de um plano sutil, né (...) Então nós estamos falando de um outro plano, de um plano sutil, onde estão os sentimentos, as emoções, né, esse plano não tem como aferir com aparelhos, né, (...) todas as coisas que envolvem o vegetal são de um plano sutil, (...) ela é de outro plano, entendeu?

Além disso, segundo descrevemos nos resultados, o uso da *ayahuasca* permitiria, inclusive, o desenvolvimento de percepções por meios de outros sentidos que não os tradicionais, que descrevemos nos resultados como percepções extra-sensoriais, como vemos no exemplo de Carlos: “*E aí nesse processo acontecem antecipações, sincronicidades, coisas incríveis, como se fosse uma premonição mesmo. Como se nós tivéssemos (...) à frente do tempo ou seja, tá prevendo que vai acontecer alguma coisa.*”

Os relatos encontrados por Gomes et al. (2005) também apontam para percepções através de outros sentidos, como vemos no relato de S4, que fala sobre percepções que têm durante a experiência com a *ayahuasca*, as quais não costuma ter na vida cotidiana: “*(...) e tendo essa expansão da consciência, porque embora eu tenha feito aqui os dois olhos (...) Na verdade é o terceiro olho. Que age quando a gente tá fazendo nosso trabalho... (...) É a percepção que a gente não tem no cotidiano.*”

5.2.7 Necessidade da entrega

Na pesquisa de Ricciardi (2007, p. 127), emergiu no relato dos entrevistados a necessidade de se entregar para a experiência, como podemos ver no seguinte trecho: “*Então*

é preciso confiar, 'confiar no vegetal', (...) tem-se que exercitar a entrega, 'se entregar a burracheira', ao que ela está querendo mostrar, e confiar, confiar que tudo ficará bem (...)"

Na pesquisa de Gomes et al (2005), os autores encontraram que alguns dos entrevistados viveram situações de conflito durante a *burracheira*, à medida que tentavam controlar a experiência e não conseguiam. Como vemos no relato de S2, a dificuldade de se entregar à experiência gerou um conflito interno: *"Ficava oscilando entre o medo e a paz, mas dependia só de uma desistência..."*.

Em nossa pesquisa encontramos também referências à necessidade de se entregar durante a experiência para que esta ocorra de forma mais fácil. Três dos cinco entrevistados mencionaram espontaneamente a necessidade de se estar aberto para a experiência, em um estado de entrega e confiança. É o que vemos, por exemplo, na fala de Carlos:

(...) quando as pessoas têm a abertura elas conseguem acessar (...) Então, eu sempre estou aberto, quando eu bebo o chá, a receber ensinamentos, receber informação, né, receber (...) (...) as mudanças acontecem pra pessoas que realmente confiam. (...) a pessoa tem que fazer um exercício de entrega e coragem (...) deixar a abertura pra que o chá aconteça na hora que tem que acontecer (...)

Elaine ratifica este ponto de vista acrescentando que para que tudo ocorra da melhor forma é necessária uma decisão de querer se entregar:

(...) então isso requer uma decisão também de querer se entregar, né (...) Então... no momento em que a gente... deixa fluir melhor, confiança e... e que tá tudo acontecendo na hora certa, no momento certo, essas dificuldades, quando elas chegam elas também vão mais fáceis, né?

5.2.8 Contraindicações

Rose (2005, p. 102), entrevistando profissionais de saúde que trabalham no Céu da Mantiqueira, constatou que existem alguns casos em que não é indicado tomar daime: *"Tratam-se de casos de pessoas diagnosticadas como psicóticas, esquizofrênicas ou que estejam tomando determinado tipo de medicação antidepressiva com base na fluoxetina"*. Segundo estes profissionais de saúde, também existe o caso de pessoas com *"alterações psíquicas"* que podem tomar pouco daime ou que só podem tomar daime com supervisão médica.

Em nossa pesquisa, quatro dos cinco entrevistados fizeram questão de colocar algumas precauções no que se refere ao uso da *ayahuasca*. Amanda coloca a necessidade que algumas pessoas teriam de ter um suporte emocional para ajudarem a lidar com os conteúdos abertos pela *ayahuasca*:

(...) ele é um instrumento, que ele tem que ser usado com muito discernimento. Eu acho que tem coisa, têm pessoas que não dão conta de viver com tantos processos abertos, com tantas revelações, com tantas clarezas, assim, sem um suporte, um suporte terapêutico, um suporte... emocional.

Beth faz uma ressalva semelhante quanto ao uso da *ayahuasca* por pessoas limítrofes: *“Porque realmente, se é uma pessoa limítrofe, não é recomendado e eles também não servem o vegetal. Porque é algo muito forte, muito potente em termos de autoconhecimento.”*

Já Carlos ressalta a importância de se ter um guia, uma boa condução do trabalho com a *ayahuasca* para que este leve a bons resultados: *“O chá sem a liderança, sem o guia, ele não... às vezes pode não ser muito interessante não. A pessoa que está conduzindo a sessão, ela influencia muito a possibilidade de você acessar o caminho ou perder o caminho.”*

O mesmo coloca Elaine, enfatizando os riscos de um trabalho mal conduzido: *“(...) quando mal conduzido, né, quando mal trabalhado, o quanto pode levar a pessoa pro caminho errado.”*

5.3 ARTICULAÇÕES COM A PSICOLOGIA CLÍNICA

Como mencionamos anteriormente, encontramos muitas correlações entre as experiências com a *ayahuasca* e o que costuma ocorrer em processos psicoterapêuticos. Inclusive, pelos relatos dos entrevistados, foi possível perceber que as experiências com a *ayahuasca* trazem alguns resultados que se assemelham aos resultados terapêuticos de uma psicoterapia. Acreditamos que um maior entendimento destas articulações pode trazer contribuições para o campo da psicologia clínica e por isso optamos por discutir mais detalhadamente estas correlações.

Um dos aspectos que mais se sobressaiu nas falas dos entrevistados foi a semelhança entre as experiências vividas sob o efeito da *ayahuasca* e o processo psicoterapêutico. Essa

semelhança fundamentou a criação do núcleo de sentido intitulado de “um trabalho psicológico”, apresentado no item 4.4.3.

Vimos também, nos relatos de todos os entrevistados, que a *ayahuasca* se mostrou uma poderosa ferramenta de autoconhecimento. Os entrevistados se referiram enfaticamente à função de autoconhecimento produzida pelo chá, apresentada no item 4.4.1. Todos os entrevistados relataram que o chá teria a função de levar para dentro de si, em uma exploração profunda da própria psique, o que propiciaria inúmeras transformações e grande amadurecimento psicológico.

Uma das noções que Rose (2005, p. 27) apreendeu em suas entrevistas foi a de que “*o daime tem o efeito de ‘potencializar’ ou ‘catalisar’ o processo terapêutico, aumentando sua intensidade e acelerando seus resultados.*”

Em nossa pesquisa, esse efeito potencializador de rápidas transformações foi muito evidenciado nos relatos dos sujeitos entrevistados. Os entrevistados revelaram que modificaram completamente sua visão de mundo a partir das experiências com a *ayahuasca*, como relatou Carla: (...) *“você muda a visão do mundo, muda sua visão da vida...”*. Para ela, a *ayahuasca* seria

(...) um chá transformador, é um voo... transformador, que você modifica completamente, muito rapidamente, muito... como se fosse uma... um filme acelerado, né, sua vida passa a ser... porque você se transforma muito rápido, os seus insights são muito imediatos, assim... você vai tendo os insights, vai começando a acordar, né?

Essa característica das experiências com a *ayahuasca* apareceu em outras pesquisas também, como por exemplo, nas investigações conduzidas por Mabit (2002, p. 163), aonde percebeu que os usuários da *ayahuasca* descobrem muito sobre si mesmo, o que levaria a mudanças na psique e no comportamento do sujeito:

Os descobrimentos sobre si mesmo se percebem frequentemente como “revelações” ou “mensagens” de procedência indeterminada, cuja força de convicção se impõe de maneira indubitável e persistem (ainda que atenuados) depois da volta ao estado normal, imprimindo mudanças na psique e no comportamento do sujeito. (...) O desaparecimento de dúvidas sobre questões fundamentais de sua existência contribui para dar-lhe sentimentos de paz.

Rose (2005, p. 75) cita o caso de uma entrevistada sua que estabeleceu uma analogia direta entre as experiências com o daime e sua terapia, afirmando que a cada vez que participava de um ritual “*valia por dez sessões de análise*”.

Assim como na investigação de Rose, em nossa pesquisa os próprios entrevistados espontaneamente estabeleceram comparações entre o que viviam na *burracheira* e as experiências psicoterapêuticas que já tinham vivenciado. É o caso, por exemplo, da Amanda, que fez o seguinte relato: “*Antes eu não tinha acessado isso, sabe... anos de terapia e eu não acessei esse amor verdadeiro, o perdão verdadeiro, o auto-perdão, né...*”. Carlos é outro que espontaneamente estabeleceu comparações entre as experiências com o chá e os processos terapêuticos:

Eu vi inclusive muita gente saindo da terapia, largando o psicólogo, largando terapeutas porque beberam o chá e estão bem. Não largaram porque... é... foi uma rebeldia ou uma ruptura, é... raivosa... não. Porque sentiram... “*Agora já entendi o que que tá acontecendo comigo. Eu fiquei anos fazendo terapia, bebi o chá duas vezes... pô, mudei completamente minha percepção de vida.*”

Foi possível encontrar nas entrevistas diversos elementos típicos de um processo psicoterapêutico, como: autoanálise; insights; contato com os próprios sentimentos e emoções; reconciliações e visão retrospectiva de vida, como vemos nos seguintes trechos:

A fragmentação que existia, né... eu percebia que eu era um cara totalmente fragmentado (...) minha vida era uma fragmentação e em cada um desses ambientes eu tinha uma face, uma forma de agir. (Carlos)

Aí eu fiquei muito impressionada, chorei muito, uma sensação assim de que “puta que pariu, né...”. “Que que é que eu tou fazendo comigo mesmo?”, entendeu, assim... (Amanda)

Você começa a perceber aonde você tá errando, onde você tá mentindo pra si mesmo... (Carla)

(...) você vai tendo os insights, vai começando a acordar, né? (...) Você começa a perceber aonde você tá errando, onde você tá mentindo pra si mesmo... (Carla)

Porque aquilo que eu tive como insight, como... experiência assim, era uma abertura que eu acredito que muitas pessoas que não tomam passam a vida toda tentando ter e às vezes não têm, mesmo assim (...) Então... foram muitos, muitos insights mesmo que eu tive nesse tempo, (...)(...) aquilo que na hora você teve de insight, “isso não serve mais pra mim”. (Elaine)

(...) até eu chegar no meu processo de culpa. E... e ver o que que a culpa faz comigo, fez com a minha criança, viver a culpa, sentir o que que era, que

parecia que era... a sensação é que tinha uma espada enfiada na minha cabeça me... me... me comprimindo toda, toda... e que aquilo ia me massacrando e eu ia diminuindo dentro daquilo... a sensação da culpa que veio. (Beth)

(...) eu consegui, sabe, compreender, de coração, limpar, limpar a história dentro de mim (...) E eu consegui perdoar... meu ex-marido, compreender... (...) isso foi um alívio muito grande. (Beth)

(...) eu me libertei de uma coisa, assim, fortíssima (...) acessei esse amor verdadeiro, o perdão verdadeiro, o auto-perdão, né... pude entendê-lo como homem, sabe... (Amanda)

(...) as cenas vividas, você revive as cenas vividas (...) vendo de dentro mesmo e sentindo, sentindo como se eu tivesse revivendo aquela cena, com o coração, sentindo, sentindo o que que tava dentro de mim, sentindo o que que tava dentro da outra pessoa, o porquê daquela reação, daquela reação daquele jeito... aí então, eu sentindo a pessoa dentro de mim, eu podia compreendê-la e perdoá-la. (Beth)

Pelaez (2002, p. 484), em seu estudo sobre as potencialidades terapêuticas da *ayahuasca*, descobriu alguns elementos que seriam típicos de um processo psicoterapêutico, como por exemplo, mudanças de personalidade. A pesquisadora afirma que os sujeitos investigados por ela “*expressam ter maior ‘consciência’ nos seus atos de vida*”, além de sentirem “*aumentada a capacidade de autocrítica e a disposição para modificar pensamentos e condutas vistos como errados.*”

Nossos resultados também apontaram para uma significativa mudança de atitude e comportamento por parte dos entrevistados, como relata Carla: “*(Você) começa a ter uma consciência maior do seu papel, né, e de responsabilidade com relação a tudo aquilo que te envolve...*”.

Outro indicador das potencialidades terapêuticas apontado por Pelaez (2002, p. 486) se refere à reinterpretação das histórias de vida. Segundo a pesquisadora, “*a revisão de situações familiares conflitivas é um tema relevante no processo de cura destas pessoas, procurando-se a reconciliação com estes vínculos primários.*” Algumas experiências de vida que antes eram tidas como negativas e “*muitas vezes colocavam o sujeito no lugar de vítima, agora seriam reinterpretados*”.

Em nossa pesquisa vimos um exemplo bem marcante de reinterpretação da própria história de vida. É o que ficou evidente no relato da 5ª experiência significativa de Amanda que foi exposta no capítulo anterior (seção 4.5.2.5). Amanda se percebia como vítima por ter sido abandonada pelo pai e, após uma experiência muito marcante com a *ayahuasca*,

conseguiu ressignificar totalmente sua história de vida e seu vínculo com o pai, passando a se sentir grata pelo modo como transcorreu sua relação com ele. Segundo ela, essa ressignificação teria trazido uma grande liberação: *“eu vivi uma coisa que eu nunca mais imaginei que eu ia fazer na vida, sabe... eu me libertei de uma coisa, assim, fortíssima”*.

5.3.1 A *ayahuasca* e o auto-enfrentamento

Outro aspecto relevante que surgiu em nossa pesquisa foi o fato de todos os entrevistados terem se referido a uma determinada característica das experiências com a *ayahuasca*, de promover uma espécie de auto-enfrentamento, forçando o indivíduo se confrontar com os aspectos mais sombrios e delicados de sua personalidade, que foi apresentado na seção 4.4.4, sob o nome de *“...um chacoalho, uma sacudida”*.

Este processo é muito semelhante ao que encontramos em uma psicoterapia de base analítica, que às vezes pode ser um processo bem difícil e dolorido também. Aliás, Shanon (2002, p. 691), o maior pesquisador da *ayahuasca* na área da psicologia, relata que em sua primeira experiência com a *ayahuasca*, sentiu que *“tinha vivido o que me pareceu um exame psicanalítico profundo”*.

Em nossa pesquisa, percebemos que todos os entrevistados se referiram às dificuldades intrínsecas às experiências com a *ayahuasca*. Todos eles deixaram bem claro que este processo de mudanças não é fácil e que é preciso ter muita coragem para se trilhar este percurso de transformação, como bem descreveu Elaine: *“(...) é um caminho... de muita coragem... (...) as experiências que a gente tem às vezes são bastante difíceis, né...”*.

Os relatos são muito claros quanto a este respeito, como ilustra a fala de Carlos: *“Não é fácil, não é fácil, (...) às vezes é muito forte, é muito intenso e realmente é um desgaste muito grande. (...) às vezes a gente tá numa situação que parece que vai morrer, né, sensação de desespero (...) parece que vai colapsar o sistema todo.”*

Pelaez (2002, p. 487), em sua investigação, conclui que o que ela chamou de curar-se na doutrina seria *“um longo e geralmente dificultoso processo de profundas transformações individuais e grupais que consistiriam no gradual abandono de ethos e visões de mundo anteriores”*.

No estudo realizado por Gomes et al (2005), mencionado anteriormente, essa faceta da *ayahuasca* também emergiu na entrevista realizada com o mestre Yajé: *“Eu que estou há*

anos sei que não é o caminho mais fácil.” (...) e isso é gradativo, doloroso, por isso que ayahuasca dói. ayahuasca dói! Não tem uma pessoa que não sinta uma dor dentro do trabalho da Ayahuasca porque dói.”

Tavares (2005) afirma também que a *ayahuasca* pode levar o indivíduo a “*se tornar consciente do material existente na sombra e oferecendo-lhe uma excelente oportunidade de trabalhar este material sob os holofotes da luz da consciência.*” Neste caso, a *ayahuasca* teria a função de jogar luz sobre os aspectos sombrios da personalidade. O relato de Elaine descreve muito bem essa função:

Porque o chá é pra nos deixar transparente, levar luz aonde tá escuro, aonde tá os porões, tão guardados, fechados, então ele vai lá pra iluminar... (...) de a gente conseguir trazer luz aonde tem sombra dentro da gente, exorcizar aquilo que... é... tá escuro, aquilo que há tanto tempo vem sendo repetindo como um padrão...

Talvez o relato de Amanda seja o que melhor ilustra este processo:

(...) eu vejo muito meus... as minha sombras. (...) eu vejo as minhas sombras mesmo, sabe, assim... e é muito... e é duro olhar as sombras, né cara, assim... Porra cara, você quer sair correndo (...) eu tou me vendo e não é florzinha não que eu vejo, eu vejo mesmo é o dragão, sabe... e ali eu começo a tomar contato com uma verdade minha tão forte, tão verdadeira e às vezes até cruel

Segundo o relato do mestre Yajé, entrevistado por Gomes et al (2005, p. 56), os elementos que aparecem na experiência com a *ayahuasca* seriam aspectos da própria pessoa. Para ele,

(...) a *ayahuasca* não tem coisas terríveis. O terrível está dentro de você. Ela só acessou isso, ela abriu o despertar da consciência, e você abriu o armário. E lá estavam esses monstros. Agora, tem que haver um trabalho pra retirar esses monstros. E geralmente são monstros que você colocou aí dentro.(...) E quanto mais ela luta pra não ver aquilo, mais ela sofre.”

Em nossa pesquisa, Carlos também defende que não seria o chá que traria estes conteúdos desagradáveis, mas que eles já estariam dentro da pessoa e o chá apenas tornaria visível, revelando os conflitos ocultos:

Nós somos pessoas que acumulamos uma história social e nessa história social tem coisas muito mal resolvidas e isso vai aparecer na experiência com

o daime, como vai aparecer num ambiente terapêutico. (...) Então você vai dizer assim: “Ah não, mas o chá é... no caso de fulano, sicrano e beltrano, o chá pirou esses caras”. Pirou, não. Eles estavam pirados e o chá mostrou a piração deles (...) Então o chá não é ... não é uma saída, o chá é uma entrada, é uma porta... uma porta pra onde? Pra o consciente, o supra consciente, pra o inconsciente, pra pessoa.

Stanislav Grof (1989, p. 6), em seu livro “Emergência espiritual”, desenvolve a ideia de que algumas experiências dramáticas ou estados mentais incomuns vistos na psiquiatria tradicional seriam, na verdade, sinais de uma crise de transformação pessoal ou emergências espirituais. Segundo este autor, *“episódios dessa espécie têm sido descritos na literatura sagrada de todas as épocas como resultados de práticas de meditação e como marcos do caminho místico, em suma, experiências dotadas de um conteúdo ou sentido espiritual bem claro.”*

Carlos tece algumas considerações que apontam para este mesmo sentido:

Então, o medo está muito aliado a esse tipo de experiência. As pessoas entram em confusão mental, emocional, quando veem um terapeuta ou outra pessoa dizendo assim: “Cara, eu conheço fulano que surtou quando bebeu o chá”. E aí eu faço valer outras manifestações terapêuticas dizendo assim: “Se não houver o surto não vai haver solução do problema.” O surto é o caminho para resolver o problema. Então têm pessoas que precisam passar por esse estágio. Claro, quando passam uma situação... é... caótica, né, puxa vida, é difícil pra caramba. Às vezes incorpora, vira o demônio (risos), mas... quando tem um apoio, tem acompanhamento, é positivo também o surto.

5.3.2 Fatores Terapêuticos

A que fatores se podem atribuir os efeitos terapêuticos das experiências com a *ayahuasca*? Seria só ao chá em si mesmo ou estariam envolvidos outros fatores?

Na pesquisa de Ricciardi (2007, p. 120), referentes às transformações obtidas a partir das experiências com a *ayahuasca*, a autora explica que essas mudanças acontecem por uma *“transformação no modo de compreender a vida e a si mesmos, e essa mudança se reflete nas atitudes que são reorientadas segundo uma cosmologia udvista”*. A autora concluiu, a partir dos relatos, que os adeptos atribuem suas transformações a cinco fatores: ao querer; ao chá; aos ensinamentos ou doutrina; ao Mestre Gabriel; às pessoas do grupo e à doutrina. Alguns destes fatores também apareceram em nossa pesquisa. Vejamos cada um deles em detalhe:

5.3.2.1 O querer

Ricciardi (2007, p. 128) explica que, segundo a doutrina udvista, “o querer é uma força poderosa”, sendo necessário “orientar o pensamento no sentido de querer coisas boas e positivas”, como colocou a entrevistada H:

Não é só o chá. Aí é que tá, o chá também, mas não é só isso, porque (...) O chá em si é uma coisa sagrada, e eu sei que através dele a gente consegue essa clareza pra desejar. O chá me deu essa clareza do que é o cigarro, pra despertar, por que eu mesma tive essa clareza do chá, parei e voltei a fumar, quer dizer, só isso não foi o suficiente só o chá ter me dado essa clareza. Eu tive que realmente querer.

Em nossa pesquisa, vimos que três dos entrevistados mencionaram que não adianta só beber o chá, é necessário um esforço pessoal para colocar em prática os ensinamentos recebidos e, desta forma, alcançar as transformações almejadas. Como disse Carlos: “Claro que não é só beber o chá...”. Elaine nos lembra que os ensinamentos “devem ser aplicado no dia-a-dia”:

(...) porque essa é a grande prova, né, do hoaskeiro, você prega ali, você fala... dá discurso, né, você tem que praticar aquilo ali, né, o que você ouviu, aquilo que na hora você teve de insight, “isso não serve mais pra mim”, mas você tem que ter força depois pra manter a palavra, manter o padrão, né (...)

Além disso, três dos cinco entrevistados se referiram à importância da intencionalidade com a qual a pessoa comunga a *ayahuasca*. A intencionalidade é justamente um dos aspectos que caracterizam o contexto ritualístico no qual a *ayahuasca* costuma ser utilizada, configurando um uso religioso.

