

## A divinização e a enteógenia das plantas: uma introdução para o campo drogas/ cultura

Miguel Colaço Bittencourt<sup>1</sup>

**Resumo:** Este trabalho é um recorte da dissertação *O nascimento do panteísmo ayahuasqueiro e os seus processos de cura*, que teve como principal objetivo abordar a constituição do self. A meta deste artigo é apresentar uma breve revisão bibliográfica na temática das drogas/ cultura e, especificamente, sobre o desenvolvimento dos grupos religiosos urbanos em conjunto com os principais conceitos, conflitos e estigmas deste cenário social. Palavras-chave: plantas, divinização, drogas/cultura, enteógeno, ayahuasca

**Abstract:** This work is a fragment of the dissertation *O nascimento do panteísmo ayahuasqueiro e os seus processos de cura*, whose main objective was to approach the self constitution. The aim of this article is to present a brief literature review on drug/culture issues and specifically on the development of urban religious groups in conjunction with the main concepts, conflicts and stigmas of this social scene.

**Keywords:** plants, deification, drogas and culture, entheogen, ayahuasca

“OLÁ, guardador de rebanhos,  
Aí à beira da estrada,  
Que te diz o vento que passa?”

“Que é vento, e que passa  
e que já passou antes,  
e que passará depois.  
E a ti o que te diz?”

“Muita coisa mais do que isso.  
Fala-me de muitas outras coisas.  
De memórias e de saudades  
E de coisas que nunca foram”

“Nunca ouviste passar o vento.  
O vento só fala do vento  
O que lhe ouviste foi mentira  
E a mentira está em ti.”  
(Fernando Pessoa, 2013:48)

### A divinização das plantas

A interação do homem com as plantas pode ser observada a partir de uma abordagem antropológica voltada para o paradigma natureza/ cultura. A “naturalização” e “culturalização” do homem é condicionada e circunstanciada envolvendo o manejo de técnicas, criação de ferramentas e artefatos em diversos ambientes, variando os modos

---

<sup>1</sup>Doutorando em antropologia (PPGA-UFPE), mestre em antropologia (PPGA-UFPE) e graduado em comunicação social (FMN). Atualmente, é coordenador da Revista de Estudos e Investigações Antropológicas (REIA), integra o grupo de estudo Observatório de Cultura, Religiosidades e Emoções (OCRE) e é Diretor Executivo no Instituto Universo Panteísta. Contato: miguelcolacob@gmail.com.

de organização, utilização, sobrevivência e significados. Um dos fatores explorados no desenvolvimento da espécie *Homo sapiens* é o conhecimento e cultivo das plantas. De povos exclusivamente caçadores, os “*sapiens*” se tornam também cultivadores e semeadores de plantações e grãos, transformando a forma de vida e conseqüentemente a organização social. Em vez do homem ser um andarilho, migrando de lugares, ele se torna um agricultor, conhecedor das maravilhas e perigos das plantas, fixando-se num espaço/tempo e passa a ser classificado como um caçador-coletor. Essencialmente, a humanidade é natural e cultural (Filho, 1993; McKeena, 2000; Escohotado, 2004; Mazoyer; Roudart, 2010; Geertz, 2012).

Tal passagem histórica do homem é colocada por Mazoyer e Roudart (2010) como a “revolução agrícola” acompanhada pelo uso de ferramentas, técnicas de cultivo e de criação, definidas por sistemas agrários que dependiam do clima, fauna e flora do ambiente. Tais sistemas de cultivo também visavam a criação de animais para garantir a alimentação do grupo, trazendo uma segurança e planejamento organizado pelo número de pessoas e famílias. Saber usar os recursos disponíveis na natureza, aprimorar as práticas e ferramentas criaria uma melhor interação e “facilidade”<sup>2</sup> do homem com a mesma.

O uso das plantas tem diversos fins nas sociedades humanas. Como dito, anteriormente, tais usos variam entre culturas e povos estando nas diversas esferas sociais, especificamente, na saúde, arquitetura, economia, alimentação, lazer, religião, entre outros. Maria Thereza L. de Arruda Camargo (2014) em sua obra - *As plantas medicinais e o sagrado* - detalha historicamente o uso de plantas medicinais com diversas finalidades desde o mundo antigo até os dias atuais.

Destaco que o estudo e o uso terapêutico das plantas é visto em diversos povos como os sumérios, egípcios, gregos, fenícios, árabes e demais outros. Os principais fatores considerados para o uso de plantas foi o nomadismo, juntamente, com a distribuição espacial, técnicas de domesticação das plantas, o comércio, propagação de especiarias e os contatos interétnicos. Um dos principais conceitos que surge para especificar o cuidado da dosagem das substâncias é o termo grego *phármakon*, de sentido ambíguo, traduzido como remédio ou veneno, o qual poderia levar a cura ou a morte (Camargo, 2014; Escohatto, 2004; Labate, 2004; Carneiro, 2014; Delmanto, 2014).

---

<sup>2</sup>Emprega-se o termo como um aperfeiçoamento dos modos de vida.

No entanto, nem sempre as plantas tiveram bons olhares. A teoria demoníaca da doença foi motivo de caça a diversos homens e mulheres, entre eles: médicos, bruxas, pagãos, feiticeiros, xamãs, curandeiros, boticários e demais sujeitos que trabalhavam com plantas e ervas consideradas de origem maligna pelo cristianismo. Algumas plantas classificadas como psicoativas estavam nesta lista de repreensões e ganharam má fama por serem vinculadas ao aspecto negativo das religiões como demoníacas, a doença ou o mal. A partir de então, as plantas eram consideradas como do bem ou do mal à depender de como o movimento de cristianização empunhava sua doutrina ortodoxa. Vale salientar que tais imposições assumiam políticas estratégicas que articulavam a facilitação da exploração e a colonização, produzindo uma atmosfera de terror e medo para controlar e evitar ideologias contrárias (Taussig, 1993; Bethencourt, 2004; Carneiro, 2014).

O “caminho das plantas” é uma das técnicas dentro do conjunto de práticas adotadas para despertar estados de consciência. Este é um dos fatores considerados pelo desenvolvimento das técnicas xamanísticas, que por meio de ritos, estados de êxtase e transe induzidos alcançavam um “mundo mágico”<sup>3</sup>. Certamente, tal técnica desenvolveu um cunho religioso e terapêutico de carácter sacralizado e divino em vários lugares ao redor do mundo (Achterberg, 1996; Camargo, 2014; Hofmann; Schultes, 2001; Luna, 2004, 2011). McKenna (1995) salienta que o xamanismo autêntico é aquele que usa de plantas psicoativas para o entendimento acerca do universo e do homem. Na obra *-O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase-* Mircea Eliade (1976) relata em vários povos diversas formas de xamanismo, os quais se pode citar: na Ásia (os yakutes, ugrios e lapones); na América (os paviotso e os achumawi); e na Oceania (os semang, sakai e os jakun).

A tradução antropológica sobre o xamanismo denota um conjunto de práticas ancestrais, largamente difundidas, que busca a cura, o autoconhecimento e a compreensão das manifestações da natureza. Segundo Edward MacRae (1992) a origem do nome surge na tribo dos Tungs, na Sibéria, derivado do nome *samãn* (aquele que é inspirado pelos espíritos). Os xamãs seriam “guias espirituais”, aqueles que assumiriam uma profunda relação de conhecimento e aprendizado com o universo mítico e

---

<sup>3</sup>Em alguns casos o mundo mágico é descrito como o sobrenatural. O nome sobrenatural indica algo acima do natural. Conceitualmente, indicaria uma realidade mítica alcançada pela “intoxicação” de uma substância que geraria o êxtase, ou, pela indução de alguma técnica de transe como movimentos corporais, usos de instrumentos musicais, entre outras (Harner, 1980).

sobrenatural, usando as plantas de poder consideradas sagradas, mestras ou professoras como acesso aos ensinamentos aprendidos e proferidos deste “reino espiritual”. Outros termos são atribuídos ao sujeito “espiritualizado” e apto a transitar nestes mundos, a exemplo dos yawanawá que intitulam como *xinaya*, que significa é aquele que tem pensamento e sentimento (Bomfim Neto, etnografia 2014).

Os guias através das “jornadas ou voos xamânicos”<sup>4</sup> obteriam conhecimentos sobre as curas espirituais através de visões e intuições, posteriormente, repassados à comunidade. Os aprendizados são tidos como segredos dos espíritos ou em algumas tradições “encantos” do universo mítico, mágico ou sobrenatural que eram relacionados. Os xamãs são sujeitos vistos socialmente como os mestres do mundo espiritual, obtendo diversos conhecimentos a cerca da medicina da floresta. O arquétipo do sujeito xamã é o “curador ferido”, refletindo o ser que se auto curou e por ter trilhado o “caminho da cura” está apto a realizar, aconselhar ou direcioná-la em outros sujeitos por diversas técnicas.

Outros nomes também configuram sujeitos que optam pelo “caminho das plantas” como: vegetalistas, curandeiros e benzedeiros. Estes, não necessariamente curam através de êxtases induzidos, mas compõem o cenário popular com uso de plantas medicinais (Lira, 2009; Magnani, 1990; Camargo, 2014).

Tradicionalmente, os povos pré-colombianos ou andinos residentes na América assumem uma estreita relação com as plantas medicinais e as de origem psicoativas, caracterizados pelo uso xamânico. Lideranças do povo indígena *huni kuĩ* em parceria com organizações federais publicaram em 2014, o livro- *Una Isĩ Kayawa, Livro da Cura do povo Huni Kuĩ do rio Jordão*. Esta obra traz as técnicas xamânicas utilizadas por povos indígenas como a defumação, o sopro, o banho de ervas e a utilização de plantas encontradas na floresta para fazer colírios e demais receitas de cura. Segundo o livro, a doença para este povo é vista como um mau espírito que permeia o sujeito doente, as plantas teriam o poder de libertar o espírito e deixar o sujeito livre. Os vegetais trariam o acesso ao mundo dos espíritos e permitiram o confronto entendidas como as “batalhas espirituais” e/ou adivinhações do que seria necessário para livrar o sujeito da doença, purificando o corpo e a mente. As plantas teriam um espírito próprio,

---

<sup>4</sup>Outros termos são empregados como as “batalhas espirituais” que compoariam o cenário de trabalho espiritual através de jornadas e longas lutas espirituais com espíritos do mal. Nestas batalhas o xamã poderia aprender com os espíritos, afastar, obter respostas, adivinhações e curar enfermidades a depender do objetivo da “jornada” ou contato com o outro mundo.

dotadas de agência e capacidade de comunicação (Macrae, 1992; Ika Muru; Quinet, 2014). Outros povos indígenas também desenvolveram técnicas de cura que se apresentaram de forma estranha para a cultura Ocidental, como os: yawanawá, *kaxinawá*, tukanos, *shipibo*, *katukina*, entre outros. Vale salientar, que tais conhecimentos eram/são transmitidos por tradição oral e abrangiam uma riqueza sobre o universo farmacológico e ecofisiológico dos vegetais. (Lira, 2009; Labate; Lima, 2008a).

São diversos os sistemas e técnicas xamânicas, Wagner Lira (2009) utiliza o conceito *bricoleur* de Lévi-Strauss (2012) para ressaltar as criações e recriações que existem nestes sistemas que descrevem a complexidade do processo de significação do universo humano com os elementos da natureza. O “*xamã bricoleur*” é o sujeito que representa a **ciência primária**, conhecendo, significando e utilizando a planta. [...] “já que a floresta era seu lar, o morador precisava conhecer bem a sua casa” (Lira, 2009:16). Assim, os elementos da natureza eram primeiramente conhecidos para serem vistos e classificados como úteis. Lévi-Strauss (1975, 2012:33) em sua análise sobre o sistema totêmico, ao sair da ilusão do primitivismo, explicita que os elementos da natureza como os animais e os vegetais são significados nas relações sociais porque são primeiro conhecidos. Desta forma, coloca a noção de “ciência primeira” de acordo com o contexto de culturalização do homem em aspecto relacional com a natureza. Logo, compreende-se que o homem é um ser com a capacidade de atribuir significado.

