



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA**  
**INSTITUTO DE PSICOLOGIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA CLÍNICA E CULTURA**

**UM OLHAR COMPLEXO SOBRE O USO RITUALÍSTICO DA AYAHUASCA ENTRE  
INDIVÍDUOS COM HISTÓRICO DE USO PROBLEMÁTICO DE PSICOATIVOS**

**REBECA TRINDADE ROCHA MOHR**

**Brasília, 2017**



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA**  
**INSTITUTO DE PSICOLOGIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA CLÍNICA E CULTURA**

**UM OLHAR COMPLEXO SOBRE O USO RITUALÍSTICO DA AYAHUASCA ENTRE  
INDIVÍDUOS COM HISTÓRICO DE USO PROBLEMÁTICO DE PSICOATIVOS**

**REBECA TRINDADE ROCHA MOHR**

Tese de Doutorado apresentada ao programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica e Cultura - PPG PsiCC do Instituto de Psicologia da Universidade de Brasília - IP/UnB, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Psicologia Clínica e Cultura.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Inês Gandolfo Conceição

**Brasília, 2017**

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA**  
**INSTITUTO DE PSICOLOGIA**

TESE DE DOUTORADO APROVADA PELA SEGUINTE BANCA EXAMINADORA

---

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Maria Inês Gandolfo Conceição

Presidente

Instituto de Psicologia - Universidade de Brasília

---

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Jaqueline Tavares de Assis

Membro Externo

Faculdades Integradas da União Educacional do Planalto Central

---

Prof. Dr. João Tadeu de Andrade

Membro Externo

Centro de Humanidades - Universidade Estadual do Ceará

---

Prof. Dr. Maurício Neubern

Membro Interno

Instituto de Psicologia - Universidade Brasília

---

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Larissa Polejack Brambatti

Membro Suplente

Instituto de Psicologia - Universidade de Brasília

Dedico este trabalho ao desconhecido, mestre da realidade,  
guardião do tempo com a chave do presente, passado e  
futuro, limiar entre o humano e o divino.

## AGRADECIMENTOS

Ao meu companheiro David, parceiro constante desde o princípio desta jornada, pelo cuidado, incentivo e compreensão.

Aos meus pais, pelo despertar da minha história e terna presença.

Aos meus irmãos que me completam, cada qual a seu modo: Renata que me aterra e que tanto contribui para que eu alcance minhas metas neste mundo; Emanuela que compartilha comigo a caminhada espiritual; Jaido Filho que atenua minhas angústias com seu humor.

A meu afilhado Ulysses, pela nossa bela e doce relação.

À minha orientadora, Maria Inês Gandolfo Conceição, pelo amparo, conhecimentos, dedicação contínua, por transmitir segurança e acreditar no meu potencial. Seu apoio foi revelado de muitas formas, minha gratidão é inexprimível.

Aos professores que fizeram parte da banca, Jaqueline Tavares de Assis, João Tadeu de Andrade, Maurício Neubern, por compartilharem seus conhecimentos e contribuírem de forma significativa para o aprimoramento deste trabalho.

Aos integrantes da banca de qualificação, professora Larissa Polejack e professor Mauricio Neubern, pela abordagem empática, críticas construtivas e valiosas recomendações.

Aos colegas e professores do Programa de Pós-Graduação de Psicologia Clínica e Cultura da UnB que fizeram parte do meu percurso acadêmico, compartilhando experiências e aprendizados transformadores.

Ao CNPq, pelo apoio financeiro e incentivo à pesquisa.

À equipe do PRODEQUI, em especial à professora Fátima Sudbrack, que me acolheu e contribuiu para o aprimoramento do meu conhecimento sobre o uso problemático de psicoativos através de uma perspectiva complexa e sistêmica.

A todos que fizeram parte do curso de tratamento comunitário promovido pela RAISS durante o ano de 2014, pela amizade e por aprofundar meu entendimento sobre redes sociais e a perspectiva de redução de danos.

Aos professores Antônio Carreiro e Jaqueline Tavares de Assi, pelo estímulo para pesquisar sobre a ayahuasca e pela disponibilidade em compartilhar seus estudos dessa fascinante temática.

A todos que me apoiaram na tentativa de conduzir meu estudo nos Estados Unidos. Ao pesquisador Mitchell Liester, por sua generosidade e esforço em obter aprovação da instituição a qual está vinculado. Ao pesquisador Brian Anderson e aos professores Michael Winkelman e Paulo Barbosa, pela gentileza ao compartilhar contatos e suas experiências como pesquisadores. Ao Padrinho Jonathan Goldman, pela disponibilidade e simpatia.

Aos estimados que contribuíram com a revisão deste texto em diversos momentos, Renata, Iraildes, Chandika e Dênisson, pela generosidade e habilidade com as palavras.

Aos novos amigos, Chandika, Rudra, Jaden, Ardha, Renata, Andrew, Mariana, Lia e Robert, que me acompanharam nessa jornada e são os meus queridos colegas na academia da vida.

Às minhas velhas novas amigas Camila e Ivana, cuja amizade sobreviveu ao passar dos anos e à longa distância, que tive a oportunidade de reencontrar em Brasília. Obrigada pelo carinho. A minha gratidão é extensiva a Rodrigo, pelo apoio.

Aos participantes deste estudo que generosamente disponibilizaram seu tempo e seus percursos. A Pedro, pela coragem, humanidade e riqueza da sua história. A Daniel, pela franqueza, simpatia e relato minucioso. A Gustavo, pela serenidade, amabilidade e sabedoria presente em sua narrativa.

Às diferentes comunidades ayahuasqueiras que me receberam, pela acolhida fraterna.

À ayahuasca, sabedoria e generosidade da natureza.

A Deus presente em mim e em todos que fizeram parte desta jornada.

## RESUMO

**Mohr, R. T. R. (2017).** *Um olhar complexo sobre o uso ritualístico da ayahuasca entre indivíduos com histórico de uso problemático de psicoativos*. Tese de Doutorado. Universidade de Brasília, Brasília.

Os psicoativos sempre fizeram parte da humanidade e as motivações para seu consumo são variadas. Os problemas associados ao seu uso ocorrem com a manifestação de efeitos indesejáveis. Sob tal perspectiva, o uso ritualístico da ayahuasca – uma bebida psicoativa proveniente da infusão de duas plantas, um cipó (*Banisteriopsis caapi*) e uma folha (*Psychotria viridis*) – tem recebido atenção recente e progressiva por suas possíveis propriedades terapêuticas para tratar a dependência química. Embora as religiões sincréticas que fazem uso da ayahuasca entre populações não indígenas no Brasil tenham surgido no século passado, a proliferação de tratamentos para dependência oferecidos por elas é recente. O uso problemático de psicoativos e os processos decorrentes do uso ritualístico da ayahuasca são compreendidos como fenômenos complexos e multifacetados, a partir de uma perspectiva sistêmica. Desse modo, com o propósito de refletir sobre as experiências subjetivas associadas à participação em rituais com a ayahuasca e como essas se relacionam com o uso problemático de psicoativos, adotou-se a pesquisa qualitativa de González Rey como proposta metodológica e a teoria da complexidade como fundamentação teórica. Participaram deste estudo três homens que fazem uso ritualístico da ayahuasca, apresentam um histórico de uso problemático de psicoativos e têm um papel de liderança no seu grupo religioso. A análise do conteúdo dos relatos revelou dois núcleos de sentido, “desequilíbrio e busca de equilíbrio” e “aceitação do desequilíbrio e equilíbrio”, e uma zona de sentido, “interconexão e interdependência”. O núcleo “desequilíbrio e busca de equilíbrio” abarcou sentidos associados ao uso problemático de psicoativos como uma tentativa de ajuste aos afetos difíceis e ao desenvolvimento emocional, após mudanças ambientais, bem como às experiências espirituais impactantes e aos esforços de conciliar as diferentes facetas da vida. O núcleo “aceitação do desequilíbrio e equilíbrio” está profundamente relacionado ao uso ritualístico da ayahuasca e incluiu sentidos associados a diferentes processos de aprendizados, muitas vezes difíceis, e também a vivências de afetos positivos. Os participantes revelaram, ainda, uma orientação atrelada ao momento presente. A zona de sentido, “interconexão e interdependência”, evidenciou, entre os participantes, a presença de sentimentos sociais como amor e conexão, e a vinculação mais forte com a natureza, relacionados aos rituais. Por sua vez, as mudanças nos contextos sociais estavam ligadas tanto ao desenvolvimento do uso problemático de psicoativos como aos percursos terapêuticos associados aos rituais. A metodologia adotada possibilitou a revelação da subjetividade, incluindo suas contradições e complexidades. Os princípios da teoria da complexidade contribuíram para a discussão de questões intrincadas, pouco tratadas na literatura sobre a temática, como a existência da influência mútua entre o indivíduo e o seu meio nos percursos terapêuticos, a presença de desequilíbrios em vivências salutares, o potencial terapêutico da ayahuasca em contraposição à decisão individual. Evidencia-se, portanto, a partir dos pressupostos teórico-metodológicos acionados, a necessidade de estudos que adotem perspectivas alternativas, em especial sistêmicas, para analisar os fenômenos ora abordados, uma vez que não se pode encontrar uma explicação única e precisa para o modo como eles se desenvolvem.

**Palavras-chave:** uso ritualístico da ayahuasca; uso problemático de psicoativos; espiritualidade

## ABSTRACT

**Mohr, R. T. R. (2017).** *A complex perspective on the ritualistic use of ayahuasca among individuals with a history of problematic use of psychoactive substances.* Doctoral Dissertation. Universidade de Brasília, Brasília.

Psychoactives have always been part of humanity and motivations for their consumption vary. Problems associated with the use of psychoactive substances occur with presence of undesirable effects. In this sense, the ritualistic use of ayahuasca - a psychoactive drink from the infusion of two plants, a vine (*Banisteriopsis caapi*) and a leaf (*Psychotria viridis*) - has received recent and increasing attention for its possible therapeutic properties to treat dependence. Although the emergence of syncretic religions that use ayahuasca among non-indigenous populations occurred in the last century in Brazil, the proliferation of treatments for dependence offered by those is recent. From a systemic perspective, the problematic use of psychoactives and processes following the ritualistic use of ayahuasca are complex and multifaceted phenomena. To understand how the subjective experiences associated with participation in rituals with ayahuasca and how these relate to the problematic use of psychoactives, the qualitative research of González Rey and the complexity theory were used as methodological and theoretical foundations, respectively. Three men who use ayahuasca ritualistically participated in this study. All three present a history of problematic use of psychoactive substances and have a leading role in their respective religious group. From the analysis of the content derived from their accounts, two nuclei of meaning were created: "imbalance and search for balance" and "acceptance of imbalance and equilibrium". A zone of meaning resulted from the two nuclei of meaning, "interconnection and interdependence". The "imbalance and search for balance" encompassed meanings associated with the problematic use of psychoactive substances as a search for balance after environmental changes, managing difficult emotions and emotional development, powerful spiritual experiences and balancing between different facets of life. The "acceptance of imbalance and equilibrium", deeply related to the ritualistic use of ayahuasca, included meanings associated with different, often difficult, learning processes during the rituals and experiences of pleasant emotions. The participants also revealed an orientation to the present moment. The zone of meaning, "interconnectedness and interdependence", evidenced the presence of social emotions, such as love and connection, and stronger bond with nature among the participants, and these were related to the rituals. Changes in the social contexts, in turn, were related to the development of the problematic use of psychoactive and the therapeutic processes associated with the rituals. The qualitative research of González Rey facilitated the revelation of subjectivity of the experiences, including its contradictions and complexities. The complexity theory, in turn, has offered principles to elucidate divergent ideas little discussed in the literature on the subject previously, such as the existence of mutual influence between the individual and his environment, the presence of imbalances in salutary experiences, and the therapeutic potential of ayahuasca as opposed to the individual decision. There is a need for studies that adopts alternative perspectives, especially systemics, to study the phenomena dedicated here since a single and precise explanation for their development cannot be identified.

**Keywords:** ritualistic use of ayahuasca; problematic use of psychoactive substances; spirituality.

## LISTA DE SIGLAS

5-HIAA - 5-Hidroindoleacético Ácido

5-HT - 5-Hidroxitriptamina

5-MeO-DMT - 5-Metoxi-N, N-Dimetiltriptamina

AA - Alcoólicos Anônimos

ABLUSA - Associação Beneficente Luz de Salomão

APA - Associação Americana de Psiquiatria

ASI - Addiction Severity Index

ASU - Arizona State University

CEBRID - Centro Brasileiro de Informações sobre Drogas Psicotrópicas

CEBUDV - Centro Espírita Beneficente União do Vegetal

CEFLURIS - Centro Eclético da Fluente Luz Universal de Raimundo Irineu Serra

CEP - Comitê de Ética em Pesquisa

CNPq - Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

DERS - Difficulty in Emotion Regulation Scale

EEH - Escala de Esperança de Herth

EVA-S - Escala Visual Analógica para Satisfação

ES - Empowerment Scale

FSBS - Frontal Systems Behavior Scale

IDEAA - Instituto de Etnopsicologia Aplicada da Amazônia

IH - Instituto de Ciências Humanas

ISRS - Inibidores Seletivos da Recaptação da Serotonina

CONAD - Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas

DMT - Dimetiltryptamina

DSM -V - Diagnostic Statistic Manual of Mental Disorders, Fifth Edition

DSM -IV TR - Diagnostic Statistic Manual of Mental Disorders, Fourth Edition, Text Revision

GMT - Grupo Multidisciplinar de trabalho

HS - Hope Scale (HS)

LNS - Letter-Number Sequencing

LSD - Ácido Lisérgico

MEC - Ministério da Educação e Cultura

MAO-A - Monoamina Oxidase A

MPB - Música Popular Brasileira

MQL - McGill Quality of Life

NA - Narcóticos Anônimos

OMS - Organização Mundial da Saúde

PHLMS - Philadelphia Mindfulness Scale

PLT - Purpose in Life Test (PLT)

PRODEQUI/PCL/IP/UnB - Programa de Estudos e Atenção às Dependências Químicas do Departamento de Psicologia Clínica e Cultura do Instituto de Psicologia da Universidade de Brasília

RAISS – Red Americana de Intervencion de Sufrimento Social

TCI-R - Temperament and Character Inventory Revised

TCLE - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

TEPT - Transtorno de Estresse Pós-traumático

UnB – Universidade Brasília

UDV - União do Vegetal

UNESCO - United Nations Education, Scientific and Cultural Organization

UNODC - United Nations Office on Drugs and Crime

SENAD - Secretária Nacional de Políticas sobre Drogas

SESACRE - Secretária de Saúde do Acre

SOCQ - States of Consciousness Questionnaire

SOI - Spiritual Orientation Inventory

SCL-R - Symptom Check-List-90-Revised

WSUS - Week Substance Use Scale

## SUMÁRIO

<b>APRESENTAÇÃO .....</b>	<b>14</b>
<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>19</b>
<b>REFERENCIAL TEÓRICO.....</b>	<b>27</b>
O uso problemático de psicoativos.....	27
Dados epidemiológicos sobre o uso problemático de psicoativos .....	28
Termos, classificação e diagnósticos associados ao uso problemático de psicoativos .....	29
Perspectivas sistêmicas sobre uso problemático de psicoativos.....	31
Dificuldade de tratar o uso problemático de psicoativos e o potencial terapêutico do uso ritualístico da ayahuasca .....	36
A ayahuasca.....	38
Contextos do uso ritual da ayahuasca.....	40
Fitoquímica e neurofarmacologia da ayahuasca.....	46
Efeitos somáticos e experiências subjetivas da ayahuasca.....	48
Consciência, estados alterados de consciência e a ayahuasca.....	49
<b>REVISÃO DE LITERATURA .....</b>	<b>54</b>
O uso da ayahuasca no tratamento do uso problemático de psicoativos.....	54
Literatura sobre o uso da ayahuasca e no tratamento do uso problemático de psicoativos...	57
Conjeturas de como o uso da ayahuasca trata o uso problemático de psicoativos .....	66
<b>OBJETIVOS.....</b>	<b>71</b>
<b>FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICO-METODOLÓGICA .....</b>	<b>72</b>
Fundamentação teórica para entender fenômenos complexos .....	72
A teoria da complexidade .....	73

Escolha metodológica .....	82
Epistemologia qualitativa de González Rey .....	82
Método .....	90
Cuidados éticos.....	96
<b>RESULTADOS E DISCUSSÃO.....</b>	<b>98</b>
Histórias, percursos e aprendizados .....	98
Pedro.....	98
Daniel.....	108
Gustavo.....	116
Análise e discussão dos percursos terapêuticos .....	122
Desequilíbrio e busca de equilíbrio .....	123
Aceitação do desequilíbrio e equilíbrio .....	137
Interconexão e interdependência .....	152
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>168</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>182</b>
<b>APÊNDICES.....</b>	<b>194</b>
Informações Demográficas .....	195
Dinâmica Conversacional .....	196
Complemento de Frases .....	197
Termo de Consentimento Livre e Esclarecido .....	199

## INTRODUÇÃO

O uso de psicoativos sempre fez parte da história da humanidade e as razões para o seu consumo variam desde a finalidade espiritual, terapêutica até para facilitar a socialização (McRae, 2010). Os problemas associados a esse uso ocorrem quando são gerados efeitos indesejáveis. Consequências negativas podem estar associadas a dificuldades psicológicas, físicas, sociais e ocupacionais (Lewis, Dana, & Blevins, 2011). Sudbrack (2014) caracteriza o uso inadequado de substâncias psicoativas como um fenômeno complexo relacionado a uma diversidade de variáveis, manifestadas de forma diferente em cada indivíduo. A dependência dessas substâncias, caracterizada pelas altas taxas de recaídas, afeta um número expressivo de pessoas (Bouso & Riba, 2014). Além disso, os vários tratamentos empregados atualmente apresentam limitações e não alcançam a maior parte dos indivíduos que necessitam desses serviços (Bouso & Riba, 2014; Prickett & Liester, 2014; UNODC, 2015).