Como explicou Beth, o próprio chá já seria preparado dentro de uma intencionalidade própria. Em seu relato, ela afirma que o chá “(...) é preparado de uma forma meditativa. Com uma intenção, com uma intenção de autoconhecimento, sempre com essa intenção de busca do divino dentro de cada um.”

Elaine ressalta que o propósito com o qual se toma a *ayahuasca* é muito importante: “quando a gente toma o chá a gente tem que saber o que tá fazendo, né?”. Baseando-se em sua própria experiência, Elaine explica que: “Todos os trabalhos que eu fui com um propósito, assim, todos, eu saí vitoriosa desse trabalho. (...) então assim, eu acredito nessa força interna da gente, assim, de ter um propósito e... né”.

No mesmo sentido segue a observação feita por Carlos, que faz questão de ressaltar sua intenção na hora de beber o chá: *“Porque eu não faço uso do chá como uma coisa pra... esporádica, assim, pra explorar simplesmente o efeito dele, eu faço com uma intenção de acolher algo que é importante pra mim.”*

5.3.2.2 Ao chá

Mesmo ressaltando a importância do querer, Ricciardi (2007, p. 126) concluiu que os sujeitos atribuem enorme importância ao chá em si mesmo, na medida em que proporcionaria experiências de *“expansão de consciência”*, permitindo uma visão mais ampla das coisas, além de permitir um contato com uma realidade extra-cotidiana, em uma *“experiência de transcendência onde podem ter acesso a conteúdos desconhecidos até então.”* Esses elementos foram ilustrados pelo relato do sujeito A: *“O chá abre assim... em mim... abre minha mente para eu ver assim... as coisas como elas são mesmo, as coisas retas da vida, as coisas corretas da vida. O chá me proporciona isso assim, me abre esse caminho para eu chegar nas coisas corretas, certas da vida.”*

Em nosso estudo, vimos que os entrevistados também atribuem grande importância ao chá em si mesmo, como descreveu Elaine: *“Quem tem o grande poder é o chá, né...”* Também encontramos muitas referências ao chá funcionando como um veículo de expansão da consciência, o que permitiria uma visão maior do todo, como explica Amanda: *“(...) mas você ganha uma percepção maior do todo...”*

Além disso, vimos que Carlos se refere justamente a essa possibilidade de acessar o desconhecido, como vemos no seguinte trecho de sua entrevista: *“É um veículo de abertura, pra mim é uma porta, uma porta de abertura pra o indizível, pra mim mesmo, pra uma série de coisas que corriqueiramente uma pessoa não acessa.”*

5.3.2.3 Ao mestre Gabriel

Apenas um dos entrevistados de Ricciardi (2007) atribuíram sua experiência de transformação e cura diretamente ao mestre Gabriel, fundador da UDV.

Em nosso estudo, encontramos também o relato de Amanda que atribui muito de sua transformação ao mestre que teve: *“Eu acho que, assim... o que eu sempre tenho que falar é a minha gratidão, a gratidão que eu tenho por esse mestre, pelo mestre Francisco, eu acho que fez toda a diferença”*.

5.3.2.4 Às pessoas do grupo

Ricciardi (2007, p. 132) ressalta a importância do grupo nas experiências de transformação. Segundo ela, “Quando se referem às pessoas, os associados falam na solidariedade do grupo. Ao compartilhar o sistema de crenças e valores comuns, os indivíduos passam a se sentir parte integrante do grupo, o que os faz orientar suas ações no sentido comunitário.”

Em nossa pesquisa encontramos referência também à importância da irmandade no processo de transformação, como vemos no relato de Elaine:

(...) esse envolvimento de comunidade mesmo, de irmandade, né, não comunidade, mas de irmandade. Então isso é muito fantástico (...) momentos assim, delicados, né, e o quanto que uma irmandade faz a diferença na nossa vida, o quanto suporte nos dá e o quanto de suporte que a gente dá, né? Então isso também é um aprendizado muito grande, essa coisa da irmandade, né, de todos ajudarem uns aos outros, né?

Concordamos com a Pelaez (2002, p. 488) quando concluiu que no processo de cura convergem tanto os elementos decorrentes das experiências transcendentais, como também do contexto cultural na qual ocorrem, sendo “impossível demarcar seus limites”.

5.3.3 Relatos de cura

Rose (2005, p. 116) ressaltou que o daimon foi visto pelos sujeitos investigados como “um grande remédio”. Em nossa pesquisa, emergiu da análise das entrevistas essa mesma categoria, sendo o chá entendido como um remédio, conforme apresentado na seção 4.4.6.

De fato, encontramos diversos relatos de cura em nossa pesquisa. Uma das experiências de cura foi a relatada por Amanda. Em seu relato, a entrevistada afirma que já nasceu com problemas respiratórios, tendo ido muitas vezes “pro balão de oxigênio”. Durante 33 anos sofreu muito com fortíssimos ataques de asma em Brasília. Após uma determinada experiência muito marcante com a *ayahuasca*, se curou definitivamente de sua asma: “Nunca mais eu tive asma! Eu tive 33 anos asma. Então agora tem 15 anos que eu não tenho mais nada.”

Outro relato de cura que apareceu nas entrevistas foi o de Beth, que afirma que a *ayahuasca* contribuiu bastante para a cura de seu quadro de depressão. Segundo seu relato, Beth chegou a tomar a *ayahuasca* diariamente, em doses homeopáticas, ao modo de um

remédio: "(...) quando eu estava mal, na época da depressão, eu tomava uma colher por dia, uma colher de sopa por dia, pra eu me harmonizar, era o meu remédio. (...) Então foi o meu remédio..."

Tivemos também o relato de Elaine que afirma ter se curado da depressão pós-parto em uma sessão com a *ayahuasca*:

(...) mas logo que eu ganhei o meu filho, Otávio, é... eu tive depressão pós-parto. E eu fiquei muito ruim, muito ruim mesmo. E eu não tava indo a nenhum trabalho, né, tava muito debilitada. Então chegou... já tava com 1 mês e meio o Otávio. Chegou um dia, nós éramos fardados no Centro de Cultura, né, o Gustavo tava indo nas sessões e eu não tinha condições de ir. E então, eu disse pra ele, hoje eu quero... eu quero resolver isso hoje, eu quero ir numa sessão. E eu fui e eu voltei de lá boa... né,

Vimos na introdução que Santos (2006a), em sua pesquisa relativa às propriedades terapêuticas do chá, concluiu que sob o efeito da *ayahuasca*, os participantes exibiram estados atenuados de sinais psicométricos agudos relacionados ao pânico e à depressão.

É interessante mencionar que, embora não tenhamos conseguido ter acesso aos dados destas investigações, foram divulgadas pela mídia algumas pesquisas científicas preliminares realizadas em universidades brasileiras que sugerem um consistente efeito antidepressivo da *ayahuasca*. Segundo o que foi divulgado pela mídia, os primeiros testes teriam sido bem sucedidos e agora os pesquisadores aguardam autorização para ampliar o estudo para um número maior de pacientes. Vejamos um pequeno trecho²⁸ da reportagem publicada na Folha de São Paulo:

Depois de a Universidade Federal de Santa Catarina fazer pesquisas com camundongos, a USP testou o chá em duas mulheres na faixa dos 50 anos que têm sintomas como perda de apetite, desânimo e choro. Elas tomaram 200 ml (um copo) da bebida e ficaram em observação por três dias. "No mesmo dia as pacientes já estavam melhores, e no segundo dia diziam que não estavam mais depressivas, que as cores da vida tinham voltado", disse Jaime Eduardo Hallak, professor do Departamento de Neurociência e Ciências do Comportamento da Faculdade de Medicina da USP.

²⁸ Notícia publicada no jornal Folha.com, intitulada de "USP testa chá do Santo Daime contra depressão", no endereço eletrônico: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/ciencia/ult306u469235.shtml>

5.4 LEITURA FENOMENOLÓGICA DA NOÇÃO DE SENTIDO

Tivemos como objetivo central deste estudo investigar o sentido do uso ritualístico da *ayahuasca*, a partir de uma leitura fenomenológica da noção de sentido. Para isso, foi necessário desenvolver o que seria uma compreensão fenomenológica da noção de sentido, apresentada no capítulo 4. Na ocasião, afirmamos que para pensarmos o sentido dentro de uma perspectiva fenomenológica, deveríamos considerar que a realidade sempre se apresenta de forma complexa e dinâmica, com múltiplas possibilidades de significação. Uma compreensão fenomenológica da noção de sentido deveria, então, contemplar a realidade em toda sua riqueza, tal como vivida pelo sujeito, em toda sua intrincada complexidade e dinamismo, assim como é o mundo da vida.

Vimos que, de alguma forma, a própria linguagem, através da polissemia do vocábulo sentido, conseguiu capturar a polivalência da noção de sentido tal como vivida pelas pessoas. É como se a língua conseguisse condensar as diferentes modalidades de sentidos em uma única palavra, unificando as distintas acepções em um mesmo vocábulo. Da mesma forma que utilizamos um único termo para nos referirmos às distintas modalidades de sentidos, também no mundo da vida essas distintas modalidades de sentido seriam experimentadas de maneira unificada.

Nesta perspectiva de unificação, inspirada por Martins (2010), propusemos que a palavra sentido seria como um buquê, integrando todas as modalidades de sentidos em uma só. Assim como o buquê é mais que a soma de todas as flores que o compõem, o sentido total da experiência seria mais que a soma de todas as modalidades de sentido. No mundo da vida, esses sentidos não são vividos separadamente, mas apreendidos como um todo. O que buscamos nesta pesquisa foi o sentido total da experiência, que englobaria todas as modalidades de sentido, de uma forma integrada.

Selecionamos alguns trechos das entrevistas que ilustram bem a integração das diversas modalidades de sentido na compreensão da experiência com a *ayahuasca*. É fácil notar que os diversos sentidos se integram na experiência, formando um sentido mais amplo que as modalidades de sentido experimentadas separadamente, como veremos a seguir.

Em determinado momento da entrevista, por exemplo, Amanda afirma que quando bebe o chá “(...) *eu volto de novo pra esse estado mais macio, uma coisa mais calorosa, mais amorosa mesmo...*”.

Neste relato vemos que Amanda está empregando uma metáfora sensorial, utilizando uma sensação tátil (macio, calorosa) para expressar um estado afetivo (amorosa). Vemos que os termos macio, caloroso e amorosa, se integram para formar um sentido mais amplo da experiência. Este relato deixa bem evidente também a impossibilidade apontada por Merleau-Ponty de separar o psíquico do orgânico, o sentimento da sensação física. No mundo da vida, fica claro que essas duas instâncias não são vividas separadamente, mas de forma integrada.

Mais à frente em sua entrevista, Amanda descreve o que sente quando comunga a *ayahuasca*:

(...) eu lembro de uma sensação, de como se eu fosse afundando no mar, num mar muito profundo e aquela sensação de que eu vou mergulhando, assim, descendo, é como se eu tivesse boiando e aquela sensação de peso, de afundamento, assim, pra dentro do fundo do mar, assim, uma piscina muito profunda, alguma coisa assim. Então... de muito envolvimento, assim, né, como se fosse a água mesmo, aquela sensação de envoltório, de aconchego, de calor...

Aqui vemos que ela recorre ao uso de diversas metáforas, associando a sensação de “peso” e “afundamento” a um estado psíquico de “aconchego”, ao modo de um acolhimento caloroso. Algo muito semelhante podemos encontrar no seguinte trecho da entrevista de Carlos: *“Depois vem a sensação da chegada da força que é, também pode ser uma coisa pesada, difícil, quanto pode ser uma coisa prazerosa.”* Neste trecho Carlos está associando a sensação orgânica de peso (sentido da propriocepção) a um estado psíquico de dificuldade.

Vemos também a utilização de metáforas sensoriais na entrevista de Lia: *“A ayahuasca, pra mim, ela me traz... me tira do meu mental, sabe... de uma forma, de uma forma mais doce, de uma forma mais humana, né, que faz o meu organismo entrar em harmonia...”*. Aqui a entrevistada faz referência a uma sensação gustativa (doce) para expressar um estado psicológico que ela chama de *“mais humana”*.

Essas metáforas evidenciam também outro aspecto que pontuamos no capítulo 4, qual seja, a de que nossa compreensão é sempre emocionada, já que as coisas sempre nos afetam de algum modo. Por isso mesmo, vemos que em todos estes trechos das entrevistas há referências a estados afetivos, como “mais humana”, “amorosa”, “aconchego”, “difícil”.

Além disso, todos estes exemplos ilustram também o que já pontuamos anteriormente, que o nosso conhecimento do mundo é fundado na percepção através do corpo, um corpo *cognoscente*, como descreveu Merleau-Ponty (2006). Nessa perspectiva, toda compreensão

teria seu lócus no corpo vivido. Nossa compreensão do mundo não seria uma compreensão cognitiva e sim uma compreensão corporificada, como explica este filósofo: “*Os sentidos traduzem-se uns nos outros sem precisar de um intérprete, compreendem-se uns aos outros sem precisar passar pela ideia*” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 315).

Podemos citar inúmeras outras metáforas que emergiram ao longo das entrevistas, que utilizam o corpo como base compreensiva:

(...) e ali naquele momento eu me deparo com essa pessoa... ali eu tou desnuda pra mim mesmo (...)

(...) aí eu vejo que eu tou muito dura ainda na vida, que eu tou muito empinada, muito orgulhosa, sabe... (...)

(...) eu sinto mesmo um chacoalho, eu chacoalho, eu sinto um chacoalho, tanto físico quanto emocional, olhar pra essas coisas, às vezes...

É uma sacudida mesmo. (...) você vai tendo os insights, vai começando a acordar, né? (...)

Foi possível verificar também, que as diferentes modalidades de sentidos que mencionamos no capítulo 4 atravessaram todos os eixos-temáticos, evidenciando que a divisão em modalidades é artificial e tem apenas valor didático, já que a realidade é sempre experimentada de forma integrada.

As experiências de limpeza ilustram muito bem este fato. Os aspectos físicos do chá, como o sabor estranho e a cor esquisita, contribuem para uma experiência nauseante que costuma culminar em vômito e que é significada pelos usuários como uma experiência de limpeza! O sentido de limpeza, neste caso, está profundamente atrelado aos sentidos fisiológicos, sendo impossível separar uma coisa da outra, como vemos no relato de Amanda:

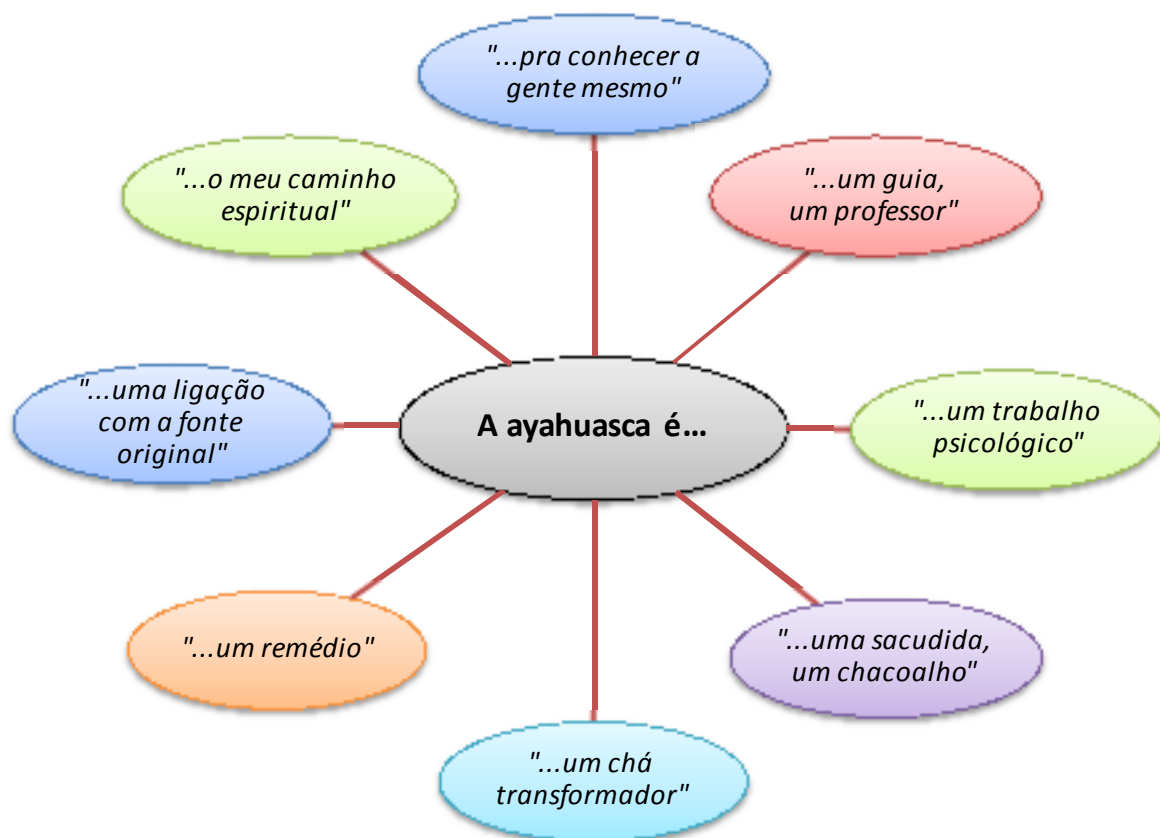
Aí eu fui... o Carlos foi comigo, a gente bebeu e aí aquela coisa, né, bebe e dá uma... de imediato eu senti muito asco, assim, né, daquela bebida com aquele sabor estranho, cheiro forte, e cor, né... uma cor esquisita, ela é estranha, assim, logo de cara que você olha assim, você né... chá frio, uma coisa meio assim, né... então ela foi impactante, assim, um pouco no meu organismo, senti muita náusea, vomitei...

5.4.1 Em busca de uma síntese fenomenológica

O que buscamos nesta pesquisa foi a compreensão do sentido global das experiências com a *ayahuasca*, um sentido que englobasse todas as modalidades de sentido, de maneira

integrada. Apesar de sabermos que as diversas modalidades de sentido atravessaram todos os eixos-temáticos, achamos que os significados e entendimentos que apareceram no eixo-temático 4 teriam um maior valor de integração, podendo funcionar como uma espécie de síntese fenomenológica das experiências dos sujeitos com a *ayahuasca*.

Descrevemos as frases tal com os sujeitos a pronunciaram e acreditamos que estas expressões foram frutos de um esforço de síntese por parte dos sujeitos para descreverem como eles enxergam a *ayahuasca* em suas vidas. Vejamos novamente quais foram estes sentidos expressos pelos sujeitos:



Alguns destes sentidos foram mais enfatizados do que outros. Certamente o que mais se destacou foi o sentido da *ayahuasca* como sendo um “chá transformador”. Os sujeitos foram extremamente enfáticos quanto a este aspecto da experiência com a *ayahuasca*. Os sujeitos se mostraram muito mobilizados quando falaram sobre isso, como fica evidente nas expressões utilizadas por eles: “*modificou tudo, absolutamente tudo*”, “*eu sou outra pessoa*”, “*foi virada de milênio*”, “*um divisor de águas*”, “*houve uma quebra radical*”, “*eu morri naquele dia e renasci outra pessoa*”.

Por que será que as experiências com a *ayahuasca* teriam um potencial tão transformador? Já apontamos as semelhanças entre as experiências com a *ayahuasca* e um trabalho psicoterapêutico, o que poderia ser um dos motivos pelo qual estas experiências seriam tão transformadoras. Além disso, descrevemos os resultados da pesquisa de Ricciardi (2007) que concluiu que além do chá, haveriam outros elementos acontecendo junto com as experiências com a *ayahuasca* que contribuiriam para o aspecto tão transformador destas experiências, como os ensinamentos recebidos e o apoio do grupo, além da própria motivação pessoal (o querer).

Mas parecem existir outros motivos por trás destes envolvidos neste poder transformador e que vão além das semelhanças com um procedimento psicoterapêutico ou em função dos fatores apontados por Ricciardi (2007). A hipótese que propomos aqui é a de que estas experiências com a *ayahuasca* seriam tão intensamente transformadoras, pois elas representariam um resgate de alguns elementos vitais que foram perdidos ao longo do desenvolvimento de uma cultura extremamente materialista, fundada no paradigma cartesiano e mecanicista. Acreditamos que as experiências com a *ayahuasca* iriam na contramão dos elementos adoeceadores de nossa cultura e por isso seriam tão transformadoras. Elas representariam um resgate de algo perdido ao longo do desenvolvimento da nossa sociedade!

Como vimos anteriormente no eixo-temático referente às transformações obtidas ao longo do percurso dos entrevistados com o chá, quatro dos cinco entrevistados teceram, de forma espontânea, diversas críticas à sociedade. À medida que foram aprofundando suas experiências com a *ayahuasca*, os entrevistados passaram a se posicionar criticamente em relação a alguns elementos comuns em nossa cultura.

Todas essas críticas emergiram espontaneamente nas falas dos entrevistados. Carlos criticou o *consumismo exagerado*; Amanda se referiu à *anestesia da vida material e sentimental*; Carla criticou a *poluição mental* produzida por tanta televisão, rádio, barzinhos, computador, outdoors; Beth criticou a *super valorização do material*, o fato de que em nossa sociedade as pessoas *vivem muito na cabeça*, além de apontar o alto índice de *estresse e correria*.

Na pesquisa de Rose (2005, p. 74), mencionada anteriormente, também foram encontradas “*várias narrativas que refletem uma insatisfação com a vida urbana e a busca de um contato maior com a natureza*”. Em nossa pesquisa, vimos também que a reconexão com a natureza foi uma das transformações que as experiências com a *ayahuasca* produziram nos sujeitos entrevistados.

Podemos supor que essa insatisfação com um determinado modo de vida que seria hegemônico nas sociedades industrializadas, seja o responsável pela redefinição de valores e uma conseqüente revisão das prioridades que encontramos em nossa pesquisa e que foi apresentado no eixo-temático 3, referente às transformações obtidas a partir das experiências com a *ayahuasca* (seção 4.3).