O monismo entre natureza e cultura é colocado por Descola (1997) sob a influência de Gregory Bateson e Lévi-Strauss para uma **sincronicidade**. A ecologia atuaria como influência e inspiração para as ciências sociais e humanas, e não como luzes geográficas deterministas. [...] “as entidades que constituem nosso universo só possuem um sentido e uma identidade através das relações que instituem enquanto tais.” (Descola, 1997:261). A antropologia não dualista formulada por Descola fixa o campo de estudo nos processos de “atualização, circunstância, contexto e objetificação”. Descola (2012) ao descrever o relacionamento de povos ameríndios com a domesticação de animais observa a correspondência existente no processo de objetivação. Em sua opinião, a relação de objetivação é baseada num princípio geral de ação, “um esquema elementar da praxis” (Descola, 2012:108), que ao se “inovar” gera uma atualização que reflete em toda a organização social. O antropólogo pretende demonstrar a contingência da interação dialética entre os termos e as relações com seu

grau de logicidade. Em outras palavras, o sentido da objetivação é criada pelas relações que representam o senso para se objetivar.

Assim, retomando ao aspecto de divinização dos vegetais nas relações humanas. As substâncias de carácter psicoativo atuam principalmente no sistema nervoso central (SNC) e contém reações particulares no corpo e na psique do ser humano que dependem da quantidade de uso. O aspecto divinatório representado nas plantas ocorre devido aos efeitos, sensações, sensibilidades, aprendizados “recebidos”, induzidos, estimulados, enfim, diversas manifestações, representações e significados conferidos. As pesquisas dos etnobotânicos Wasson (1992), Schultes e Hofmann (2001) refletem como base primordial as propriedades químicas, botânicas e os efeitos biológicos de determinadas substâncias no homem. De acordo com os pesquisadores a ideia de divindade é apontada como inerente aos efeitos psicofarmacológicos provocados pelas substâncias, sendo este um fator essencial (Shannon, 2002, 2003, 2008; MacRae, 1992; Tupper, 2002).

No entanto, outros fatores ainda são apontados. Camargo (2014) considera três elementos empregados nos rituais de cura: 1. atividades biológicas decorrentes dos princípios ativos; 2. crenças no sobrenatural; 3. orientações e causas. Estas considerações apontam para a importância ritualística e religiosa da planta, ou seja, o ritual coordena e orienta a agência da planta.

Entendemos que, nos sistemas de crença afro-brasileiros, a ação das plantas capazes de provocar estados alterados de consciência não depende somente de suas propriedades intrínsecas, mas da presença de forças sobrenaturais de carácter sacral que a planta incorpora em específicos momentos ritualísticos (Camargo, 2014: 216).

Camargo (2014:214) na perspectiva durkheimniana sobre a noção dicotômica do sagrado e do profano confere ao conjunto ritualístico um sistema sagrado – fora do ambiente natural ou do cotidiano. As “coisas sagradas” são “aquelas que os interditos isolam e resguardam da vida profana”. Nesta perspectiva, o tornar-se sagrado parte da ideia central de deslocamento, criando um valor sacral fora do profano com um acesso. Assim, as plantas caracterizam uma “chave” para o sagrado. Então, a “coisa sagrada” seria o acesso de saída do profano para se chegar ao sagrado. O elemento que “guardaria e revelaria”.

Sobre a representação do divino, as plantas atuam como um elo vital, portal e veículo. Utilizo da compreensão de Tupper (2002), que intitula as plantas como um

“**instrumento de cognição**” para o contato com tais estados, efeitos e sentimentos. Então, o homem cria uma abertura para o estado de êxtase, transe e cura. São diversas as sensações, efeitos, resultados e objetivos despertados no ser humano. Ou seja, as plantas são a “porta de entrada” para os efeitos entendidos na esfera humana como sagrados, por isto, observada por Camargo (2014) como coisas do sagrado, pois guardam o sagrado. No entanto, dependendo do significado, pode-se ou não vincular as plantas também como o próprio sagrado, sendo instrumentos divinizados e divinos ao mesmo tempo e, justamente, por serem divinizados são divinos. Ou seja, a atuação de significação das plantas permeia a **materialização do sagrado**, além de se chegar ao encontro com “a entidade”, o homem pode significar a planta como uma entidade com agência própria. A classificação de Tupper (2002) confere ao homem uma autonomia e agência de se guiar na experiência, seria um “jogo de agenciamentos”, onde é preciso afinação para despertar o divino e conseguir o proveito positivo na “viagem”. Vale salientar que além de porta de entrada, reflete-se também o lado inverso, servindo como porta de saída de doenças, males, angústia e outras possíveis crises ou sensações, que não são necessariamente entendidas como vínculos do sagrado. Por esta razão, também, pode-se considerar esta saída do negativo para o positivo como fundamental nestas concepções. Ibã Kaxinawá ao descrever o rito *Hunimika* disse: “*Cipó é coisa mais sagrada. É o espírito mais seguro. Está perto com a gente. Nós estamos falando dele, ele está aqui com a gente*” (Maná; Ibã Kaxinawa, 2006:163). A planta agencia comunicações entre o sagrado e profano, através do seu uso esses portais se abrem e esses mundos se comunicam em um mesmo plano.

São diversas as compreensões do homem sobre o que é o divino e de como os vegetais representam essa ponte e esse elo com o mistério. Ao mesmo tempo, são diversos os saberes e metáforas que compõem de modo fundamental as relações da humanidade com os vegetais. Logo, o poema de Fernando Pessoa sobre o processo de significação do homem com o vento reflete sobre este assunto. O homem significa o vento, neste caso, as plantas de acordo com suas particularidades e efeitos, criando e aperfeiçoando técnicas que ao longo do tempo são (re)criadas em um processo de possibilidades possíveis, de acordo com a noção de ciência primeira formulada por Lévi-Strauss. A citação de Camargo atenta o uso para uma religião específica, porém o aspecto de crenças e compreensão do conceito de sobrenatural varia para diversas religiosidades, tal ideia abrange a noção do **set and setting** que veremos posteriormente.

A frase “*O homem inventou os deuses que criaram os homens*” descreve esse ciclo. Especificamente, compreendo que “a planta não incorpora”, o homem é que incorpora a planta o significado de incorporação e os demais. De acordo com as formulações de Becker (2008) sobre o hábito e significações de experiências referentes ao uso de substâncias. Tais entendimentos elaboram técnicas de uso relacionado com os seus efeitos biofarmacológicos, reações e como lidar com eles. Concluo que as crenças são parte das técnicas que induzem ao significado e maneiras específicas de aprender e lidar com os estados provocados e sentidos que respeitam os aspectos sociais e culturais que estão acompanhados e vinculados. Ou seja, são aprendizados enraizados e constantemente transferidos ativamente em diversas esferas que atuam de forma complementar e sincrônica nos relacionamentos do homem numa perspectiva monista de natureza e cultura.

### **Drogas, psicoativos e enteógenos**

As plantas classificadas como de poder, visionárias, professoras e mestras são em sua maioria psicoativas ou psicotrópicas, considerando a etimologia da palavra trópico como procura ou busca<sup>5</sup>. Tais substâncias produzem efeitos no ser humano que induzem a um estado físico e psíquico. Inicialmente, tais estados seriam observados como uma “intoxicação” ou “embriaguez” que derivava do uso destas substâncias, posteriormente, o termo alucinação surge para especificar as sensações sensoriais e as sensibilidades auditivas, visuais e emocionais. O alemão Lewis<sup>6</sup> (1924, 1927) conceituou o termo grego *phantastica* a respeito da classificação de algumas classes de “drogas” que despertavam a “faculdade da imaginação”, mais tarde, tal termo transformou-se para alucinógeno. No entanto, a palavra alucinação, drogas e outros termos carregam um juízo de valor a respeito da natureza das percepções produzidas, induzindo um sentido pejorativo e sensacionalista. O senso comum ou a “lógica da negatividade” destes termos encaminham ao entendimento de uma alteração da realidade, um privar-se da razão e do entendimento de um modo a alucinar e distorcer a

---

<sup>5</sup>Atualmente, o termo psiconauta aborda sobre o grupo de pessoas que se dispõem a vivenciar e buscar experiências, induzindo até ao turismo psicotrópico. O termo refere sobre a busca por “viagens” psicodélicas. O próprio sentido de viagem pode se referir a várias abordagens como de sintéticos em uma festa *have* a uma visão aprofundada de experiência existencial ritualística. O trópico da palavra remete também a uma busca pelo prazer, que muitas vezes não caracteriza a especificidade de alguns psicoativos.

<sup>6</sup>Lewis fez em 1924 a primeira sistematização das substâncias psicoativas. Depois, Delay e Deniker reelaboraram a classificação, em 1957 e 1961, dividindo as substâncias que agem no psiquismo em três famílias: os psicolépticos (depressoras), psicoanálepticos (estimulantes) e os psicodislépticos (modificadoras) (Labate; Lima, 2008a).

percepção da realidade como um possível princípio de loucura, associando-os a casos patológicos e desvios sociais (Escohotado, 2004; Camargo, 2014; McKenna, 1995, 2000; Tupper, 2002; Labate, 2004; Labate; Lima, 2008a; Goulart, 2008; Simões, 2008; Delmanto, 2014).

Por isto, compreende-se que tais significações são produtos culturais e históricos. Como expôs Edward MacRae (1992:16), tais termos assumem posições que impedem a pesquisa imparcial sobre os “estados de comunhão” que os indivíduos podem alcançar mediante a ingestão de psicoativos e a sua amplitude antropológica neste campo de estudo (MacRae, 1992, 2004; Simões, 2008).

O termo alucinação deriva do entendimento do estado de consciência de que o sujeito perde a noção do real pelo conjunto de sensações sensoriais provocadas, o alucinado seria compreendido como um louco, um desvairado, um sujeito marginalizado da sociedade suscetível a um desvio social. Parte desde pensamento é desenvolvido na atualidade política da “guerra contra as drogas”, vista como uma questão de segurança, criminalidade, violência, especificamente, controle social. O debate em torno deste campo de estudo traduzido como drogas/cultura entre antropólogos, cientistas sociais e demais pesquisadores interdisciplinares também discute a relação de liberdade e autonomia do indivíduo, prezando pela saúde e pela vida<sup>7</sup>, compreendendo a autodeterminação e autorregulação do homem com diversas substâncias (alimentos, bebidas e outras). A compreensão dos pesquisadores antiproibicionistas é que além de questões de segurança pública, a política das drogas envolve uma abordagem educacional e de saúde pública, articulando-se em contraponto com o lado estereotipado da relação das drogas como um desvio social. Visto que o uso de substâncias pelo homem é cultural e histórico. Os trabalhos deste campo de estudo buscam tratar de forma integradora as diversas áreas de assistência aos demais indivíduos e não apenas entender o assunto como um perigo social que tem como resultado a marginalização e criminalização. Visto que a repressão não acaba com o uso nem com as drogas, muitas vezes, desenvolve o aspecto contrário de criminalidade e uma geração de sujeitos *outsiders* (Labate; Lima, 2008a; Goulart, 2008; Simões, 2008; Carneiro, 2008, 2014).

É notado por pesquisadores que uma política violenta e estreitamente

---

<sup>7</sup>Novas políticas de saúde são implementadas pelo CONAD e SENAD pela redução de danos a partir do consultório de rua, cursos online como o Supera, fé e prevenção, divisão de setores e formas de atuação entre profissionais de saúde, visando uma assistência social integrativa de cuidado.

criminalista não resolve o problema da questão das drogas. Por isso, a abertura proposta por diversos grupos<sup>8</sup> nos debates envolve a articulação da assistência social de forma integradora, respeitando o poder de decisão, autonomia e liberdade do indivíduo, criando possibilidades e políticas de acesso para a educação, saúde, lazer, trabalho, entre outras. Além destas, de carácter social, os mecanismos de saúde, atualmente, passam por uma reformulação ao tratar deste tema, destacando vários cursos e didáticas de cuidado inovadoras como: a redução de danos, o consultório de rua, a saúde familiar, coletiva, escolar, do trabalho e assistências em grupos específicos, o SUPERA, entre outros (Carneiro, 2008; Brasil, 2014).