Embora tenham sido negligenciadas, até algumas décadas atrás, a espiritualidade e a religiosidade têm sido reconhecidas como fatores relevantes na “recuperação” e na prevenção do uso problemático de psicoativos. De fato, os programas de 12 passos, grupos de ajuda mútua com uma forte base espiritual, são considerados os recursos mais abrangentes para o tratamento da dependência (Cook, 2004; Laudet, Morgen, & White, 2006). No Brasil, observa-se também a proliferação de tratamentos religiosos para a dependência química oferecidos por igrejas protestantes e, em menor grau, sincréticas, que fazem uso da bebida psicoativa ayahuasca (Sanchez & Nappo, 2007).

Nesse sentido, o uso ritualístico da ayahuasca tem recebido atenção recente e crescente por suas possíveis propriedades de tratar a dependência (Bouso & Riba, 2014; Labate, dos Santos, Strassman, Anderson, & Mizumoto, 2014; Prickett & Liester, 2014), embora seu emprego com

esse objetivo ainda não tenha sido investigado em profundidade, revisões e estudos recentes sobre seu potencial terapêutico relatam resultados encorajadores (Bouso & Riba, 2014; Fernández & Fábregas, 2014; Labate et al., 2014; Loizaga-Velder & Pazzi, 2014; Mabit, 2007; Mercante, 2013).

No Brasil, o surgimento de religiões sincréticas que adotam a ayahuasca entre populações não indígenas data do século passado. No entanto, apenas em 2010 o uso ritualístico dessa substância, restrito ao contexto religioso, foi regulamentado no Brasil (Labate & Feeney, 2011; Mercante, 2013). Como forma de garantir o direito de liberdade religiosa, o processo regulatório do uso da ayahuasca no Brasil vem sendo conduzido desde a década de 1980. A dimetiltriptamina (DMT) presente na *Psychotria viridis* é uma substância controlada no Brasil (Portaria, 1998) e internacionalmente através da convenção das nações unidas de 1971 sobre substâncias psicotrópicas (Labate & Feeney, 2011).

Em 2004, o Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas (CONAD) criou o Grupo Multidisciplinar de Trabalho (GMT) para desenvolver um documento sobre a deontologia do uso da ayahuasca a fim de evitar o uso inadequado da bebida. O relatório final do GMT foi aprovado em 2006 e publicado como resolução no dia 26 de outubro de 2010 (Mercante, 2013). A resolução de 2010, do CONAD, determina as diretrizes e os princípios éticos a serem seguidos por grupos que fazem uso ritualístico da ayahuasca. A comercialização, o uso terapêutico, o turismo, a publicidade e o consumo da ayahuasca com psicoativos ilícitos são proibidos. A resolução inclui diretrizes para aceitar novos membros e incentiva a pesquisa sobre o potencial terapêutico da ayahuasca (Labate & Feeney, 2011)

Tendo em vista que os termos empregados em uma pesquisa podem comprometer as expectativas dos participantes e, conseqüentemente, o resultado da pesquisa (McRae, 1992;

Strassman, 2000), é pertinente discutir alguns conceitos, pois não existe consenso com relação ao uso de determinados termos nos estudos dedicados à ayahuasca ou a substâncias semelhantes.

Expressões como “psicoativo”, “psicotrópico”, “alucinógeno” e “psicotomimético” são utilizados para qualificar a ayahuasca (Shanon, 2002). Outras alternativas como “psicodélico”, “enteógeno” e “fanerotismo” foram introduzidas ao longo dos anos devido a limitações e problemas associados ao uso de alguns dos termos anteriores (McRae, 1992). O termo “psicointegrador” foi proposto mais recentemente para a categorização da ayahuasca e de substâncias com efeitos análogos (Winkelman, 2001). Também merecem ser discorridos previamente as noções de “espiritualidade” e “religiosidade”, usadas como sinônimos e abordadas de maneira conjunta, ainda que sejam distintas.

Inicialmente, propõe-se evitar o uso do termo “droga”. A palavra “droga” é parcial e depreciativa, comumente associada a algo ruim (McRae, 1992). Assim como McRae (1992), opta-se por utilizar preferencialmente terminologias mais neutras como “substância psicoativa” ou “psicoativo”, que sugerem agir sobre ou ativar o psíquico. Termos como “alucinógeno” e “psicotomimético”, por sua vez, são depreciativos, limitados e estão associados a estados patológicos e perturbações na percepção. O primeiro sugere geração de alucinações e mudanças na percepção, enquanto o segundo faz referência a substâncias que induzem estados mentais semelhantes à psicose. Ambos se mostram insuficientes para abarcar a complexidade e as funções espirituais das experiências com ayahuasca (Shanon, 2002).

A expressão “psicodélico”, cunhada por Humphrey Osmond na década de 1950, foi incorporada pelos movimentos da contracultura nas décadas seguintes e designa um grupo de substâncias psicoativas usadas no contexto laico (Goulart, Labate, & Carneiro, 2005). De acordo com Strassman (2001), o termo “psicodélico” passou a ter suas próprias características culturais e

linguísticas, sendo adotado para fazer referência a um estilo de arte, roupas e ainda um conjunto de circunstâncias (Strassman, 2001). Já “psicointegrador”, criado por Wilkelman (2001), sugere a integração dos efeitos espirituais, emocionais, cognitivos, psicotomiméticos e terapêuticos decorrentes do uso dessas substâncias.

A palavra “enteógeno”, que denota Deus dentro, por sua vez, foi proposta por Gordon Wasson para classificar substâncias psicoativas que promoviam experiências místicas ou usadas em contextos objetivando o despertar do divino interior (Goulart et al., 2005). A noção contempla a função espiritual da ayahuasca como um sacramento e o contexto do seu uso, culturas indígenas tradicionais e religiões sincréticas (McRae, 19922; Shanon, 2002). Por se tratar de um trabalho dedicado ao uso ritualístico da ayahuasca, prefere-se empregar, portanto, o termo “enteógeno”. A expressão “psicodélico” será utilizada com cautela para fazer referência aos outros contextos de uso.

Em relação às substâncias específicas mencionadas ao longo deste estudo, cabe enfatizar, no caso da planta cannabis, a opção por utilizar seu nome científico a fim de evitar imprecisões, uma vez que esse inclui os seus derivados usados como psicoativos, o haxixe (i.e., resina derivada dos extratos das flores e folhas) e o material seco proveniente do topo da planta (Gontiès & de Araújo, 2010; Honório, Arroio, & Silva, 2006). Embora a palavra maconha seja amplamente utilizada no Brasil para designar as diversas preparações da cannabis (Gontiès & de Araújo, 2010; Honório et al., 2006), alguns autores (Giacomozzi, Itokasu, Luzardo, de Figueiredo, & Vieira, 2012; Ribeiro et al., 2005) não incluem o haxixe quando se referem à maconha, sugerindo uma distinção entre ambos. Sob tal perspectiva, propõe-se utilizar o termo maconha com cautela.

Por fim, como já mencionado, as diversas definições propostas para espiritualidade e religiosidade apresentam distinções fundamentais, apesar de serem frequentemente usadas juntas

e como sinônimos. A definição de experiências religiosas de William James de 1902, evidencia a relação próxima entre esses dois termos no início do desenvolvimento da psicologia da religião. Para ele, essa é uma experiência solitária na qual o indivíduo compreende ele mesmo em relação ao que ele considera divino (James, 1961). As definições de espiritualidade mais recentes centram nos aspectos subjetivos enquanto que a religião está relacionada aos aspectos sociais.

De acordo com Vaughan (1991) a espiritualidade consiste na experiência subjetiva do sagrado. Já para Miller (1998), a espiritualidade é uma experiência subjetiva, universal e inclusiva, que pode estar associada ou não a uma religião. As religiões, por sua vez, envolvem livros sagrados, cultos ritualísticos e expectativas morais dos seguidores (O'Collins & Farrugia, 2000). Para Argyle e Beit-Hallahmi (1975), a religião é um sistema de crenças e práticas ritualísticas direcionadas a um poder divino. Miller (1998) sugere que mesmo com elucidações desenvolvidas ao longo dos anos, a religiosidade e espiritualidade apresentam semelhanças, visto que ambos são construtos multifacetados, abarcando aspectos comportamentais, cognitivos, existenciais, sociais, espirituais e ritualísticos.

Também cabe enfatizar, por se tratar de um estudo sobre um psicoativo usado no contexto ritualístico, a importância do papel do estado psicológico e do ambiente em que a substância é utilizada para prevenir efeitos indesejáveis. Embora a ayahuasca tenha toxicidade baixa, existem riscos psicológicos. Os mais comuns são as experiências negativas conhecidas como *bad trips*, que duram menos que 24 horas e que resultam em sensações como medo, ansiedade, pânico, disforia, paranoia; comportamentos agressivos; e gestos e pensamentos suicidas (Strassman, 1984).

Leary, Litwin e Metzger (1963) destacam a importância do estado do usuário e do ambiente para proporcionar uma experiência tranquila e positiva. De acordo com o modelo do *set* e *setting*, as experiências com psicodélicos estão atreladas a fatores internos, ou *set*, e a fatores externos, ou

*setting*. O primeiro estaria associado às expectativas, motivação e intenção do indivíduo e ao seu estado psicológico. O último estaria associado ao contexto e ao ambiente físico e social onde a substância é usada.

O papel do *set* e *setting* pode ser observado em diversos fatores de proteção no uso ritualístico da ayahuasca. De acordo com Dobkin de Rios (1977), a forma como o ambiente está organizado, a experiência do guia, assim como crenças e valores individuais, e do grupo, com relação ao uso de plantas medicinais afetam a experiência. Ainda, segundo essa autora, o uso de psicoativos por sociedades tradicionais no contexto ritual é raramente nocivo aos participantes. Dos Santos et al. (2012) sugerem que o uso da ayahuasca no contexto das religiões sincréticas também é altamente seguro. Indivíduos que fazem parte de cerimônias religiosas são frequentemente motivados pela cura, pelo crescimento pessoal e pelo desenvolvimento espiritual (Barbosa, Giglio, & Dalgarrondo, 2005). Os rituais são altamente estruturados, guiados por experientes líderes espirituais que visam a efeitos positivos, e ocorrem em um ambiente protegido e acolhedor (McRae, 1992).

A partir dos pressupostos assinalados, este estudo visa a analisar a atribuição de significados dados às experiências de uso ritualístico da ayahuasca, bebida psicoativa usada há milênios pelas populações indígenas na América do Sul, em indivíduos com histórico de uso problemático de psicoativos que tem um papel de liderança nos grupos ayahuasqueiros. Em face da complexidade e atualidade do tema, propõe-se um estudo em que as informações serão trabalhadas na perspectiva da epistemologia qualitativa de Gonzáles Rey (2015). Como base teórica, será adotada a teoria da complexidade de Edgar Morin (1994, 2005), devido à sua compatibilidade com o método ora proposto e com os modelos sobre o papel terapêutico do uso ritualístico da ayahuasca no tratamento da dependência de psicoativos.

Com a finalidade de expor o tema estudado, a tese foi estruturada em cinco capítulos, ademais da apresentação, desta introdução e das considerações finais, totalizando oito seções.

O primeiro capítulo apresenta o referencial teórico, com o propósito de contemplar as ideias e conceitos relativos às temáticas que fazem parte deste estudo. Inicialmente, o uso problemático de psicoativos é abordado a partir de diferentes perspectivas sistêmicas e de redução de danos. Por fim, a partir de pontos de vista de diferentes disciplinas, são explicitados os aspectos fitoquímicos e neurofarmacológicos da ayahuasca, diferentes contextos de uso e decorrências da sua ingestão.

O segundo capítulo constitui uma revisão bibliográfica composta de estudos que se dedicam à relação entre o uso problemático de psicoativos e o uso ritualístico da ayahuasca. Atenção especial e crítica é dada àqueles que se dedicam ao potencial terapêutico da ayahuasca para lidar com o uso indevido de psicoativos.

O terceiro capítulo enfatiza os objetivos da investigação que visa a compreender como indivíduos, que frequentam rituais, fazem uso da ayahuasca e possuem histórico anterior de uso abusivo de psicoativos, significam suas experiências subjetivas com a ayahuasca e outras substâncias. Três homens, que faziam uso problemático de psicoativos, participam de rituais com ayahuasca e têm posições de liderança nos grupos aos quais são vinculados, compõem este estudo.

Com o intuito de delinear os procedimentos adotados para a produção do conhecimento e seus alicerces, explicitamos, no quarto capítulo, as fundamentações teórica e metodológica, e o método adotado neste estudo. A teoria da complexidade (Morin, 1994, 2005) é explanada como uma fundamentação apropriada e original para entender os complexos fenômenos que compreendem este estudo e suas intrincadas dinâmicas. A epistemologia qualitativa de González Rey (2005), por sua vez, é uma abordagem que objetiva compreender a subjetividade humana e é

compatível com a teoria da complexidade, dada sua perspectiva complexa. Descrições sobre processos, instrumentos de pesquisa e cuidados éticos empregados finalizam esse capítulo.

Por fim, o quinto capítulo se debruça sobre os resultados deste trabalho e as discussões deles decorrentes. Por meio da investigação realizada, percorremos, portanto, um intrincado caminho. A fim de esclarecer e abreviar o que foi apreendido, nas considerações finais faremos uma avaliação das vantagens e desvantagens associadas às bases teórica e metodológica adotadas e retornaremos aos principais pontos dos resultados e discussão.