É curioso notar que o desenvolvimento da fenomenologia também se deu no contexto de uma grande crítica civilizacional. Husserl, em sua palestra proferida em 1935 em Viena, faz uma crítica contundente às ciências e ao desenvolvimento da humanidade europeia. Para muitos, esta conferência ontológica de Viena seria “*o seu verdadeiro testamento filosófico*”. (ALVES, p. 9, in: HUSSERL, 2008a). Quais foram as críticas proferidas nesta conferência, que seriam justamente as causas da crise da humanidade e das ciências?

Nesta conferência o filósofo aborda a questão da crise da humanidade europeia, bem como a crise das ciências. A humanidade europeia estaria *doente* e as ciências do espírito teriam fracassado em seu *propósito*. O filósofo explica que o *télos* foi perdido. Para ele, o mundo da vida, as questões realmente relevantes para o ser humano, foram deixadas de fora dos interesses acadêmicos. O racionalismo científico teria sido incapaz “*de captar os problemas espirituais que nos tocam mais de perto*” (HUSSERL, 2008a, p. 50). As questões existenciais, as questões que realmente são pertinentes para a realização humana, teriam sido deixadas de lado.

Este pensador afirma em sua palestra que o objetivismo científico desembocou em um “*esquecimento trágico: o Lebenswelt, ou o mundo da vida*” (ZILLES, p. 510, in: HUSSERL, 2008b). Por isso Husserl propõe um *retorno às coisas mesmas*. As ciências teriam fracassado por se afastarem do mundo da vida, através da matematização do mundo natural. Afastando-se do mundo da vida, a preocupação com o sentido da existência pessoal e coletiva teria sido perdido.

Em síntese, o que Husserl afirmou é: se a ciência deixou de lado o mundo da vida, qual seria então o sentido de se fazer ciência? Por isso Zilles (p. 514, in: HUSSERL, 2008b) afirma que “*o sentido da ciência legitima-se, em última instância, no mundo da vida*”. Sendo assim, o que se conclui é que a crise das ciências seria, em última análise, uma “*crise de sentido*”.

Não só o mundo da vida teria sido esquecido, mas “*é também esquecido o próprio sujeito que trabalha e o cientista não se torna nunca um tema*” (HUSSERL, 2008a, p. 46). O

homem teria voltado sua compreensão apenas para o mundo exterior, esquecendo-se de voltar-se para dentro, para seu mundo interior e assim o *télos* originário teria se perdido.

Husserl (2008a, p. 38) diz estar certo de que “*a crise europeia radica num racionalismo extraviado*”. Propõe então um resgate da razão que teria sido extraviada a partir de “*uma interpretação demasiado estreita, sob o padrão das ciências matemáticas da natureza, com as inevitáveis consequências do naturalismo e do objetivismo*”.

Com isso, o filósofo pretende restabelecer “*as conexões perdidas entre racionalidade e vida e vencer, assim, essa situação crítica atual de desespero perante o silêncio da razão no que respeita aos problemas mais fundos da subjetividade e da vida humana*” (ALVES, p. 7, in: HUSSERL, 2008a) retornando ao que seria o projeto abortado de uma “*humanidade autêntica, que a põe na rota de uma progressão ilimitada em direção a um polo que reside no infinito.*”

Se voltarmos aos sentidos da experiência com a *ayahuasca* expressos no eixo-temático 4, veremos que, de alguma forma, as experiências com a *ayahuasca* oferecem justamente estes elementos perdidos que teriam levado à crise das ciências e da humanidade. Vejamos algumas destas correlações.

A *ayahuasca* foi entendida como uma poderosa ferramenta de autoconhecimento. Todos foram unânimes em afirmar que a *ayahuasca* leva o indivíduo para dentro. Como disse Beth, “*a ayahuasca... coloca lá, no dentro de si*”. Carlos disse que a *ayahuasca* é “*uma porta pra mim mesmo...*” Para os sujeitos entrevistados a *ayahuasca* se mostrou uma ferramenta muito importante na promoção de um *retorno sobre si próprio*, justamente o retorno que Husserl (2008a, p. 49) disse ser necessário: “*(...) apenas quando o espírito, a partir da sua volta ingênua para fora, retorna sobre si próprio e permanece em si próprio e puramente em si próprio, pode a si próprio bastar*”.

A *ayahuasca* também foi entendida como um remédio, uma medicina da mãe natureza. Vimos nos relatos dos entrevistados que muitas curas foram alcançadas a partir das experiências com a *ayahuasca*.

Ora, Husserl (2008a, p. 12) afirmou que “*As nações europeias estão doentes, a própria Europa, diz-se, está em crise*”. Está claro que esta doença não é uma doença no sentido fisiológico do termo. Parece mesmo ser uma crise de valores. Esta palestra foi proferida em 1935, às vésperas da segunda grande guerra mundial que iria se iniciar em 1939. Em 1935 Hitler estava em franca ascensão. No mesmo ano de 1935 a Bandeira da República

de Weimar foi substituída pela bandeira da suástica do partido nazista²⁹. A Europa estava em crise mesmo, uma profunda crise de valores. Por isso a tônica de Husserl nesta palestra era de *crise e renovação*.

Algumas das curas pelas quais os sujeitos entrevistados passaram foram curas físicas mesmo, mas em geral as curas se deram na forma de grandes transformações, mudanças de atitude e revisão de valores. Todos os sujeitos entrevistados foram bastante enfáticos ao afirmar que passaram por uma profunda renovação, mudando completamente seus valores e sua visão de mundo, como podemos ver no relato de Carla: “(...) *you muda a visão do mundo, muda sua visão da vida...*”

Husserl (2008a, p. 50) propõe uma verdadeira reforma na maneira de compreender o mundo. Segundo ele, haveria necessidade de pensarmos “*um modo completamente novo de cientificidade*”. Neste sentido, a Fenomenologia viria operar “*uma total transformação da tarefa do conhecimento*”.

Mas não se trata só de um novo modo de cientificidade ou de uma nova forma de produção de conhecimento. Husserl estava propondo um *modo completamente novo* de humanidade também! Merleau-Ponty (2006, p. 2) nos lembra que a fenomenologia se apresenta não apenas como método, mas também como um estilo de vida, como um movimento: “*... a fenomenologia se deixa praticar e reconhecer como maneira ou como estilo; ela existe como movimento antes de ter chegado a uma inteira consciência filosófica.*”

Husserl (2008a, p. 49) estava propondo um novo caminho para a humanidade, iluminado por uma nova concepção de homem e de mundo, voltado para “*uma compreensão do mundo enquanto realização espiritual*”, em uma perspectiva teleológica.

Vimos que a experiência com a *ayahuasca* foi entendida justamente como *um caminho espiritual*, resgatando um sentido teleológico da experiência humana, sentido esse que teria se perdido em uma cultura racionalista e dessacralizada, na qual o foco maior está no *ter* do que no *ser*, onde o consumismo materialista seria um fim em si mesmo.

A *ayahuasca* também foi apontada como sendo um professor e um guia, direcionando o caminho, mostrando uma nova direção, como disse Carla: “*te coloca num trilho (...) você vai sendo instruído de alguma forma (...). É ele que vai te mostrando, o que que é importante, o que que não é, o que que te interessa na vida.*” Talvez mais do que ensinar a *ayahuasca* ajudaria a *desensinar* o que foi ensinado errado. Como disse Beth, ela foi aprendendo a ficar

²⁹ Fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/Regime_nazista (acesso em: 07.09.2011)

mais humana, saindo do estresse e da correria, “*que seriam até mesmo valorizados em nossa cultura.*”

A experiência com a *ayahuasca* também foi entendida como uma ligação com a fonte original, resgatando também um sentido teológico, de busca do sagrado, da compreensão dos mistérios da vida. Além disso, todos os entrevistados mencionaram ter desenvolvido uma maior conexão com a natureza. Talvez essa ligação com a fonte original se dê justamente através da reconexão com a natureza. Amanda falou que entendia a *ayahuasca* como sendo uma “*medicina da floresta (...), medicina da mãe natureza mesmo, assim, quase como se fosse da própria mão dela...*”.

Mais do que transformadoras, estas experiências com a *ayahuasca* seriam curativas, ajudando os indivíduos a se harmonizarem e se reequilibrarem. A *ayahuasca* levaria à uma reaproximação com o mundo natural, um retorno às raízes. Essa reaproximação com o mundo natural talvez seja, por si só, extremamente curativa e transformadora, principalmente se aceitarmos a hipótese de que foi justamente o afastamento do mundo natural que levou ao adoecimento do homem em primeiro lugar, hipótese esta defendida pela moderna ecopsicologia (VOLPI, 2007).

Vemos então que a *ayahuasca* foi entendida como um “*caminho espiritual*” e como “*uma ligação com a fonte original*”. Vemos aqui que os sentidos teleológicos e teológicos se complementam, o que coincide com a perspectiva fenomenológica, pelo menos como entendida por alguns autores, como é o caso de Zilles (p. 55, in: HUSSERL, 2008a), ao afirmar que: “*a filosofia fenomenológica como ideia que jaz no infinito é naturalmente teologia*”.

Parece ser natural do espírito humano o resgate desta dimensão do sagrado, do transcendente. A ideia de ligação com uma fonte original guarda semelhanças com uma das etimologias da palavra religião, a noção de *religare*: Religar com a fonte original. Nas palavras do antropólogo Jeremy Narby³⁰:

Nós quebramos a nossa ligação com o espírito. Isso é o que a nossa sociedade tem feito para nos convencerem de que o mundo material é o único que existe. E a única maneira de recuperá-lo é reconectar-se com o espírito. Eu realmente acredito que precisamos da ajuda das plantas para fazê-lo.

³⁰ Entrevista concedida aos produtores do documentário “DMT – A Molécula do Espírito”. Mais informações sobre o documentário em: <<http://www.thespiritmolecule.com>>

Elaine, de forma bastante metafórica, descreveu o que seria a *ayahuasca* para ela: “*uma ligação com a fonte original (...) pra mim é luz líquida, é uma forma de... misteriosa e divina (...) pra mim é uma fonte divina de luz (...) Pra mim a ayahuasca é isso, é um mistério, né?*” Elaine deixa transparecer o quanto essa experiência de contato com o divino pode ser mágica:

E eu pude aprofundar um estado muito muito iluminado mesmo internamente, assim... e aquilo foi divino, pra mim, né? (...) então, assim, eu já tive vivências, durante trabalhos, muito especiais, assim, que fizeram muita diferença, realmente, assim, né... nesse contatar Deus, né? (...) foi... incrível, assim, foi mágico. (...) eu não acre... eu olhava assim... “*Eu não tou acreditando no que tá acontecendo*” (...) e eu fiquei maravilhada e eu dizia: “*Meu Deus o que é isto?*”

Nesse sentido, a *ayahuasca* seria vista como uma ferramenta para acessar o transcendente, como vimos na fala de Beth: “*(...) a ayahuasca pra mim é esse instrumento, que me ajuda a fazer a conexão com o... transcendente, ela é essa parte transcendente.*”

Tavares (2005) afirma também que a *ayahuasca* poderia favorecer experiências do sagrado e do divino, o que também contribuiria para a transformação da consciência. A experiência do divino, do transcendente, do sagrado, daquilo que não pode ser expresso, o *mysterium tremendum*, ou o que Rudolf Otto chamou de numinoso, pode ser bastante transformadora, como vemos em diversos relatos na literatura (CARVALHO, 2005; MORAES, 1995; GROF, 1989).

No relato de Carla fica claro o quanto essa experiência direta do divino pode ser transformadora:

Algo, alguma coisa... é... uma coisa muito forte, que é esse contato com... com a divindade, conexão com o divino dentro de mim, fora de mim, na natureza. (...) então, é uma percepção de Deus... uma sacação, uma experiência com o divino (...) E a gente estar nessa dimensão do divino, nessa conexão com Deus, com a divindade, é uma coisa tão... mágica, tão fantástica que num... ninguém que acessa esse nível tem vontade de mudar pra outra coisa, sabe? É muita... todas as palavras são muito aquém daquilo que é a experiência com o divino, né? Não há como se explicar ...

Segundo Carla, a partir do momento que a pessoa tem uma experiência direta com o divino, nunca mais sua vida é a mesma:

(...) Porque tem tanta coisa pra desvendar, tantos mistérios fantásticos pra você desvendar, no plano sutil, na natureza, que você fica encantado... (...) Então é isso, eu vivo no mundo mesmo, só que... com Deus... entendeu? Totalmente com Deus e quanto mais você fica nessa... nesse estado, melhor vai ficando... tudo. É assim que eu vejo, que eu sinto.

Como vimos anteriormente, Husserl entendeu a crise das ciências como sendo, em última instância, uma crise de sentido. Talvez o adoecimento da humanidade europeia denunciado por Husserl ocorra em função da ausência de um sentido maior para a existência, a perda deste *télos* espiritual que seria natural ao ser humano. Esta concepção é compartilhada por outros pensadores, como por exemplo, Jung (2002, p. 128), que afirma em sua autobiografia:

Vi muitas vezes que os homens ficam neuróticos quando se contentam com respostas insuficientes ou falsas às questões da vida. Procuram situação, casamento, reputação, sucesso exterior e dinheiro; mas permanecem neuróticos e infelizes, mesmo quando atingem o que buscavam. Essas pessoas sofrem, frequentemente, de uma grande limitação do espírito. Sua vida não tem conteúdo suficiente, não tem sentido. Quando podem expandir-se numa personalidade mais vasta, a neurose em geral cessa (...)

Em outra oportunidade Jung (2006, p. 308) afirma que “(...) *é importante que tenhamos um segredo e a intuição de algo incognoscível. Este mistério dá à vida um tom especial e ‘numinoso’.* Quem não teve uma experiência desse tipo perdeu algo de importante”. Completa ainda afirmando que a “*carência do sentido impede a plenitude da vida e significa, portanto, doença (...)* O sentido torna muitas coisas, talvez tudo, suportável”.

Na mesma linha de raciocínio se encontra Victor Frankl, para quem uma das origens das neuroses se encontra na incapacidade de encontrar um significado e um sentido de responsabilidade em sua existência. Seria uma neurose não pela frustração do *desejo sexual*, como colocou Freud, mas sim como a frustração do *desejo de sentido e significado* na vida. Para Frankl (2009), a busca de sentido na vida da pessoa é a principal força motivadora no ser humano.

Se analisarmos os sentidos que emergiram da experiência com a *ayahuasca*, vemos que todos eles convergem para uma mesma direção, no sentido de um desencantamento e uma consequente ruptura com um determinado modelo de sociedade.

Em sua investigação, Ricciardi (2007, p. 138) afirma que “*A possibilidade de ter visões, mirações, de encantar-se com a natureza, com a burracheira, tem fascinado os*

adeptos da UDV, e despertado o interesse daqueles que ainda não conhecem, mas desejam vivenciar o encontro com o sagrado e esse reencantamento com o mundo.” Esta autora percebeu nos adeptos da UDV um novo movimento:

(...) ao invés de um desencantamento, um reencantamento do mundo, um interesse por explicações sobrenaturais, divinas ou mitológicas, principalmente dos fenômenos que a ciência ou ainda não consegue explicar ou que, embora explicando, não consegue convencer, aliviar ou consolar com as suas explicações.

Se pudéssemos unificar os oito sentidos encontrados nesta investigação em um único sentido global das experiências com a *ayahuasca*, me parece que este sentido seria o de uma profunda crítica civilizacional, encontrando nas experiências com a *ayahuasca* um caminho alternativo, possibilitando o resgate de determinados elementos vitais bastante negligenciados em nossa sociedade.

Neste sentido, as experiências com a *ayahuasca* guardariam algumas relações com a fenomenologia, posto que Husserl desenvolveu seu legado fenomenológico justamente como uma profunda crítica civilizacional. É curioso pensar, inclusive, que o surgimento das religiões ayahuasqueiras se deu justamente na década de 30 (GOULART, 2002), na mesma época em que Husserl proferiu sua conferência de Viena.

Podemos supor que, pelo menos para os sujeitos entrevistados nesta pesquisa, a *ayahuasca* parece ter funcionado como uma forma de recuperar o tólos perdido que Husserl denunciou já em 1935. Talvez a *ayahuasca* tenha ajudado os sujeitos a fazerem essa transição para um novo estilo de vida, mais equilibrado, em conexão com a natureza e consigo mesmos, em suma: menos afetado pelos condicionamentos de uma sociedade acentuadamente materialista.

O argumento que estamos propondo aqui é que o paradigma materialista está tão profundamente enraizado em nós que, talvez, muitas pessoas não conseguirão se libertar sem uma ajuda externa, como a que as experiências com a *ayahuasca* propiciam. Em determinado momento de sua entrevista, Elaine faz uma afirmação curiosa: “*Eu senti que tive uma experiência que muitas pessoas na vida vão tentar ter e não conseguirão*”. Carla também faz um comentário semelhante, afirmando que: “*(...) ou você bebe e tem a experiência com o divino ou você jamais vai saber o que que é, né?*”

Embora saibamos que existem outros caminhos para acessar o divino, além do uso da *ayahuasca*, o que fica claro a partir destes dois comentários é que ambas entendem que seria muito difícil para elas terem tido este contato com o divino sem a ajuda do chá. Sendo assim, podemos especular que muitas pessoas vão passar por essa vida sem ter acesso a esta experiência de contato direto com o divino, com o *mysterium tremendum* e, por consequência, não terão os benefícios transformadores que uma experiência dessa ordem poderia trazer.

Talvez o condicionamento materialista esteja tão enraizado em nós que, para algumas pessoas, apenas uma experiência visceral, profundamente intensa, como é o caso da experiência com a *ayahuasca*, poderia fazê-las sair desta espécie de *torpor materialista*, propiciando-lhes uma verdadeira “*sacudida*” ou um “*grande chacoalho*”, como se referiram Carla e Amanda.

É como se antes de reconstruir uma nova forma de estar no mundo fosse necessário desconstruir a anterior. E a *ayahuasca* teria justamente essa função de desconstruir. Foi o que descreveu Carlos: “(...) *houve uma... um... uma quebra radical, de um tempo pra outro (...)* *Eu morri naquele dia e renasci outra pessoa*”.

No relato de Dias Jr. (2002, p. 452), encontramos uma brilhante descrição deste processo de desconstrução:

Senti um arrepio de morte me percorrendo a coluna e lá fui eu novamente. Diante daquela força irresistível, deixei-me cair sobre a terra úmida e me entreguei. Foi como se ela se abrisse para me receber. (...) nesse momento, completamente sem defesas, vi uma série de imagens que se sucediam e tinha a nítida impressão de estar penetrando no centro das imagens mais arcaicas do meu ser: um paraíso que, para ser atingido, exigiu minha total desintegração e posterior fusão, num todo maciço e indiferenciado.

Dias Jr. (2002, p. 454) especula, ainda que, possivelmente, durante a *burracheira*, “*estendem-se algumas pontes em direção ao vasto oceano do inconsciente, facilitando o processo de desestruturação e reestruturação do eu (da identidade)*”

Daí porque as experiências com a *ayahuasca* seriam tão assustadoras. Afinal, quem é que quer virar sua visão de mundo do avesso? Quem quer ser completamente desterritorializado? Dá muito medo mesmo! Como descreveu Beth: “(...) *as vivências que eu tive lá foram tão fortes, que depois eu tinha medo de voltar, atribuindo que o que eu vivi lá era o lugar, era o daime.*”

Do ponto de vista da psicologia clínica, sabemos o quanto é delicado desconstruir visões de mundo arraigadas. Nossas crenças são os alicerces do nosso edifício psíquico, elas estruturam o nosso mundo interior. Talvez por isso possa ser necessário para algumas pessoas receberem apoio psicológico, a fim de ajudá-los a digerirem as experiências com a *ayahuasca*, como sugeriu Amanda:

(...) porque sabe, assim, elas vão dar de cara... uma pessoa que nunca fez um trabalho terapêutico, por exemplo, um trabalho de autoconsciência, nunca acessou... tá ali totalmente *border*, sabe... vivendo essa anestesia da vida material, da vida sentimental, confundindo tudo, aí de repente bebe o vegetal, começa a ter uma clareza de quem é, de como é, de como que tá... cara, às vezes, é muita fraqueza, sabe, a gente vê mesmo a nossa fragilidade... e aí, como é que lida com isso? Como que eu lido com essa minha fragilidade?

Husserl propôs uma verdadeira ruptura paradigmática, uma nova forma de se fazer ciência, bem como uma nova forma de se compreender o espírito humano. Mas é sabido por todos, porém, que mudanças paradigmáticas são difíceis de ocorrer. Não é suficiente entender intelectualmente. É necessário unir entendimento com experiência para se chegar a uma verdadeira compreensão. A própria fenomenologia só pode ser compreendida de forma vivencial. Como bem descreveu Merleau-Ponty (2006, p. 2): “*a fenomenologia só é acessível a um método fenomenológico (...) É em nós mesmos que encontramos a unidade da fenomenologia e seu verdadeiro sentido*”.

Por esta perspectiva, podemos concluir que seria preciso encontrar em si mesmo o verdadeiro sentido da fenomenologia. Talvez as experiências com a *ayahuasca* possam permitir este mergulho em si mesmo, a fim de encontrar essa *unidade na fenomenologia*. As experiências com a *ayahuasca* parecem poder funcionar como uma espécie de elo, como uma ponte entre o velho e um novo paradigma existencial. Concordamos com Mabit (2002, p. 177) quando afirma que:

(...) a *ayahuasca* demonstra ser uma via extraordinariamente promissora para a evolução da sociedade ocidental, tanto em sua investigação científica, no fomento de uma sacralização autêntica e liberadora, como na formulação de novas alternativas terapêuticas a sérios problemas psicopatológicos. (...) O mundo visionário da *ayahuasca* permite ampliar o panorama mental do sujeito ocidental e em lugar da uniformização triste, linear e monótona de sua excessiva mentalização racional, outorgar-lhe uma abordagem renovada da vida em toda sua amplitude, descobrindo-lhe realidades múltiplas ou múltiplos olhares sobre a realidade, com maior integração de seu corpo e de seu coração, de sua materialidade e de sua afetividade.