O próprio termo “droga” é compreendido de diferentes formas. Inicialmente, deriva-se do comércio ao se referir à especiarias, produtos secos, exóticos, uso médico, alimentação, tecidos e produtos comercializados em geral. Posteriormente, o nome foi vinculado a veneno e substâncias “perigosas”. Atualmente, a linguagem mais comum é de substâncias ilícitas (maconha, cocaína, crack, heroína, LSD, ecstasy, lança-perfume, etc.), alvo dos regimes de controle e proibições com o pensamento voltado para criminalidade, compulsão, danos e dependência. Simões (2008:14) conceitua os termos: drogas e psicoativos de maneira técnica, que servirão para a abordagem seguinte, lembrando que até mesmo na biomedicina estes termos são constantemente reanalisados e reconstruídos:

Na linguagem mais técnica, “droga” serve para designar amplamente qualquer substância que, por contraste ao “alimento”, não é assimilada de imediato como meio de renovação e conservação pelo organismo, mas é capaz de desencadear no corpo uma reação tanto somática quanto psíquica, de intensidade variável, mesmo quando absorvida em quantidades reduzidas (Simões, 2008:14).

“Psicoativo” é um dos termos cunhados para referir às substâncias que modificam o estado de consciência, humor ou sentimento de quem as usa – modificações essas que podem variar de um estímulo leve, como o provocado por uma xícara de café, até alterações mais intensas na percepção do tempo, do espaço ou do próprio corpo, como as que podem ser desencadeadas por alucinógenos vegetais, como a ayahuasca, ou anfetaminas psicodélicas sintéticas, como o MDMA, popularmente conhecido como ecstasy (Simões, 2008:14).

O significado culturalmente construído sobre “droga” reflete para além de substâncias em geral algo prejudicial à saúde com danos físicos e psíquicos. O conceito de droga foi associado ao de veneno nas antigas drogarias e locais de manipulação.

---

<sup>8</sup>Alguns grupos em destaque são: Centro de Estudos e Terapia do Abuso de Drogas (CETAD), Associação Brasileira de Estudos Sociais do Uso de Psicoativos (ABESUP), Grupo Interdisciplinar de Estudos sobre Substâncias Psicoativas (GIESP), Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (NEIP).

“Atualmente, em linhas gerais, pode-se afirmar que há uma dicotomia ideológica entre droga e fármaco. Enquanto a primeira é vista como veneno, o segundo é tido como remédio e esta distinção fundamenta a definição das drogas ilícitas e lícitas” (Labate; Lima, 2008:320). Assim, desenvolve-se a continuidade do significado em torno destas substâncias nos dias atuais. Hoje, o debate em torno do sentido dos psicoativos é dividido pela Organização Mundial de Saúde (OMS) como estimulantes, depressivos, perturbadoras e procuradas. Uma das principais reflexões sobre a questão é a **intensidade** da ação da substância e os males ou benefícios à saúde humana e social, principalmente, visando a capacidade de mudanças fisiológicas ou de comportamento.

Como refletido anteriormente, os psicoativos são tratados de forma estranha à cultura ocidental. Alguns pesquisadores como Wasson, McKenna, Timothy Leary, Marlene Dobkins, Ruck, BigWood, Staples, Ott, entre outros, propuseram diferentes termos para dissociar o sentido pejorativo e sensacionalista de “droga” como algo de carácter intrínseco danoso e negativo. Tais propostas pretendem afastar estigmas sociais e esteriótipos (lógica da negatividade) que gerem exclusão e ocultem os reais potenciais positivos das experiências psicoativas (MacRae, 1992, 2004, 2008; McKenna, 1995, 2000; Tupper, 2002; Shannon, 2008).

O termo psicoativo refere à experiência de uma “viagem astral” ou “jornada xamânica” e sugere a ideia de uma “expansão da consciência” como aponta Benny Shannon (2008). Outra ideia vista por McKenna (2000) é a de plantas inteligentes, esta perspectiva considera o fator influenciador do uso de psicoativos no desenvolvimento do cérebro e da consciência humana. O termo psicodélico usado nestas categorias de análise é próximo ao sentido de estimulação, derivado do termo psicoativo. Porém, a ideia surge dos termos gregos e da interpretação do psiquiatra britânico, Humphry Osmond, elaborando (*psyche*- mente e *delos*- manifestação) como uma “manifestação da psique” ou “movimento da mente”, a qual seria parte da busca pelo autoconhecimento<sup>9</sup> fruto da expansão da consciência. Um pequeno fragmento do autoconhecimento resultante do uso de psicoativos compreende a “dissolução do eu”, uma expansão para o infinito onde se permite sair do ego humano e individual para uma visão ampla da vida, do coletivo, do Cosmos e da Natureza. Seria uma fusão extática com o infinito em um exercício de despersonalização e desindividualização<sup>10</sup> provocado

---

<sup>9</sup>Alguns povos indígenas como os katukina sugerem o uso de psicoativas para o auto conhecimento e a harmonização com a natureza (Labate; Lima, 2008a).

<sup>10</sup>Aldous Huxley (2002) utiliza estes termos ao detalhar sua experiência com a mescalina.

pelo êxtase, que minimamente se parece com a experiência de contemplação estética de uma obra de arte, algum fenômeno natural ou uma meditação profunda (Escohotado, 2004; Carneiro, 2008; Delmanto, 2014; Geertz, 2012).

Fruto destas experiências, no âmbito do carácter político, nos anos 60, destaca-se o movimento psicodélico ou o psicodelismo, conhecido pelo uso do ácido lisérgico (LSD). Os manifestantes buscavam uma participação social baseada nas ideias de paz, amor e liberdade. A frase do ativista psicodélico Timothy Leary “*turn on, tune in, drop out*”, da tradução “ligue-se, sintonize-se, caia fora” foi um marco e tornou-se mundialmente famosa como palavras de ordem “política psicodélica”. Estão entre os movimentos contraculturais: o Provo (abreviação de “provocadores”), na Holanda, o *happening* e o *Woodstock*, ambos, na década de 60, nos Estados Unidos. Tais movimentos *contraculturais* pregavam novas ideologias sociais diferente das dominantes e visavam o uso de substâncias psicoativas como um instrumento potencializador da transformação cultural, possível pelo exercício da liberdade e da expansão do conhecimento interior. Tais usos e movimentos eram caracterizados como formas de resistência e transformação radical da sociedade, o uso de psicoativo e a ideia de expansão da consciência, neste caso, adquire uma dimensão política revolucionária com a ideia de retorno a estados livres e originais. Então, o psicodelismo seria a fuga e o combate de visões ortodoxas e manipuladoras (Delmanto, 2014; Escohotado, 2004).

A ideia da consciência se expandir e aumentar remete ao aspecto de transe ou êxtase provocado e/ou induzido, que pode partir do uso de substâncias como técnicas de vocalização, meditação, entre outras. Por isso, considera-se neste trabalho o transe como o resultado de técnicas induzidas para se chegar a um estado, como danças, sons, posturas, movimentos corporais sem uso de psicoativos. E o êxtase, um estado provocado pelo uso de psicoativo incluindo diversas técnicas.

Os estados de êxtase induzidos por psicoativos no homem, geralmente, é visto e rotulado como uma alteração. Pelo “estado alterado de consciência”, conclui-se que as substâncias psicoativas alteram a consciência ou o estado normal e habitual do sujeito, no sentido de sair da realidade, perder-se ou ser o que não se é. No entanto, o termo “ampliado” contrapõe a ideia de “alteração”. Wagner Lira (2009:20) aponta que “é preciso controlar a experiência”. As jornadas xamânicas ou o “voo da alma” tem um cunho ritualístico e terapêutico, que permite a expansão da consciência com o intuito da ampliação da percepção de uma forma lúcida com a finalidade de conhecer-se, “abrir o

terceiro olho”, o olho da intuição e do observador. Na minha leitura “controlar” traz o sentido de lucidez da experiência que remete a ideia de afinação com a experiência, visto que a completude da experiência não é apenas a predeterminação ou controle do sujeito, e sim o conjunto de fatores e disposição em unir-se ao estado e ao contexto de utilização. Ou seja, para “trilhar os caminhos espirituais” dos psicoativos é preciso saber se conduzir para os bons sentimentos, chamar pra si e afinar-se com eles. Howard Becker (2007) aponta que significar os efeitos das substâncias envolve um elo de aprendizados para lidar com a experiência e as sensações provocadas. Portanto, a planta não age só, é preciso técnicas, conhecimento coletivo e religioso ritualístico, logo suas ações também dependem da agência humana.

A ampliação é a caracterização do mesmo estado emocional com um carácter ampliado, mas não deixando de ser o que se é, e sim ampliando o que se é. Na observação do termo, neste caso, a ampliação deriva também de uma alteração, no entanto, a ressalva é de não deixar de ser o que se é, sendo importante considerar o sentido que o termo induz e como melhor lhe empregar, evitando rotulações negativas. Então, considerando os aspectos ritualísticos e terapêuticos, o termo ampliação da consciência conceitua melhor a finalidade de um ritual enteógeno, considerando a importância de um ritual e do sentido que é atribuído ao elemento vegetal.

Já a categoria do nome consciência induz a diferentes entendimentos e subcampos, sendo fundamental uma explicitação. Tal termo é trabalhado pelos estudos da consciência (*consciousness studies*) na área da filosofia, psicologia, neurofisiologia, sociologia e antropologia, com muitos debates e definições. Aqui, compreende-se a consciência pela unidade do corpo e da mente, configurada principalmente pelo campo da percepção, da imaginação, do sentimento e do pensamento (Mercante, 2012).

O termo enteógeno é compreendido de diferentes formas entre os pesquisadores, porém, determina o aspecto religioso ritualístico e sacramentado de uma substância psicoativa. Os pesquisadores- Ruck, BigWood, Staples, Ott, Wasson, entre outros- propuseram o nome enteógeno para substituir psicodélico com a proposta da relação de experiência com o divino. A etimologia da palavra surge do grego *entheos*- deus dentro, induzindo a “percepção do divino dentro de si” ou “gerar a experiência de Deus em si”, denominando a experiência divina, tanto levada quanto despertada no sujeito. Outros sentidos se ramificam para denominar cientificamente o termo. Para Edward MacRae (1992:16) é “aquilo que leva alguém a ter o divino dentro de si”, Tupper (2002:499)

considera como “plantas psicoativas usadas como sacramentos espirituais” e Benny Shannon (2008:51) “mind-altering plants used in sacramental contexts” (“plantas que expandem a consciência usadas em contextos ritualísticos”- tradução do autor). Wagner Lira (2009:17) aponta que:

Enteógenos são quaisquer elementos da natureza que possuam poderes visionários. Quando ministrados, normalmente em ritos específicos, são capazes de promover estados de realidade incomuns, que normalmente são interpretados como manifestações divinas oriundas do contato com o sagrado. Mediante rituais, tais elementos naturais agem como mediadores entre o mundo da experiência imediata e as infinitas dimensões espirituais que permeiam a existência humana (Lira, 2009:17).

As substâncias enteogênicas - “plantas mestras ou professora”- envolvem a ideia de conhecimento e são observadas em diversos contextos valorizadas pelos indivíduos e pelas culturas. Abaixo segue uma lista com alguns exemplos<sup>11</sup> (Hofmann; Schultes, 2001; Tupper, 2002; Lira, 2009).

Planta	Nome Científico	Uso/ povo
Cacto Peyote	<i>Lophophora williamsii</i>	Povos da América do Norte e América Central
Cacto San Pedro/ Wachuma	<i>Echinopsis sp.</i>	Povos andinos
Trombeta/ Datura/ Erva do diabo	<i>Datura metel/ Datura stramonium</i>	Nativos mexicanos
Cânhamo	<i>Cannabis sativa</i>	Hindus, islâmicos, africanos, japoneses e chineses
Cogumelos “mágicos”	<i>Amanita muscaria/ Psilocibes cubensis</i>	Indo-arianos do Rig Veda; Povos da América
Iboga/ buite	<i>Tabernanthe iboga</i>	Povos africanos
Jurema	<i>Mimosa sp.</i>	Índios e caboclos do Nordeste brasileiro
Ayahuasca	<i>Banisteriopsis caapi/ Psychotria viridis</i>	Povos andinos
Rapé pariká	<i>Anadenanthera sp. e Virola sp.</i>	Povos andinos

**Quadro 1:** Lista de substâncias enteógenas em diversos contextos.

A classificação do conceito de enteógeno parte do princípio de como se usa uma substância (elemento vegetal) e o carácter de divino ou sacralizado que os homens adquirem a ela. Como observado por Becker (2008), Goulart (2008), MacRae (2008), Labate (2004), Lira (2009) e Carneiro (2008), o Estado tem influência ao estabelecer sanções e aspectos jurídicos que estabelecem o uso de vegetais e de substâncias em geral. Por isso, conclui-se que um enteógeno depende de três questões:

<sup>11</sup>Para maiores informações consultar: Evans Schultes e Albert Hofmann- Plants of the Gods (2001) ou [www.erowid.org].