## REFERENCIAL TEÓRICO

O primeiro capítulo traz o embasamento teórico desta pesquisa e foi fundamentado em várias disciplinas, tendo em vista o caráter multifacetado da temática escolhida. Para o entendimento do uso problemático de psicoativos, foram incluídos autores que adotam as perspectivas de redução de danos e sistêmicas sobre esse tema. Dados epidemiológicos para a compreensão da abrangência do fenômeno e descrições de terminologias associadas ao uso problemático de psicoativos, diante do seu frequente uso na literatura, também foram explicitados. Abordar a ayahuasca exigiu um levantamento teórico nas áreas da botânica, química, farmacologia, antropologia, psiquiatria e psicologia para apreender sua origem, composição, contextos de uso, e reações somáticas, neuroquímicas e subjetivas. Aspectos históricos e culturais introduzem a discussão sobre a ayahuasca.

### **O uso problemático de psicoativos**

O uso de diversas substâncias com a intenção de provocar alteração psicológica é um fenômeno abrangente e constante na história da humanidade. Motivos para seu consumo abarcam desde a busca por prazer, finalidade religiosa e mística, objetivo terapêutico até a promoção da socialização. Merece destaque o papel curativo dos psicoativos utilizados em práticas religiosas tradicionais e no contexto da medicina moderna (McRae, 2010).

Somente no século XIX, com o advento da medicina moderna, o controle sobre os psicoativos deixa de ser religioso e passa a ser biomédico. O enfoque moral e religioso dá lugar às propriedades farmacológicas. Substâncias que eram consideradas demoníacas na idade média passam a ser vistas como causadoras de dependência. Nesse contexto de mudança de paradigma, o contexto sociocultural do uso de psicoativos perde importância (McRae, 2010).

A visão reducionista enfocada no combate aos psicoativos e na estigmatização de uma minoria de usuários de substâncias ilícitas fortalece a marginalização desta e dificulta seu acesso a tratamento. Portanto, a adoção dessas ideias por parte da sociedade amplifica o problema associado ao uso de psicoativos. De fato, o uso de psicoativos até recentemente com poucas exceções foi considerado nocivo à sociedade, uma vez que o seu uso se dava em rituais coletivos ou guiado por valores sociais. O entendimento dos aspectos socioculturais dos usos, por sua vez, promove esforços considerados mais eficazes como prevenção e redução de danos (McRae, 2010).

Cabe salientar, ainda, que embora as nomenclaturas desenvolvidas pela APA façam parte desta revisão, devido ao frequente uso dessas terminologias na literatura sobre uso de psicoativos e saúde mental, a abordagem biomédica não é central neste trabalho. Emprega-se a perspectiva sistêmica como teoria para explicar os problemas associados ao uso de psicoativos por esta ser compreensiva e não se limitar a uma explicação simplista e linear. O desenvolvimento desse fenômeno envolve interações complexas entre aspectos biopsicossociais. A visão sistêmica destaca-se também por não ser patologizante e focar no poder e capacidade de transformação do indivíduo inserido em seu meio.

### ***Dados epidemiológicos sobre o uso problemático de psicoativos***

O uso problemático de psicoativos afeta um número significativo de indivíduos. Atualmente, mais de um bilhão de pessoas são fumantes (WHO, 2015), por exemplo. A prevalência mundial do uso problemático de álcool foi estimada em 4,1% para o ano de 2010 (WHO, 2014). Aproximadamente 29,5 milhões de indivíduos tinham problemas associados ao uso de substâncias ilegais em 2015 (UNODC). Dentre estes, 12 milhões fazem uso de substâncias psicoativas injetáveis e 1,6 milhões vivem com o Vírus da Imunodeficiência Humana - HIV (UNODC, 2017). Estima-se que, anualmente, cinco milhões de pessoas morrem em consequência

do uso direto de tabaco (WHO, 2015) e 3,3 milhões em decorrência do uso excessivo do álcool (WHO, 2014). Em 2015, estima-se que 190 mil mortes foram relacionadas ao uso de substâncias ilícitas (UNODC, 2017).

Dados relacionados à população brasileira são ainda mais preocupantes, superando as médias mundiais. Para o ano de 2010, a predominância dos transtornos relacionados ao uso de álcool foi estimada em 5,6% no país (WHO, 2014). O Centro Brasileiro de Informações sobre Drogas Psicotrópicas (CEBRID) apresentou dados ainda mais alarmantes sobre os problemas associados ao uso de psicoativos no Brasil, segundo os quais a dependência do álcool pode ter chegado a 12,3% em 2005 (Carlini et al., 2006). As taxas de dependência de cannabis, benzodiazepínicos, solventes e estimulantes somadas atingiram 2,1% para o ano de 2005.

### ***Termos, classificação e diagnósticos associados ao uso problemático de psicoativos***

A versão atual do Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (*Diagnostic Statistic Manual of Mental Disorders*, Quinta Edição - DSM-V) da Associação Americana de Psiquiatria - APA (2013) classifica os transtornos associados ao uso de 10 diferentes grupos de substâncias. Uma característica essencial desses transtornos é o uso continuado, mesmo com a presença de problemas expressivos evidenciada por um conjunto de sintomas cognitivos, comportamentais e fisiológicos.

A inabilidade de controlar o uso faz referência ao consumo de quantidades da substância maiores ou por períodos mais longos do que planejado, às aspirações contínuas ou tentativas de reduzir o consumo, à utilização significativa de tempo para obter a substância ou para administrá-la e à fissura ou desejo incontrolável de usar. Dificuldades sociais englobam o sacrifício de executar atividades importantes por causa do uso, a incapacidade de realizar uma das principais funções da vida cotidiana e o uso persistente de forma independente da presença de problemas

interpessoais. O uso arriscado inclui o consumo da substância em circunstâncias perigosas e sua continuidade, mesmo que resultem em problemas físicos e psicológicos. Os critérios farmacológicos estão associados à tolerância e à abstinência. A tolerância ocorre quando doses maiores são necessárias para produzir o efeito desejado, antes alcançado com doses inferiores. A abstinência, por sua vez, é uma síndrome decorrente da redução da concentração da substância no organismo, após um período de uso prolongado (APA, 2013).

Os transtornos associados ao uso de substâncias são atualmente classificados pela APA quanto à gravidade, como leve (dois a três sintomas), moderado (quatro a cinco sintomas) e grave (seis ou mais sintomas). Para facilitar o diagnóstico, os critérios foram agrupados em incapacidade de controlar o uso (critérios de 1 a 4), dificuldades sociais (critérios de 8 a 9), uso arriscado (critérios de 5 a 7) e critérios farmacológicos (critérios 10 e 11) (APA, 2013).

Embora o abuso e a dependência tenham sido excluídos como termos diagnósticos para classificar os transtornos associados ao uso de substâncias no DSM-V, eles serão utilizados neste estudo para fazer referência à extensa literatura que adota essas terminologias. Para tanto, faz-se necessário apresentar também a classificação do *Diagnostic Statistic Manual of Mental Disorders, Fourth Edition, Text Revision* (DSM-IV-TR), versão imediatamente anterior à atual acima referida, parcialmente responsável pela expansão dessas nomenclaturas. De acordo com a APA (2000), o abuso e a dependência são transtornos de saúde mental associados ao uso inadequado de substância. O abuso está associado aos seguintes sintomas: incapacidade de realizar uma das principais funções da vida cotidiana, uso de substâncias em circunstâncias perigosas e o uso persistente de forma independente da presença de problemas interpessoais. Para atender aos critérios para o abuso de substâncias, a identificação de apenas um sintoma - dos quatro acima apresentados - é necessária. A dependência, por sua vez, refere-se à tolerância, à abstinência, às

aspirações contínuas ou tentativas de reduzir o consumo, à utilização significativa de tempo para obter ou para administrar a substância, ao sacrifício em se engajar em atividades importantes por causa do uso; e ao uso contínuo, apesar de significativos danos à saúde. A verificação de três ou mais indicadores é imprescindível para um diagnóstico de dependência.

Lewis et al. (2011) lembram que as definições dos transtornos associados ao uso de substâncias psicoativas não são permanentes e dizem respeito aos efeitos indesejáveis decorrentes de seu consumo, a exemplo da incapacidade psicológica, física, social, ocupacional além de sintomas físicos associados à tolerância, ou abstinência. Lewis et al. (2011) fazem uma crítica à forma simplista e dicotômica do diagnóstico dos transtornos associados ao uso de substâncias, referindo-se, mais especificamente, ao diagnóstico da APA, considerando a complexidade da temática. Esses transtornos não podem simplesmente ser caracterizados pela presença ou ausência de sintomas. A avaliação do uso problemático de substâncias diz respeito a variáveis como a quantidade consumida, a personalidade, o comportamento, o gênero, os sintomas físicos apresentados, aspectos culturais, relação com o ambiente e outros. Não há, desta forma, um diagnóstico apropriado para englobar suas diversas apresentações (Lewis et al., 2011).

Deste modo, Lewis et al. (2011) introduzem a ideia de um contínuo com seis categorias, desde o uso não problemático até o uso altamente problemático. O contínuo não implica progressão e não requer a aceitação de um rótulo. Considera-se que os distúrbios de saúde mental relacionados ao uso de substâncias são complexos, baseiam-se em uma diversidade de variáveis e se manifestam de forma diferente em cada indivíduo.

### ***Perspectivas sistêmicas sobre uso problemático de psicoativos***

De acordo com a teoria sistêmica, a dependência de psicoativos é resultado de interações complexas entre o indivíduo e o seu sistema. A dependência não pode ser compreendida

simplesmente como um conjunto de sintomas ou uma doença. Os problemas associados ao uso de psicoativos não se reduzem a processos lineares de causa e efeito. Ademais, os psicoativos não podem ser apreciados dicotomicamente como bons ou ruins. A dependência tem diferentes dimensões que interagem de forma circular e complexa. Sob tal perspectiva, o destaque não é colocado no psicoativo, mas no indivíduo que, integrado ao seu meio, tem poder de transformação (Sudbrack, 2014). Ao mesmo tempo em que o uso problemático de psicoativos tem o papel de manter o equilíbrio do sistema, ele sugere uma disfunção que requer mudança (Conceição & Oliveira, 2008).

De forma análoga, Bucher (1992) indica que o uso indevido de psicoativos não pode ser reduzido a um conjunto de sintomas físicos ou de características farmacológicas da substância. O entendimento compreensivo dessa questão inclui uma relação complexa entre aspectos associados à substância, ao indivíduo e ao contexto de uso. Trata-se, portanto, de um fenômeno complexo e sistêmico que envolve aspectos biopsicossociais. Para Bucher (1992), o usuário é ativo no desenvolvimento desse fenômeno. A motivação, a interpretação da experiência, a interação com o ambiente e o contexto de uso dão diferentes significados à experiência com uso de psicoativos.

Adotando uma perspectiva ecológica, Maté (2010) indica que a dependência decorre de um conjunto de interações entre o indivíduo e o seu contexto, uma vez que todos os organismos dependem das interações com o seu meio. O autor acredita que a abordagem biomédica se apresenta insuficiente para explicar o que é a dependência. A tolerância não precisa estar presente para que o indivíduo seja dependente. A dependência física e a síndrome de abstinência, por sua vez, podem decorrer em consequência do uso continuado de algum medicamento sem que o indivíduo esteja dependente (Maté, 2010).

A dependência é, portanto, um processo dinâmico, multifacetado e mutável que não pode ser restrito a uma única abordagem teórica. Para o autor, as experiências traumáticas alteram as atividades neuroquímicas e são consequências do isolamento, estresse, trauma geracional e dificuldade financeira que muitas famílias vivem na sociedade atual. Uma vez que os neurotransmissores associados ao bem-estar são naturalmente liberados durante momentos de conexão, eventos adversos durante a infância podem promover desregulações neuroquímica. O uso problemático está, portanto, associado à busca solitária de equilíbrio emocional, posto que os psicoativos se assemelham aos neurotransmissores e atenuam emoções difíceis rapidamente (Maté, 2010).

Embora tenha conhecimento que prevenir e tratar o uso indevido de psicoativos inclui muitos obstáculos, Maté (2010) apresenta algumas considerações. A descriminalização do uso de psicoativos e políticas de redução de danos são apresentadas como propostas realísticas e humanas, uma vez que essas perspectivas consideram as vivências de sofrimento dos usuários e o caráter inalcançável da abstinência para muitos deles. Uma atitude de aceitação por parte das pessoas próximas e de autocompaixão por parte do usuário facilitam o processo terapêutico que requer o desenvolvimento do autoconhecimento e equilíbrio emocional. O despertar espiritual é essencial tanto para prevenção quanto para tratamento, pois a experiência de completude impede o desenvolvimento do uso indevido de psicoativos e permite a sua descontinuação (Maté, 2010).

Ao analisar os fatores de risco e de proteção associados ao uso problemático de psicoativos, Schenker e Minayo (2005) o avaliam como um fenômeno complexo e sistêmico. Risco é compreendido como a possibilidade de uma consequência negativa (i.e., perda ou dano psicológico, físico ou material), ao se expor a uma situação na busca de obter um bem ou desejo. Por exemplo, ao usar uma substância psicoativa com o propósito de obter prazer, o adolescente

corre o risco de se tornar dependente ou de ter o funcionamento de alguma área de sua vida afetada. Proteger, por sua vez, indica oferecer condições que propiciem o desenvolvimento saudável da vida humana.

Assim, os estudos sobre fatores de proteção focam no desenvolvimento da resiliência, conceito atrelado a características individuais e sociais, a despeito da presença de adversidades e experiências traumáticas. No caso dos problemas associados ao uso de psicoativos, os fatores de proteção seriam os aspectos que proporcionam o crescimento saudável e evitam o risco da dependência e de outras dificuldades associadas ao uso de psicoativos. O uso problemático de psicoativos, comumente iniciado na adolescência, envolve a interação entre fatores de risco e de proteção promovidos pelos diversos contextos (individual, familiar, escolar, grupo de pares, midiático e comunitário) (Schenker & Minayo, 2005).

O indivíduo é um elemento ativo no seu processo de desenvolvimento. Características específicas do indivíduo interatuam com fatores externos. Elevada autoestima, presença de uma meta ou plano, satisfação com a vida e sentimento de orgulho podem prevenir o desenvolvimento da dependência quando associados a outros fatores de proteção. A família tem um efeito duradouro e intenso no desenvolvimento infantil. Interações e vínculos familiares saudáveis são fundamentais para o desenvolvimento pleno de um indivíduo. Grupo de amigos que focam nas realizações futuras e na solidariedade, têm um papel existencial importante para o adolescente. A escola, importante agente de socialização, pode atuar como promotora de autoestima, autodesenvolvimento, socialização. Os adolescentes também são influenciados pela mídia, que afeta suas tomadas de decisões acerca de vários temas, incluindo o uso de psicoativos (Schenker & Minayo, 2005).

Existem evidências de que experiências estressantes e traumáticas também podem influenciar o uso de psicoativos (Dube et al., 2003; Maté, 2010; Schenker & Minayo, 2005). Um estudo epidemiológico de grande escala correlacionou o uso precoce de psicoativos com experiências adversas durante a infância (i.e., violência familiar, abuso sexual ou físico, divórcio, morte de um dos pais, abuso de álcool ou de outros psicoativos pelos pais). Dube et al. (2003) concluem que, para cada experiência adversa na infância, o risco de usar algum psicoativo precocemente aumentava de duas a quatro vezes. Dois terços do consumo de psicoativos injetáveis estavam associados ao abuso ou às experiências traumáticas durante a infância (Dube et al., 2003).