Talvez a *ayahuasca* possa cumprir, para seus usuários, essa função de ponte entre o velho e um novo paradigma civilizacional, entre um paradigma cartesiano, mecanicista e materialista para um paradigma ampliado, fenomenológico. Neste sentido, a *ayahuasca* poderia servir como um *elo* encontrado para resgatar o *télos* perdido!

Quiçá as palavras de otimismo de Husserl possam ser revitalizadas pelas experiências com a *ayahuasca*:

Se lutarmos (...) com aquela valentia que não se rende nem diante de uma luta infinita, então, do incêndio aniquilador da incredulidade, do fogo consumptivo do desespero a respeito da missão humana do Ocidente, das cinzas do cansaço enorme, ressuscitará a Fênix de uma nova interioridade de vida e de uma nova espiritualidade, como penhor de um grande e longínquo futuro para o Homem – porque só o espírito é imortal.



Figura 15: Pintura de Pablo Amaringo, retratando suas mirações durante a *burracheira*.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tivemos como objetivo desta dissertação investigar os sentidos da experiência com a *ayahuasca*, a partir de uma leitura fenomenológica da noção de sentido. A perspectiva fenomenológica privilegia uma visão integrada das diversas modalidades de sentido representadas por este vocábulo. Ficou bem evidente que, nas experiências com a *ayahuasca*, as diversas modalidades de sentido encontram-se imbricadas uma nas outras, não podendo ser pensadas separadamente, sob o risco de incorrerem em uma artificialização teórica.

Entendemos que os objetivos da pesquisa como um todo foram alcançados, tanto no que se refere aos questionamentos mais específicos quanto ao objetivo global desta investigação. No que concerne ao percurso histórico dos entrevistados, um dos objetivos específicos da pesquisa, foi possível perceber que todos eles já tinham um histórico de busca pelo autoconhecimento e que essa busca acabou culminando no encontro com a *ayahuasca*. Uma breve descrição do percurso histórico de cada um dos sujeitos foi apresentada no eixo-temático 1.

Quanto às vivências sob o efeito da *ayahuasca*, obtivemos muitas informações relevantes, sendo possível categorizá-las em dez núcleos de sentido comuns. Estas vivências puderam ser agrupadas, pois se mostraram bastante convergentes entre os sujeitos, sugerindo que seriam típicas das experiências com a *ayahuasca*. A descrição destas vivências foi apresentada no eixo-temático 2.

Tivemos como outro objetivo específico nesta pesquisa investigar as transformações vividas pelos sujeitos a partir destas experiências. Percebemos que as experiências com a *ayahuasca* se mostraram extremamente transformadoras e, em muitos casos, propiciaram verdadeiras curas, tanto físicas como psicológicas. Estas transformações foram apresentadas no eixo-temático 3.

Além destes objetivos específicos, também tínhamos como meta investigar os significados e entendimentos atribuídos às experiências com a *ayahuasca*. Estes significados nos forneceram uma noção de qual seria o papel que a *ayahuasca* ocupa na vida dos sujeitos. Optamos por expressar estes significados valendo-nos de expressões utilizadas pelos próprios entrevistados, culminando em oito categorias apresentadas no eixo-temático 4.

Entendemos que estas expressões representaram um esforço de síntese por parte dos entrevistados e, em decorrência disto, teriam um valor de integração das experiências obtidas

por eles ao longo dos anos, funcionando ao modo de uma síntese fenomenológica de suas experiências com a *ayahuasca*.

Propomos a hipótese de que as transformações e curas obtidas pelos sujeitos, em parte se dariam a partir de um resgate de determinados elementos que teriam sido esquecidos nas sociedades industrializadas, como uma reaproximação com a natureza, um voltar-se para dentro em busca do autoconhecimento, além da oportunidade de conexão com o sagrado, elementos estes oferecidos pelas experiências com a *ayahuasca*.

Estabelecemos um paralelo entre os elementos oferecidos pelas experiências com a *ayahuasca* e os elementos que Husserl teria apontado como sendo a origem da crise da humanidade europeia e das ciências, em sua conferência de Viena, em 1935. Nesta conferência, Husserl argumenta que o mundo da vida (*Lebenswelt*) teria sido esquecido, culminando em uma crise de sentido, já que as questões realmente importantes para o ser humano teriam sido deixadas de lado.

Para superar esta crise, o filósofo propõe que a subjetividade passe a ser o centro do interesse das ciências do espírito, em um *retorno sobre si mesmo*. Acreditamos então que, para os usuários entrevistados, essas experiências propiciadas pela *ayahuasca*, de voltar-se para dentro, de contato com o transcendente e de reaproximação com a natureza, foram progressivamente conduzindo-os a um estado de maior equilíbrio, bem como produzindo diversas mudanças de valores, atitudes e comportamentos, expressos pelos sujeitos e apresentados no eixo-temático 3.

Nesse sentido, propomos que, para estes sujeitos entrevistados, a *ayahuasca* tenha sido a maneira encontrada para o resgate do *télos* perdido apontado por Husserl, funcionando ao modo de um elo ou uma ponte, favorecendo a transição entre um paradigma cartesiano-materialista para um paradigma fenomenológico, centrado na subjetividade e evolução do espírito humano.

De todo modo, entendemos que a investigação se restringiu apenas aos sujeitos que realmente se aprofundaram nas experiências e permaneceram nela por muitos anos. Trata-se, então, de uma amostra reduzida (apenas cinco sujeitos) e com uma especificidade muito grande, pois todos tinham mais de dez anos de experiência com a *ayahuasca*, além de quatro deles terem ampla experiência conduzindo suas próprias sessões, sendo dois deles, inclusive, coordenadores de igrejas ayahuasqueiras. Além disso, todos os entrevistados pertencem ao mesmo grupo ayahuasqueiro, atuando na linha do Mestre Francisco.

Seria interessante entrevistar pessoas de outras igrejas e também pessoas que “*não se deram bem com a ayahuasca*” ou que de alguma forma acharam que esta lhes foi prejudicial. Isso poderia enriquecer o que encontramos nesta pesquisa, à medida que poderia ajudar na compreensão do que faz algumas pessoas se beneficiarem do uso da *ayahuasca* e outras não.

Apesar da amostra restrita, vimos na discussão que muitos dos achados encontrados nesta pesquisa estavam em consonância com os achados de outros pesquisadores da área, tendo sido possível estabelecer inúmeras interlocuções. Muitas das vivências sob o efeito da *ayahuasca* já haviam sido encontradas em outras pesquisas. Além disso, alguns dos significados atribuídos ao vegetal, por exemplo, como atuando como *um professor* ou como *um remédio*, também haviam sido encontradas em outros estudos.

Consideramos que esta pesquisa traz algumas implicações para o campo profissional da psicologia clínica. As experiências com a *ayahuasca* se mostraram bastante benéficas para os sujeitos em termos de amadurecimento psicológico, levando a inúmeras transformações positivas em suas vidas. Em muitos momentos, estas experiências foram apontadas como tendo efeitos muito semelhantes aos de um processo psicoterapêutico. Os efeitos destas experiências parecem poder potencializar os resultados de um processo terapêutico.

Ao mesmo tempo, por serem experiências muito intensas, os entrevistados alegaram que elas não seriam recomendadas para todo tipo de pessoa. Houve um consenso de que nem todos estariam psicologicamente preparados para viver experiências dessa ordem e de que, em muitos casos, seria altamente recomendável que o sujeito tivesse um acompanhamento psicológico a fim de ajudá-lo a lidar com o profundo impacto destas vivências.

Parece-nos, então, haver uma forte inter-relação entre estes dois campos. Tanto as experiências com a *ayahuasca* poderiam auxiliar no processo psicoterapêutico, quanto a psicoterapia poderia ajudar na boa condução das experiências com o chá. Certamente muitas pesquisas se fazem necessárias para compreender melhor essa inter-relação. É certo, porém, que os psicólogos clínicos devem estar a par destas possibilidades, até mesmo para orientarem suas intervenções caso venham a atender algum membro destas religiões ou que por algum outro motivo faça uso ritualístico do vegetal.

As religiões ayahuasqueiras estão em franca ascensão. Isto significa que cada vez mais será comum encontrar pacientes nos consultórios trazendo material proveniente das experiências com o chá. Sendo assim, o conhecimento prévio por parte dos psicólogos pode ajudar também no estabelecimento de uma relação mais empática com estes sujeitos.

Este trabalho também traz implicações para o campo da psicologia da religião. As religiões ayahuasqueiras estão crescendo bastante, inclusive ganhando grande repercussão no exterior, tendo alcançado mais de 25 países, em todos os continentes. Por tratar-se de uma religião genuinamente brasileira, é importante que seja bem conhecida por nós. Além disso, trata-se de uma manifestação religiosa bastante singular, por ter como seu principal sacramento o consumo de uma substância psicoativa, o que, como apresentamos no capítulo 2.2, caracteriza uma gigantesca alteridade cultural e psicológica.

Acreditamos, também, que as religiões ayahuasqueiras, inevitavelmente, vão reacender os interesses por este campo de pesquisa que foi muito intenso na década de 70, o das terapias psicodélicas, que teve em Stanislav Grof um de seus expoentes. Esta pesquisa pode oferecer alguns subsídios nesta direção.

Encerramos o capítulo da discussão com algumas palavras de otimismo e esperança pronunciadas por Husserl no encerramento de sua conferência em Viena. Nesta mensagem, o filósofo nos conclama a lutarmos com valentia, superando a incredulidade e almejando *“um grande e longínquo futuro para o homem”*, ressuscitado como a Fênix *“das cinzas do cansaço enorme”*.

Gostaríamos também de encerrar esta dissertação com uma mensagem de otimismo, na torcida por um novo tempo, no qual o homem possa realizar sua missão humana, reivindicando sua herança divina. Para isso evocamos as palavras de Chandra Lacombe, neste que talvez seja o hino mais cantado no âmbito das religiões ayahuasqueiras:

Recado da Mãe Divina

Vem surgindo um novo tempo
Traz glórias do Divino
Mais puros e atentos,
Nos tornamos canais do infinito

Mãe divina eu quero ser
Um filho realizado
E é perante o seu poder
Que me entrego pra ser libertado

Como um rio que corre para o mar
Correntezas carregam o medo
Confiança para atravessar
A fronteira do eu derradeiro

Não há desculpas para se escorar
Já foi dito a hora é essa
O tempo é de se integrar
Abraçando o que ainda resta

Estou morrendo para o passado
E nem anseio pelo o futuro
Minha coroa tem brilho dourado
Provo o néctar do amor maduro

ॐ

(Chandra Lacombe)

7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Norberto. **A psicologia descritiva de Franz Brentano**. Manuscrito não publicado. Brasília: 1999.

ADAIME, R. D. (2005). **A Pesquisa do Inconsciente no Século dos Alucinógenos**. Disponível em: <<http://www.neip.info/>>. Acesso em: fev. 2010.

AGUIAR, W. M. J.; OZELLA, S. **Núcleos de significação como instrumento para a apreensão da constituição dos sentidos**. *Psicol. Cienc. Prof.*, v.26, n.2, p.222-45, 2006.

ALMEIDA, A.; LOTUFO, N. F. **Diretrizes metodológicas para investigar estados alterados de consciência e experiências anômalas**. *Revista de Psiquiatria clínica*, São Paulo, v. 30, n. 1, p. 21-28, fev. 2003.

AMATUZZI, M. M. **Pesquisa fenomenológica em psicologia**. In: BRUNS, M. A. T.; HOLANDA, A. F. (Orgs). *Psicologia e pesquisa fenomenológica: reflexões e perspectivas*, Campinas: Alínea, p. 15-22. 2003.

AMATUZZI, M. M. **Psicologia fenomenológica: uma aproximação teórica humanista**. *Estudos de Psicologia*, Campinas, 26(1), p. 93-100. 2009.

ANDERSON, B.; BARBOSA, P. C. R.; LABATE, B. C.; MERCANTES, M.; SANTOS, R. G. (s/d). **Considerações sobre o tratamento da dependência por meio da ayahuasca**. Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos – NEIP, disponível em: <<http://www.neip.info/>>. Acesso em: fev. 2010.

ANDRADE, E. N.; BRITO, G. S.; ANDRADE, E. O.; NEVES, E. S.; MCKENNA, D.; CAVALCANTE, J. W.; OKIMURA, L.; GROB, C.; CALLAWAY, J. C. **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)**. *O uso ritual da ayahuasca*. 2ª Ed., Campinas, Mercado das Letras, 2002, p. 671 – 680. 2002

ARAÚJO, M. C. R. & VIEIRALVES-CASTRO, R. **Reflexões sobre fatos e fe(i)tiches no estudo das religiões**. *Fractal Revista de Psicologia*, v. 20, nº 1, pp. 27-40, 2008.

AZEVEDO, Fausto Antônio; VALENÇA, Mariluce Zepter. **Por uma ética e uma estética ambientais**. *Revista Intertox de Toxicologia, Risco Ambiental e Sociedade*, vol.2, nº1, fev, 2009, p. 3-42.

BARBOSA, D. **A Escuta do Filho de Santo Sobre a Morte: Entre o Silêncio do Ocidente Moderno e a Fala do Candomblé**. Dissertação de mestrado. Universidade Católica de Brasília, 2006.

BARBOSA, Paulo Cesar Ribeiro. **Psiquiatria cultural do uso ritualizado de um alucinógeno no contexto urbano: uma investigação dos estados de consciência induzidos pela ingestão da ayahuasca no santo daime e união do vegetal em moradores de São Paulo**. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Ciências Médicas da Universidade Estadual de Campinas, 2001. Disponível em:

<http://www.neip.info/downloads/paulo_tse/tese_paulo.pdf>. Acesso em: 09 set. 2011.

BIZERRIL, J. **Dilemas Classificatórios: Fronteiras entre a Experiência Religiosa e a Psicopatologia**. In: FREITAS, M. H. de & PEREIRA, O. P. (Org.). *Vozes do Silenciado: Estudos nas Fronteiras da Filosofia, Antropologia e Psicologia*. Brasília: Universa, p. 129-152, 2007.

BRITO, G. S. (2005). **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*. 2ª ed. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras, 2004, pp. 623-652.

CAMURÇA, D. M.; SÉRPICO, R. L. **Ayahuasca: revisão teórica e considerações botânicas sobre as espécies Banisteriopsis caapi e Psychotria viridis**. Monografia para conclusão do curso de Ciências Biológicas. Universidade Guarulhos. São Paulo: 2006.

CARNEIRO, H. **A fabricação do vício**. Anais do XIII Encontro Regional de História-Anpuh-MG, LPH-Revista de História, Departamento de História/ICHS/UFOP, Mariana-MG, nº 12, 2002, pp. 9-24. Disponível em:

<http://www.neip.info/html/objects/_downloadblob.php?cod_blob=267>. Acesso em: 09 Set. 2011.

CARRETTE, Jeremy R. **Foucault and Religion: Spiritual Corporality and Political Spirituality**. London and New York : Routledge, 2000.

CARVALHO, Marco Aurélio Bilibio. **Análise de um Caso à Luz da Teoria do Ajustamento Criativo da Gestalt-Terapia: Fenomenologia da Experiência Religiosa**. Dissertação de mestrado. Universidade de Brasília: 2005.

CHAUÍ, Marilena. Merleau-Ponty – **Obra de Arte e Filosofia**. In: NOVAES, A. (Org.) *Artepensamento*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 467-492. 1994.

COSTA, M. J. S. **Mudanças nas relações consigo mesmo e com os outros: uma descrição fenomenológica**. Dissertação de Mestrado. Universidade Católica de Brasília. 2003.

CRITELLI, M. D. **Analítica do sentido: uma aproximação e interpretação do real de orientação fenomenológica**. São Paulo: EDUC-Brasiliense, 1996.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**. São Paulo: Escuta, 1998.

DESHAYES, Patrick. **De l'amer à la mère : Quiproquos linguistiques autour de l'ayahuasca**. *Revue Psychotropes*. Vol. 10, nº 3-4, p. 15-29, 2008.

- DIAS JR., Walter. **Diário de Viagem**. In: LABATE, B.C. & ARAÚJO, W.S. (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. 2ª ed. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras, 2004, p. 445-472.
- IORE, Mauricio. **Algumas reflexões a respeito dos discursos médicos sobre uso de “drogas”**. Trabalho apresentado na XXVI Reunião da ANPOCS, Caxambu, 2002. Disponível em: <http://www.neip.info/html/objects/_downloadblob.php?cod_blob=270>. Acesso em: 09 Set. 2011.
- FRANKL, V. E. **Em Busca de Sentido**. 28ª Ed, Vozes: Petrópolis, RJ. 2009.
- FREIRE, Roberto. **Ame e dê vexame**. Rio de Janeiro: Guanabara, 2003.
- FREITAS, M. H. **A (de)negação da morte no contexto hospitalar**. Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília. 1991.
- FREITAS, M. H. **Crença Religiosa e Personalidade em Estudantes de Psicologia – Um Estudo por Meio do Questionário Pratt e do Método de Rorschach**. Tese de Doutorado. Universidade de Brasília. 2002.
- FREITAS, M. H. **Diretrizes metodológicas para investigação do senso religioso em Gerontologia: Uma abordagem fenomenológica**. In: LOUREIRO, A. L.; FALEIROS, V. *Perspectivas no estudo do envelhecimento: Vez, Sentido e Voz*. Brasília: Universa, p. 57 a 83. 2006.
- FREITAS, M. H. **Quando o silêncio transborda, calaboca já morreu – religiosidade, cientificidade e formação em psicologia**. In: FREITAS, M. H. & PEREIRA, O. P. (Orgs.). *As vozes do silenciado – estudos nas fronteiras da antropologia, filosofia e psicologia*. Brasília: Universa, p. 187-205 (Coleção Margens e Confluências, N° 2), 2007.
- GASPAR, Y. E. **Ser Voluntário, Ser Realizado: Investigação Fenomenológica numa Instituição Espírita**. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Minas Gerais. 2010.
- GOMES, B. R., SOARES, K. A., SILVA, R. C. & COSTA, T. G. C. **O Sentido do Uso Ritual da Ayahuasca no Templo do Mestre Yajé**. Trabalho de Graduação Interdisciplinar do Curso de Psicologia da Universidade Presbiteriana Mackenzie de São Paulo. 2005.
- GOMES, W. B. **A entrevista fenomenológica e o estudo da experiência consciente**. *Psicologia USP* [online], vol. 8, no. 2, [citado 2008-06-10], p. 305-336. 1997. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65641997000200015&lng=es&nrm=iso>. Acesso em: fev. 2010.
- GOMES, W. B. **Pesquisa fenomenológica em psicologia**. In M. A. T. Bruns & A. F. Holanda (Orgs). *Psicologia e pesquisa fenomenológica: reflexões e perspectivas* (prefácio). Campinas: Alínea, 2003.
- GOODWIN, C. J. **História da Psicologia Moderna**. 2ª ed. São Paulo: Cultrix, 2005.

GOULART, S. L. **As Raízes Culturais do Santo Daime**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. FFLCH-USP. 1996.

GOULART, S. L. **O contexto de surgimento do culto do santo daime: formação da comunidade e do calendário ritual**. In: LABATE, B.C. & ARAÚJO, W.S. (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. 2ª ed. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras, 2002, p. 277-302.

GROB, C.S., MCKENNA, D.J., CALLAWAY, J.C., BRITO, G.S., ANDRADE, E.O., OBERLAENDER, G., SAIDE, O.L., LABIGALINI JR, E., TACLA, C., MIRANDA, C.T., STRASSMAN, R.J., BOONE, K.B. & NEVES, E.S. **Farmacologia humana da Hoasca: efeitos psicológicos**. In: LABATE, B.C. & ARAÚJO, W.S. (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. 2ª ed. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras, 2002. p. 653-669.

HUSSERL, E. **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. Introdução e tradução Pedro M. S. Alves. Covilhã: LUSOFIA.NET, 2008a.

HUSSERL, E. **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. Introdução e tradução Urbano Zilles, 3ª Ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008b.

JAMES, Willian. **Varieties of religion experience. A study in human nature**. Ed. Routledge, 2002.

JUNG, Carl Gustav. **Memórias, sonhos, reflexões**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e Religião**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1978.

KELKEL, A. L. & SCHÉRER, R. **Husserl**. São Paulo: Martins Fontes, 1982.

LABATE, B. C.; ROSE, I. S.; SANTOS, R. G. **Religiões ayahuasqueiras – um balanço bibliográfico**. 1ª Ed., Campinas, Mercado das Letras, 2008.

LABATE, C. B. **A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras**. In: LABATE, B.C. & ARAÚJO, W.S. (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. 2ª ed. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras, 2002, p. 231-273.

LABATE, C. B.; GOULART, S. L.; ARAÚJO, S. W. **O uso ritual da ayahuasca**. In: LABATE, B.C. & ARAÚJO, W.S. (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. 2ª ed. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras, 2002, p. 21-36.

LÉVINAS, E. **Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, s/d.

LIMA, Emmanuel Gomes Correia. **O uso ritual da ayahuasca – da floresta amazônica aos centros urbanos**. Monografia. Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, 2004.

MABIT, Jacques. **Produção visionária da ayahuasca no contexto dos curandeiros da alta Amazônia peruana.** *O uso ritual da ayahuasca.* 2ª Ed., Campinas, Mercado das Letras, 2002, p. 147 – 180.

MACRAE, Edward. **A desatenção da legislação de entorpecentes pelas complexidades da questão.** Documento na Internet, 1996. Disponível em: <http://www.neip.info/downloads/t_edw1.pdf>. Acesso em: 09 set. 2011.

MACRAE, Edward. **Observações sobre o documento do Grupo de Trabalho do Conselho Federal de Entorpecentes - CONFEN.** In: FROÉS, V. *Santo Daime Cultura Amazônica - História do Povo Juramidam.* Manaus: SUFRAMA, 1986, pp. 187-193

MARTINS, Francisco. **Psicopatologia 1 - Prolegômenos.** Ed. PucMinas, 2005.

MARTINS, Francisco. **A metáfora do coração como evento na tradição oral.** (texto inédito) Brasília. 2010.

MCKENNA, D.J; CALLAWAY, J. C. GROB, C. S. **The Scientific Investigation of ayahuasca: A Review of Past and Current Research.** *The Heffter Review of Psychedelic Research, Volume 1,* 1998.