1. Psicoativos naturais - elementos da natureza não sintetizados.
2. Usados em contextos ritualísticos, onde tais substâncias são vistas como um sacramento com finalidades “espirituais” em que seus efeitos induzam a experiência imediata e/ou sensível conceituada pelo universo humano como divina.
3. Uso legítimo do enteógeno acordado pelos códigos de leis da sociedade em questão.

Ao considerar estes fatores em diferentes sociedades algumas substâncias adquirem a classificação de enteógenos, enquanto, outras não. No Brasil, a jurema e a ayahuasca se destacam como “sacramentos” usadas no contexto religioso ritualístico fazendo parte do contexto religioso e cultural. Como aponta MacRae (2008), os rituais e os grupos religiosos fazem parte do “controle social” estabelecido e sancionado pelo Estado. Portanto, os grupos ayahuasqueiros atuam como mediadores com o papel de regular e controlar o uso do enteógeno (Salles, 2010; MacRae, 2008; Lira, 2009; Goulart, 2008).

### **Ayahuasca**

A bebida conhecida como ayahuasca é proveniente da bacia amazônica e contida principalmente na selva peruana sendo tradicionalmente utilizada por povos indígenas e preparada de diversas maneiras. Segundo Claudio Naranjo (1986), essa bebida é consumida há 4 mil anos por registros coletados em vasos de cerâmica e estatuetas<sup>12</sup>. O seu feitio mais conhecido é a mistura do cipó *Banisteriopsis caapi* e o arbusto *Psychotria viridis*, ambos, são conhecidos de maneiras não científicas como o mariri e a chacrona<sup>13</sup>. Outras plantas também podem ser acrescentadas à depender do preparo e objetivo. Dobkin de Rios apresenta uma lista de 72 plantas que podem ser adicionadas, no entanto, as tradições brasileiras após um longo processo de legitimidade “optaram” usar apenas as duas (Mercante, 2012; MacRae, 1992, 2008; Labate, 2004).

Segundo Luna (2004, 2011), o nome ayahuasca deriva do quichua *aya-* alma, espírito, pessoa morta e *huasca-* corda, liana, vinho e cipó. No entanto, o nome para essa bebida varia segundo as tradições, sendo conhecida também como: *uni*, *yage*, *yajé*, *natem*, *raminó*, *kamarampi*, *nepe*, *kahi*, *caapi*, *huasca*, *hoasca* e *daime*. O termo *Banisteriopsis caapi* foi denominado pelos botânicos, Richard Spruce e Alfred Russel

---

<sup>12</sup>Essa data é debatida por outros pesquisadores, ver Mercante (2012).

<sup>13</sup>Os nomes são amplos para descrever as plantas, existe ainda no cipó: jagube, marechal, força, tukunaka, nixi pae, uni, cabi e no arbusto: rainha, luz, kawa, chacruna, entre outros.

Wallace, quando encontraram nas suas investigações uma bebida feita por indígenas, por volta de 1980, no alto Rio Negro. O principal componente era uma *liana*, uma trepadeira lenhosa. Anos mais tarde, os pesquisadores encontraram esta mesma trepadeira (*liana* ou cipó) pelo oeste do Equador e perceberam vários sistemas etnobotânicos médicos que existiam ao redor desta região, dos quais usavam esse mesmo vegetal. (Labate, 2004; MacRae, 1992; McKenna, 2000; Mercante, 2012).

A mistura de plantas conhecida como o “chá” da ayahuasca, caracteriza-se por ser um cozimento de vegetais. O sumo ou o suco extraído das plantas é derivado de um longo processo de feitura e fervura que vai do cuidado com as plantas, colheita, o preparo e outros processos. Alguns grupos com acesso à eletricidade conservam a bebida em garrafas tendo também o processo de embalagem e conservação pelo resfriamento. Em linhas gerais, a bebida é denominada como um chá, mas no sentido químico do processo de preparação é classificada como uma decocção de vegetais.

O princípio ativo contido no psicoativo ayahuasca presente no arbusto é o N,N-Dimetiltriptamina (DMT), conhecida por Strassman (2001) como a “molécula espiritual”, que contém uma estrutura química bastante semelhante à do neurotransmissor da serotonina, atuando no sistema nervoso central e ativando as sinapses nervosas. Outra substância fundamental são os alcalóides betacarbolínicos, oriundos do cipó, que inibem a monoaminoxidase (MAO) - enzima produzida no estômago e no interior dos axônios dos neurônios responsável por controlar os níveis de serotonina, dopamina e norepinefrina no corpo humano. A curiosidade é que o DMT é decomposto pela enzima da (MAO), ou seja, para sentir os efeitos da infusão é necessário o uso das duas substâncias, pois as betacarbolinas inibem a produção da enzima (MAO), que tem por função bloquear a absorção do DMT. Com a enzima bloqueada pela ingestão dos alcalóides betacarbolínicos, o corpo absorve o N,N-dimetiltriptamina (DMT). O resultado apontado por McKeena (1984) é uma inundação de serotonina no sistema nervoso com diversos efeitos (Strassman, 2001; Mercante, 2012; Hofmann; Schultes, 2001).

Na presença da harmina, o DMT torna-se um composto altamente psicoativo que penetra na corrente sanguínea e acaba por atravessar a barreira do sangue cerebral e entrar no cérebro. Aí ele compete de forma bastante eficaz com a serotonina pelas áreas de ligação simpática. Esta experiência da lenta liberação do DMT dura entre quatro a seis horas, sendo a base para a visão

mágica e xamânica da realidade que caracteriza o ayahuasqueiro e o seu círculo de iniciados. Estilos de reportagem antropológica privilegiando o não-envolvimento, em nome de uma suposta objetividade, tenderam a desenfatar a importância na formação cultural que estes estados alterados têm tido sobre as sociedades amazônicas (McKenna, 2000:195).

Segue abaixo duas listas formuladas por Hofmann e Schultes (2001) com plantas que contém N,N-dimetiltriptamina (DMT) e Beta-carbolinas, harmala e harmalina<sup>14</sup>.

<b>Família da Planta</b>	<b>Local</b>	<b>Triptamina</b>
<b>Gramineae</b>		
Arundo donax L.	rizoma	DMT
Phalaris arundinacea L.	grama, raiz	DMT
Phalaris tuberosa L.	folha	DMT
Phragmites australis	rizoma	DMT, 5-Meo-DMT
<b>Leguminosae</b>		
Acacia maidenil	casca	0,36% DMT
Acacia phlebophylla	folha	0,3% DMT
Acacia simplicifolia	casca, folha	0,81% DMT
Anadenanthera peregrina	casca	DMT, 5-MeO-DMT
Desmanthus illinoensis	casca, raiz	+ 0,34% DMT
Desmodium spp.	casca, raiz	DMT
Desmodium pulchellum	casca, raiz	DMT
Lespedeza capitata	casca, raiz	DMT
Mimosa scabrella	raiz	DMT
Mimosa tenuiflora	raiz, casca	0,57-1% DMT
Mucuna pruriens	sementes	DMT, 5-MeO-DMT
<b>Malpighiaceae</b>		
Diploterys cabrerana	folha	DMT, 5-MeO-DMT
<b>Myristicaceae</b>		
Virola sebifera	casca	DMT
Virola theiodora	flor	0,44% DMT
Virola spp.	casca	DMT, 5-MeO-DMT
<b>Rubiaceae</b>		
Psychotria poeppigiana	folha	DMT
Psychotria viridis	folha	DMT
<b>Rutaceae</b>		
Dictyoloma incanescens	casca	0,04% 5-MeO-DMT

Quadro 1: Plantas que contém DMT (Schultes; Hofmann, 2001:138).

<sup>14</sup>Para maiores referências consultar Evans Schultes e Albert Hofmann (2001) ou o site: [www.erwoid.com](http://www.erwoid.com).

<i>Banisteriopsis spp.</i>	Harmina
<i>Kochia scoparia (L.)</i>	Harmina
<i>Passiflora involucrata</i>	Beta-carbolina
<i>Passiflora spp.</i>	Harmina
<i>Peganum harmala L.</i>	Harmina, harmalina, tetrahydroharmina, harmalol, norarmina
<i>Strychnos usambarensis</i>	harmina
<i>Tribulus terrestris L.</i>	Harmina

Quadro 2: Plantas que contém B-Carbolinas (Schultes; Hofmann, 2001:127).

A relação do nome psicoativo descreve em partes as características dessa substância e a sua estimulação provocada no psiquismo. O nome psicointegrador sugerido por Winkelman (2000) se aprofunda no sentido do que essa infusão pode causar no ser humano. Tal hipótese de Winkelman propõe entender sobre o efeito das visões, memórias e sentimentos provocados pela ingestão da substância. Em seu argumento envolvendo serotonina, substâncias psicoativas e sistema nervoso é traçada a influência de ondas eletroquímicas lentas, rítmicas e sincronizadas que se juntariam e despertariam as memórias e sentimentos alocados no cérebro mantendo o estado de alerta e consciência (Mercante, 2012). Tais hipóteses refletem sobre a capacidade visionária presente na substância -a sua origem e manifestação, envolvendo a integração com o aspecto físico e mental. Para Mercante (2012) a capacidade ou efeito visionário é um conjunto de fatores:

Visões experienciadas durante o efeito de substâncias psicoativas seriam o resultado da psicointegração do sistema nervoso. Tal integração é tomada visível através de várias alterações neurofisiológicas, mas é guiada por representações sociais e mentais dentro da consciência (Mercante, 2012:32).

Tais proposições atentam para a ampliação dos estudos que compreende os efeitos biológicos e farmacológicos da substância, a subjetividade, o ritual com todo o contexto religioso inserido, o campo social e as sanções sociais. Ainda, como salienta Shannon (2000, 2008), o estudo das visões é um campo misterioso que aborda sobre a cognição humana, um dos defeitos seria considerar os efeitos da ayahuasca como completamente “exterior”, descartando a agência de quem bebe. Por isso, pela complexidade da experiência, os estudos deste campo consideram os **fatores de influência** que atentam para o fator de agenciamento da experiência entre a bebida, o sujeito e o contexto de utilização (MacRae, 1992; Tupper, 2002; Shannon, 2002, 2008).

Os efeitos do psicointegrador variam entre físico, afetivo e emocional, estético,

psicológico e místico. Dentre os efeitos gerais registrados por pesquisadores pela ingestão da substância enteógena ayahuasca nos sujeitos, pode-se apontar:

- Variação da pressão cardíaca- nos primeiros 40 minutos os batimentos cardíacos aumentam, posteriormente é constatado uma diminuição dos batimentos cardíacos acompanhados por um frio provocado pela liberação de serotonina, dando a impressão de uma queda de pressão. Após 2 horas da ingestão os batimentos cardíacos aumentam e normalizam com uma sensação de calor (Pires; Oliveira; Yonamine, 2010; Grob et al., 2004; Andrade et al., 2004).
- *Self actualization*- auto atualização de uma competência comportamental, registrado com uma potencialidade terapêutica de resoluções de conflito internos (Mercante, 2012).
- Estado de bem estar (*wellness*)- a infusão de compostos é considerada antidepressivo pela liberação de serotonina, substância antidepressiva que provoca o bem-estar. Funcionalidade do sistema imunológico. O estado sentimental de felicidade e alegria pode estar vinculado a uma imersão holística no contexto ritualístico como na resolução de conflitos ou pelo simples fato da liberação de serotonina. É uma gama de influências que depende do fator *set and setting* em cada caso (Mercante, 2012).
- Espasmos- provocados pela liberação de serotonina acompanhados de frio corporal (Pires; Oliveira; Yonamine, 2010).
- Noção de tempo- “o tempo fora do tempo”, descrito pelo sentimento de que o tempo parasse ou não existisse. Kosslyn (1994) e Winkelman (2000) formulam hipóteses sobre descargas de ondas sincronizadas nos lobos temporal, occipital e parietal que se comunicam através dos sistemas vertral e dorsal (Mercante, 2012:31).
- Catarse (vômito, diarreia e manifestação catárticas)- tais manifestações são vistas como “efeitos colaterais”, descritas como liberações de sentimento com uma plenitude de significados. No estudos destes efeitos geralmente estão envolvidos os efeitos terapêuticos contidos, controle ritualístico e as questões de mente e corpo.
- Experiência psicológica e emocional- são a floradas (potencializadas) diversas emoções, sentimentos e sensações.
- Experiência visual- ocorrem na retina e são provocadas pela substância DMT, tendo também uma dilatação na pupila (GROB et al., 2004; Andrade et al., 2004).