O uso precoce de álcool também se relaciona com experiências traumáticas durante a infância, mesmo quando os pais não abusavam de psicoativos. Indivíduos que tinham sido abusados sexualmente corriam um risco três vezes maior de usar álcool durante a adolescência. Estresse e trauma podem conduzir ao seu consumo prematuro como uma forma de regular emoções difíceis relacionadas às experiências adversas. O tratamento e a prevenção de experiências adversas durante a infância podem prevenir o desenvolvimento de problemas associados ao uso de álcool (Dube et al., 2003).

Sudbrack (2005) propõe estratégias de prevenção do uso indevido de psicoativos voltadas para promoção integral da saúde, incluindo os diferentes aspectos da vida do indivíduo e interações nos diferentes contextos. O modelo proposto de educação para saúde visa a lidar com a demanda por meio do fortalecimento do indivíduo e da redução dos fatores de risco. Essas estratégias se fundamentam nas ideias de saúde integral, saúde mental e promoção da saúde.

A autora sugere a adoção da definição de saúde integral da Organização Mundial da Saúde, que não se restringe à ausência de doença. Ela lembra que os riscos à saúde dos jovens estão relacionados mais frequentemente às questões afetivas, comportamentais e sociais do que aos

aspectos fisiológicos, demandando uma abordagem multidisciplinar no cuidado da saúde. A adolescência é um momento em que os hábitos de vida se formam, portanto, trata-se de uma fase importante para promover a prevenção e o desenvolvimento de comportamentos saudáveis. A autora defende a necessidade de serviços de saúde mental para o cuidado dos adolescentes, pois essa fase da vida também é caracterizada pela vulnerabilidade, devido aos conflitos e processos de mudanças. De fato, o desenvolvimento de problemas de saúde mental graves costuma ter início na adolescência (Sudbrack, 2005).

***Dificuldade de tratar o uso problemático de psicoativos e o potencial terapêutico do uso ritualístico da ayahuasca***

A dependência, caracterizada por altas taxas de morbidade e responsável por altos índices de mortalidade, é bastante difícil de ser tratada (Prickett & Liester, 2014). Embora exista uma variedade de tratamentos farmacológicos (Watson & Lingford-Hughes, 2007) e psicossociais (Dutra et al., 2008), as intervenções empregadas atualmente exibem limitações e não atingem a maior parte dos usuários (Bouso & Riba, 2014; Prickett & Liester, 2014; UNODC, 2017). De fato, um em cada seis usuários problemáticos de substâncias ilegais têm acesso a tratamento (UNODC, 2017). Observa-se, em especial, uma baixa participação e pequena adesão ao tratamento entre mulheres e indivíduos de minorias étnicas, visto que as necessidades sociais básicas dessas populações não são atendidas (Grella, 2008).

Sob tal perspectiva, a espiritualidade e a religiosidade são consideradas fatores importantes no processo terapêutico de indivíduos com histórico de uso problemático de psicoativos. Estudos sobre o papel da religião e da espiritualidade em indivíduos em sofrimento psíquico são recentes, uma vez que essa dimensão da experiência humana é difícil de ser capturada por intermédio de estudos quantitativos. No entanto, o envolvimento espiritual e religioso tem sido considerado

aspecto protetivo relevante e está frequentemente associado à prevenção do uso problemático de psicoativos e à abstinência. Morjaria e Orford (2002) indicam que o envolvimento religioso está associado a valores e comportamentos que são incompatíveis com o uso de psicoativos. Nesses contextos, o consumo é inibido pelo apoio social para a redução do uso ou pela abstinência, pelo tempo dedicado a atividades do grupo religioso, além do compartilhamento de valores e expectativas sociais.

Como já mencionado, merecem destaque os grupos de ajuda mútua de 12 passos, que possuem um fundamento espiritual de tratamento para a dependência, por serem abrangentes, mundialmente conhecidos e estudados extensivamente (Cook, 2004; Laudet et al., 2006; Sanchez & Nappo, 2008). Embora investigados por poucos estudos científicos, os tratamentos religiosos para a dependência, oferecidos geralmente por igrejas da corrente protestante, têm se proliferado no Brasil (Sanchez & Nappo, 2008). Alguns grupos de religiões sincréticas brasileiras que adotam o uso ritualístico da ayahuasca também têm despertado interesse por oferecerem serviços específicos para dependência química (Mercante, 2013; Sanchez & Nappo, 2008).

Nesse contexto, cabe ressaltar que, ao mesmo tempo que os tratamentos religiosos representam uma alternativa de cuidado para o uso problemático de psicoativos, alguns modelos centram na conversão religiosa e abstinência. Frequentemente embasados em julgamentos morais sobre a conduta do usuário, tais tratamentos contrariam políticas públicas baseadas em evidências que recomendam práticas que visam minimizar os riscos e adotam uma abordagem de tolerância e respeito às escolhas dos usuários (Ribeiro & Minayo, 2015).

O uso ritualístico da ayahuasca é permitido por lei no Brasil desde 2010, apenas no contexto religioso (Labate, McRae, & Goulart, 2010; Mercante, 2013), ainda que a criação e expansão de grupos religiosos seja anterior à sua regularização. No uso ritualístico, as características

fitoquímicas da bebida e seus efeitos neuroquímicos facilitam a redução de sintomas associados à dependência, enquanto que o apoio social e os aspectos espirituais auxiliam na prevenção de recaídas e contribuem para manutenção do novo padrão de comportamento. Destarte, as qualidades farmacológicas da ayahuasca parecem atuar de forma complexa e complementar com os fatores de proteção relacionados ao envolvimento espiritual e religioso.

Diversos aspectos relativos à ayahuasca, incluindo um breve histórico, contextos de uso, características fitoquímicas e neurofarmacológicas, efeitos físicos e experiências subjetivas serão tratados a seguir.

## **A ayahuasca**

Ayahuasca é um nome de origem quíchua, uma das línguas indígenas da América do Sul andina, que significa videira das almas (Ott, 1994). O termo é usado para denominar tanto a videira *Banisteriopsis caapi*, como uma bebida psicotrópica obtida por ela (Dobkin de Rios, 1972). É também conhecida pelos nomes nativos como *caapi*, *dapa*, *mihi*, *kahi yajé*, *natema*, *pinde* e *cahi*, e usada desde a antiguidade pelas populações indígenas no Equador, Colômbia, Brasil e Peru com propósitos espirituais e terapêuticos (Schultes, Hofmann, & Rätsch, 2001). A bebida também passou a ser conhecida por daime e vegetal, nomes empregados pelas duas principais religiões ayahuasqueiras brasileiras, Santo Daime e União do Vegetal (Labate & Araújo, 2002).

A ayahuasca tem sido usada no contexto indígena tradicional por séculos. Antes de começar a ser usada contemporaneamente, a ayahuasca já vinha sendo utilizada cerimonialmente por algum tempo na Amazônia Ocidental por populações mestiças. McRae (1992) assinala que o xamanismo mestiço é sucessor direto do xamanismo indígena. Nesses contextos, a ayahuasca é usada para cura, adivinhação, rituais religiosos, feitiçaria, diagnóstico e interação social. Os

seringueiros, por exemplo, aprenderam os conhecimentos médicos indígenas uma vez que tinham pouco contato com a sociedade ocidental.

O consumo da ayahuasca entre a população mestiça é conhecido como vegetalismo. Vegetalista, curandeiro ou empírico são termos usados para denominar os mestiços praticantes do xamanismo indígena. O termo “vegetalista” está associado à origem do conhecimento desta prática que vem dos espíritos de certas plantas. Os vegetalistas consideram a ayahuasca um ser inteligente, uma professora ou uma doutora que possui a qualidade de curar e de ensinar (McRae, 1992).

Cabe ressaltar que, embora o uso ritualístico da ayahuasca seja reconhecido no campo da saúde e as populações possam utilizar práticas relacionadas aos sistemas de crenças coerentes com sua cultura<sup>3</sup>, o sistema de saúde oficial ainda condena e ignora os saberes tradicionais. Nesse contexto, a medicina convencional e a tradicional estão desarticuladas e ainda não trabalham na equidade. Com o advento da globalização, os conhecimentos tradicionais, os ecossistemas amazônicos e as plantas medicinais estão se perdendo rapidamente e necessitam de proteção (Nakazawa, 2014).

Desde 1930, observa-se no Brasil o surgimento de religiões sincréticas que adotam o uso ritualístico da ayahuasca entre populações não indígenas. Labate et al. (2010) denominam esses movimentos religiosos de “religiões ayahuasqueiras brasileiras”, cujas principais representantes são: o Santo Daime, a União do Vegetal (UDV) e a Barquinha.

As décadas de 1970 e 1980 foram marcadas pela expansão da UDV e do Santo Daime para os centros urbanos e outros países. A Barquinha, por sua vez, manteve-se em seu estado de origem, o Acre (Labate, 2004). No contexto de crescimento da UDV e do Santo Daime, observa-se o surgimento de pequenos grupos urbanos como alternativa às religiões tradicionais que fazem uso

---

<sup>3</sup> A Organização Mundial da Saúde apresenta estratégias para auxiliar os países membros na implementação segura de diferentes práticas da medicina tradicional.

ritualístico da ayahuasca. Labate (2004) denomina esses grupos de neo-ayahuasqueiros. Alguns contextos do uso ritualístico da ayahuasca, são explicitados a seguir.

### *Contextos do uso ritual da ayahuasca*

Informações sobre a história, o ritual e o ambiente de uso facilitam o entendimento da experiência sob o efeito da ayahuasca de uma forma geral e as nuances de um contexto para o outro. Fazem parte desta seção uma descrição sucinta sobre o Santo Daime, a União do Vegetal e os grupos neo-ayahuasqueiras, religiões espalhadas nas diversas regiões do Brasil, uma vez que este estudo inclui participantes de diferentes partes do território nacional. Tendo em vista o critério de localização geográfica por conveniência adotado e, em virtude de a Barquinha ter permanecido exclusivamente na região Norte do Brasil, a mesma não foi contemplada por este estudo e optou-se por não incluir uma descrição dessa religião, ainda que se reconheça sua importância histórica.

#### *O Santo Daime*

O Santo Daime, a mais antiga das religiões ayahuasqueiras, foi fundada em 1930 pelo descendente de escravos, Raimundo Irineu Serra, conhecido como mestre Irineu, que migrou do Nordeste para trabalhar nos seringais da região Norte. Sua iniciação com a ayahuasca deu-se na selva fronteira entre o Brasil, o Peru e a Bolívia, quando trabalhava como cabo da guarda territorial (Labate et al., 2010; McRae, 1992).

Atualmente, o Santo Daime tem várias denominações. Dentre as diversas denominações, a maior e mais dispersa geograficamente é o Centro Eclético da Fluente Luz Universal de Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS), que segue a vertente de Sebastião Mota de Melo, conhecido como Padrinho Sebastião. Registrada em 1974, a CEFLURIS surgiu como resultado da separação da

comunidade original do Santo Daime, o Alto Santo, depois da morte de Mestre Irineu (Labate et al., 2010; McRae, 1992).

Como já anotado, o processo de expansão nacional e internacional do Santo Daime iniciou-se na década de 1970 e 1980, influenciado pelos ideais da contracultura (Assis & Labate, 2014; Labate et al., 2010; McRae, 1992). Lúcio Mórtimer, Paulo Roberto Souza e Silva, Alex Polari e Nilton Caparelli são figuras importantes no desenvolvimento e internacionalização da CEFLURIS. Paulo Roberto fundou a primeira igreja do Santo Daime no Sudeste, no Rio de Janeiro, em 1982. No ano seguinte, Alex Polari estabeleceu seu grupo em Visconde de Mauá, Rio de Janeiro (Assis & Labate, 2014).

Observa-se uma modificação geográfica e social do Santo Daime com a criação de novos núcleos nas outras regiões do Brasil, sobretudo pela adesão de membros pertencentes à população urbana, branca, de classe média e com elevado nível educacional. Devido ao surgimento de novos centros filiados seguindo a vertente de Padrinho Sebastião, a CEFLURIS foi criada com o objetivo de formalizar a estrutura e evidenciar o uso ritualístico e controlado da ayahuasca dentro do Santo Daime. Formalmente instituída em 1989 por meio de seu estatuto (McRae, 1992), a CEFLURIS, de domínio nacional e internacional, tem núcleos em diversos estados brasileiros e está presente em mais de 40 países atualmente (Assis & Labate, 2014).

O Santo Daime é uma religião sincrética que incorpora elementos de crenças brasileiras como xamanismo ameríndio e religiões afro-brasileiras, do esoterismo europeu e do catolicismo. Os rituais do Santo Daime, chamados de “trabalhos”, incluem: o hinário, a concentração, a missa, os trabalhos de cura e o feitio. As mulheres e os homens são dispostos em dois grupos distintos durante todos os trabalhos do Santo Daime (McRae, 1992).

Os hinários são cantados em comemorações que ocorrem em alguns dias santos, aniversários dos padrinhos e outras celebrações. Trata-se de coleções de hinos recebidos por líderes ou membros proeminentes da igreja. Nesse tipo de ritual, que dura entre 6 e 12 horas, os participantes cantam e dançam, enquanto permanecem em um lugar determinado, organizados em fileiras em torno de uma mesa. O daime, como é chamada a ayahuasca nessa denominação religiosa, é servido no início da cerimônia, depois da recitação do terço católico ou de orações católicas, e aproximadamente a cada duas horas (McRae, 1992).

Os trabalhos conhecidos como concentração ocorrem duas vezes ao mês, duram de duas a quatro horas e consistem na permanência dos participantes sentados e em silêncio durante a maior parte do tempo. A missa, por sua vez, é um ritual solene dedicado aos mortos, quando são cantados 10 hinos específicos intercalados por orações católicas. Tais hinos não são bailados e não são utilizados instrumentos musicais durante a missa (McRae, 1992).

Os trabalhos de cura, cuja meta é a salvação dos participantes por meio da doutrinação e solidariedade com almas sofredoras, dividem-se em dois tipos. O primeiro, denominado como abertura de mesa, trabalho de oração, trabalho de mesa ou trabalho de cruces, é um ritual curto e com um número limitado de participantes. O ritual caracteriza-se pela participação de um número ímpar de participantes, a quem são servidas doses menores de daime e consiste em um período de concentração, seguido pela entoação de hinos selecionados para essa finalidade e de orações católicas. O segundo tipo, o trabalho de concentração com hinos de cura é um ritual terapêutico que foca na purificação do corpo e da mente. Este compõe-se de um período de recitação de orações católicas com aproximadamente uma hora de concentração. Também são cantados hinários que objetivam a cura e são servidas doses maiores de daime (McRae, 1992).

O feitio, a única cerimônia que ocorre na natureza, consiste no processo de preparação da bebida usada como sacramento. Homens e mulheres têm funções específicas e também são separados durante o feitio. A preparação é preceituada de forma minuciosa, dado que a bebida é considerada um ser divino (McRae, 1992).

### *A União do Vegetal*

A União do Vegetal foi fundado em 1961, em Porto Velho, Rondônia, por José Gabriel da Costa, conhecido na UDV como Mestre Gabriel. Nascido na Bahia, migrou para o estado de Rondônia para trabalhar com a extração da borracha e, em 1959, teve seu primeiro contato com o vegetal (i.e., nome como é conhecido a Ayahuasca na UDV). Após beber o vegetal por apenas três vezes, José Gabriel da Costa declara-se mestre (Brissac, 2004).

Antes de ser transformada em Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (CEBUDV) em 1971, a UDV foi registrada em cartório como Associação Beneficente União do Vegetal em 1968. Atualmente a UDV é formalmente uma religião, tendo sua sede geral em Brasília, Distrito Federal. Está presente em todos os estados brasileiros e em sete países (e.g. Estados Unidos, Espanha, Holanda, Suíça, Austrália Itália e Peru), abarcando 212 unidades locais (Thevenin, 2017).