MELLO, L. N. R. **Retalhos D' alma: uma Pesquisa-Ação Sobre as Repercussões do Trabalho com Retalhos no Mundo da Mulher Arte-Sã.** Dissertação de mestrado. Universidade Católica de Brasília, 2007.

MENESES, M. R. **Hospitalidade e Dádiva: O Caso do Santo Daime.** Dissertação de Mestrado. Faculdade Anhembi de São Paulo, 2005.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção.** São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O Visível e o Invisível.** São Paulo: Perspectivas, 2007.

MORAES, Célia Carvalho. **O Êxtase: uma abordagem do ponto de vista da psicologia clínica e das religiões.** Brasília, Tese de Mestrado, Universidade de Brasília, 1995.

MORAES, Célia Carvalho. **Trabalhando com os fenômenos religiosos e espirituais: uma proposta metodológica para avaliação da experiência de ampliação de consciência no processo grupal.** Brasília, Tese de Doutorado, Universidade de Brasília, 2002.

MOREIRA, V. **O Método Fenomenológico de Merleau-Ponty como Ferramenta Crítica na Pesquisa em Psicopatologia.** *Psicologia: Reflexão e Crítica, 17(3), p. 447-456,* 2004.

MURDOCK, D. M. **The Origins of Christianity and the Quest for the Historical Jesus Christ.** Stellar House Publishing, 2011.

OLIVEIRA, I. **Santo daime: um sacramento vivo, uma religião em formação.** Tese de Doutorado, Universidade de Brasília, 2007.

OLIVEIRA, Isabela. **Santo Daime: um sacramento vivo, uma religião em formação.** Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação Em História, Universidade de Brasília, 2007.

PELÁEZ, M. C. **Santo Daime, transcendência e cura. Interpretações sobre as possibilidades terapêuticas da bebida ritual.** In: LABATE, B.C.; ARAÚJO, W.S. (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. 2ª Ed., Campinas, Mercado das Letras, 2002, p. 473-491.

PENNA, A. G. **Os filósofos e a psicologia.** Rio de Janeiro: Imago, 2006.

PONCIANO, J. P. **Religião e Psicologia.** In A. F. Holanda (Org.). *Psicologia, Religiosidade e Fenomenologia* (p. 11-36). Campinas: Alínea, 2004.

PRATT, J. B. **The psychology of religious belief.** New York / London: The MacMillan Company, 1907.

RABELO, Miriam Cristina; ALVES, Paulo César. **Corpo, experiência e cultura.** In: ANETE, Leibing (org.): *Tecnologias do corpo*. Rio de Janeiro: Nau editor, 2004.

REICH, Wilhelm. **A Função do Orgasmo.** São Paulo: Martins Fontes, 2004.

REICH, Wilhelm. **O Assassinato de Cristo.** São Paulo: Martins Fontes, 1999.

RIBA, J. **Human pharmacology of ayahuasca.** Tese de Doutorado. Universidade Autônoma de Barcelona, 2003.

RIBEIRO, C. S.; ELER, J. F. T. & CREMASCO, M. V. F. **A experiência com ayahuasca sob a perspectiva da Psicopatologia Fundamental.** In: *Anais do III Congresso Internacional de Psicopatologia Fundamental e IX Congresso Brasileiro de Psicopatologia Fundamental*, Niterói, 2008.

RICCIARDI, G. S. **O Uso da ayahuasca e a experiência de “transformação” de ex-usuários de drogas no contexto religioso da União do Vegetal.** Artigo apresentado na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia realizada entre os dias 01 e 04 de Junho de 2008 em Porto Seguro – Bahia, 2008.

RICCIARDI, G.S. **O uso da ayahuasca e a experiência de transformação, alívio e cura, na União do Vegetal (UDV).** Mestrado em Ciências Sociais, UFBA, 2007.

ROCHA, Alexandre Wagner. **Um estudo comparativo entre relatos bibliográficos de experiências com o uso da ayahuasca e a Cartografia da consciência proposta por Stanislav Grof.** Trabalho de Conclusão do Curso de Psicologia da Universidade do Extremo Sul Catarinense, UNESC. Criciúma, 2005.

ROEHE, M. V. **Reverendo Idéias de Viktor Frankl no Centenário de seu Nascimento.** Revista Psico, v. 36, n. 3, pp. 311-314, set/dez, 2005.

ROSE, I. S. de. **Espiritualidade, Terapia e Cura: um estudo sobre a expressão da experiência no Santo Daime.** Mestrado em Antropologia Social, UFSC, 2005.

ROSE, I. S. de. **Repensando as fronteiras entre espiritualidade e terapia: reflexões sobre a ‘cura’ no Santo Daime.** Campos, nº 7, vol. 1, p. 35-52, 2006. Disponível em: <<http://www.neip.info/>>. Acesso em: fev. 2010.

SAEZ, Oscar Calavia. **Prefácio.** In: LABATE, B. C.; ROSE, I. S.; SANTOS, R. G. *Religiões ayahuasqueiras – um balanço bibliográfico.* 1ª ed., Campinas: Mercado das Letras, 2008.

SANTOS, I. L. **Indisciplina e Resistência: uma Descrição Fenomenológica.** Dissertação de mestrado. Universidade Católica de Brasília, 2004.

SANTOS, R. G.; MORAES, C. C.; HOLANDA, A. **Ayahuasca e Redução do Uso Abusivo de Psicoativos: Eficácia Terapêutica?** In: *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, vol. 3, nº 22, p. 363-370, 2006.

SANTOS, R.G. **Ayahuasca: chá de uso religioso – Estudo microbiológico, observações comportamentais e estudo histomorfológico de cérebro de Murídeos (Rattus norvegicus da linhagem Wistar).** Trabalho de Conclusão de Curso – Uniceub, 2004.

SANTOS, R.G. **Efeitos da ingestão de ayahuasca em estados psicométricos relacionados ao pânico, ansiedade e depressão em membros do culto do Santo Daime.** Mestrado em Psicologia – Processos Comportamentais. UnB. 2006a.

SANTOS, R.G. **Ensaio sobre a cura no contexto de um grupo da Barquinha.** Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos – NEIP, 2006b. Disponível em: <<http://www.neip.info/>>. Acesso em: fev. 2010.

SANTOS, R.G. **Comentário sobre o parecer da ABP e da ABEAD sobre a ayahuasca.** Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos – NEIP, 2006c. Disponível em: <<http://www.neip.info/>>. Acesso em: fev. 2010.

SANTOS, R.G. **Ayahuasca: neuroquímica e farmacologia.** Revista Eletrônica Saúde Mental, Álcool e Drogas (SMAD), Vol. 3, nº 1, art. 6, p. 1-11, 2007.

SARTRE, J-P. **Esboço para uma teoria das emoções.** Porto Alegre: L&PM, 2006.

SHANON, B. **A ayahuasca e o estudo da mente.** In: LABATE, B.C.; ARAÚJO, W.S. (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca.* 2ª ed. São Paulo: Mercado de Letras, 2002, p. 681-710.

SHANON, B. **Os conteúdos das visões da ayahuasca.** MANA 9(2): 109-152, 2003.

SHELDRAKE, R. **Cães sabem quando seus donos estão chegando**. Ed. Objetiva, 1999.

SHELDRAKE, R. **Experimenter Effects in Scientific Research: How Widely are they Neglected?** *Journal of Scientific Exploration* 12, p. 73-78, 1998.

SILVA, Clodomir Monteiro Da. **O uso ritual da ayahuasca e o reencontro de duas tradições: a miração e a incorporação no culto do santo daime**. In: LABATE, B.C.; ARAÚJO, W.S. (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. 2ª Ed., Campinas, Mercado das Letras, 2002, p. 413 – 444.

SOUZA, L. M. **A Dor do Parto: Uma Leitura Fenomenológica dos seus Sentidos**. Dissertação de mestrado. Universidade Católica de Brasília, 2007.

STRASSMAN, Rick. **DMT – The spirit molecule**. Vermont: Park Street Press, 2002.

TART, C. T. **States of Consciousness and State-Specific Sciences**. *Science*, Vol 176, p. 1203-1210, 1972.

TART, C. T. **The End of Materialism – How Evidence of the Paranormal is Bringing Science and Spirit Together**. Oakland: New Harbinger Publications and Noetic Books, 2009.

TAVARES, Z. R. C. **A ayahuasca como um veículo para a expansão da consciência – uma experiência na busca da transformação pessoal**. Monografia para conclusão da graduação em psicologia do CEUB, 2005.

TOPPING, D. M. **Ayahuasca and Cancer: One Man's Experience**. *Bulletin of the Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies MAPS* - Volume 8 Number 3, p. 22-26, 1998.

VALLE, Edênio. **Psicologia e experiência religiosa**. São Paulo: Loyola, 1998.

VARELLA, Alexandre Camera. **A Cultura do Uso de Psicoativos nas Grandes Civilizações Pré-Colombianas (aproximações e perspectivas)**. Trabalho final de disciplina. Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo. 2005. Disponível em: <http://www.neip.info/html/objects/_downloadblob.php?cod_blob=83>. Acesso em: 09 set. 2011.

VILLAESCUSA, M. **An exploration of psychotherapeutic aspects of Santo Daime ceremonies in the UK**. In: *MSc in Humanistic Integrative Psychotherapy*, Middlesex University, 2002. Disponível em: <<http://www.neip.info/>>. Acesso em: fev. 2010.

VILLAESCUSA, M. **Aplicaciones de la LSD en Psicoterapia: Una Historia Interrumpida**. 2006. Disponível em: <<http://www.neip.info/>>. Acesso em: fev. 2010.

VIVIANI, A. E. A. **O Salto de Volta à Multidimensionalidade: Perspectivas de Compreensão do Corpo na Cibersociedade.** Dissertação de Mestrado. Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo, 2007.

VOLPI, José Henrique. **Fundamentos epistemológicos em direção a uma ecopsicologia.** Tese de doutorado. Universidade Federal do Paraná. Curitiba: 2007. Disponível em: <<http://www.centroreichiano.com.br/artigos>>. Acesso em: 09 Set. 2011.

8. ANEXOS

8.1 ANEXO 1 - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Você está sendo convidado(a) a participar de uma pesquisa do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Católica de Brasília – UCB, referente ao tema “*Os sentidos do uso da ayahuasca na percepção dos próprios usuários: uma leitura fenomenológica*”. Este estudo está sendo realizado pelo aluno Filipe Starling Loureiro Franca, orientado pela professora Marta Helena de Freitas e co-orientado pela professora Ondina Pena Pereira, tendo por finalidade cumprir pré-requisito necessário para a obtenção do grau de Mestre em Psicologia pela Universidade Católica de Brasília – UCB.

Sua participação é voluntária e não lhe acarretará nenhum prejuízo físico ou moral, visto que poderá desistir a qualquer momento. Haverá oportunidade de esclarecer dúvidas sobre este estudo quando considerar necessário. Participando, você estará contribuindo para a inovação de novas pesquisas na área. Concordando, seu nome e sua identidade serão mantidos sob sigilo, com o propósito de manter a integridade física, moral e psicológica preservados. Somente o pesquisador terá acesso às suas informações para verificação e análise dos dados obtidos com a sua participação. Vale ressaltar que todas as informações coletadas não terão utilidade para outras finalidades fora do contexto de pesquisa. Dúvidas ou perguntas referentes ao estudo poderão ser questionadas ao pesquisador ou supervisora em qualquer momento da pesquisa pelos telefones de contato: (61) 3526-0220 ou 9162-0965 - Filipe Starling Loureiro Franca.

Desde já, agradecemos sua colaboração.

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Eu, _____, Identidade _____, declaro que fui informado e devidamente esclarecido sobre o projeto de pesquisa intitulado “Os sentidos do uso da *ayahuasca* na percepção dos próprios usuários”, desenvolvido pelo aluno Filipe Starling Loureiro Franca, orientado pela prof.^a Dra. Marta Helena de Freitas e co-orientado pela prof.^a Dra. Ondina Pena Pereira, do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Católica de Brasília - UCB, quanto aos itens da resolução 196/96. Declaro que, após ser esclarecido pelo pesquisador a respeito da pesquisa, consinto voluntariamente em participar e concordo os dados coletados sejam utilizados na realização da mesma.

Brasília, ____ de _____ de 2010

Nome:

RG: _____ Data de nascimento: ____/____/____ Sexo: M() F()

Endereço: _____

Bairro: _____ Cidade: _____ CEP: _____ Tel.: _____

Assinatura do declarante

DECLARAÇÃO DO PESQUISADOR

Declaro, para fins da realização da pesquisa, que cumprirei todas as exigências supramencionadas, na qual obtive de forma apropriada e voluntária, o consentimento livre e esclarecido do declarante acima, qualificado para a realização desta pesquisa.

FILIPE STARLING LOUREIRO FRANCA

8.2 ANEXO 2 - DIAGRAMAS COM TRECHOS ILUSTRATIVOS DAS ENTREVISTAS

Diagrama 2.1 – Sensações Físicas (Durante a *burracheira*)

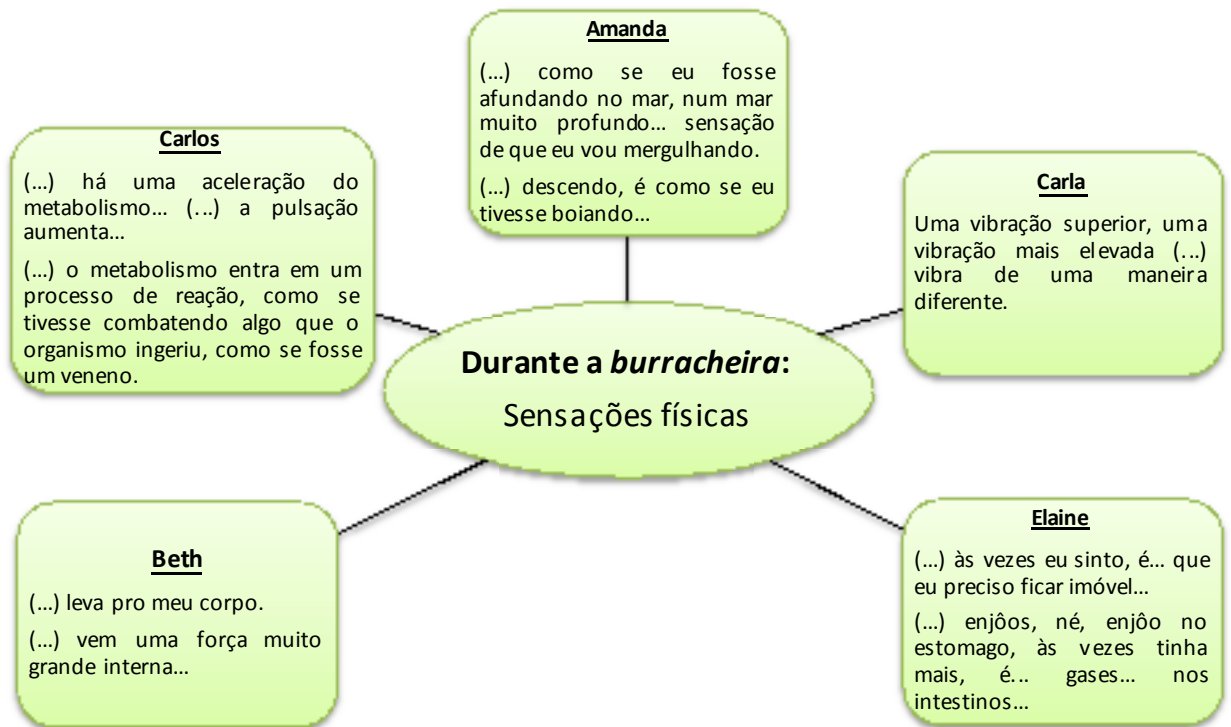


Diagrama 2.2 – Sentimentos e Emoções (Durante a *burracheira*)

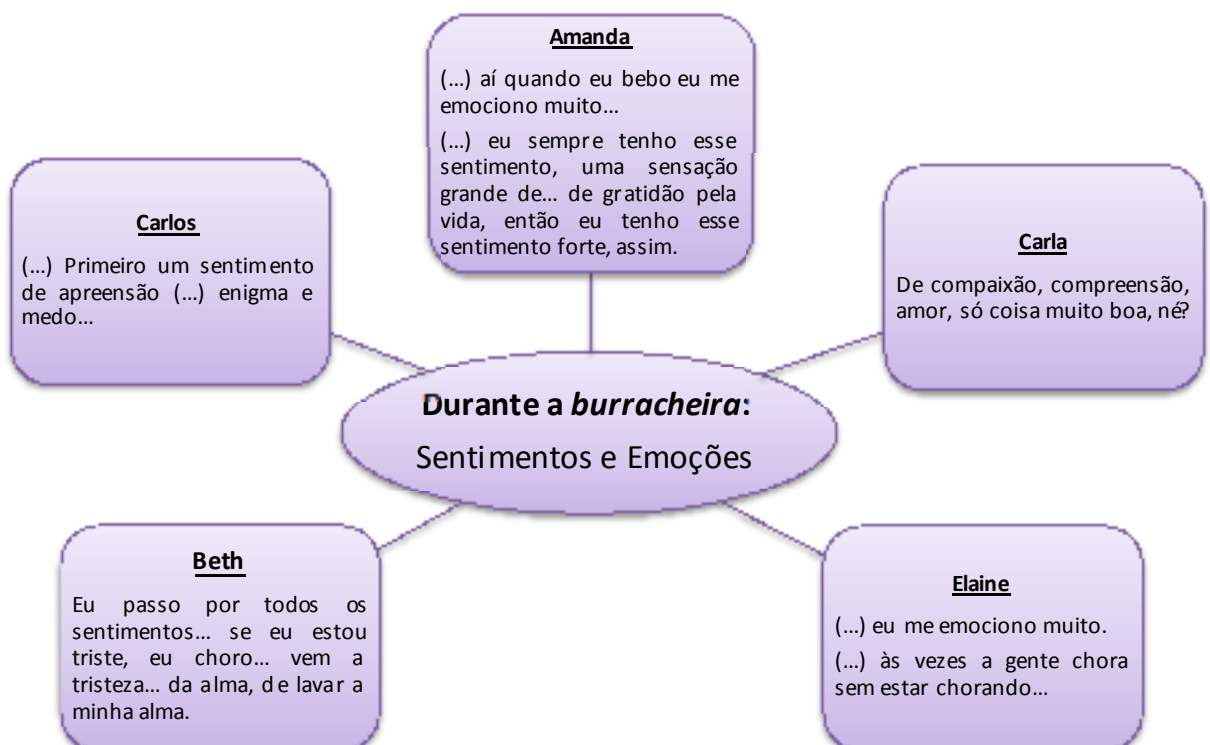


Diagrama 2.3 – Êxtase (Durante a *burracheira*)

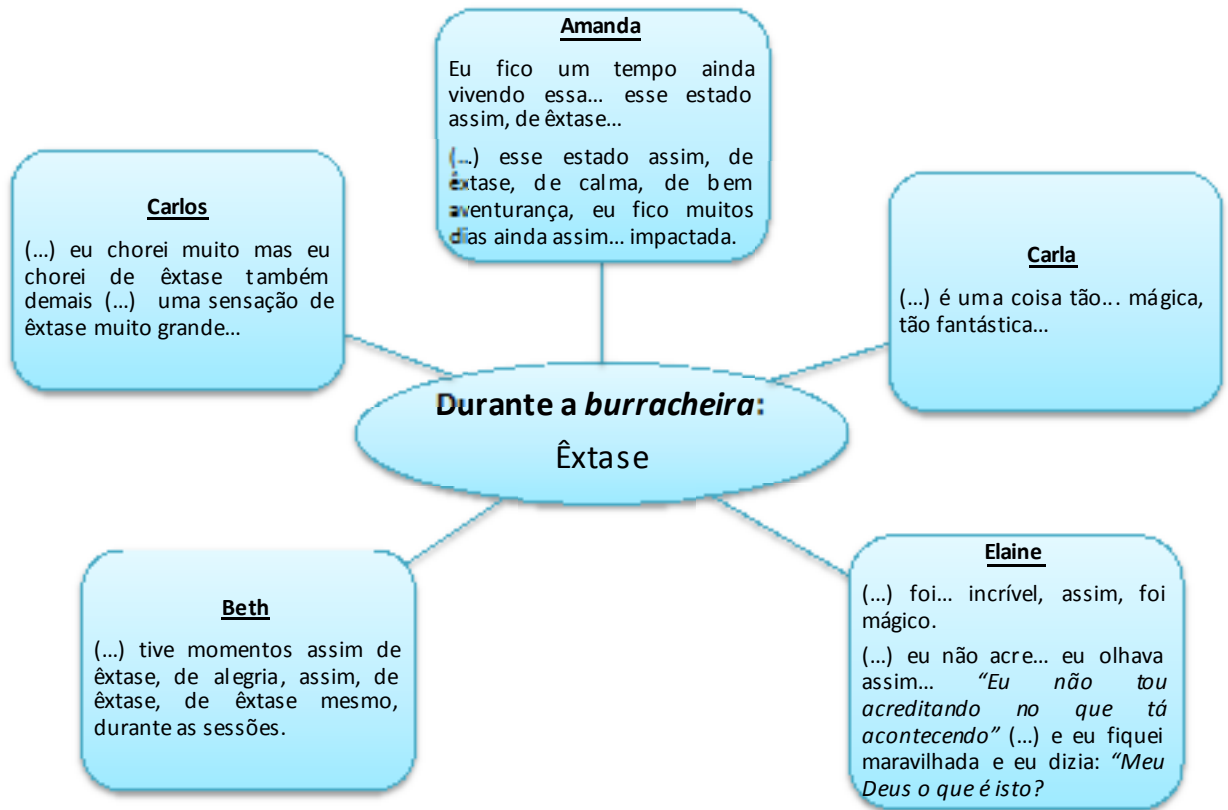


Diagrama 2.4 – Visões (Durante a *burracheira*)