Dentre todos os mistérios presentes no uso dessa substância minha posição não é colocar um fim ou impor uma resposta sobre o que é a bebida ayahuasca e os seus efeitos. Pretende-se apresentar o conjunto de fatores e agenciamentos que influenciam a experiência, tal como, as pesquisas atualmente desenvolvidas sobre este campo de estudo. Nesta perspectiva, é importante destacar a construção do conceito *set and*

**setting.**

**Set and setting**

Nos estudos com psicoativos, Edward MacRae (1992) descreve as análises de Timothy Leary, na década de 60, sobre o psicodelismo e o ácido lisérgico (LSD), de Marlene Dobkin de Rios (1972), antropóloga norte-americana que estudou o uso da ayahuasca por curandeiros peruanos e Norman Zinberg (1984) que pesquisou o uso de psicoativos ilícitos em sua sociedade. Timothy Leary foi o primeiro que atentou para o fator da relação do indivíduo (*set*) quanto ao meio ambiente (*setting*) para proporcionar uma experiência tranquila e harmoniosa. Tal experiência atentava para músicas de fundo, preparação alimentar para participar do ritual e a necessidade de uma pessoa experiente que exercesse o papel de xamã ou guia conduzindo a sessão em direção a uma boa experiência e evitando as *bad trips* (viagens ruins). “Leary e seu colaborador Ralph Metzner chegaram até a propor experiências psicodélicas programadas, em contraste com o uso desregrado de drogas” (MacRae, 1992:17).

Dobkin de Rios ampliou as formulações de Leary observando o fator do sistema de crença e valores relacionados ao uso das plantas sagradas e sua administração. Tal fator considerou a dificuldade de medição quantitativa das reações somáticas, mudanças na percepção, entre outros efeitos, atentando para o estudo das *variáveis antecedentes* ou *consecutivas* em torno do sistema de crenças e ambiente. Posteriormente, o norte-americano, Norman Zinberg (1984) pesquisou sobre a eficácia e as consequências sociais das práticas com psicoativos. As pesquisas sobre psicoativos, estados de consciência, xamanismo e meio social foram estudadas em vários contextos, tanto em rituais indígenas quanto em laboratórios e ambientes hospitalares (MacRae, 1992; Labate, 2004; Escobar, 2012). Edward MacRae (1992:17) em sua análise sobre os efeitos de substâncias psicoativas afirma que o uso envolve três fatores:

1. A substância e sua atuação na fisiologia do corpo humano.
2. O *set*, estado psicológico do indivíduo no momento do uso da substância, incluindo-se aí a estrutura de sua personalidade e expectativas a respeito dos efeitos da substância.
3. O *setting*, meio físico, social e cultural onde ocorre o uso da substância.

Sobre a relação de controle social, Edward MacRae (1992: 20-21) aborda dois aspectos:

1. **Sanções Sociais.** Determinam se e quando certa substância deve ser usada. Podem ser informais, compartilhadas por um grupo ou formalizadas por leis e

regulamentos. Elas consistem em valores e regras de comportamento.

**2.Rituais sociais.** São os padrões estilizados de comportamento esperados em relação ao uso do psicoativos. Servem como reforço e símbolo das sanções sociais. Os rituais sociais estão diretamente ligados a: métodos de aquisição e consumo da substância; a escolha do meio físico e social para uso; as atividades desenvolvidas após o uso; as maneiras de evitar ou lidar os efeitos negativos.

A formulação sobre o *set and setting* compreende antropologicamente a relação de interação que há na experiência induzida por psicoativos, seja na sua relação estética, visionária e subjetiva como na coletiva, ritualística e social (sanções e normas). O indivíduo com suas vivências e percepções existenciais, a substância e o contexto em que se presencia a experiência compõem uma triangulação de resultado variável que pode impulsionar um estágio *ampliado de consciência*. Tais formulações determinam condições sobre o uso de psicoativos tanto sociais quanto religiosos, evitando relacionamentos negativos e/ou situações embaraçosas. Os rituais atuam como um 'controle social' ou 'redução de danos' que estabelece a normatização do uso legítimo e regulamentado (Lira, 2009; Escobar, 2012; MacRae, 1992, 2004b). Os grupos religiosos são a abertura social para os sujeitos experimentarem o psicoativo, desta maneira, os próprios grupos estabelecem formas de administração e uso da ingestão do psicoativo. Tal administração envolve a segurança de legitimidade do psicoativo e cuidados de uso para com os demais sujeitos com a finalidade de qualquer situação embaraçosa ou negativa para ambas as partes.

Tais questões sobre uso, legitimidade e regulamentação ganham dimensões maiores ao serem analisadas no estudo sobre a internacionalização da ayahuasca, que ocorre em países como: Holanda, Japão, Estados Unidos, Argentina, Uruguai, Espanha, Itália, Israel, França, Suíça, Alemanha, Canadá, entre outros. Também, há as questões debatidas sobre a biopirataria e a possível patente das plantas. Estes temas circundam o 'universo ayahuasqueiro' e refletem outras questões de poder político que entram neste trabalho apenas como lembrança da amplitude do debate em torno das plantas, fauna e flora relacionados (Mercante, 2012; Lira, 2009; Groisman, 2004, 2011).

O campo de religiões ayahuasqueiras no Brasil passou por várias etapas e processos. Atualmente, o país é caracterizado por ter em seu território as primeiras religiões ayahuasqueiras fundadas em contextos cristãos. Segue em aspecto cronológico o desenvolvimento das religiosidades.

## O campo das religiões ayahuasqueiras

A ayahuasca é típica da região amazônica e seu uso é frequente em diversos povos indígenas. Um dos fatores da sua expansão foi devido ao contato interétnico do fluxo migratório de retirantes e migrantes para esta região a partir dos anos de 1900. A visibilidade comercial do látex acarretou em um grande fluxo inter-regional cujas fases variavam para o auge e o declínio econômico. Os anos de 1920 e 1930 foram marcados pela depressão econômica nesta região, porém a Segunda Guerra, em 1940, movimentou um novo auge comercial da borracha. A “época da borracha” além de movimentar em sua maioria nordestinos e pessoas buscando uma vida melhor, também desenvolveu um novo contexto de urbanização nestes locais, acompanhados do processo sócio econômico. Muitas pessoas tiveram o “sonho” de uma vida melhor desabado pelas reais condições de trabalho presentes da época e fundaram vilas, em sua maioria rústicas com condições precárias ou migravam para as cidades, tendo como consequência o inchaço populacional dos centros urbanos (MacRae, 1992; Goulart, 2008).

No ano de 1964 uma das metas do regime militar foi “a integração do território nacional e a inserção plena da Amazônia brasileira na economia mundial” (MacRae, 1992:60). Como aponta MacRae, esses fatores históricos trouxeram transformações e alterações socioculturais, dentre as quais se destaca a utilização da ayahuasca atualmente consagrada e refletida em diversos contextos religiosos<sup>15</sup>. No Brasil alguns líderes e movimentos religiosos<sup>16</sup> se firmaram e tiveram destaque na jornada cultural e social deste campo. Pode-se citar os são mais conhecidos e pesquisados: O Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal. Destaco que o primeiro trabalho acadêmico nesta área foi a dissertação de mestrado em antropologia de Clodomir Monteiro da Silva, intitulada *O palácio de Juramidam- Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição*, com orientação de Roberto Motta, defendida em PE, no ano de 1983.

### O Santo Daime e o seu fundador

O fundador do Santo Daime é o maranhense, Raimundo Irineu Serra (15/12/1892- 06/07/1971), um homem de aspecto alto, negro e forte. Quando Irineu

---

<sup>15</sup>A gama de debates é ampliada quando se trata do uso religioso e terapêutico articulado com as sanções legais do Estado, as políticas de “drogas” e substâncias psicoativas.

<sup>16</sup>Destaco a importância do líder (fundador) associado o grupo. Ao notar neste campo religioso que os fundadores e líderes religiosos tem um destaque na manutenção do grupo e da religiosidade, tornando-se sujeitos exemplares ou 'centros de norte' e decisão.

migrou em 1912 para trabalhar na extração de látex na Amazônia ocidental conheceu povos indígenas, como os Kaxinawá e vários lugares, entre eles, Xapuri, Brasiléia e Sena Madureira. Sua caminhada com a Ayahuasca começou com os irmãos Antonio e André Costa, que com eles conheceu a utilização da bebida na região de Cobija, na Bolívia, com o peruano conhecido como Dom Crescêncio Pizango. Os detalhes registrados apontam que os irmãos Costa fundaram em 1920 o grupo Círculo de Regeneração e Fé (CRF)<sup>17</sup>, na cidade de Brasiléia, no Acre, do qual Raimundo Serra também participava (MacRae, 1992, 2011; Moreira, 2011; Goulart, 2004).

Irineu Serra fundou o Santo Daime a partir de experiências com o chá ayahuasca e 'encontros' no plano espiritual que iam da sua terra natal a visão de outros lugares. A sua experiência sob o efeito das substâncias teria sido marcada pelo encontro com uma entidade feminina, chamada Clara, identificada com a Rainha da Floresta ou a Virgem da Conceição que lhe daria instruções para o 'caminho espiritual', descritas como a sua missão de se tornar um curador. A partir de então, Irineu Serra, fez um retiro pessoal de oito dias na floresta sem falar com ninguém<sup>18</sup>, comendo apenas macaxeira e bebendo ayahuasca. Sua outra 'miração'<sup>19</sup> marcante no plano espiritual foi o recebimento do seu primeiro hino relatado como uma visão de uma lua trazida por uma águia, codificado por ele como a Nossa Senhora ou a Rainha da Floresta lhe “entregando seus ensinamentos”, assim, recebeu também o título de chefe do Império de Juramidam (MacRae, 1992; Labate, 2004; Goulart, 2008).

Estas experiências descrevem o 'período de iniciação' de Irineu Serra, que como outros vegetalistas, xamãs e curandeiros passam por uma vivência espiritual intensa e transformadora. Os próximos registros envolvem a mudança de Irineu, em 1930, para a zona rural de Rio Branco, onde começou a desenvolver publicamente seus trabalhos com ayahuasca.

O Santo Daime é considerado pelos seus adeptos, fundado em 1930, por Raimundo Irineu Serra, e se divide em dois grupos: o Alto Santo e o Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS). Ambas, seguem a doutrina

---

<sup>17</sup>Os relatos sobre esse grupo são poucos e como aponta MacRae (1992:62) adquirem um caráter de mito fundador. No entanto algumas semelhanças são notadas a exemplo do fardamento, graus e postos.

<sup>18</sup>MacRae (1992) consta que mesmo que exista esse registro, algumas pessoas davam o mínimo de assistência para Irineu Serra, levando comida e outros itens necessários.