Dentre as unidades locais estão os núcleos e as distribuições autorizadas. Os núcleos são sedes onde ocorrem os rituais. Possuem organização administrativa própria e muitos também dispõem de estrutura para preparação do chá. As distribuições autorizadas, por sua vez, estão ligadas aos núcleos (Thevenin, 2017). Os membros da UDV, conhecidos como sócios ou associados, contribuem mensalmente com a igreja. As doações são utilizadas para manutenção, limpeza dos núcleos e preparo do vegetal (Souza, 2010).

Os rituais da UDV são conhecidos como “sessões”. As sessões são conduzidas por um mestre dirigente e se dividem em: sessões de escala, sessões extras e sessões instrutivas. As sessões de escala ocorrem regularmente no primeiro e terceiro sábados de cada mês. O mestre dirigente da sessão pode ser o mestre representante responsável pelo núcleo ou um mestre assistente. As sessões extras, que podem ser de acerto, de casais, de celebrações (i.e., aniversário de um mestre ou do núcleo), variam com relação ao dia e horário. Já as sessões instrutivas ocorrem geralmente aos domingos ao meio dia, são frequentadas apenas pelos líderes e o seu conteúdo não pode ser revelado (Fernandes, 2011; Ricciardi, 2008).

No geral, as sessões duram aproximadamente quatro horas. Os espaços onde elas ocorrem, conhecidos como “salão”, devem possuir algumas características: mesa central, mesa com os copos em que o vegetal é distribuído aos associados, cadeiras em volta da mesa central, o arco, a foto do Mestre Gabriel e um sistema de som. O mestre dirigente da sessão senta-se abaixo do arco, uma vez que se acredita que o mestre pode receber ensinamentos de um plano mais elevado e repassá-los aos discípulos. Na mesa central é onde se encontra o “filtro”, recipiente onde é colocado o vegetal a ser distribuído na sessão (Fernandes, 2011; Ricciardi, 2008).

Nas sessões, a movimentação no salão dá-se sempre em sentido anti-horário. O mestre dirigente é responsável por realizar as chamadas. As chamadas, cânticos ritualísticos do mestre Gabriel (e.g., Sombreira, Estrondou na Barra e Minguarana), são cantadas na abertura, no decorrer e no fechamento da sessão. Também são executadas músicas variadas, desde Música Popular Brasileira (MPB) ao Rock Progressivo, selecionadas pelo mestre dirigente, com o objetivo de doutrinar e trazer alívio aos discípulos (Fernandes, 2011; Ricciardi, 2008).

Os associados usam uniformes nas cores branca, azul, verde e amarela, cores que representam a natureza. As camisas são azuis ou verdes e as calças, brancas ou amarelas. O

uniforme possui bordados específicos indicando a posição hierárquica do sócio na UDV e busca, ainda, “uniformizar” socialmente os discípulos, gerando um sentimento de igualdade e pertencimento (Fernandes, 2011).

#### *Outros contextos do uso ritual da ayahuasca*

Shanon (2002) descreve alguns contextos atuais do uso da ayahuasca. Além do centro Takiwasi, que faz uso ritualístico tradicional da ayahuasca com objetivo terapêutico, e as excursões xamânicas, são apresentados os grupos independentes. Apenas estes últimos, visto que são grupos brasileiros e, portanto, relevantes para esta pesquisa, serão discutidos nesta seção.

O uso ritualístico da ayahuasca por grupos independentes que não são ligados às religiões tradicionais ocorre em ambientes diversificados e apresenta diferentes formatos. As músicas empregadas são variadas incluindo, hinos do Santo Daime, ícaros (i.e., músicas xamânicas indígenas cantadas durante cerimônias com ayahuasca), música popular, música espiritual *New Age* e outras (Shanon, 2002).

Denominados por Labate (2004) como grupos neo-ayahuasqueiros ou independentes, as novas modalidades urbanas de consumo de ayahuasca surgem no contexto de expansão do Santo Daime e da UDV para os grandes centros urbanos. Alguns desses grupos são resultados da ruptura com os grupos tradicionais, o Santo Daime e a UDV, observando-se o uso da ayahuasca como ferramenta da psicoterapia, em comunidades *New Age*, em contextos relacionados às artes e como instrumento de beneficência (e.g., trabalho com populações em situação de rua).

Labate (2004) argumenta que, uma vez que esses grupos abandonaram as religiões ayahuasqueiras tradicionais, eles vivenciam um conflito entre o uso ritual da ayahuasca e o uso profano de psicoativos. Como resultado dessa tensão, verifica-se um movimento de constante transformação dos seus rituais e cosmologias. De acordo com Lira (2011), a reconfiguração e

ressignificação desses grupos promovem um maior alcance ao uso ritual da ayahuasca e, além da influência das religiões ayahuasqueiras tradicionais, adotam ideias hinduístas, afro-brasileiras, cristãs, espíritas e xamânicas. O autor sugere, ainda, que os grupos dissidentes são guiados pela unificação.

A fim de contribuir para a discussão e análise dos dados, serão apresentadas informações relativas à ayahuasca (e.g., fitoquímica, neurofarmacologia e experiências sob seu efeito), bem como uma breve exposição sobre os estados alterados de consciência e a relação destes com tal substância.

### ***Fitoquímica e neurofarmacologia da ayahuasca***

A ayahuasca é obtida geralmente por meio da infusão da videira *Banisteriopsis caapi* com as folhas da *Psychotria viridis* (Metzner, 2014; Ott, 1994; Schultes et al., 2001). A primeira é popularmente conhecida como *jagube* ou *mariri*, enquanto a segunda é chamada de *chacrona* (Metzner, 2014). A *Banisteriopsis caapi* contém vários alcaloides betacarbolinas como harmina, tetrahydroharmina e harmalina; a harmina e a harmalina inibem temporariamente a monoamina oxidase A (MAO-A). A *Psychotria viridis*, por sua vez, possui uma alta concentração de DMT (Ott, 1994). A harmalina reduz a produção e distribuição da MAO, que desintegra o ingrediente que induz as visões da DMT antes de alcançar o sistema nervoso. A inibição da MAO permite e prolonga o efeito da DMT presente nas folhas da *Psychotria viridis* por via oral. A combinação desses ingredientes possibilita a alteração da consciência e estimula as visões (Schultes et al., 2001).

Os mecanismos bioquímicos da ayahuasca são intrigantes e difíceis de serem compreendidos por meio dos modelos neuroquímicos e farmacológicos atuais. Os psicoativos afetam as atividades psíquicas, visto que se assemelham, no nível molecular, aos

neurotransmissores, substâncias produzidas pelo corpo e liberadas entre os neurônios que provocam a transmissão de sinais elétricos. Neurotransmissores como a dopamina, acetilcolina, epinefrina e serotonina têm papéis fundamentais e se destacam por afetar o humor e o comportamento (Metzner, 2014).

A 5-hidroxitriptamina (5-HT), nome da estrutura molecular da serotonina, assemelha-se aos psicotrópicos que apresentam a estrutura da triptamina. O triptofano, um dos aminoácidos essenciais, dá origem à serotonina que, por sua vez, pode atuar como um precursor para produção de 5-metoxi-N, N-dimetiltriptamina (5-MeO-DMT) e hidroxi-DMT (bufotenina) e é precursora da melatonina (Callaway & Grob, 1998).

Deficiências relativas à serotonina e à triptamina estão associadas a transtornos mentais como alcoolismo, depressão, ansiedade. A MAO, enzima produzida pelo corpo que desativa alguns neurotransmissores por meio de uma reação de oxidação, transforma a serotonina em 5-hidroxyindoleacético ácido (5-HIAA). A inibição da MAO está associada ao aumento de serotonina no cérebro (Callaway & Grob, 1998; McKenna, 2004).

A ayahuasca interage de forma complexa e especial com a serotonina. Um dos mais importantes componentes químicos da ayahuasca, a DMT da *Psychotria viridis*, apresenta uma estrutura molecular análoga à da serotonina. De fato, a DMT possui efeito agonista para receptores semelhantes ao da serotonina. As beta-carbolinas presentes em espécies de *Banisteriopsis cappi* possuem a capacidade de inibir reversivelmente a MAO. A ação simultânea desses dois processos, inibição da MAO e recaptação de serotonina, pode elevar os níveis de serotonina no cérebro (Callaway & Grob, 1998; McKenna, 2004).

A ayahuasca não deve ser utilizada por indivíduos que fazem uso de antidepressivos ou serotoninérgicos (triptofanos e inibidores seletivos da recaptação da serotonina - ISRS). Uma vez

que essas substâncias inibem a MAO, o uso de mais de um serotonérgico pode resultar em um aumento tóxico de atividade serotonérgica conhecido como síndrome serotonérgica, cujos sintomas incluem: náusea, vômito, tremor, aumento de temperatura, arritmia, falha renal, coma e morte (Callaway & Grob, 1998; McKenna, 2004).

### *Efeitos somáticos e experiências subjetivas da ayahuasca*

A experiência com ayahuasca tem a duração de aproximadamente quatro horas. Efeitos purgativos, incluindo náusea, vômito e diarreia, são frequentes e podem ser atribuídos ao aumento no nível de 5-HT no trato intestinal. Observa-se aumento moderado no batimento cardíaco e na pressão (Callaway et al., 1999; Riba et al., 2001), bem como tremor temporário e nistagmo (i.e., movimento involuntário dos olhos). Efeitos autonômicos (e.g., aumento da temperatura e do diâmetro da pupila) e neuroendócrinos (e.g., aumento nos níveis do hormônio do crescimento, prolactina e cortisol) foram detectados e parecem estar associados aos efeitos subjetivos da experiência com ayahuasca (Callaway et al., 1999).

A ingestão da ayahuasca também pode provocar experiências subjetivas (i.e., mudanças perceptuais, cognitivas, emocionais e fenômenos visuais) relacionadas aos estados alterados de consciência (Shanon, 2002). Os fenômenos visuais, experiências mais célebres associadas à ayahuasca, ocorrem mais intensamente entre uma e duas horas após o consumo da bebida (Callaway et al., 1999; Riba et al., 2001) e consistem em experiências de revelação, momentos de aprendizado e autotransformação (Mercante, 2009). Para Mabit (2007), o efeito da visão permite o acesso a outras realidades e exploração do subconsciente, facilitando a reelaboração e a resolução de conflitos psíquicos.

Shanon (2002) divide as experiências subjetivas induzidas pela ayahuasca em dois grupos: reações positivas, com características e temas diversos, e reações negativas dominadas pelo medo.

O contato com outras realidades e as experiências com o extraordinário podem provocar a sensação de insanidade e confrontação com a própria fraqueza e pequenez. As visões comumente provocam reações de encantamento e maravilhamento, que podem ser acompanhadas de sentimentos de alegria, contentamento, serenidade, relaxamento, gratidão e bem-estar físico e mental. Shanon (2002) assevera que vitalidade, beleza, força e funções físicas e mentais são aprimoradas sob o efeito da ayahuasca, que, de fato, é indicada para limpeza e cura.

Reações sociais incluem sentimentos de amor, compaixão, profunda compreensão do outro e empatia. Essas podem ser direcionadas a pessoas, animais ou plantas. Entre as reações místicas e espirituais estão: contato com o divino; experiências de morte, renascimento e salvação; estados afetivos não ordinários; sensação de ter acesso privilegiado ao conhecimento (Shanon, 2002).

### ***Consciência, estados alterados de consciência e a ayahuasca***

A ayahuasca é um agente com potencial de alterar a consciência humana. A fim de compreender esse processo, faz-se necessário apresentar uma reflexão sobre o fenômeno da consciência, discutido a partir de diversas perspectivas, segundo Shanon (2002, 2003). A primeira seria ontológica e substantiva, que busca responder em que consiste a consciência (e.g., matéria e/ou elementos não materiais) e como a consciência surge. Outra perspectiva do estudo deste tema é a funcional, que trata dos papéis da consciência, então responsável pela ideia de “eu” e calibração da experiência entre os agentes cognitivos, e como o mundo é percebido (Shanon, 2002, 2003).

Visto que todo o material mental vivenciado por um indivíduo pertence a ele, a consciência promove a identidade pessoal, entendida como intermédio do contraste entre o mundo interno e o mundo externo e relacionada às atividades mentais de um indivíduo. Alguns exemplos de atividades mentais seriam pensamentos, percepções, memórias, sonhos, alucinações, entre outras. Embora os aspectos funcionais da consciência concernem à experiência individual, uma

propriedade da consciência é que está sempre relacionada ao mundo externo e direcionada aos objetos externos (e.g., pensar em algo, perceber alguma coisa) (Shanon, 2002, 2003).

Shanon (2002, 2003), por sua vez, adota uma perspectiva fenomenológica e estruturalista para discutir a consciência, então considerada como a estrutura cognitiva responsável pelas experiências subjetivas. Quando a forma como o mundo é vivenciado e sentido se altera, a fenomenologia da experiência também se altera.

Estados alterados de consciência são estados mentais induzidos por agentes fisiológicos, farmacológicos ou psicológicos caracterizados por experiências subjetivas que diferem dos estados ordinários. Os estados místicos e transcendentais são subcategorias dos estados alterados de consciência, usados ao longo da história como função curativa. Dentre as principais características dos estados alterados de consciência estão a hipersugestibilidade, mudança de significado, catarse emocional e sentimentos de rejuvenescimento explorados em diversas práticas curativas psicológicas e espirituais. Estados alterados de consciência induzidos por substâncias como, por exemplo, peyote e ácido lisérgico (LSD) têm um valor terapêutico ao liberar repressão e provocar catarse (Ludwid, 1966).

As dez características universais dos estados alterados de consciência descritas por Ludwid (1966) incluem: mudança no pensamento (i.e., alteração na concentração, atenção e memórias), alteração de sentido de tempo (e.g., sensação da inexistência do tempo, do tempo parando, do tempo acelerando ou diminuindo de velocidade), medo de perder o controle sobre si mesmo ou contato com a realidade, mudanças na expressão emocional (i.e., apresentar de forma repentina emoções extremas), mudanças na imagem corporal (e.g., despersonalização, desrealização, dissolução de limite entre o indivíduo e o mundo ou outros), mudança de percepção (e.g., fenômenos visuais, sentidos aguçados e sinestesia), mudança de significados e revelações;

sensação do indizível (i.e., inabilidade de comunicar a essência da experiência); sensação de rejuvenescimento (e.g., renascimento e novo sentido de esperança) e hipersugestionabilidade (i.e., aceitar ou responder a instruções ou comandos sem criticar).

Shanon (2002, 2003) classifica os padrões de consciência induzidos pela ayahuasca considerando as seguintes funções: eu e identidade pessoal; contraste e diferenciação; calibração da experiência, autoconsciência refletiva; intencionalidade e conexão, conhecimento e realidade conferida.

O eu e a identidade pessoal podem ser alterados sob o efeito da ayahuasca. Com relação ao agente da atividade mental, pode-se observar a dissociação entre o eu e o material mental e a sensação de não ter controle sobre os próprios pensamentos. No primeiro caso, o indivíduo tem a sensação de que ele não é gerador do seu material mental, mas um canal que recebe as informações. No último, o indivíduo sente ter controle sobre os pensamentos dos outros ou ter seus pensamentos controlados por outros agentes (i.e., telepatia e premonição). Com relação à identidade pessoal, Shanon (2002, 2003) descreve raras ocasiões de experiências de metamorfose (i.e., transformar-se em objetos ou animais) e de divisão da consciência ou de identidade (i.e., voos xamânicos, experiências de estar fora do corpo, campo visual dividido).