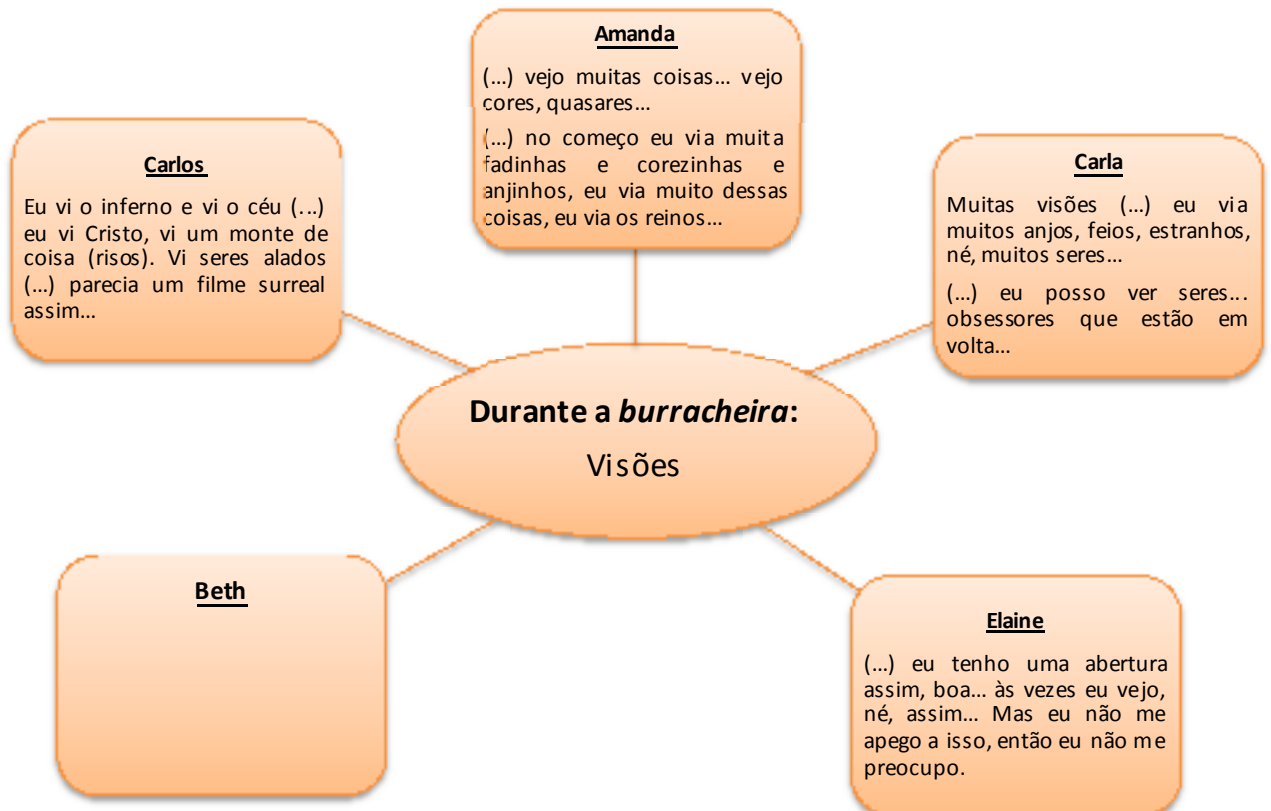


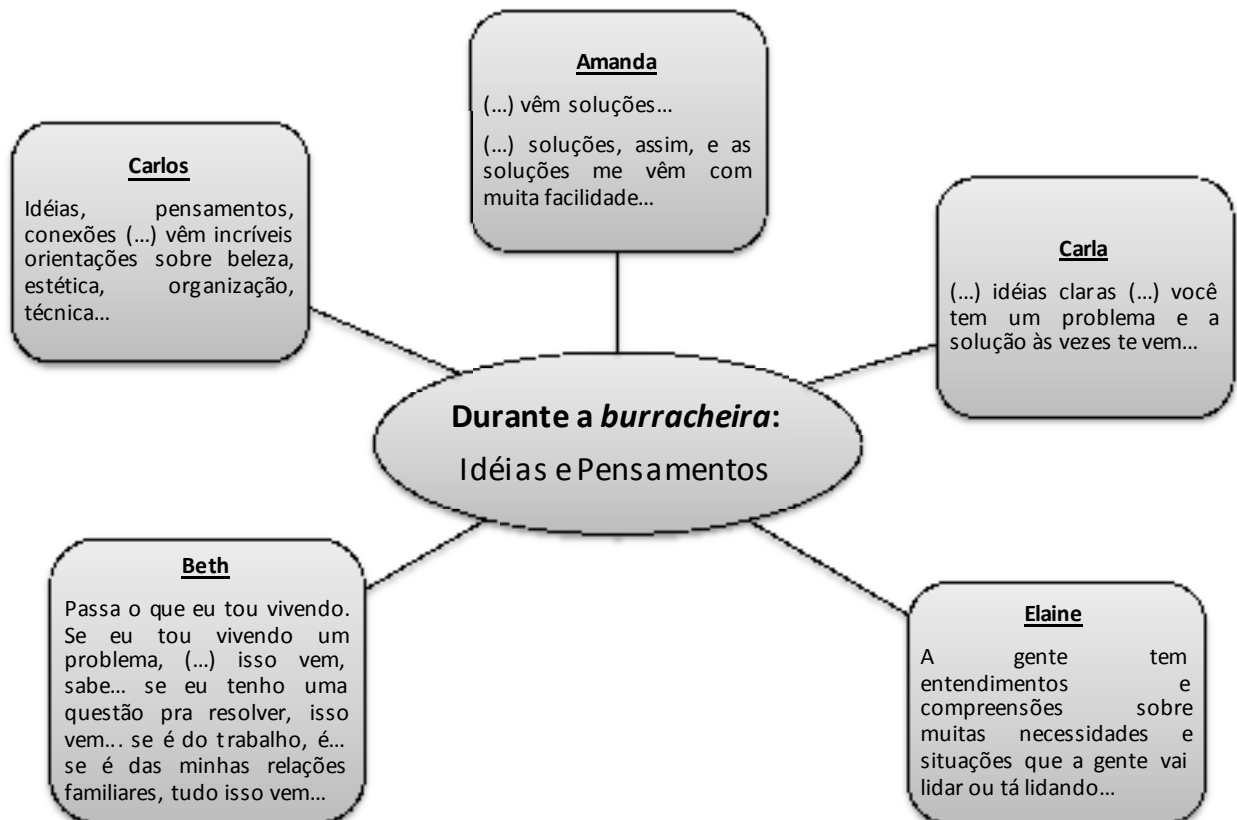
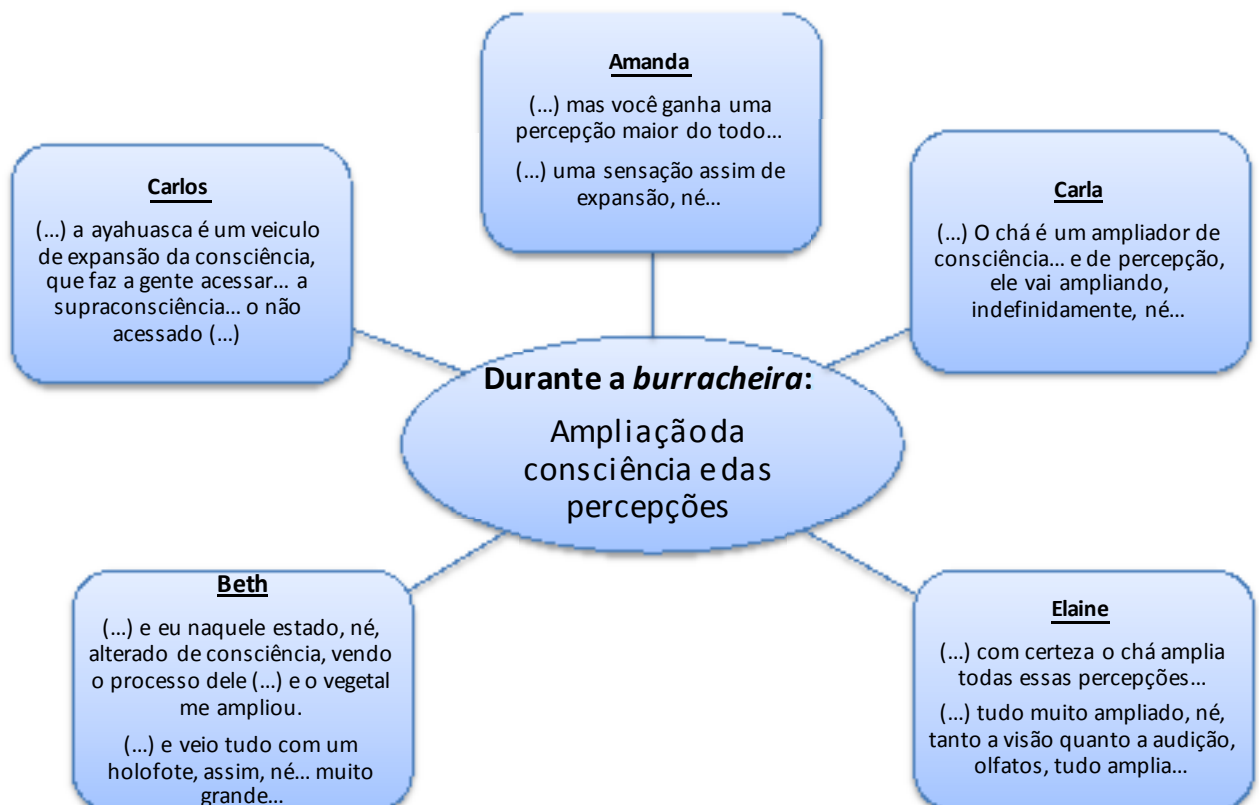
Diagrama 2. 5 – Idéias e Pensamentos (Durante a *burracheira*)Diagrama 2. 6 – Ampliação da consciência e das percepções (Durante a *burracheira*)

Diagrama 2. 7 – Centramento, harmonia e meditação (Durante a *burracheira*)

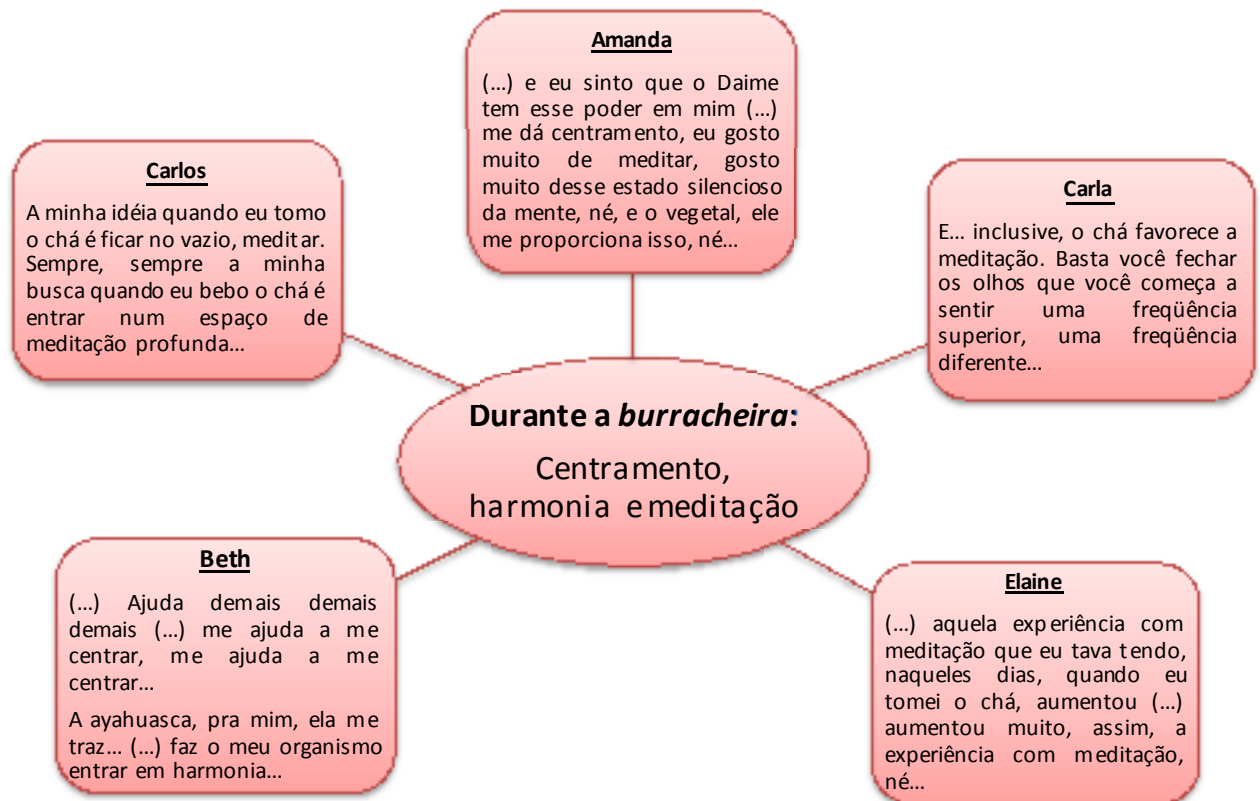


Diagrama 2. 8 – Percepções Extra-sensoriais (Durante a *burracheira*)

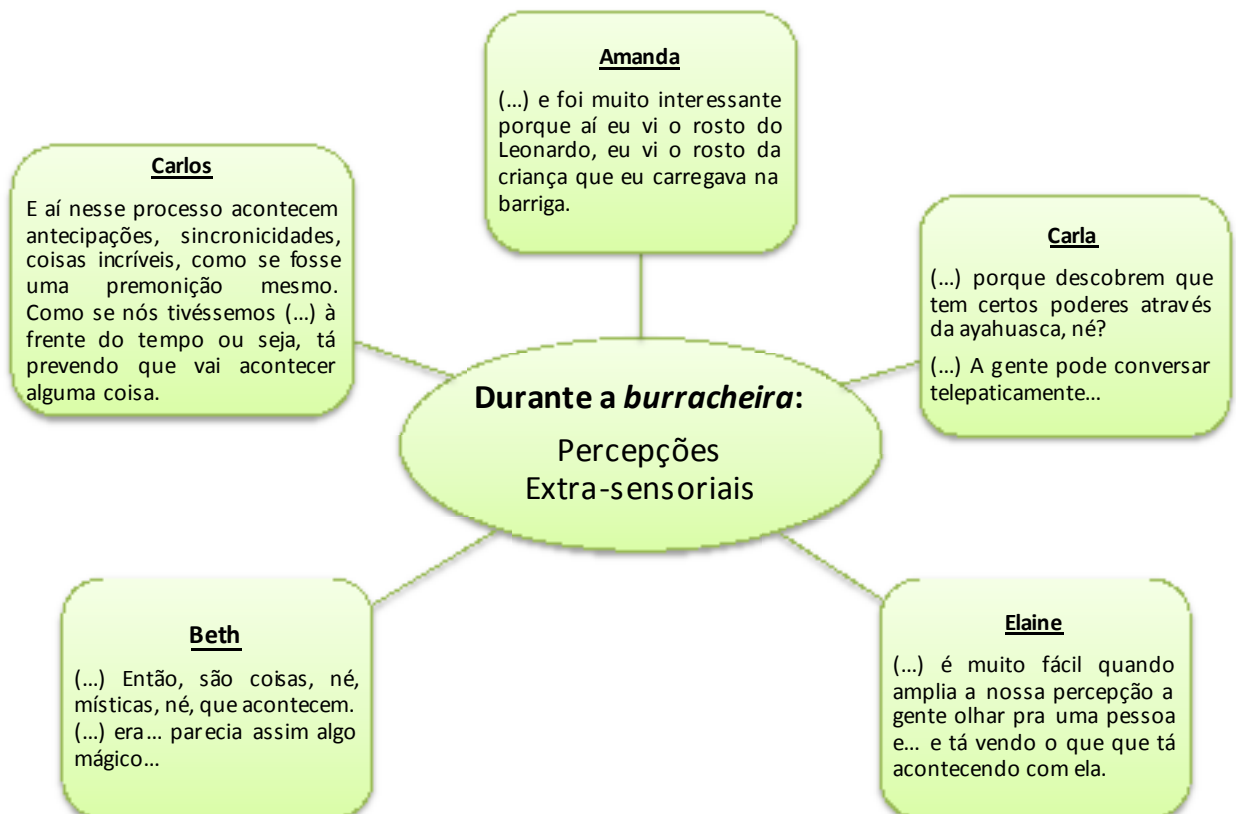


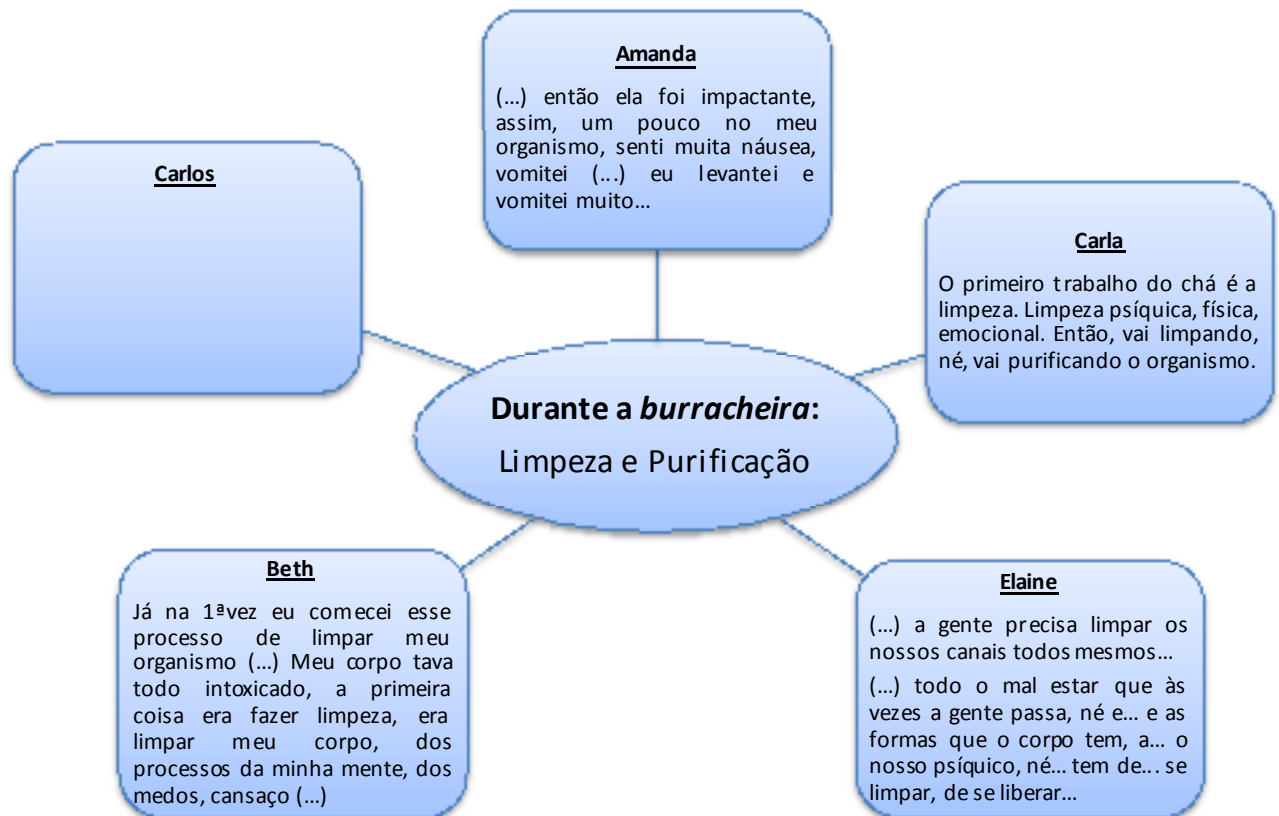
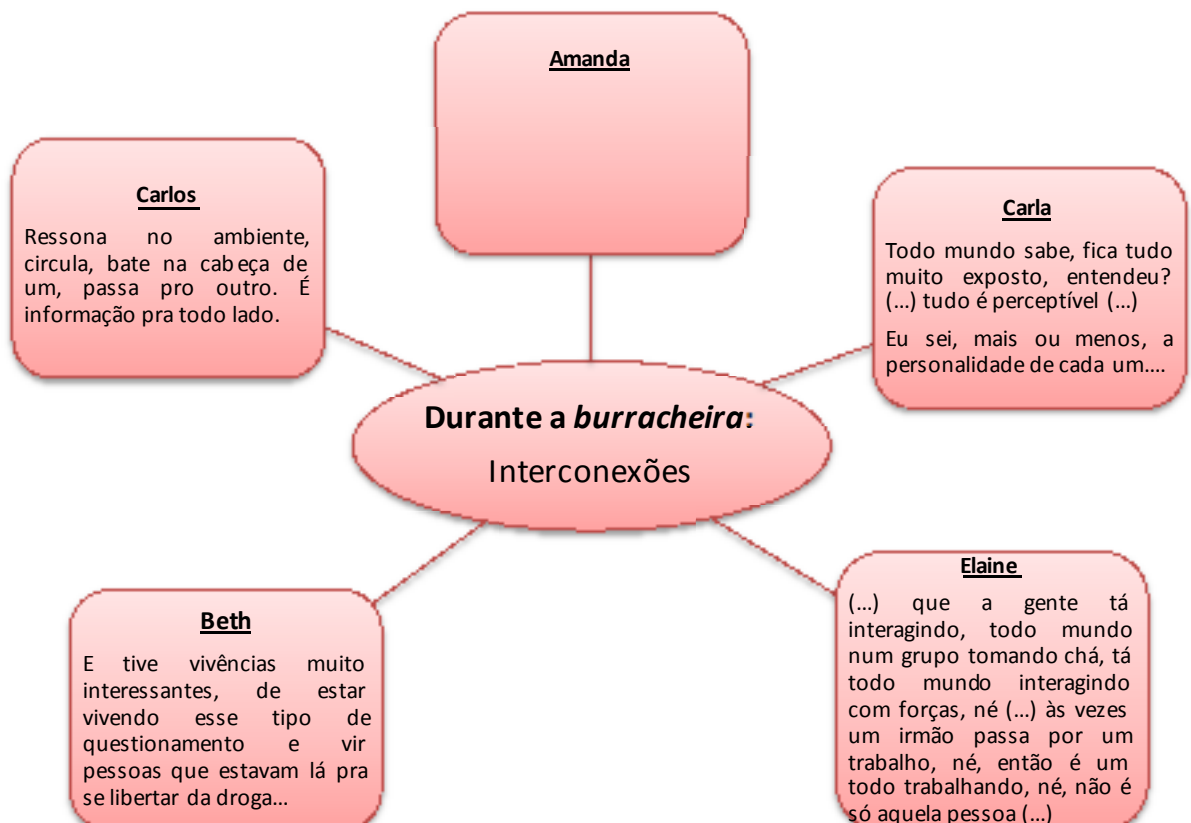
Diagrama 2. 9 – Limpeza e Purificação (Durante a *burracheira*)Diagrama 2. 10 – Interconexões (Durante a *burracheira*)