<sup>19</sup>O nome miração é uma categoria nativa do Santo Daime que descreve as visões providas pelo efeito da substância e pelo ritual. Outros grupos usam outros nomes para descrever estes efeitos como visões e chamados.

do fundador baseado num movimento afro-religioso<sup>20</sup> com símbolos católicos, preservando o aspecto sagrado de festa. Uma das particularidades do grupo, além de sua cosmologia e simbolismo, é a divisão de gênero, a dança (*o bailado*) e as roupas (*fardamento*) nos rituais (MacRae, 1992; Groisman, 2004; Mercante, 2012). Comumente, o nome Daime é significado do verbo “dar” e da semelhança com a expressão espanhola “da-me” comum nas fronteiras do Brasil, Peru e Bolívia, significando um pedido e um "recebimento do astral superior", “dai-me força, luz e amor”. No entanto, como detalhado por Labate e Coutinho (2014), outras expressões e significados ressurgem deixando aspectos de dúvida na criação do termo daimista (Lira, 2009; Mercante, 2012; Labate, 2004; Coutinho; Labate, 2014; Moreira; MacRae, 2011).

Paulo Moreira e Edward MacRae (2011) descrevem sobre as transformações do grupo do Santo Daime vinculados com os aspectos sociais, entre eles, estão as trocas de favores políticos. Salientando, que o terreno a Colônia Custódio de Freitas onde se fundou a instituição foi doado por influência do governador Guiomard dos Santos. Outras pessoas, apesar de não beberem ayahuasca gostavam de estar ao lado de Irineu, como o Coronel Fontanelle de Castro, principalmente, em épocas de eleições.

Tais relacionamentos fizeram o então reconhecido Mestre Irineu ser uma pessoa com um status social, além de curandeiro, tornou-se uma espécie de resolvedor de conflitos e intermediador da comunidade, como ele mesmo dizia uma “árvore sombreira” (MacRae, 1992:66). Outras preocupações eram notadas pelos daimistas, como o *status* de religião para fugir de perseguições raciais e imposições sociais (Moreira; MacRae, 2011; Goulart, 2008). Como MacRae colocou em sua apresentação na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, o próprio fardamento servia de ordem e regulamentação dos sujeitos<sup>21</sup>, visto que essa era uma época extremamente militar.

Posteriormente, surgiram outros líderes com as raízes neste sistema religioso e outros grupos se ramificaram, como o padrinho Sebastião Motta que fundou o Céu de Mapiá e Alex Polari que participou da expansão e legalização do Santo Daime, na Holanda. Atualmente, o Santo Daime é um dos principais grupos com uma grande quantidade de seguidores no mundo todo<sup>22</sup> (Polari, 1995, 2012; Goulart, 2008; Moreira;

<sup>20</sup>Tal denominação é descrita por MacRae (1992) ao considerar que os integrantes do grupo eram de maioria negros que se apoiavam coletivamente com o intuito de combater imposições raciais e sociais.

<sup>21</sup>MacRae baseado no seu estudo com Paulo Moreira- Eu venho de longe (2011)- apresentou na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia as trocas de favores sociais e as 'técnicas de controle' que M. Irineu usava para conseguir dialogar e estabilizar o grupo, sendo o fardamento e graus hierárquicos algumas delas.

<sup>22</sup>Para maiores informações sobre o Santo Daime consultar MacRae (1992, 2001) e Paulo Moreira (2011).

MacRae, 2011).

### **A Barquinha e o seu capitão**

A Barquinha foi fundada por Daniel Pereira de Mattos, em Rio Branco, na década de 40, com influência de práticas mediúnicas vinculadas a umbanda e incorporações de entidades do plano cosmológico que representam: o astral, a terra e o mar. A barquinha significa a "viagem de suas vidas", sob a metáfora de uma viagem pelo mar com um barco, representando a caminhada do homem na vida e na experiência com a ayahuasca. Os adeptos são conhecidos como '*marinheiros do mar sagrado*'. A Barquinha e o Santo Daime têm um sincretismo em comum pela ligação de elementos religiosos de base cristã e afro, ditos especificamente como afro-brasileiros pelo seu desenvolvimento característico e particular no Brasil. Os fundadores, Irineu Serra e Daniel Pereira, eram amigos e por algum tempo compartilharam de experiências juntos no S. Daime. Alguns relatos dizem que quando Daniel foi beber o chá pela primeira vez no Santo Daime, o Mestre Irineu disse que ele estava atrasado. Algumas pessoas interpretaram que eles já tinham uma 'afinidade espiritual' e que o M. Irineu já esperava Daniel de Mattos há algum tempo (Luna, 1986 apud MacRae, 1992; Mercante, 2012).

O termo Barquinha diz respeito ao fato de que nesta tradição considera-se que os espíritos de luz são trazidos para ajudar nos trabalhos espirituais e os espíritos sofredores são levados para a luz por um barco. Esse sistema religioso como um todo é baseado na ideia da "caridade, que nos leva aos pés de Deus" (de acordo com o Pai Benedito da Senzala, um dos guias espirituais que trabalham no Centro). Segundo Araújo (1999: 76), a metáfora do barco tem dois significados: a missão religiosa que Daniel foi chamado a iniciar, à qual seus seguidores hoje se submetem, e a história vivida por cada indivíduo, os marinheiros: "a jornada dentro da grande jornada" (Mercante, 2012: 41).

O processo de limpeza e iniciação espiritual de Daniel é relatada como a libertação do seu envolvimento com o álcool. O mesmo gostava da boemia e era bastante conhecido pelas suas habilidades musicais com o violão. Irineu Serra teria lhe ajudado com doses de 'Daime' até a sua recuperação. As visões de Daniel mais importantes são registradas como um encontro com os anjos que lhe entregavam um livro azul. Depois, aconselhado pelo M. Irineu, Daniel decide iniciar sua própria missão espiritual, fundando a capelinha, depois o Centro Espírita e Culto de Oração e a Casa de Jesus Fonte de Luz, em 1945 (Mercante, 2012; Goulart, 2008).

Mercante (2012) classifica a barquinha como um "movimento religioso" que derivou do Santo Daime, visto que os dois grupos tem semelhanças que se associam a

mesma “linha”<sup>23</sup>. A concepção de separação e independência aconteceu pelos novos integrantes que não conheciam o histórico de formação dos grupos, e assim, não se consideravam “daimistas”. O trabalho de Mercante (2012) compreende o “plano espiritual” da Barquinha como um local do espaço ritualístico onde se enfrenta e encontra com diversas divindades do panteão religioso. Os centros seriam espaços espirituais de cura que permitiriam o acesso ao outro “espaço espiritual”, definido como o espaço místico da experiência ayahuasqueira.

Atualmente, outros grupos foram fundados, de acordo com a ideia de linhagens e dissidência formulada por Sandra Goulart (2004) seguem a mesma doutrina com aspectos ritualísticos independentes. O termo “dissidência” descreve a formação de novos grupos que continuam com a mesma ligação, com a 'raiz' do fundador e base doutrinária, porém, adquirem um carácter independente. Tais usos são observados como recriações que seguem à linha religiosa do criador, o que significa seguir os ensinamentos desta religião e não estar dissociado ideologicamente, mesmo que fundando outro centro. Nesta ideia são expostas três principais linhas: linha daimista, linha da barquinha e linha udevista.

### **A União do Vegetal e o hoasqueiro da borracha**

A União do Vegetal (UDV) foi fundada na década de 60, por José Gabriel da Costa, seringueiro natural da Bahia que se alistou no “*Exercito da Borracha*”, na década de 40. As práticas religiosas do grupo assumem o carácter de “trabalho” voltado para a “*concentração mental*” e “*evolução espiritual*”, entendidos como a “capacidade de ouvir, compreender e memorizar” os ensinamentos recebidos nas sessões. Os relatos constam que J. Gabriel era um homem firme, valente e competente, com uma forte ligação religiosa com o Sultão das Matas<sup>24</sup>, chegando a ser òga em um terreiro. Além disso, seria um dos melhores seringueiros, colhendo a maior quantidade de borracha nos seringais<sup>25</sup>. Após a disseminação do chá ayahuasca, todos os indivíduos que bebiam o

<sup>23</sup>A ideia de “linha” é desenvolvida por Sandra Goulart (2004) com a ideia de formação de grupo e afiliação de pessoas que seguem uma doutrina.

<sup>24</sup>Em algumas etnografias é relatado que Gabriel da Costa incorporava o Sultão das Matas, sendo considerado como uma pessoa com mediunidade de estágio avançado com o poder de aconselhar sobre as curas. No entanto, depois de fundar a UDV ele falou: — Eu quero falar pra vocês que tudo que o Sultão das Matas fez eu sei: Sultão das Matas sou eu. M. Gabriel tinha o intuito de evitar as incorporações e estabelecer entre os participantes o “poder da palavra”, na ideia de que tudo que o sujeito fala é ele quem fala. Consta que isso ocorreu porque algumas incorporações causaram alguns transtornos e para evitar a esquivia da responsabilidade M. Gabriel conferiu esta 'autoria da fala' (Mercante, 2012; Lira, 2009; Ricciardi, 2008; informação conferida por udevistas).

<sup>25</sup>Atualmente, existem diversas histórias sobre o personagem Mestre Gabriel, algumas impossíveis,

'sacramento', resolveram se reunir para decidir quem seria 'o mestre dos mestres', neste dia, Gabriel da Costa foi considerado o mestre do chá. Posteriormente, no terreno em que ele morava fundou a instituição União do Vegetal, no ano de 1965<sup>26</sup>, simbolizando a bebida feita por duas plantas e a unidade dos homens com ela (Labate, 2004; Ricciardi, 2008; Lira, 2009; Melo, 2011, 2013; Mercante, 2012).

A doutrina sincrética da UDV possui influência cristã, afro e espírita kardecista com elementos indígenas. A cosmologia do grupo é baseada em histórias mitológicas com personagens como: Salomão (autor de toda ciência), Iemanjá, Princesa Samaúma, entre outros (Labate, 2004; MacRae, 1992; Melo, 2011, 2013).

O grupo religioso da UDV tem uma hierarquia religiosa que fundamenta o ritual e os ensinamentos da religiosidade que inicialmente foram criados e proferidos pelo fundador sob à “luz da ayahuasca” (nos efeitos da substância psicoativa). Os “postos hierárquicos” são os de mestre representante (representante geral e dirigente principal), mestre auxiliar (auxiliares do mestre no ritual), conselheiro (quadro de aprendizes) e os demais participantes. Para se tornar um mestre, o sujeito passa por uma jornada de iniciação e aprendizagem sobre os “ensinos” da União, aperfeiçoando o “grau de memória” e espiritualidade do indivíduo. Os “udevistas” tem pensamento religioso próprio, caracterizando a “linha” e o “self udevista”<sup>27</sup> (Lira, 2009; Labate, 2004; Goulart, 2004).

O ritual é em torno dos ensinamentos da instituição proferidos pelo mestre, que serve a bebida aos participantes e pergunta aos mesmo se estão sentindo a “força” ou os efeitos da “borracheira”, nome que designa os efeitos do chá neste grupo. Tal nome, adquire um carácter particular que reflete a “época da borracha” e o conjunto de pessoas que trabalhavam nos seringais e que ingeriam a infusão<sup>28</sup>. Os rituais tem o formato de “U”<sup>29</sup>, uma ferradura onde todos ficam sentados durante todo o ritual, e os mestres

---

revelando a idolatração e divinização que existe em torno do personagem.

<sup>26</sup>Essa data varia de acordo com o processo de fundação, considero especificamente o fundação em Porto Velho, Rondônia. Antes disso, Gabriel conheceu o chá com seringueiros nas fronteiras do Brasil e deu o “vegetal” a esposa e aos filhos, depois disse que “relembrou” de toda a história udevista (mito fundador) e de suas encarnações anteriores. O mesmo em suas outras encarnações seria Caiano, um dos personagens principais do mito fundador da UDV. Para mais informações ver Goulart (2004), Melo (2011, 2013) e Lira (2009).

<sup>27</sup>Para maiores informações consultar Lira (2009), Labate (2004) e Goulart (2004).

<sup>28</sup>Borracheira e hoasqueira são nomes que caracterizam os efeitos do enteógeno, intitulado também como o “vegetal” por esta instituição (Mercante, 2014). Explano no cap. 4 sobre a atribuição do significado da substância enteogénica de acordo com as formulações de H. Becker (2008).