O contraste entre a realidade interna e externa e a diferenciação dos estados mentais também podem ser afetados pela ayahuasca. O indivíduo pode sentir que faz parte dos outros, que não existe distinção clara entre a realidade interna e externa ou que faz parte de uma super consciência. Os estados mentais podem se misturar, tornando impossível classificá-los. Da mesma forma, a calibração das experiências pode ser influenciada pela ayahuasca. Shanon (2002, 2003) descreve relatos em que o sentido ordinário de peso, postura, tamanho, tempo e localização da consciência são modificados durante a experiência com ayahuasca. A noção de autoconsciência

pode ser modificada ou perdida temporariamente e, em extremas ocasiões, a noção do eu pode ser completamente perdida se o indivíduo permitir. Embora a intencionalidade (i.e., estado mental direcionado a um objeto) seja uma característica básica da consciência, estados mentais sem conteúdo ou direção a um objeto (i.e., vazio ou completude) podem ser observados em situações não ordinárias e sob o efeito da ayahuasca. A sensação de conexão e ganho de conhecimento podem ser vivenciados, bem como o aumento ou a diminuição do sentido de realidade.

Barbosa et al. (2005) analisaram as experiências de estados alterados de consciência durante o primeiro uso ritual da ayahuasca. Vinte e quatro indivíduos que participaram de um ritual da UDV ou do Santo Daime responderam perguntas sobre sete dimensões associadas aos estados alterados de consciência: humor, processo e conteúdo dos pensamentos, sentido de tempo e espaço, sentido do eu, introcepção, extrocepção e vontade/controle.

Seis diferentes dimensões foram identificadas baseadas nos relatos dos participantes. Fenômenos visuais como luzes caleidoscópicas, visões extraordinárias, túneis, animais, humanos e seres sobrenaturais foram reportados por 64,3% dos participantes. Menos da metade (42,9%) vivenciou numinosidade (i.e., experiência de fascinação e pavor simultaneamente devido à presença de uma força superior). Introspecções e realizações sobre aspectos biográficos ou comportamentais foram relatados por 39,3%. Alteração na autoimagem corporal (i.e., fusão com o ambiente e separação entre o corpo e consciência) ocorreram para 32,1% e aflição (i.e., associada à falta de controle sobre a experiência) para 3,6% (Barbosa et al., 2005).

A sensação de paz interna foi reportada por 88,9% dos participantes que atenderam ao ritual da UDV e 36,8%, do Santo Daime. Os autores sugerem que a diferença se deve as diferenças do *set* (i.e., estado psicológico) e *setting* (i.e., meio físico, social e cultural). O ritual da UDV parece induzir experiências mais estáveis, pois seus participantes tomam uma posição relaxada com

períodos de silêncio. No ritual do Santo Daime, por sua vez, os participantes cantam e dançam ao som de instrumentos musicais incluindo percussão. As outras cinco dimensões foram experimentadas mais frequentemente no ritual do Santo Daime (Barbosa et al., 2005).

Carreiro (2012) compara os estados alterados de consciência provocado pela ingestão da ayahuasca ao transe decorrente de processos hipnóticos convencionais. O autor observa experiências análogas ao transe hipnótico entre muitos praticantes das religiões ayahuasqueiras durante sua pesquisa de campo na região Norte. Entre indivíduos que foram hipnotizados e consumiram a ayahuasca, essas duas experiências provocaram experiências semelhantes para a maioria, embora aquelas provocadas pelo uso da ayahuasca pareçam ter sido mais intensas.

Por fim, Kjellgren, Eriksson e Norlander (2009) analisam a experiência induzida pela ayahuasca e denominam esse processo de ciclo transcendental, que engloba seis estágios: meta ou motivação, estágio amedrontador e contraível, repentina transformação da experiência, estado expansivo sem limite e experiência transcendental, reflexões, e mudanças de visão de mundo e de foco na vida (Kjellgren et al., 2009).

## REVISÃO DE LITERATURA

Este capítulo apresenta a produção científica sobre a relação entre a ayahuasca e os problemas associados ao uso de psicoativos e busca sintetizar suas principais ideias. Estudos sobre a vinculação entre esses dois temas, partindo dos primeiros estudos biomédicos que se preocupavam com os riscos de causar dependência da ayahuasca até pesquisas mais recente que se dedicam ao potencial terapêutico da ayahuasca para o uso problemático de psicoativos, são expostos de forma cronológica. Diferentes conjecturas sobre o processo terapêutico do uso ritualístico da ayahuasca no tratamento do uso problemático de psicoativos concluem esta seção.

### **O uso da ayahuasca no tratamento do uso problemático de psicoativos**

As possíveis propriedades terapêuticas do uso ritualístico da ayahuasca no tratamento da dependência foram inicialmente observadas em estudos biomédicos sobre a segurança quanto a sua ingestão (Grob et al., 1996; Halpern, Sherwood, Passie, Blackwell, & Rutenber, 2008). Nesse sentido, diversos autores observaram a remissão ou a diminuição do uso problemático de substâncias psicoativas entre a maioria dos membros da União do Vegetal - UDV e do Santo Daime, que possuíam tais antecedentes (Grob et al., 1996; Halpern et al., 2008).

Devido a preocupações associadas ao potencial de causar dependência da ayahuasca, dois estudos foram conduzidos para avaliar problemas associados ao uso de substâncias entre os usuários de ayahuasca (Fábregas et al., 2010). O primeiro estudo compara um grupo de usuários de ayahuasca em uma comunidade da floresta ( $n=56$ ) com um grupo de controle formado por indivíduos moradores da zona rural ( $n=56$ ). O segundo estudo, por sua vez, contrasta um grupo de usuários de ayahuasca urbanos ( $n=71$ ) com um grupo de controle formado por pessoas da zona urbana ( $n=59$ ). Problemas associados à dependência foram avaliados por meio do *Addiction Severity*

*Index* (ASI) e dados sobre o histórico de uso de álcool e substâncias ilícitas. *Follow up* ocorreu um ano mais tarde (Fábregas et al., 2010).

Os usuários de ayahuasca dos dois estudos apresentaram escores associados ao uso de álcool mais baixos no ASI. O grupo formado por usuários de ayahuasca da floresta reportaram histórico de uso de substâncias ilícitas significativamente mais elevado quando comparado aos outros grupos. O uso de substâncias ilícitas havia cessado durante o estudo, com exceção do uso de cannabis. O estudo sugere que o uso ritualístico da ayahuasca não parece estar associado aos efeitos psicossociais nocivos decorrentes do uso de substâncias de abuso (Fábregas et al., 2010).

Alguns especialistas consideram a ayahuasca intrigante, uma vez que o seu consumo parece não estar associado aos efeitos psicossociais deletérios comumente causados por outros psicoativos (Bouso & Riba, 2014; Fábregas et al., 2010). A revisão conduzida por Gable (2007) também sugere que não há evidências de que a bebida cause dependência ou abuso (Gable, 2007). Dos Santos et al. (2012) reportam ausência de tolerância aguda e sensibilidade após administrar três doses de ayahuasca em nove usuários de psicodélicos experientes em duas sessões com um intervalo de, no mínimo, uma semana. O estudo não observou tolerância entre os participantes e concluiu que esses achados se assemelham aos resultados dos estudos com DMT, um dos seus princípios ativos.

Gable (2007) indica, em sua revisão bibliográfica, que não encontrou relatos de interrupção do uso de DMT associado a episódios de síndrome de abstinência. Embora o uso ritualístico da ayahuasca não esteja comumente associado a reações psicopatológicas, há relatos de que a ayahuasca pode ter contribuído para episódios psicóticos. Portanto, dada a significativa morbidade associada à psicose induzida por psicoativos, aconselha-se que a ayahuasca seja contraindicada para indivíduos com histórico de psicose (Gable, 2007).

Estudos qualitativos desenvolvidos em contextos diversos oferecem evidências preliminares do efeito psicoterapêutico do uso ritualístico da ayahuasca para o tratamento do abuso e da dependência química (Loizaga-Velder & Pazzi, 2014; Mercante, 2009, 2013). Resultados das primeiras pesquisas quantitativas apontam que um número considerável de participantes alega diminuição ou cessação do uso problemático de substâncias (Fernández & Fábregas, 2014; Labate et al., 2014; Mabit, 2007; Thomas, Lucas, Capler, Trupper, & Martin, 2013).

Conforme já mencionado neste trabalho, apenas o uso religioso da ayahuasca está regularizado no Brasil desde 2010 (Labate et al., 2010; Mercante, 2013), de modo que seu consumo com a finalidade terapêutica ocorre, principalmente, ritualisticamente (Mercante, 2013). De acordo com Loizaga-Velder e Pazzi (2014), existem diferentes modalidades de tratamento para a dependência química com uso ritualístico da ayahuasca que ocorrem tanto no ambiente terapêutico quanto no religioso. Labate et al. (2010) classificam essas abordagens de tratamento em dois grupos: centros terapêuticos que combinam o uso cerimonial da ayahuasca com abordagens de tratamento convencional, como o Takiwasi no Peru e o Instituto de Etnopsicologia Aplicada da Amazônia (IDEAA) no Brasil, além de centros ligados às religiões ayahuasqueiras e grupos neo-ayahuasqueiras no Brasil.

Embora a procura por tratamento para problemas associados ao uso de psicoativos tenha crescido, estudos sobre o potencial terapêutico do uso ritualístico da ayahuasca no tratamento da dependência química são escassos (Bouso & Riba, 2014; Mercante, 2009, 2013; Labate et al., 2014; Prickett & Liester, 2014; Thomas et al., 2013). Bouso e Riba (2014) apontam para a necessidade de desenvolvimento de ensaios clínicos para testar a eficácia para o tratamento da dependência química. A coleta sistemática de dados por parte dos centros que fazem uso da

ayahuasca com intenção terapêutica é imprescindível para o desenvolvimento de pesquisas nessa área (Bouso & Riba, 2014).

### ***Literatura sobre o uso da ayahuasca e no tratamento do uso problemático de psicoativos***

O primeiro estudo identificado que se dedica exclusivamente ao potencial terapêutico do uso ritualístico da ayahuasca no tratamento do uso problemático de psicoativos foi a pesquisa de mestrado de Labigalini (1998). Quatro membros da UDV que reportaram um histórico de dependência de álcool antes de fazer uso ritual da ayahuasca participaram de uma entrevista qualitativa. Os participantes apontaram com frequência que a experiência sob o efeito do álcool é significativamente diferente da experiência com ayahuasca. De acordo com os participantes, a motivação para o uso do álcool estava associada à negação e à fuga, enquanto que a experiência sob o efeito da ayahuasca acarretava na revivência de traumas e revisão de vida. Os participantes reportaram um maior entendimento de suas vulnerabilidades e das consequências destas. Como resultado da participação nos rituais, os participantes adotaram uma nova postura com relação à vida e ao padrão de uso de álcool.

Alguns anos depois, Doering-Silvera et al. (2005) realizaram um estudo sobre o padrão de consumo de psicoativos entre adolescentes membros da UDV, no qual 41 adolescentes que faziam uso ritualístico da ayahuasca foram comparados a 43 controles. Os participantes responderam perguntas associadas ao uso de psicoativos baseadas no critério da Organização Mundial da Saúde (OMS) para uso ao longo da vida (i.e., uso de pelo menos uma vez na vida), uso durante o último ano (i.e., durante os últimos 12 meses precedentes) e uso recente (i.e., durante os últimos 30 dias ou menos).

Não foram identificadas diferenças significativas entre os dois grupos para o consumo de psicoativos ao longo da vida. No entanto, menos adolescentes da UDV (46,31%) reportaram

consumo de álcool no ano anterior à pesquisa quando comparados aos controles (74,4%). Uso recente de álcool também foi reportado com mais frequência pelos controles (65,1%) do que entre membros da UDV (32,5%). Os autores sugerem que a afiliação religiosa pode ter atuado como papel protetor e sido responsável pelo menor uso de álcool entre os adolescentes da UDV (Doering-Silvera et al., 2005).

Em seguida, Santos et al. (2006) desenvolveram um estudo de caso sobre uma jovem que atribui a experiência com a ayahuasca à mudança no seu padrão de uso de álcool, nicotina e cocaína. Esse estudo sugere que o uso ritualístico da ayahuasca facilitou uma revisão de vida por meio dos estados alterados de consciência sob o efeito da ayahuasca, o que resultou na suspensão do uso de álcool, tabaco e cocaína (Santos et al., 2006).

Em 2007, Mabit publicou um capítulo de um livro descrevendo o tratamento do centro Takiwasi e as experiências de 15 pacientes. Baseado no *Addiction Severity Index* (ASI) para avaliar sintomas de dependência de substâncias, 69% dos pacientes reportaram melhoras, enquanto 19,5% indicaram que sua situação não foi alterada. De acordo com Mabit (2007), todos os participantes reportaram que o uso da ayahuasca contribuiu para diminuir os sintomas de abstinência e muitos ganharam um maior entendimento sobre eles mesmos como consequência do uso da ayahuasca.

Mercante (2009) observou durante 10 meses o trabalho da Associação Beneficente Luz de Salomão (ABLUSA) que, desde 1999, faz uso da ayahuasca em rituais que objetivam ajudar moradores de rua da cidade de São Paulo a tratarem a dependência química e a se reintegrarem à sociedade. O grupo é liderado pelo psiquiatra e mestre da União do Vegetal, Wilson Gonzaga. O trabalho descreve as experiências de oito indivíduos que foram assistidos pela ABLUSA. De acordo com Mercante (2009), o trabalho da ABLUSA pode ser dividido em duas etapas: o choque e a amizade.

Mercante (2009) categoriza como choque as experiências sob o efeito da ayahuasca associadas a revivência (i.e., reflexão e revisão de vida durante as cerimônias mensais). A amizade, por sua vez, representa momentos em que novas conexões interpessoais eram criadas durante os encontros semanais entre membros e assistidos. O autor faz, ainda, uma análise das experiências visuais e correlaciona estas com as mudanças no padrão de consumo de álcool e outras substâncias.

Mais recentemente, Mercante (2013) apresenta sua pesquisa etnográfica sobre quatro comunidades que fazem uso da ayahuasca para o tratamento da dependência de psicoativos. Três comunidades estão localizadas no Brasil e uma no Peru. Duas comunidades brasileiras seguem a linha espiritual do Santo Daime, o Céu Sagrado e o Céu da Nova Vida, e uma, o Centro de Recuperação Caminho da Luz, segue os ensinamentos da UDV. O centro de recuperação Takiwasi, localizado no Peru, emprega abordagens de tratamento convencionais com práticas da medicina tradicional peruana (e.g., dietas, purgas e uso ritual da ayahuasca). O estudo incluiu 50 entrevistas com pacientes e cuidadores das quatro comunidades.

A igreja do Céu Sagrado, localizado em Sorocaba, no Estado de São Paulo, dirige uma unidade de pronto socorro espiritual, semelhante a uma enfermaria, que atende indivíduos com problemas associado ao uso de psicoativos. São servidos 600 ml de ayahuasca aos pacientes, que devem permanecer em silêncio durante o efeito da bebida. Dependendo da intensidade da experiência, outra dose de Daime pode ser administrada. Os pacientes recebem auxílio de um cuidador durante toda a sessão e são convidados a participar das cerimônias da igreja ou retornar ao pronto socorro espiritual, especialmente se a vontade de usar o psicoativo de abuso permanecer.

Já a igreja do Céu da Nova Vida, localizada em São José dos Pinhais, no Paraná, foi fundada por um ex-paciente do pronto socorro espiritual da igreja do Céu Sagrado. Dessa forma, o modelo de tratamento do Céu da Nova Vida se assemelha ao do Céu Sagrado. A sessão do Céu da Nova

Vida se destaca por incluir orações no início do ritual e, ocasionalmente, cantos dos hinos do Santo Daime no decorrer da sessão.