Diagrama 3.1 – Mudança na visão de mundo (A ayahuasca me trouxe)

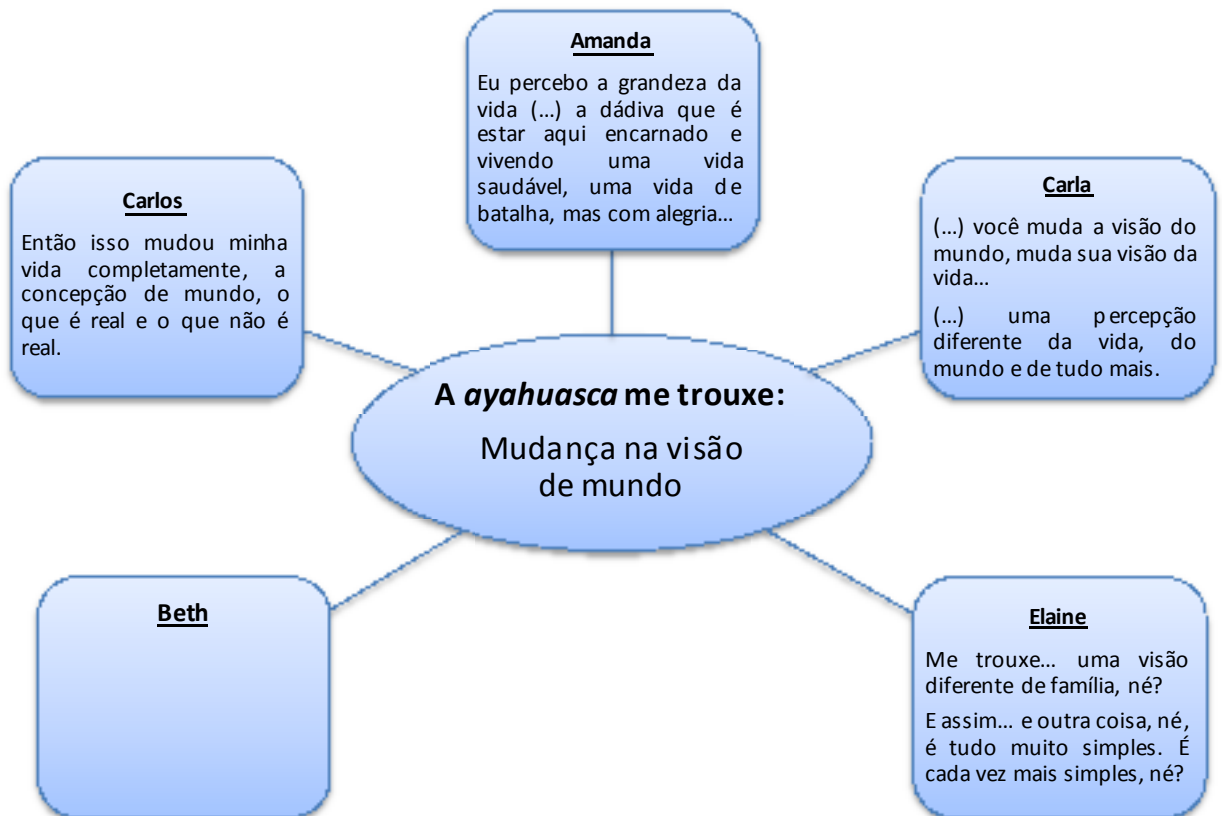


Diagrama 3.2 – Redefinição de valores (A ayahuasca me trouxe)

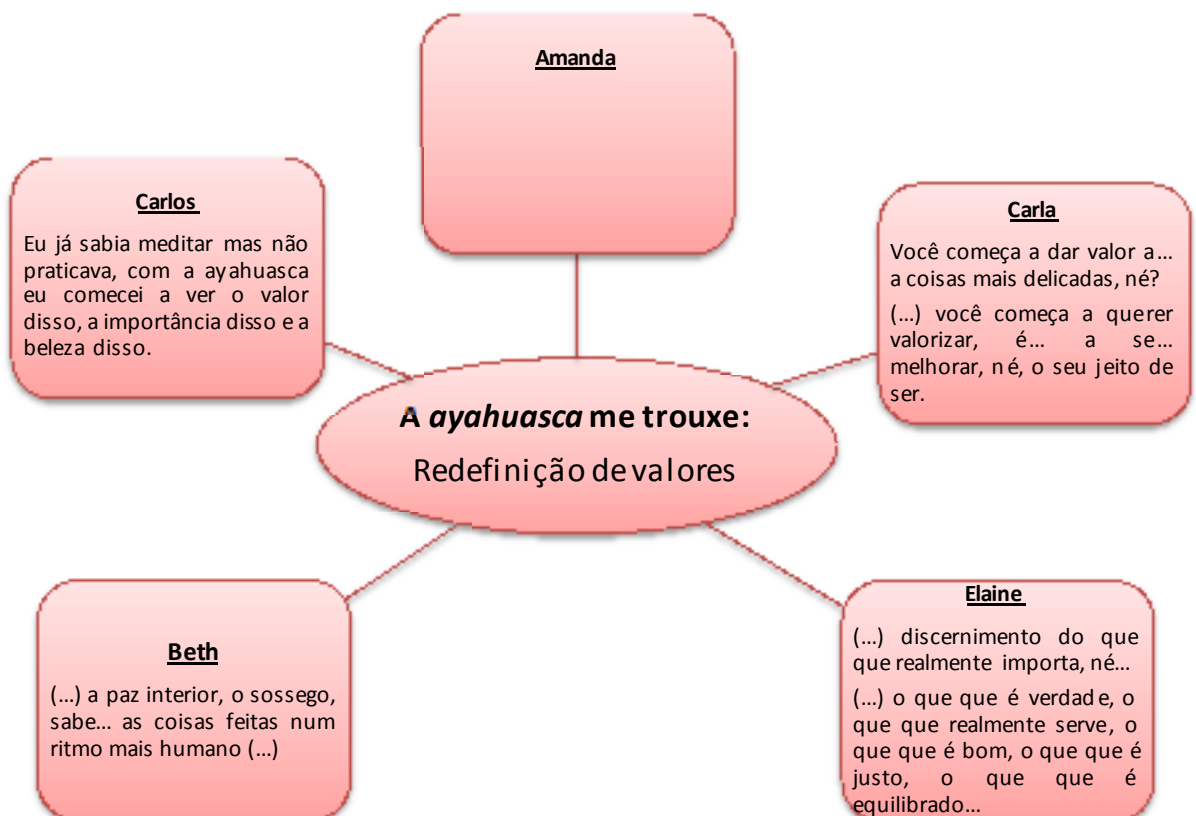


Diagrama 3.3 – Crítica à sociedade (A ayahuasca me trouxe)

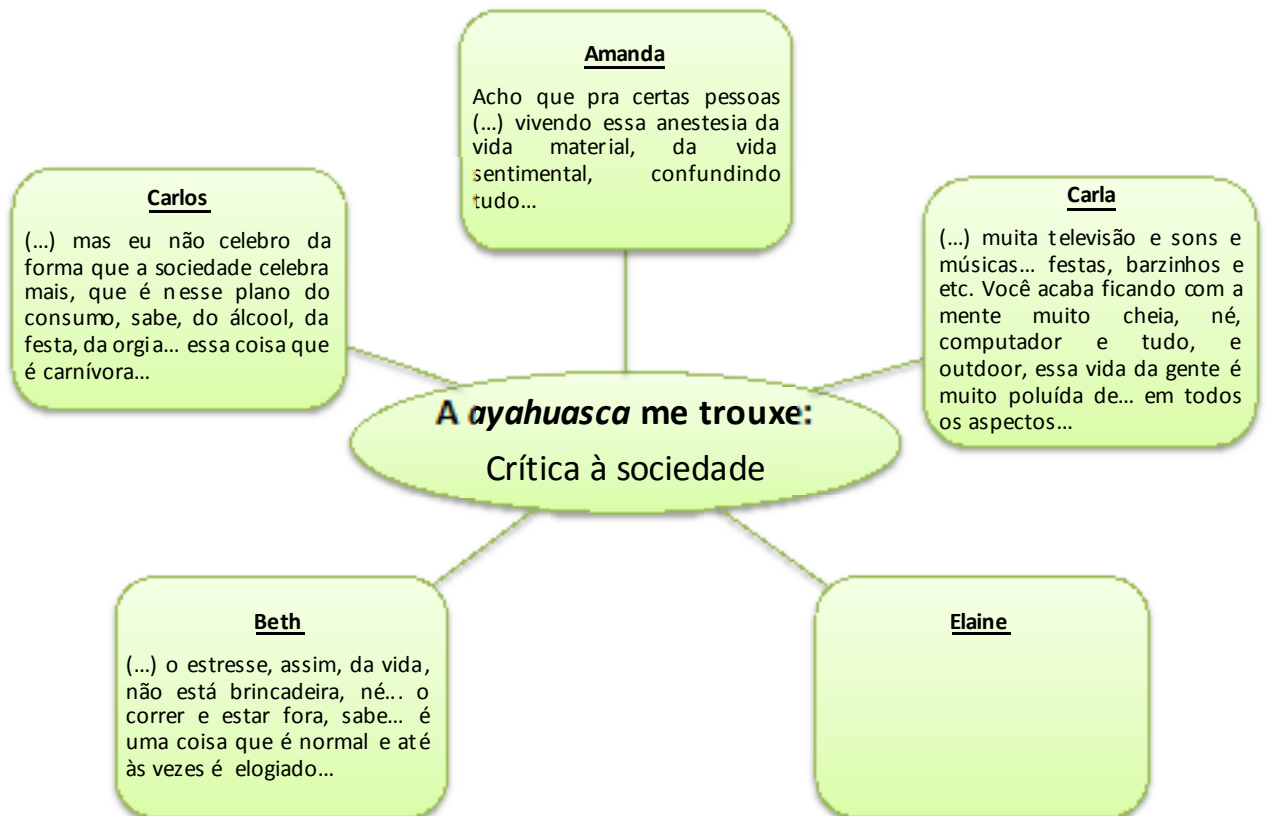


Diagrama 3.4 – Mudança de atitude e comportamento (A ayahuasca me trouxe)

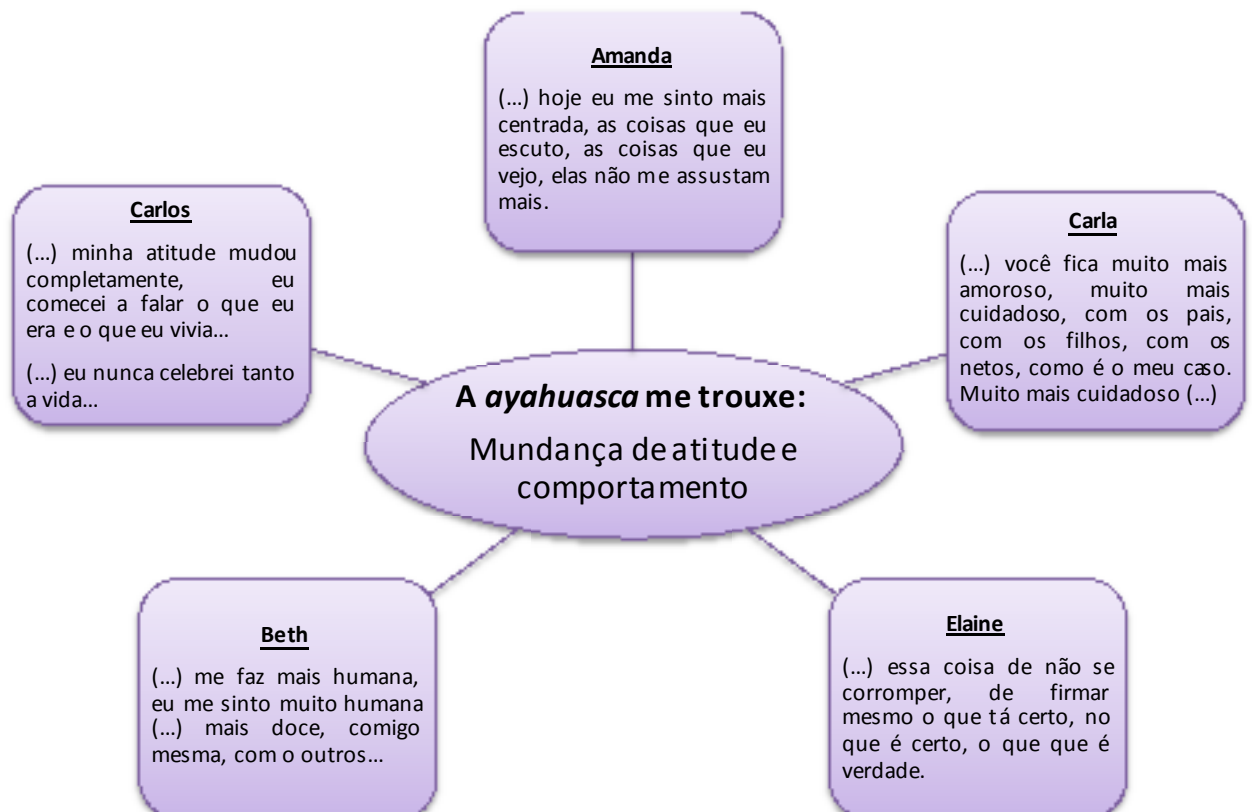


Diagrama 3. 5 – Amadurecimento psicológico (A *ayahuasca* me trouxe)



Diagrama 3. 6 – Maior conexão com a natureza (A *ayahuasca* me trouxe)

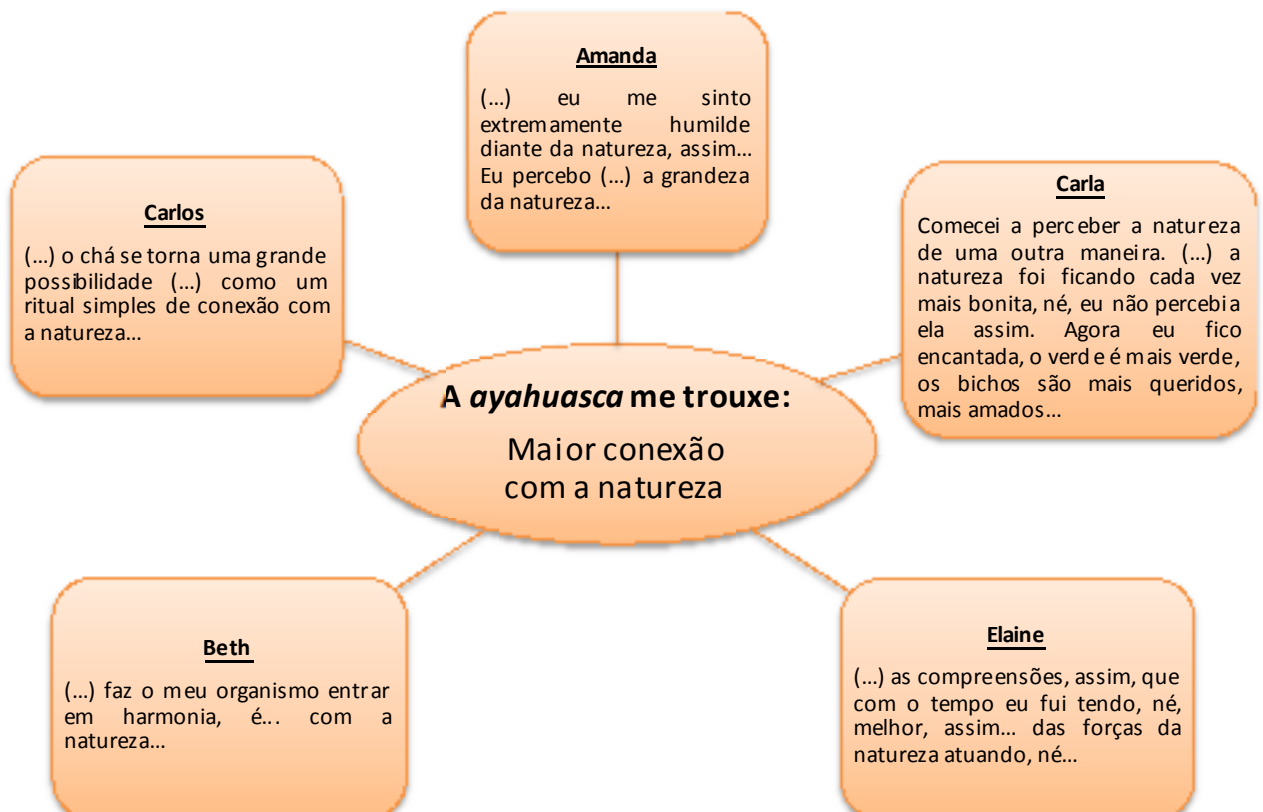


Diagrama 4. 1 – “... pra conhecer a gente mesmo” (A ayahuasca é...)

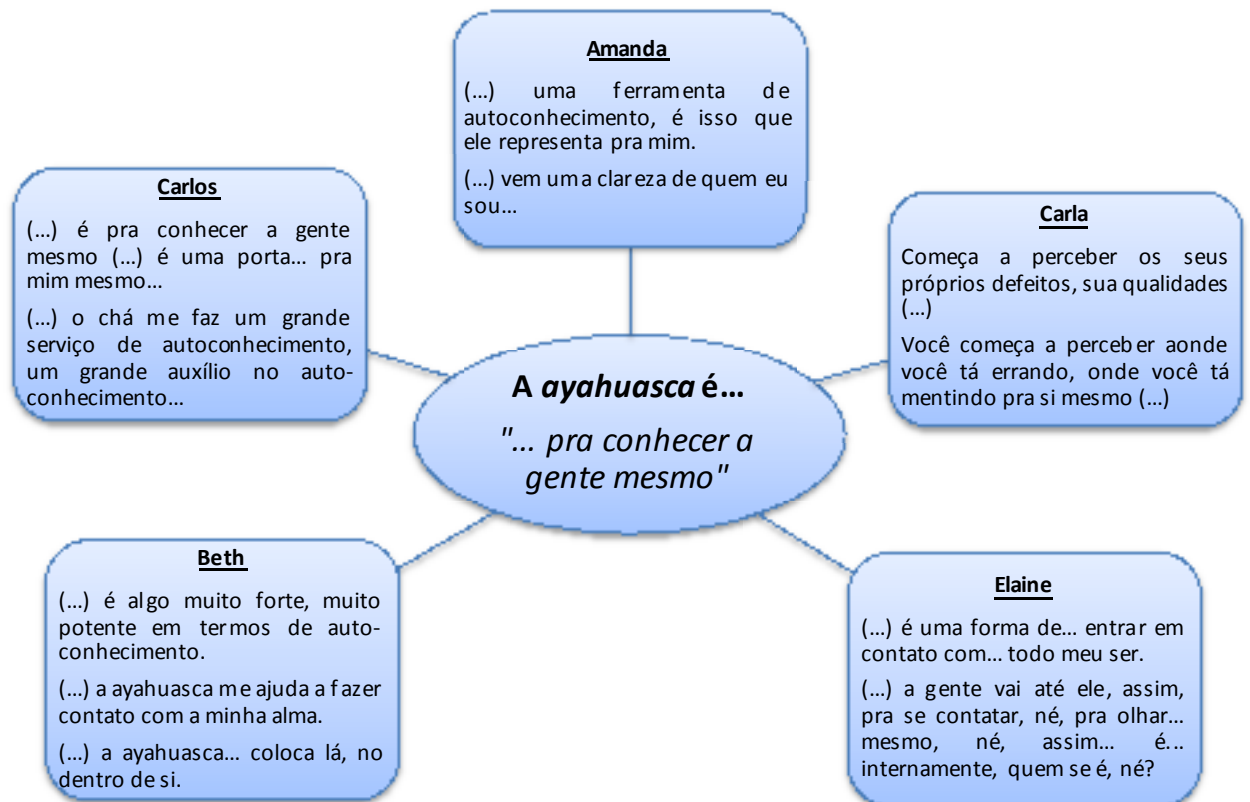


Diagrama 4. 2 – “... um guia, um professor” (A ayahuasca é...)