<sup>29</sup>Outros formatos são registrados pelo movimento de recriação como uma sala de aula, cito este por ser o mais relatado e observado nas minhas etnografias e conversas com participantes da instituição.

ocupam um lugar de destaque, tradicionalmente, numa mesa. Na abertura do ritual é feita a leitura do regimento interno e depois a entoação de cânticos, posteriormente, a sessão segue com a explanação do dirigente da sessão sobre mitos e histórias da tradição religiosa e perguntas dos membros sobre os ensinamentos da UDV ao mestre.

A UDV é uma das maiores instituições ayahuasqueiras sob a ótica do número de pessoas que frequentam, a quantidade de grupos que caracterizam a ideia de “dissidentes” e presença em diversos países. Em todos estes grupos o Mestre Gabriel aparece como elemento fundamental nos “ensinamentos da hoasca” e da religiosidade.

A União do Vegetal foi uma instituição ativa no processo de legalização e regulamentação da ayahuasca. Sua conquista abraçou o processo judicial sobre o uso ritualístico e religioso legítimo do psicoativo, atualmente, considerada como um sacramento divino da natureza.

### **Os estigmas sociais**

O contexto dos “movimentos ayahuasqueiros” carrega uma relação “estigmatizada” pelo uso do psicoativo DMT (dimetil-triptamina), presente no composto da ayahuasca, que proporciona o *estado ampliado de consciência*. Tal senso comum, vincula-se numa construção histórica e social de duas abordagens: a primeira associada ao curandeirismo, a macumba e a feitiçaria. A segunda pela ligação da ayahuasca como uma droga, no sentido de ser uma substância tóxica e danosa à saúde humana (MacRae, 1992, 2008; Goulart, 2008; Groisman, 2011; Mercante, 2012).

O primeiro estigma é registrado na época do Mestre Irineu Serra, no Santo Daime, que devido a ausência de hospitais e instituições de saúde nas vilas formadas, as pessoas recorriam às técnicas e práticas de “cura alternativa”<sup>30</sup>, uma delas é a cura com a ayahuasca. O uso do psicoativo seria uma dessas práticas que remetia ao costume indígena, despertando desconfiança e perseguição ao culto daimista. O próprio Irineu ganhou o status de ser um bom curador pelo reconhecimento social das práticas e dos casos resolvidos, sendo bastante requisitado e respeitado. Ao mesmo tempo, tais costumes eram demonizados e reprimidos, classificados como macumba, feitiçaria e coisas do demônio, fruto do combate das políticas repressoras, do contato interétnico e do estigma de raça pela imagem de M. Irineu como um “preto macumbeiro” que enfeitiçava as pessoas. Vale destacar, que este “combate” teve o intuito de controle e

---

<sup>30</sup>Atualmente as curas alternativas assumem um leque de práticas mais amplas como o iôga, a acupuntura, o reiki, demais práticas não-ocidentais e de caráter popular como as garrafadas.

observação política direta das organizações estaduais com os demais grupos sociais/religiosos afro-brasileiros formados no Acre. Principalmente, para combater o exercício “irregular” ou desoficializado da medicina.

Como também apontaram muitas análises, esse tipo de acusação tornou-se mais frequente depois da criação de um novo Código Penal brasileiro, em 1890, o qual proibia explicitamente o exercício ilegal da medicina, o espiritismo, a magia e o curandeirismo, institucionalizando a repressão a essas práticas e classificando-as, geralmente, de charlatanismo (Maggie, 1992). Deste modo, cultos como a Umbanda e o Santo Daime eram perseguidos e estigmatizados conforme envolviam a presença de um conjunto de práticas terapêuticas populares cujo combate interessava à consolidação de uma medicina científica oficial (Goulart, 2008:259).

Sobre a questão da legalidade do uso das plantas acontece uma dissociação da substância da classificação de drogas para a classificação de substância enteógena com o intuito da desvinculação do âmbito e senso comum de droga, adquirindo uma nova visibilidade social. Vale salientar, que o Brasil teve um processo de transição à respeito das questões legais e morais, em função do cenário internacional e da ideologia antidrogas impulsionada pelo governo dos Estados Unidos que instaurava uma política repressora e barrava o acesso de substâncias, classificando-as como ilícitas. No começo dos anos 60, a política brasileira desenvolveu uma preocupação de tratar essa questão de modo particular, no sentido de definir claramente as abordagens sociais deste campo, o qual envolve questões de moralidade, controle social, penalização, classificação de substâncias, entre outras, sendo dialogadas até os dias atuais. Depois do acordo de Haia e da Segunda Guerra, A Convenção Única de 1961, cuja ampliação foi em 1971 e 1988, é o modelo estrutural jurídico institucional mundial da “guerra contra as drogas” (Carneiro, 2014; Goulart, 2008).

A Polícia Federal se instala no Acre, em 1973, e começa a investigar as religiões ayahuasqueiras com a constante preocupação da substância em si. Com isso, os grupos religiosos argumentavam e debatiam contra a associação do psicoativo com droga, dependência e toxicidade. Uma pessoa de destaque é o psicólogo Paulo Roberto Silva<sup>31</sup> que em 1976 trabalhava para o estado do Acre, sendo um dos primeiros à conferir um parecer clínico sobre o psicoativo, ressaltando que considerava um absurdo a proibição da bebida.

Sandra Goulart (2008) aborda o campo de drogas e cultura e explana a relação histórica e cultural da ayahuasca para não ser classificada enquanto "droga",

---

<sup>31</sup>Posteriormente, Paulo Roberto fundou a primeira igreja do CEFLURIS fora do Acre, na cidade do Rio de Janeiro- O Céu do Mar (Goulart, 2008).

entorpecente ou substância tóxica. Os primeiros grupos ayahuasqueiros recebiam constantes intimações de policiais com perguntas sobre a toxicidade do chá e sua relação com a saúde humana. Após uma série de dúvidas e questionamentos o uso da ayahuasca foi suspenso, no Brasil, em 1985, pela Divisão de Medicamentos do Ministério da Saúde (Dimed), atualmente, transformou-se para a Anvisa- Agência Nacional de Vigilância Sanitária-, sendo o órgão responsável por tais fiscalizações. A partir de sua suposta ilegalidade e ausência de pesquisas, o Conselho Federal de Entorpecentes (COFEN) em conjunto com os grupos religiosos formaram uma comissão de estudo para analisar as características da substância e o seus efeitos<sup>32</sup>. Sobre tais estudos, a ayahuasca é descrita na pesquisa como não nociva e antidepressiva, apresentando potenciais positivos à saúde humana (Goulart, 2008; MacRae, 2008; Labate, 2008b). Os indivíduos analisados usuários da substância não tinham problemas de saúde ou qualquer relação de vício e, ao contrário do que se pensava, os “ayahuasqueiros” estabeleciam um bom convívio social. Após tais pesquisas, o COFEN, no ano de 1987, estabelece a condição de uso do psicoativo com fins religiosos. Assim, os diversos movimentos ayahuasqueiros elaboraram em conjunto uma carta de princípios de uso do enteógeno ayahuasca.

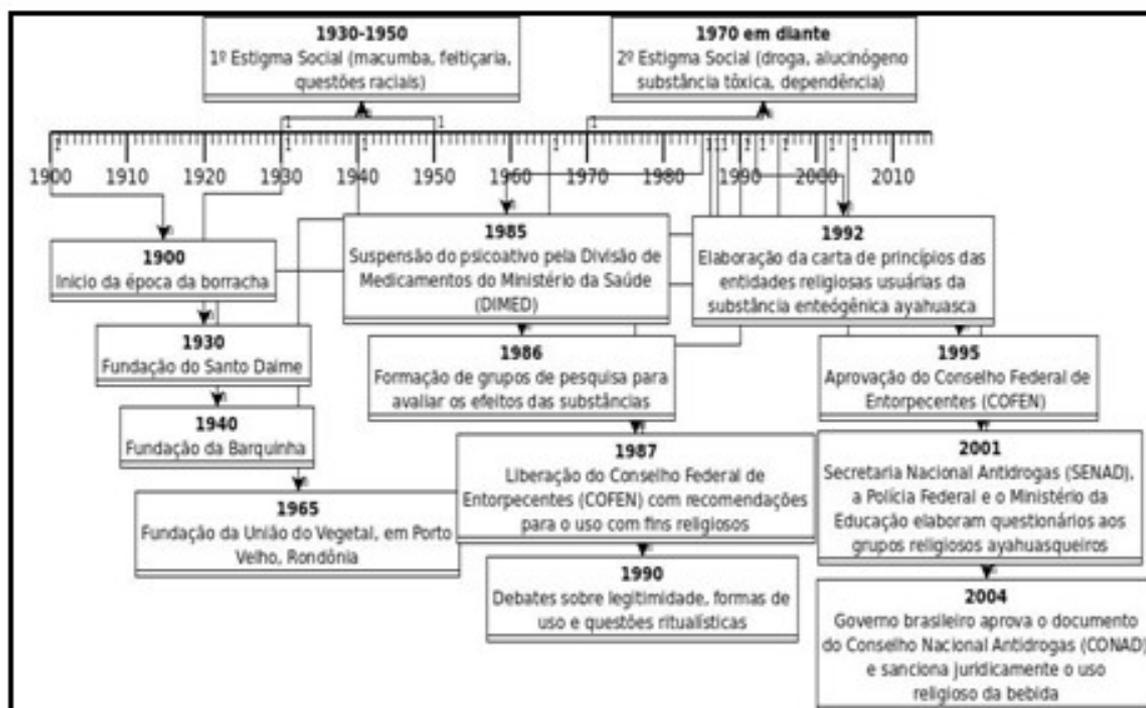
Posteriormente, em 2001, outras questões surgiram vinculadas à Polícia Federal, ao Ministério da Educação e a Secretaria Nacional Antidrogas (SENAD) que formularam questionários submetidos aos grupos ayahuasqueiros. Os questionamentos repercutiam sobre o potencial da substância, intensidade da experiência, diversos tipos de usuários e a comercialização da bebida. Com isso, os grupos religiosos tomaram atitudes de controle e diálogo com as camadas judiciais do Estado. A última questão a ser debatida sobre a ayahuasca foi em 2004, quando o COFEN sancionou leis específicas para o consumo da substância enteógena regulamentando o uso com fins religiosos e ritualísticos, estabelecendo normas sobre o consumo, preparo do chá, a comercialização, usuários e vínculos midiáticos (Goulart, 2008; MacRae, 2008).

Como descrito por Edward MacRae (1992) sobre a noção de substância enteogênica, a ayahuasca é pesquisada com diversos fins, os quais se destacam os aspectos religiosos dos grupos, uso terapêutico, contextos, sanções e leis dos Estados nos demais países, experiências subjetivas, biopirataria, entre outros (MacRae, 1992;

---

<sup>32</sup>As pesquisas Farmacologia da Hoasca e o uso entre adolescentes - patrocinada pela instituição União do Vegetal e pelo seu Departamento Médico Científico (Demec) fez parte do resultado dessa comissão que impulsionou o desvinculo das associações de toxicidade, dependência e danos à saúde humana.

Labate; Lima, 2008a; Labate, 2008b; Groisman, 2008; Shannon, 2002, 2003). Hoje, a bebida ayahuasca é vista como uma espécie de “pan-enteógeno”, devido a sua expansão nacional e internacional (Labate, 2008b:54). O Brasil é um dos países percussores no quesito de religiosidade ayahuasqueira pela formação de grupos e instituições típicas formadas em seu território derivado do contato interétnico e por possuir um cerne estatal que sanciona o uso da substância. Devido à regulamentação do enteógeno o “movimento ayahuasqueiro” apresenta um aspecto contínuo em diversas instâncias que se desenvolve e permite o acesso aos estudos. Saliento, também, que outros movimentos surgiram e apresentam sinais semelhantes e divergentes dos vistos, o debate em torno destes envolve as questões de originalidade, tradição e contextos de utilização.



Quadro 4: Cronologia dos estigmas sociais e regulamentação da substância psicoativa ayahuasca.

## Referências

ACHTERBERG, Jeanne. 1996. A imaginação na cura: xamanismo e medicina moderna. São Paulo: Summus.