Por sua vez, o Centro de Recuperação Caminho da Luz, localizado na capital do estado do Acre, é uma comunidade terapêutica religiosa vinculada à Secretaria de Saúde do Acre (SESACRE). A comunidade que segue o ritual da linha da União do Vegetal é composta de um “internato” e de uma “comunidade”. O internato consiste no tratamento para problemas associados ao uso de álcool e outros psicoativos. A comunidade, por sua vez, possui um agrupamento de ex-usuários que ainda não possuem moradia permanente. O centro também mantém uma marcenaria que promove atividades remuneradas para internos e moradores da comunidade. O tratamento é baseado exclusivamente na ayahuasca, com três doses diárias no início do tratamento – período chamado de “desintoxicação” e “controle” – e uma dose ao dia, na segunda fase, em reuniões noturnas, somadas a duas cerimônias semanais (i.e., uma sessão de acerto, nas quais são trabalhadas questões de convívio, e uma sessão de escala, que objetivam a elevação espiritual).

Mercante (2013) também descreve o centro de recuperação Takiwasi, localizado no Peru, que propõe nove meses de internação para tratamento da dependência química e é estruturado no uso das plantas, psicoterapia e convivência. Os usuários recém-admitidos passam por um período de isolamento que dura 15 dias, e tem como objetivo a limpeza e a desintoxicação. Durante o tratamento, os usuários passam por outros momentos ocasionais de isolamento e dieta. Os rituais com ayahuasca são sempre guiados por um curandeiro da região. A psicoterapia objetiva integrar e processar as experiências sob o efeito das plantas.

Mercante (2013) desenvolve algumas hipóteses para o tratamento da dependência com ayahuasca. De acordo com o autor, a bebida, utilizada no contexto ritual, é responsável por mudanças neurofarmacológicas, psicológicas e sociais. Esse conjunto de hipóteses é denominado

de “modelo da ayahuasca”. Ainda segundo o autor, a alteração química não é suficiente para mudar o padrão de uso de substância e não se mantém sem alterações psicológicas e ambientais. Sob o efeito do chá, questões psicológicas que desencadearam o uso problemático de psicoativos são processadas. Consequentemente, a perspectiva e a forma como o indivíduo se relaciona com os outros mudam de maneira drástica após o uso da ayahuasca. Essas transformações o levam a optar por diferentes grupos sociais e a se dedicar a novas atividades, fazendo com que a recaída seja improvável (Mercante, 2013).

Outro estudo recente conduzido no Canadá (Thomas et al., 2013), avaliando um tratamento para uso problemático de substâncias e estresse, que envolveu quatro dias de terapia grupal e duas cerimônias com ayahuasca, observou melhorias estatisticamente significativas com relação a indicadores comportamentais e psicológicos. A coleta de dados ocorreu antes e seis meses depois do tratamento e avaliou variáveis psicológicas e comportamentais associadas ao uso problemático de psicoativos. Informações qualitativas sobre as experiências pessoais dos participantes também foram coletadas.

Foram administrados os seguintes instrumentos: *Difficulty in Emotion Regulation Scale* (DERS) para avaliar habilidade de lidar com emoções negativas, *Philadelphia Mindfulness Scale* (PHLMS) para acessar níveis de aceitação e consciência do momento presente, *Empowerment Scale* (ES) para medir variáveis associadas ao empoderamento social e psicológico, *Hope Scale* (HS) para avaliar indicadores associados à esperança e determinação de metas, *McGill Quality of Life* (MQL) para medir indicadores de qualidade de vida e *Week Substance Use Scale* (WSUS) para medir o uso problemático de psicoativos. *States of Consciousness Questionnaire* (SOCQ) foi aplicado depois das cerimônias com ayahuasca. Uma entrevista curta semiestruturada foi aplicada

ao final do retiro para coletar informações qualitativas sobre as experiências dos participantes (Thomas et al., 2013).

Os resultados do estudo sugerem que os participantes experimentaram mudanças comportamentais e psicológicas positivas como resultado da intervenção. Estes reportaram melhora nos indicadores de empoderamento, esperança, consciência do momento presente e qualidade de vida. Ainda de acordo com os relatos dos participantes, o uso de álcool, tabaco e cocaína diminuiu. As reduções do uso problemático de cocaína foram estatisticamente significativas (Thomas et al., 2013).

Em 2014, foi publicado o livro *The Therapeutic Use of Ayahuasca* (Labate & Cavnar, 2014) dedicado a discutir o potencial terapêutico da ayahuasca e o seu papel na promoção do bem-estar psicológico. Estudos biomédicos e antropológicos sobre o uso da ayahuasca em diversos contextos para tratar depressão, Transtorno de Estresse Pós-traumático (TEPT) e dependência são apresentados. Três investigações sobre o potencial terapêutico da ayahuasca para o tratamento da dependência e que coletam dados primários são apresentados nesse livro (Fernández et al., 2014; Labate et al. 2014; Loizaga-Velder & Pazzi, 2014).

Loizaga-Velder e Pazzi (2014) apresentam os resultados de 15 anos de pesquisa que incluem entrevistas com 15 terapeutas que empregam ayahuasca como tratamento para dependência de psicoativos e com 14 indivíduos que fizeram uso da ayahuasca com o mesmo propósito. O estudo qualitativo, que combina observação de campo e entrevista centrada na solução de problemas, objetiva ganhar um maior entendimento sobre o valor terapêutico da ayahuasca na perspectiva psicoterapêutica.

A ayahuasca usada em um contexto estruturado pode facilitar o processo terapêutico. Os estados alterados de consciência associados à mudança de percepção, cognição, emoção e

comportamento provocados pela ayahuasca podem induzir processos psicológicos terapêuticos (i.e., liberação de dor emocional, trauma e estresse). Os autores assinalam que a ayahuasca é uma ferramenta de tratamento potente que envolve riscos. As contraindicações devem ser respeitadas e o tratamento deve ocorrer em ambientes adequados sob a orientação de um profissional experiente (Loizaga-Velder & Pazzi, 2014).

Labate et al. (2014) avaliam o efeito da afiliação a uma religião ayahuasqueira sobre a dependência de substâncias. Essa análise emprega um questionário adaptado baseado nos critérios de dependência de substâncias do DSM-IV para identificar a presença de problemas associados à dependência entre 83 membros da CEFLURIS, denominação do Santo Daime. O estudo observa que 41 dos 83 participantes admitiram um histórico de dependência química antes da sua filiação. Destes, 90% reportaram a cessação do uso de pelo menos uma substância associada à dependência. Segundo os autores, o uso ritualístico da ayahuasca parece ter um potencial efeito terapêutico entre indivíduos com histórico de dependência, entretanto estudos com critérios mais rigorosos são necessários para confirmar esses resultados (Labate et al., 2014).

Fernández et al. (2014) avaliam o efeito terapêutico da ayahuasca após tratamento que dura entre três e nove meses no IDEAA na Amazônia. O estudo de caráter observacional apresenta dados preliminares sobre mudanças de personalidade, psicopatologia, variáveis neuropsicológicas em indivíduos que completaram tratamento com assistência da ayahuasca. Participaram da investigação 13 indivíduos de origem espanhola, sendo que nove apresentavam problemas associados ao uso de substâncias psicoativas e não tinham obtido sucesso com outros métodos de tratamento.

Os pacientes do estudo consumiram ayahuasca no instituto entre uma e duas vezes por semana, e em uma igreja local do Santo Daime, entre uma e 15 vezes por mês. Foram empregados

instrumentos padronizados, antes e ao final do tratamento, para avaliar alterações de personalidade, por meio do *Temperament and Character Inventory Revised (TCI-R)*; psicopatologia, por meio do *Symptom Check-List-90-Revised (SCL-R)*; comportamento e performance neuropsicológica, por meio do *Stroop Color and Word Test*, *Letter-Number Sequencing (LNS)*, e *Frontal Systems Behavior Scale (FrSBe)*; e bem-estar psicológico e atitudes de vida, por intermédio do *Purpose in Life Test (PLT)* e *Spiritual Orientation Inventory (SOI)* (Fernández et al., 2014).

Na avaliação de personalidade, constatou-se uma redução significativa na subescala impulsividade, um aumento na dimensão de autodirecionamento e as variáveis de autotranscedência não se alteraram de forma significativa. Observou-se um aumento estatisticamente significativo nos escores do PLT e do SOI. Os resultados dos *FrSBE* e do *Stroop Color and Word Test* sugerem melhoras nas habilidades de planejamento e execução de tarefas. As medidas do SCL-R apontam para a redução de sintomas associados à psicopatologia, em especial sintomas de ansiedade. Para os autores, o uso ritual da ayahuasca pode ter um efeito terapêutico benéfico em diversas dimensões associadas à saúde mental (Fernández et al., 2014).

Já no ano de 2015, foi realizado um estudo com seis participantes dedicado ao relato de casos que descreve e relaciona o uso ritualístico da ayahuasca e descontinuidade do uso abusivo de psicoativos (Dias de Jesus Júnior, Salvi, & Ramos Evangelista, 2015). Para a investigação, que ocorreu em uma comunidade religiosa que faz uso ritualístico da ayahuasca, foram coletadas informações sobre o histórico de uso dos participantes (i.e., tempo de uso e substâncias utilizadas), por meio de entrevistas informais gravadas em áudio, informações sobre qualidade de vida medidas por meio do questionário o *Short Form-36 (SF-36)*; esperança, avaliada por meio da metodologia de Escala de Esperança de Herth (EEH); e satisfação, medida pela escala visual

analógica para satisfação (EVA-S); ademais, foram avaliados parâmetros hematológicos por meio de exames de sangue (Dias de Jesus Júnior et al., 2015).

Os participantes reportaram satisfação acima da média em sete das oito dimensões do SF-36, em especial, nas dimensões que avaliam a capacidade funcional e a saúde mental. Um alto nível de esperança também é observado nos escores do EEH. Os exames hematológicos indicam parâmetros hematológicos normais. Observa-se que o uso ritual da ayahuasca contribui para a cessação do uso de substância e, dessa forma, pode ser uma alternativa viável para lidar com o problema da dependência e abuso de psicoativos (Dias de Jesus Júnior et al., 2015).

A tese de doutorado de Assis (2016) inclui uma discussão sobre o uso ritualístico da ayahuasca e o uso indevido de psicoativos, embora não trate especificamente sobre a relação entre essas duas temáticas. A autora adota, em seu estudo qualitativo, o método de história de vida a partir de uma compressão fenomenológica existencial com o objetivo de compreender os sentidos associados às experiências terapêuticas vinculadas ao uso ritualístico da ayahuasca de quatro participantes. Transcorrem da análise das histórias seis unidades significativas: o reconhecimento de um sofrimento; a busca de bem-estar; o encontro com as drogas; o encontro com o uso ritual ayahuasca; a resignificação de sentidos; e, o encontro com o sagrado.

Distintivamente, o uso recreativo e indevido de psicoativos aparece de forma significativa nos relatos dos participantes e a diferenciação entre esse e o uso ritualístico da ayahuasca foi recorrente. Substituir uma substância pela outra não parece estar relacionado ao uso ritualístico da ayahuasca, uma vez que os rituais promovem o autoconhecimento e a vivência plena de experiências afetivas enquanto que os outros psicoativos facilitam um distanciamento e alívio emocional. Ademais, diferentemente do uso de outros psicoativos, a ayahuasca foi associada ao cuidado para os participantes. Dois deles relatam a interrupção do uso de cocaína após começarem

a participar dos rituais. O uso ritualístico de ayahuasca para outro representa uma forma de tratamento para lidar com o consumo de *crack*. Também como consequência dos rituais, outro participante passa adotar hábitos mais saudáveis, embora não tenha interrompido o uso de outros psicoativos (Assis, 2016).

### ***Conjeturas de como o uso da ayahuasca trata o uso problemático de psicoativos***

Os estados alterados de consciência e catarse provocados pela ingestão da ayahuasca são atribuídos como aspectos essenciais na melhoria psicológica e, conseqüentemente, no tratamento da dependência (Bouso & Riba, 2014; Fernández & Fábregas, 2014; Mabit, 2007; Mercante, 2009, 2013). Por sua vez, as experiências transcendentais, subcategorias dos estados alterados de consciência podem atuar como catalizadores na recuperação (Fernández & Fábregas, 2014; Prickett & Liester, 2014). Também os estados alterados de consciência de caráter emocional, envolvendo os sentidos, associado à morte, renascimento e revisão de vida também são frequentemente identificados como experiências potencialmente terapêuticas (Fernández & Fábregas, 2014; Mabit, 2007; Mercante, 2009, 2013; Prickett & Liester, 2014).

A ayahuasca provoca experiências transcendentais e estas podem atuar como catalizadores no processo de superação da dependência (Fernández & Fábregas, 2014; Prickett & Liester, 2014). De acordo com Ludwid (1996), os estados místicos e transcendentais são subcategorias dos estados alterados de consciência. Estados alterados de consciência induzidos por substâncias, como, por exemplo *peyote* e LSD, têm um valor terapêutico ao liberar repressão e provocar catarse (Ludwid, 1996). Os efeitos das experiências transcendentais podem ser duradouros e estão relacionados a mudanças de visão de mundo e de foco na vida (Kjellgren et al., 2009). De fato, uma experiência

transcendental levou William Griffith Wilson, fundador dos Alcoólicos Anônimos (AA), a mudar completamente a sua vida e a nunca mais usar álcool (Prickett & Liester, 2014).

Kjellgren et al. (2009) fizeram uma análise da experiência transcendental induzida pela ayahuasca e denominaram esse processo de ciclo transcendental. O ciclo transcendental desta substância engloba seis estágios: meta ou motivação, estágio amedrontador e contraível, repentina transformação da experiência, estado expansivo sem limite e experiência transcendental, reflexões, e mudanças de visão de mundo e de foco na vida (Kjellgren et al., 2009).

Fernández e Fábregas (2014) identificaram temas fundamentais reportados por indivíduos que receberam tratamento para abuso e dependência por meio do Instituto de Etnopsicologia Aplicada da Amazônia, o IDEAA, organização já referida nesta seção. Esses temas podem ser classificados como: revisão do passado, compreensão psicológica, experiências de caráter emocional, experiências com a natureza, experiências de morte e experiências transcendentais.

A revisão do passado provocou ao entendimento do impacto dos eventos traumáticos no padrão do uso de substâncias, das razões para o uso e do próprio funcionamento psicológico. Já as vívidas experiências de morte e renascimento apresentaram grande potencial terapêutico e estão associadas à transformação e mudança. O processamento emocional que ocorre por meio das fortes experiências de caráter emocional auxilia o alcance da aceitação, do reconhecimento e do perdão. Esses autores indicam a ayahuasca para resolução de trauma, conflitos emocionais e problemas pessoais não resolvidos, e concluem que a substância facilita a busca do significado existencial, sentimentos de pertencimento e ligação com a natureza (Fernández & Fábregas, 2014).

As visões induzidas pelo uso da ayahuasca têm um papel fundamental no processo terapêutico (Bouso & Riba, 2014; Mabit, 2007; Mercante, 2009). As visões são experiências de revelação sob o efeito da substância e consistem em momentos de aprendizado e

autotransformação (Mercante, 2009). Tais experiências não se restringem à visão, podendo envolver outros sentidos do corpo humano como paladar, olfato e audição (Mercante, 2009), e seus efeitos permitem o acesso a outras realidades e exploração do subconsciente (Mabit, 2007). Para Mabit (2007), essas experiências facilitam a reelaboração e a resolução de conflitos psíquicos.