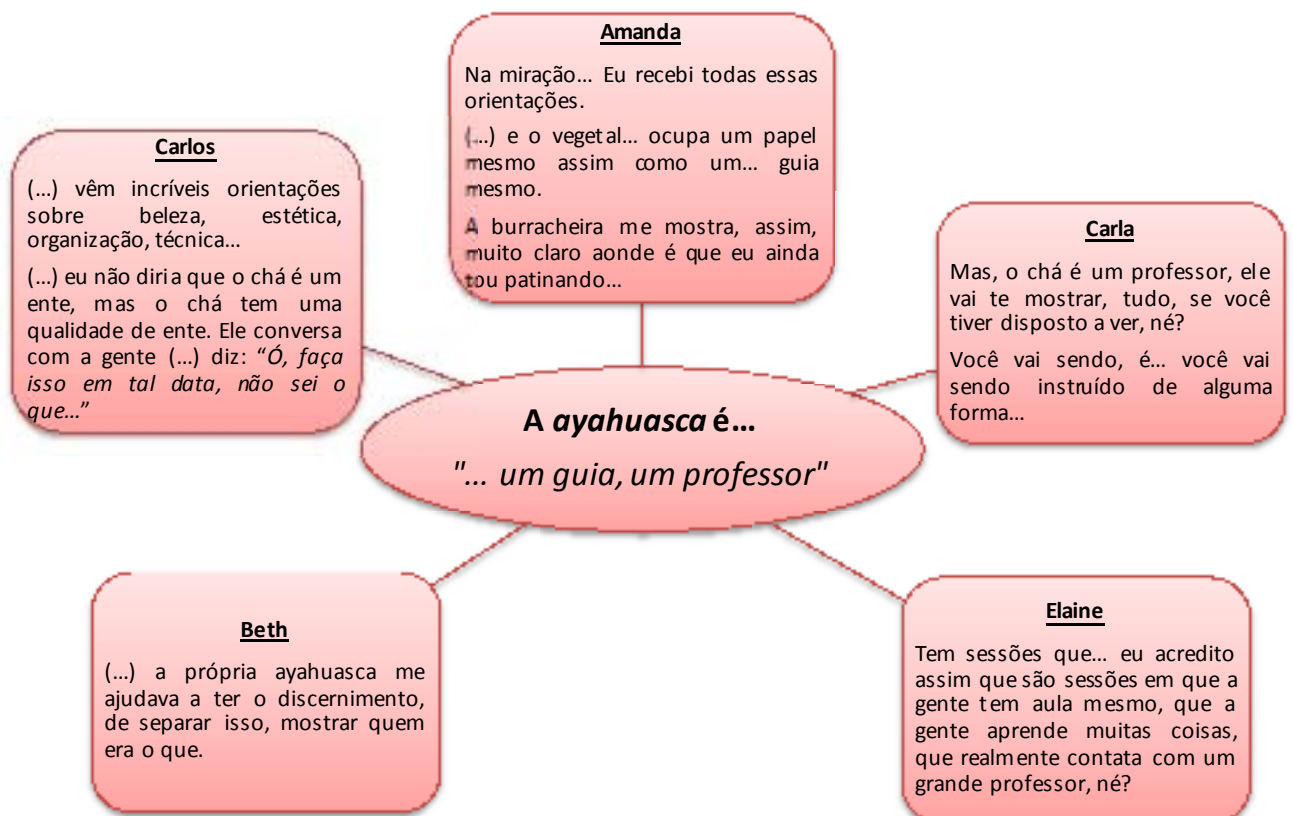


Diagrama 4.3 – “... um trabalho psicológico” (A ayahuasca é...)

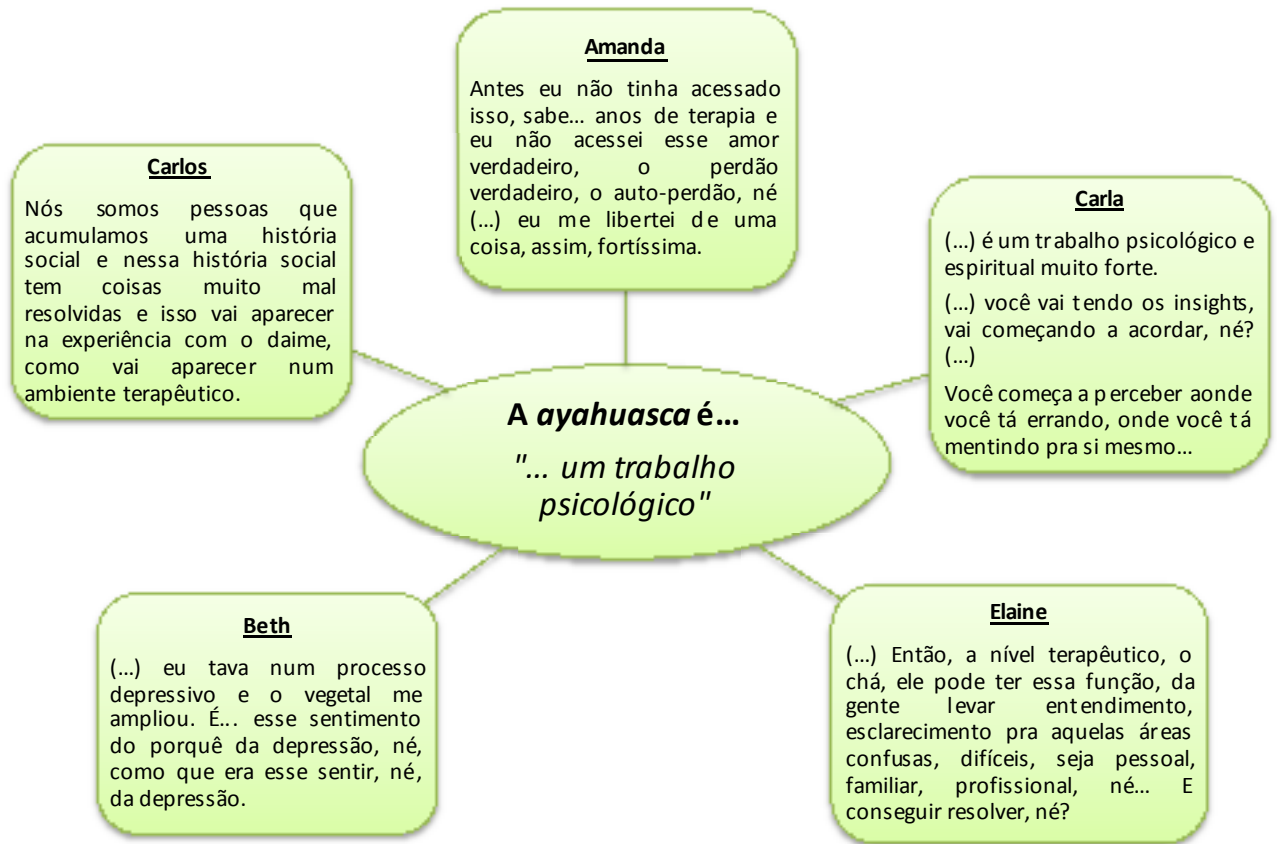


Diagrama 4.4 – “... uma sacudida, um chacoalho” (A ayahuasca é...)

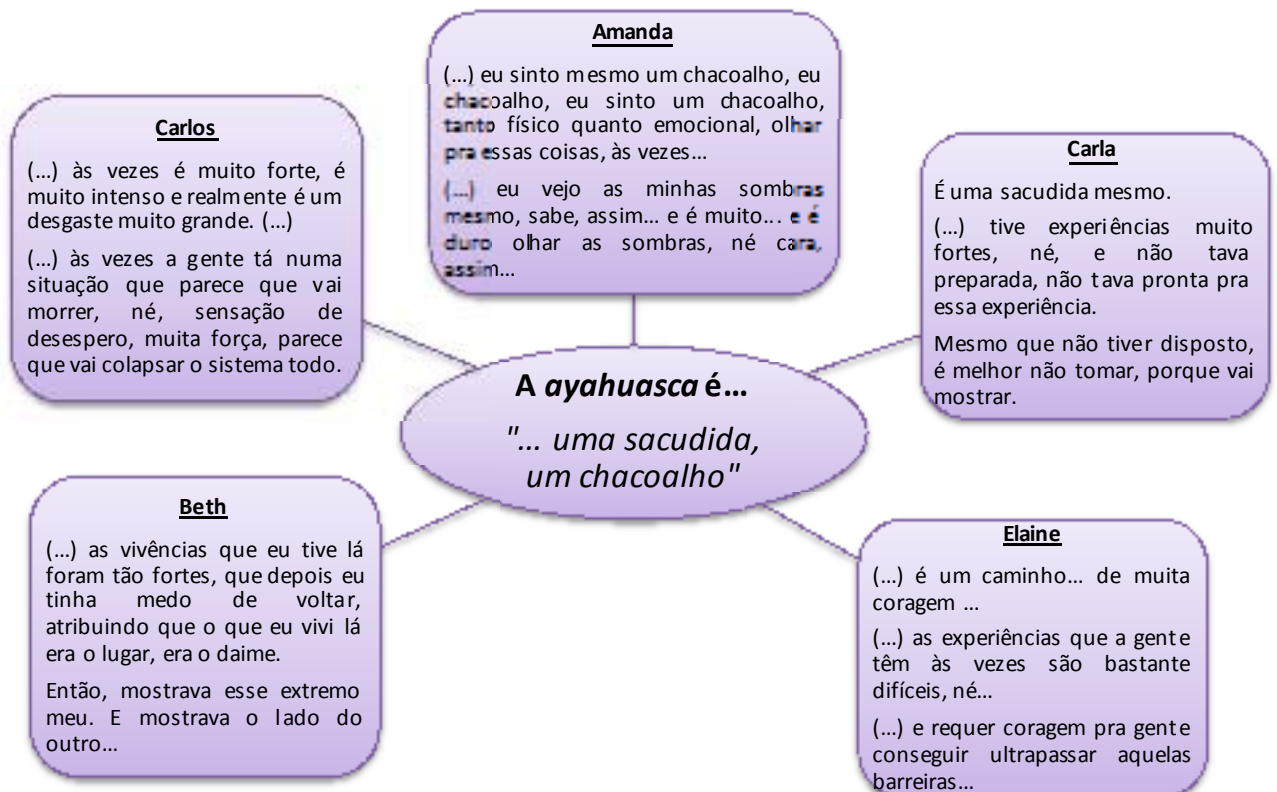


Diagrama 4.5 – “... um chá transformador” (A ayahuasca é...)

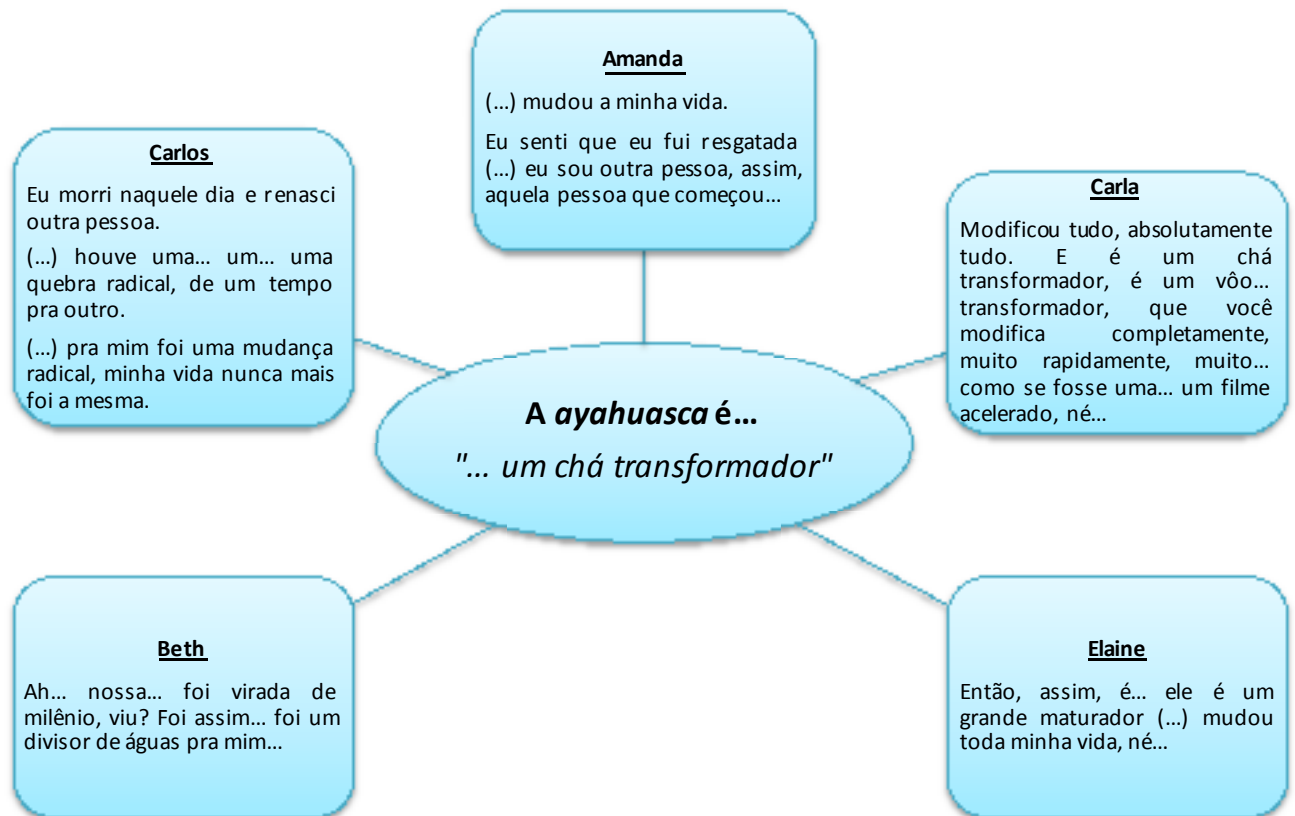


Diagrama 4.6 – “... um remédio” (A ayahuasca é...)

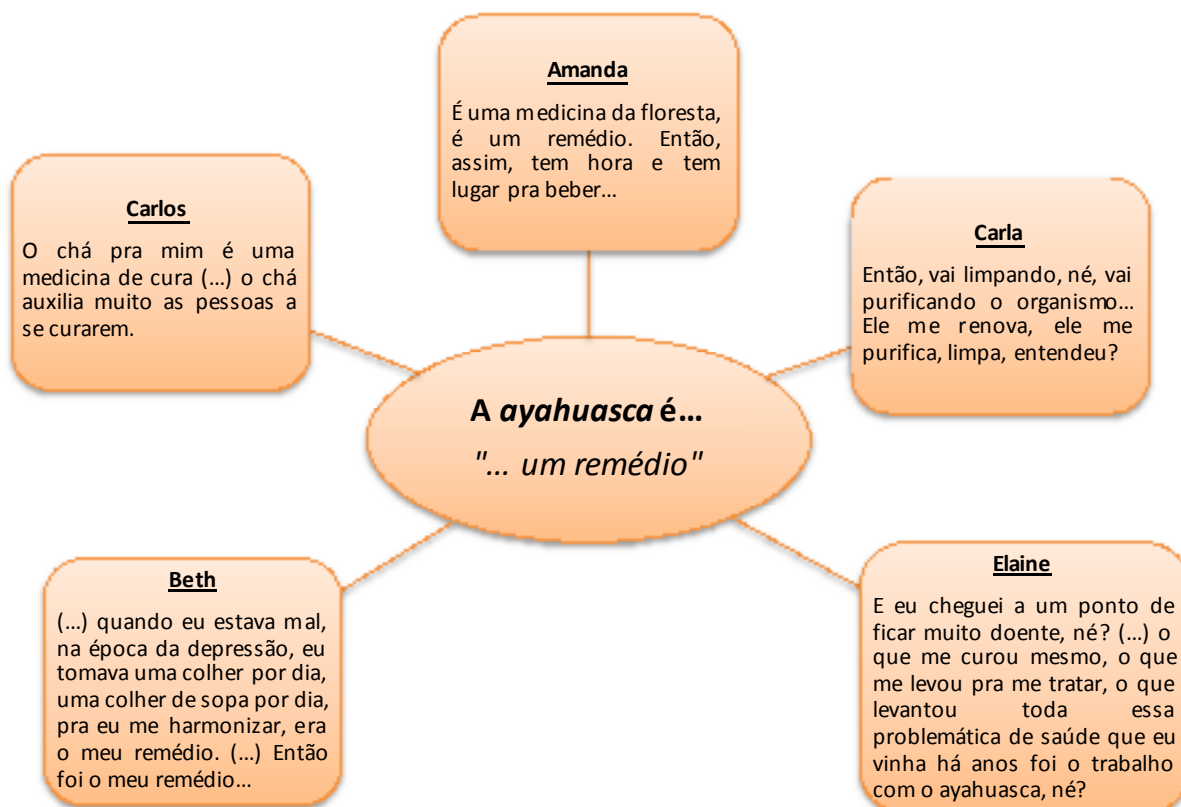


Diagrama 4. 7 – “... uma ligação com a fonte original” (A ayahuasca é...)

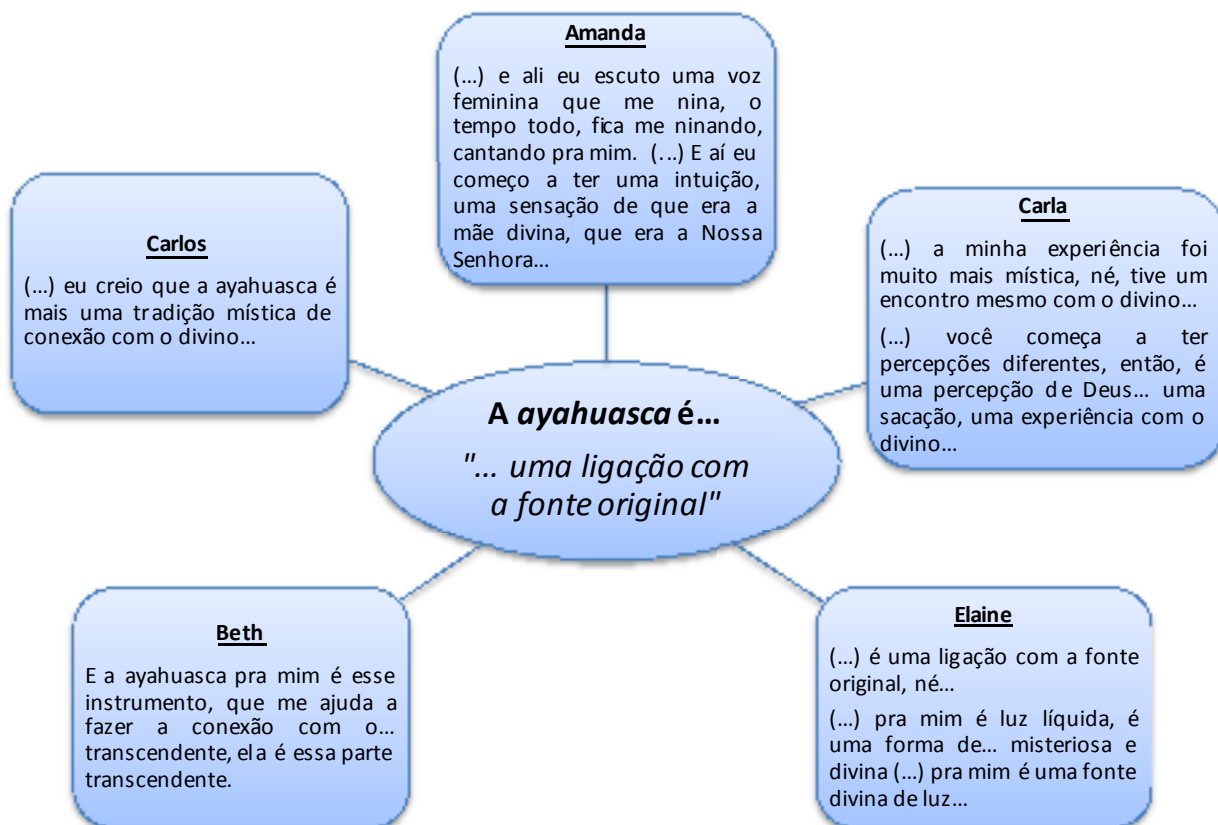


Diagrama 4. 8 – “... um caminho espiritual” (A ayahuasca é...)

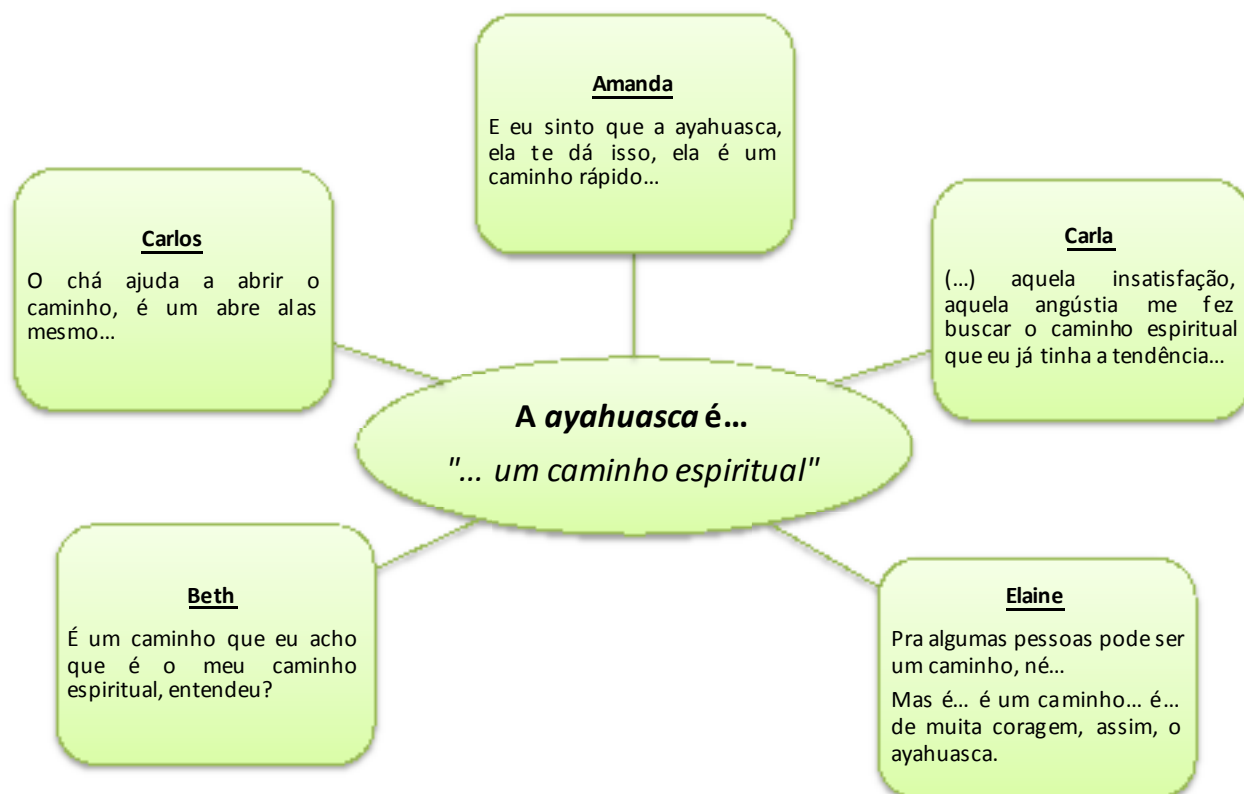




Figura 16: Mandala criada pelo pintor brasileiro Carlos Zen, inspirada em suas mirações.