ANDRADE, E. N.; BRITO, G. S.; ANDRADE, E. O.; NEVES, E. S.; MCKENNA, D.; CAVALCANTE, J. W.; OKIMURA, L.; GROB, C.; CALLAWAY, J. C.. 2004. Farmacologia Humana da Hoasca: estudos clínicos. In LABATE, Beatriz C.; ARAÚJO, Wladimir S. (orgs.). O Uso Ritual da Ayahuasca. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras, 2a ed., pp. 671- 680.

\_\_\_\_\_. 2007. Segredos e Truques de Pesquisa. Rio de Janeiro: Zahar.

- \_\_\_\_\_. 2008. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Zahar.
- BETHENCOURT, Francisco. 2004. *O imaginário da magia: feitiçeras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras.
- BRASIL. Secretária Nacional de Políticas sobre Drogas. 2014. *SUPERA: Sistema para detecção do Uso abusivo e dependência de substâncias Psicoativas: Encaminhamento, intervenção breve, Reinserção social e Acompanhamento*. Coordenação [da] 6ed. Maria Lucia Oliveira de Souza Formigoni. *O uso da substâncias psicoativas no Brasil*. Brasília, módulo 1, 6o ed..
- CAMARGO, Maria Thereza Lemos de Arruda. 2014. *As plantas medicinais e o sagrado: a etnofarmacobotânica em uma revisão historiográfica da medicina popular no Brasil*. 1ªed. São Paulo: Ícone.
- CARNEIRO, Henrique. 2008. *Autonomia ou heteronomia nos estados alterados de consciência*. In LABATE, Beatriz Caiuby [et al], (orgs.). *Drogas e Cultura.: novas perspectivas*. Salvador: EDUFBA, pp. 65-90.
- \_\_\_\_\_. 2014. *Sede que não sacia*. Rio de Janeiro: *Revista de História da Biblioteca Nacional*, ano 10, no 110, Nov, pp. 16-21.
- DESCOLA, Philippe. 1997. *Ecologia e Cosmologia*. In: CASTRO, Edna; PINTON, Florence (orgs.). *Faces do trópico úmido conceitos e questões sobre desenvolvimentos e meio ambiente*. São Paulo: Editora Cejup, pp. 243-261.
- \_\_\_\_\_. 2012. *Genealogia de objetos e antropologia da objetivação*. Porto Alegre: *Horizontes Antropológicos*, ano 8, n. 18, pp. 93-112, Dez.
- ELIADE, Mircea. 1976. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: FCE.
- ESCOBAR, Arturo. 2012. *Ayahuasca e Saúde: Efeitos de uma bebida sacramental psicoativa na saúde mental de religiosos ayahuasqueiros*. Recife. Universidade Federal de Pernambuco.
- ESCOHOTADO, Antonio. 2004. *História elementar das drogas*. Portugal, Lisboa: Antígona.
- FILHO, Ernesto Xavier. 1993. *O homem e a cura*. Porto Alegre: Rígel.
- GEERTZ, Clifford. 2012. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC.
- GROB, C. S.; MCKENNA, D.; 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., S., NEVES, E. S.. 2004. *Farmacologia Humana da Hoasca: efeitos psicológicos*. In: LABATE, Beatriz C.; ARAÚJO, Wladimir S. (orgs.). *O Uso Ritual da Ayahuasca*. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras, 2a ed., pp. 653-670.
- GOULART, Sandra Lucia. 2004. *Contrastes e continuidades em uma tradição*

Amazônica: as religiões da ayahuasca. Campinas, SP: [s. n.].

\_\_\_\_\_. 2008. Estigmas de grupos ayahuasqueiros. In: LABATE, Beatriz Caiuby... [et al.], (orgs.). Drogas e Cultura.: novas perspectivas. Salvador: EDUFBA, pp. 251-288.

GROISMAN, Alberto. 2008. Missão e Projeto: motivos e contingências nas trajetórias dos agrupamentos do Santo Daime na Holanda. Revista de Estudos da Religião. No1, pp. 1-18.

\_\_\_\_\_. 2011. Das (In)Visibilidades da ayahuasca: agenciamentos, pesquisa, legislação, o joio e o trigo. Florianópolis: UFSC / Programa de Pós Graduação em Antropologia Social. Antropologia em Primeira Mão, v. 130.

HARNER, Michael. 1980. O caminho do xamã. São Paulo: Editora Cultrix ltda.

HOFMANN, Albert; SCHULTES, Evans. 2001. Plants of the gods: their sacred helling and hallucinogenic powers. Lucerne, Switzerland: EBM.

HUXLEY, Aldous. 2002. As portas da percepção: Céu e Inferno. São Paulo: Globo.

IKA MURU, Agostinho Manduca Mateus; QUINET, Alexandre (org.). 2014. Una Isĩ Kayawa: livro da cura do povo Huni Kuĩ do rio Jordão. Rio de Janeiro: CNCFlora/JBRJ; Dantes ed..

LABATE, Beatriz. 2004. A Reinvenção do Uso da Ayahuasca nos Centros Urbanos. Campinas, São Paulo. Mercado de Letras.

LABATE, Beatriz Caiuby; LIMA, Edilene Coffaci de. 2008a. A expansão urbana do kampo (*Phyllomedusa bicolor*): notas etnográficas. In LABATE, Beatriz Caiuby [et al]. Drogas e Cultura: novas perspectivas. Salvador: EDUFBA.

LABATE, Beatriz Caiuby; ROSE, Isabel Santana; SANTOS, Rafael Guimarães. 2008b. Religiões ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico. Campinas, São Paulo. Mercados de Letras.

LABATE, Beatriz Caiuby; PACHECO, Gustavo. 2009. Música brasileira de ayahuasca. 1ed. Campinas, São Paulo. Mercado de Letras.

LABATE, Beatriz Caiuby; COUTINHO, Tiago. 2014. “O meu avô deu ayahuasca para o Mestre Irineu”: reflexões sobre a entrada dos índios no circuito urbano de consumo de ayahuasca no Brasil. São Paulo: Revista de Antropologia, USP, v. 57, no2, pp. 215-250.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1975. Totemismo hoje. Petrópolis: Ed. Vozes.

\_\_\_\_\_. 2012. O Pensamento Selvagem. Campinas, SP: Papyrus, 12aed..

LIRA, Wagner Lins. 2009. Os trajetos do êxtase dissidente no fluxo cognitivo entre homens, folhas, encantos e cipós: uma etnografia ayahuasqueira nordestina. Recife-PE: UFPE.

LUNA, Luis Eduardo. 2011. Indigenous and mestizo use of ayahuasca: An Overview. In: *The Ethnopharmacology of Ayahuasca*, edited by Rafael Guimarães dos Santos, Kerala, India: Transworld Research Network, pp. 1-22.

\_\_\_\_\_. 2004. Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo animal. In LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena. *O uso ritual da ayahuasca*. 2a ed. -. Campinas, São Paulo: Mercado das Letras, pp.181-200.

MACRAE, Edward. 1992. *Guiado pela Lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. Editora brasiliense.

\_\_\_\_\_. 2004. Abordagens qualitativas na compreensão do uso de psicoativos. In: TAVARES, Luiz Alberto; ALMEIDA, Alba R. Brito de; FILHO, Antônio Nery, (orgs.) [et al.]. *Drogas: Tempos, lugares e olhares sobre seu consumo*. Salvador: EDUFBA; CETAD/UFBA, pp. 27-48.

\_\_\_\_\_. 2004b. Uso ritual substâncias psicoativas na religião do Santo Daime como um exemplo na redução de danos. Texto apresentado para a Câmara de Assessoramento Técnico Científico do Conselho Nacional Antidrogas (CONAD), Brasília. Disponível em: [[http://www.neip.info/downloads/t\\_edw3.doc](http://www.neip.info/downloads/t_edw3.doc)] - acessado em: 04/04/2014.

\_\_\_\_\_. 2008. A elaboração das políticas públicas brasileiras em relação ao uso religioso da ayahuasca. In: LABATE, Beatriz C. [et al.], (orgs.). *Drogas e Cultura: novas perspectivas*. Salvador: EDUFBA, pp. 289-314.

MAGNANI, José Guilherme. 1990. O Xamanismo Urbano e a religiosidade Contemporânea. *Rio de Janeiro: Religião e Sociedade*, 20(2), pp. 113-140.

MANÁ, Joaquim; IBÃ KAXINAWÁ, Isaás. 2006. Nossa música: Tradição e atualidade dos cantos Huni Kuin. In TUGNY, Rosângela P. de; Queiroz, Ruben C. de (orgs.). *Músicas africanas e indígenas no Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG, pp.161-169.

MAZOYER, Marcel; ROUDART, Laurence. 2010. *História das agriculturas no mundo: do neolítico à crise contemporânea*. São Paulo: Ed. UNESP.

MCKENNA, Terence. 1995. *O retorno a cultura arcaica*. Rio de Janeiro, São Paulo: Ed. Record.

\_\_\_\_\_. 2000. *O Pão dos Deuses: em busca da árvore do conhecimento original, uma história radical das plantas, das drogas e da evolução humana*. Porto: Via Optima.

MELO, Rosa. 2011. A União do Vegetal e o transe mediúnico no Brasil. *Rio de Janeiro. Religião e Sociedade*, 31(2), pp. 130-153.

MELO, Rosa. 2013. Encantamento e disciplina na União do Vegetal. *Anuário Antropológico/ 2012-I*, pp. 217-237.

MERCANTE, Marcelo S.. 2012. *Imagens de cura: Ayahuasca, imaginação, saúde e doença na Barquinha*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ.

MOREIRA, Paulo; MACRAE, Edward. 2011. Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros. Salvador: EDUFBA.

PESSOA, Fernando. 2006. Poemas completos de Alberto Caeiro. São Paulo: Hedra.

PIRES, A. P. S.; OLIVEIRA, C. D. R.; Yonamine, M.. 2010. Ayahuasca: uma revisão dos aspectos farmacológicos e toxicológicos. Revista de Ciências Farmacêutica Básica e Aplicada, 31(1), pp. 15-23.

POLARI, Alex. 1995. O livro das mirações. Rio de Janeiro: Record, 2o ed..

POLARI, Alex; TORTURRA, Bruno. 2012. Site da Revista Trip. No 108.. WebSite disponível em: [http://revistatrip.uol.com.br/revista/208/paginas-negras/alex-polari.html] - acessado em 10/11/2014.

RICCIARDI, Gabriela Santos. 2008. O uso da ayahuasca e a experiência de transformação, alívio e cura, na União do Vegetal (UDV). UFBA, Salvador- BA.

SALLES, Sandro Guimarães de. 2010. À sombra da jurema encantada: Mestres juremeiros na umbanda de Alhandra. Recife: Ed. Universitária da UFPE.

SHANNON, Benny. 2000. Ayahuasca and creativity. Maps, vol x, number 3.

\_\_\_\_\_. 2002. Entheogens, reflections on psychoactive sacramentals. Journal of Consciousness Studies, 9, No. 4, pp.85-94.

\_\_\_\_\_. 2003. Os conteúdos das visões da ayahuasca. Mana 9(2), pp. 109-152.

\_\_\_\_\_. 2008. Biblical entheogens a speculative hypothesis. The Journal of archaeology

consciousness and culture, Vol. I, issue I, March, pp. 51-74.

SILVA, Clodomir Monteiro da. 1983. O Palácio de Juramidam SANTO DAIME: um ritual de transcendência e despoluição. Recife: UFPE.

SIMÕES, Júlio Assis. 2008. Prefácio. In LABATE, Beatriz Caiuby [et al.] (orgs.). Drogas e Cultura: novas perspectivas. Salvador: EDUFBA, pp. 13-22.

STRASSMAN, Rick. 2001. DMT: The Spirit Molecule, a doctor's revolutionary research into the biology of near-death and mystical experiences. Rochester, Vermont: Park Street Press.

TAUSSIG, Michael. 1993. Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura. tradução Carlos Eugênio Marcondes de Moura. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra.

TUPPER, Kenneth. 2002. Entheogens and existential intelligence: The use of plant teachers as cognitive tools. Canadian Journal of Education: 27(4), pp. 499-516.

ZINBERG, Norman M. D. 1984. Drug, set and setting: the basis for controlled

intoxicant use. New York, pp. 1-18.