A ayahuasca também facilita a catarse física e psicológica (Mabit, 2007). A purga, limpeza interna, que resulta em vômito e que ocorre com frequência após a ingestão da substância, é outro fator importante no processo terapêutico. Além da desintoxicação do corpo, a purga parece estar associada à liberação de traumas e estados mentais patológicos (Bouso & Riba, 2014). Segundo Fernández e Fábregas (2014), afetos difíceis que estavam sendo negados e anestesiados com o uso de psicoativos podem ser vivenciados plenamente sob o efeito da ayahuasca provocando uma liberação física e emocional. Esses autores denominam esta catarse de “purga do passado”.

Prickett e Liester (2014) sugerem que os mecanismos de ação associados ao uso de ayahuasca são complexos e multifacetados, como o fenômeno da dependência. Esses autores desenvolvem hipóteses persuasórias esclarecendo como seu uso trata a dependência, facilitando mudanças nos níveis bioquímico, fisiológico, psicológico e transcendental.

A propriedade terapêutica da ayahuasca ocorre no plano bioquímico. Seu consumo reduz os níveis de dopamina do cérebro no sistema mesolímbico, cuja liberação está associada ao prazer e recompensa e, conseqüentemente, ao abuso. Esse mecanismo ocorre porque a DMT, de forma singular, também tem efeitos sobre os receptores da serotonina. No nível fisiológico, essa redução dos níveis de dopamina, em decorrência de sua ingestão, interfere na plasticidade sináptica - processo que altera as ligações entre os neurônios e está relacionado ao aprendizado, desenvolvimento e manutenção da dependência e outros transtornos mentais, comumente conhecido como aprendizado diabólico (Prickett & Liester, 2014).

De acordo com Prickett e Liester (2014), no plano psicológico, o uso da ayahuasca trata a dependência ao ajudar na resolução de traumas, incentivar melhoras na tomada de decisões e propiciar o entendimento de escolhas potenciais. Segundo os autores, as melhoras psicológicas parecem estar associadas à facilitação do acesso aos problemas emocionais inconscientes, permitindo ao indivíduo vivenciar vividamente um resultado futuro potencial. No nível espiritual, são suscitadas experiências transcendentais e estas estão frequentemente associadas ao processo terapêutico (Prickett & Liester, 2014).

O papel terapêutico das variáveis sociais não recebe devida atenção na literatura sobre o uso ritual da ayahuasca e uso problemático de substâncias, com exceção de Labate et al. (2014) e Mercante (2009, 2013). Mercante considera as mudanças sociais no seu “modelo da ayahuasca” como imprescindíveis no processo terapêutico. Labate et al. (2014) abordam a importância da conversão religiosa como um determinante na redução ou cessação do uso problemático de psicoativos e compara o seu estudo a um estudo sobre o uso de peyote para o tratamento de alcoolismo no contexto da Igreja Nativa Americana (Albaugh & Anderson, 1974). De acordo com o código da igreja nativa Americana, os membros devem abster-se do uso de álcool e outros psicoativos. A abstinência faz parte de um acordo da comunidade e é esperada dos seus membros, o que, em retorno, auxilia o processo terapêutico (Garrity, 2000).

Albaugh e Anderson (1974) sugerem que o contexto da Igreja Nativa Americana era seguro para o processo terapêutico e foi responsável por reduzir sentimentos de alienação e isolamento entre muitos participantes do seu estudo. O processo de aculturação e o senso de identidade pessoal também podem ser promovidos com o envolvimento na Igreja Nativa Americana (Albaugh & Anderson, 1974). Conforme explicitado por Mercante (2013), as transformações sociais previnem as recaídas. As transformações neurofarmacológicas e psicológicas associadas ao uso ritual da

ayahuasca age sobre o indivíduo que está inserido em seu ambiente. Como resultado, ele passa a fazer parte de novos grupos e se envolver com atividades que não envolvem o uso problemático de psicoativos (Mercante, 2013).

## OBJETIVOS

O objetivo geral desta pesquisa é compreender as experiências subjetivas dos participantes quanto ao uso ritualístico da ayahuasca e suas relações com a dependência química, considerando a complexidade e o caráter sistêmico do objeto de estudo proposto.

Dentre os objetivos específicos estão:

- Conhecer o histórico de uso problemático de psicoativos dos participantes.
- Aprender sobre a história de uso ritualístico dos participantes e seus diferentes aspectos.
- Identificar, entender e relacionar as possíveis experiências psicológicas, sociais e espirituais decorrentes do uso ritualístico da ayahuasca com relação ao uso problemático de psicoativos.

## FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICO-METODOLÓGICA

Este capítulo detalha os procedimentos tomados no desenvolvimento deste estudo. A primeira parte consiste em uma elucidação sobre os pressupostos teóricos que o orientam e que contribuíram para a escolha metodológica, sobre a qual esta seção também se atém. Em seguida, são apresentadas as principais ideias da epistemologia qualitativa de González Rey (2015). Por fim, a última parte abarca uma descrição do método utilizado nas diferentes etapas do presente estudo.

### **Fundamentação teórica para entender fenômenos complexos**

O uso ritual da ayahuasca e seus efeitos terapêuticos envolvem a atuação e interação de diferentes variáveis (Mercante, 2013; Prickett & Liester, 2014). O estudo proposto também abarca significativas contradições: o papel terapêutico de um psicoativo para lidar com o uso problemático de outros psicoativos; a purga e revivência de experiências traumáticas sob o efeito da ayahuasca em oposição à fuga, frequente motivador do uso de psicoativos; e o contexto acolhedor do uso ritualístico da ayahuasca, comparado ao ambiente danoso frequentemente associado ao uso de outras substâncias. Nesse sentido, as dicotomias, complexidades e caráter sistêmico do objeto de estudo apontam para a insuficiência dos processos de análise reducionistas quantitativos e qualitativos baseados na descrição e indução para lidar com o contexto assinalado.

Devido à sua compatibilidade com o modelo do set e setting (Leary et al., 1963) e com conjunto de hipóteses levantadas sobre a atuação terapêutica da ayahuasca que envolve uma inter-relação entre diversas variáveis (Mercante, 2012; Prickett & Liester, 2014), a teoria da complexidade de Edgar Morin será adotada como fundamento teórico para o estudo proposto. O

pensamento complexo propõe uma abordagem transdisciplinar ideal para um diálogo entre as diversas áreas do conhecimento, aspecto de especial relevância em uma investigação sobre o uso ritualístico da ayahuasca e dependência, que envolvem abordagens oriundas dos mais diversos campos disciplinares (i.e., antropologia, psiquiatria, farmacologia, botânica, psicologia).

### *A teoria da complexidade*

Morin (1994), ao se opor ao “paradigma da simplificação”, método reducionista de fragmentação da realidade que isola o objeto do seu universo de complexidade, busca compreender o objeto em seus múltiplos ângulos e com diferentes perspectivas. O pensamento complexo foi desenvolvido como alternativa ao pensamento formulado por Descartes no século XVII, caracterizado pela abstração, simplificação e dissociação. Embora o “paradigma da simplificação” tenha sido responsável por grandes avanços científicos, isolou as diversas áreas do conhecimento e dissociou o conhecimento científico da reflexão filosófica.

O pensamento simplificado desencadeou, ao longo dos anos, na “inteligência cega”, por ser incapaz de conceber a conjunção de elementos que fazem parte de um sistema, ignorar a diversidade do objeto de estudo, desconsiderar a relação inseparável entre o objeto de estudo e o observador, e dificultar a comunicação entre as disciplinas. Nesse sentido, fenômenos complexos são separados e dissociados do seu contexto. A simplificação e a busca por leis caracterizam o desenvolvimento do conhecimento dentro desse paradigma (Morin, 1994).

A ideia de complexidade aparece pela primeira vez na ciência no século XX na física. Na microfísica, foi observada uma relação complexa caracterizada pela relação de troca de influências entre o observador e o objeto. Na macrofísica, conceitos da física clássica começaram a ser refutados e complexidades associadas às ideias de tempo e espaço passam a ser notadas. No entanto, a complexidade toma um papel de destaque na ciência através com Wiener e Ashby,

criadores da cibernética. O conceito de complexidade é fundamental no trabalho sobre os fenômenos de auto-organização de Von Neuman (Morin, 1994).

De acordo com Morin (1994), a complexidade pode ser vista inicialmente como um tecido formado de elementos heterogêneos que não podem ser dissociados, ou como um fenômeno quantitativo caracterizado por um número elevado de ações, reações e intercâmbios entre uma quantidade grande de unidades. Além da combinação dessas duas ideias, a complexidade também envolve elementos centrais como: contradições, aleatoriedade e desordem.

Embora exista uma contradição lógica entre a ordem e a desordem, essas noções não são excludentes, como sugerido pela visão de mundo determinista. Em termos metafísicos, a desordem e a ordem são duas faces do mesmo fenômeno. A ordem e a desordem se apresentam como aspectos relativos e relacionais dos fenômenos complexos (Morin, 2005).

A fim de facilitar a dialógica entre a ordem e a desordem, Edgar Morin as associa às ideias de interação e organização e introduz a ideia do tetragrama, explicitada no seguimento a seguir:

Isso quer dizer que precisamos conceber nosso universo a partir de uma dialógica entre esses termos, cada um deles chamando o outro, cada um precisando do outro para se constituir, cada um inseparável do outro, cada um complementar do outro, sendo antagônico ao outro. Esse tetragrama permite-nos conceber que a ordem do universo se autoproduz, por meio das interações físicas que produzem a organização, mas também a desordem. Esse tetragrama é necessário para conceber as morfogêneses, porque foi nas turbulências e na diáspora que se constituíram as partículas, os núcleos e os astros; foi na forja furiosa das estrelas que se constituíram os átomos; e a origem da vida são redemoinhos, turbilhões e relâmpagos. (Morin, 2005, p. 204).

Ainda, segundo Morin (2005), o desenvolvimento científico coloca em cheque os princípios da ciência clássica caracterizados pela simplificação, generalização, redução e separação. Tais princípios e leis gerais são insuficientes para explicar complexidades notadas nos progressos das diversas áreas do conhecimento.

Para facilitar uma visão complexa de universo, são hipotetizados 13 princípios de inteligibilidade que formam o paradigma da complexidade. Denominados de mandamentos da complexidade, eles foram desenvolvidos como resposta ao conjunto de princípios da ciência clássica que concebe uma visão de mundo simplificada. São eles: 1) insuficiência da universalidade e consideração do local e singular; 2) reconhecimento da irreversibilidade do tempo, da história e do percurso; 3) impossibilidade de conceber a parte desconectada do todo; 4) irreversibilidade da organização e auto-organização; 5) entendimento da causalidade mútua e inter-relacionada; 6) consideração da dialógica inerente aos fenômenos; 7) consideração de que, embora distintos, o objeto está conectado ao seu meio; 8) reconhecimento da relação entre o observador e o objeto de estudo; 9) necessidade de incluir e considerar o papel do sujeito no conhecimento científico; 10) possibilidade de apresentar e admitir diferentes formas de ser e existência por meio de uma teoria de auto-organização; 11) reconhecimento da autonomia por meio da teoria de autoprodução e auto-organização; 12) consideração da limitação da lógica e de que ideias complementares, concorrentes e antagônicas podem ser integradas; 13) convite para pensar de maneira dialógica a fim de ligar noções contraditórias (Morin, 2005).

Embora a complexidade não tenha uma metodologia, ela possui um método. O método, para Morin (2005), é um “lembrete”, memento, que recomenda juntar o que foi separado, discutir

ideias sem chegar a conclusões, apreender a multidimensionalidade, pensar a singularidade de forma relativa e considerar as totalidades integradoras.

Para o autor, o conflito decorrente do pensamento complexo pode ser devastador, por isso a importância de estratégias para se pensar a complexidade, a saber:

Deve se conviver com essa complexidade, com esse conflito, tentando não sucumbir e não se abater. O imperativo da complexidade nesse sentido é o uso estratégico do que eu chamo de dialógica. O imperativo da complexidade é também, o de pensar de forma organizacional; é o de compreender que a organização não se resume a alguns princípios de ordem, a algumas leis; a organização precisa de um pensamento complexo extremamente elaborado. Um pensamento de organização que não inclua a relação auto-eco-organizadora, isto é, a relação profunda e íntima com o meio, que não inclua a relação hologramática entre as partes e o todo, que não inclua o princípio da recursividade, está condenado à mediocridade, à trivialidade, isto é, ao erro. (Morin, 2005, p. 192-193)

Morin (2005) desenvolve três estratégias ou princípios para se pensar a complexidade. A primeira é o princípio dialógico, o segundo consiste na recursividade organizacional, e o último se refere ao princípio hologramático.

O primeiro é o princípio dialógico que facilita a combinação de noções antagônicas e complementares e permite que a unidade abarque suas dualidades intrínsecas. As contradições fazem parte dos fenômenos, portanto não podem ser controladas, conciliadas ou negadas. As incertezas reveladas devem ser contrastadas e corrigidas por meio de um diálogo. Por exemplo, as ideias de ordem e desordem são ideias contrárias e suplementares ao mesmo tempo. Por um lado,

a ordem elimina a desordem e vice-versa. Por outro lado, a ordem e a desordem colaboram e atuam de forma complexa ao longo de desenvolvimento de um organismo (Morin, 1994, 2005).

A segunda estratégia é a da recursividade organizacional. De acordo com essa ideia, existe uma relação recursiva e interativa entre as unidades e os seus respectivos organismos. Em um processo recursivo, as causas e os efeitos são ao mesmo tempo produtos e produtores de um fenômeno. Um exemplo, os indivíduos que fazem parte de uma sociedade, ao mesmo tempo, são produtos e produtores dela. Outro caso análogo seria a autonomia humana que sofre influência de diversos aspectos sociais e culturais que, por sua vez, depende das expectativas dos indivíduos que fazem parte dessa sociedade. Portanto, a autonomia humana é relativa. Apesar de o indivíduo acreditar na autonomia de suas escolhas, essas decisões são significativamente afetadas pelo contexto social e cultural em que ele se encontra (Morin, 1994, 2005).

A terceira estratégia é o princípio hologramático. Em um holograma físico, quase todas as informações do objeto representado podem ser localizadas na parte inferior da sua imagem. Não somente a parte está no todo, mas o todo está na parte. O princípio hologramático está presente no mundo biológico e do mundo sociológico. No mundo biológico, cada célula do nosso corpo contém toda a informação genética do organismo. No mundo social, cada indivíduo apresenta características e segue valores da sua sociedade. A ideia do holograma transcende o reducionismo que vê apenas as partes e o holismo que considera exclusivamente do todo (Morin, 1994, 2005).

Morin (2000) considera o ser humano como uma unidade complexa que compreende aspectos biológicos, físicos, psíquicos, culturais, históricos e sociais. Entender o ser humano também requer o entendimento do mundo físico, posicioná-lo no universo e no planeta terra. A cultura é indispensável para o desenvolvimento pleno do ser humano. O ser humano é simultaneamente plenamente biológico e plenamente cultural (i.e., ideia de unidualidade). A

cultura diferencia o homem dos outros primatas. A cultura é responsável por conservar, transmitir e aprender valores e expectativas compartilhadas (Morin, 2000).

A mente humana surge e se desenvolve nas interações entre cérebro e cultura, denominada de tríade cérebro/mente/cultura. Para Morin (2000), o cérebro é um aparelho biológico responsável por funções como ação, aprendizado e percepção; a mente, por sua vez, caracteriza-se pela habilidade de pensamento e consciência. A mente se desenvolve por meio da relação entre cérebro e cultura. Portanto, a cultura depende do cérebro, e a mente do ser humano surge dessa relação.

Outra tríade bioantropológica associada ao homem é a razão/afeto/pulsão resultante da ideia do cérebro triúnico de Mac Lean (1970). O cérebro humano é composto de três partes: paleocéfalo (i.e., conhecido como cérebro reptiliano responsável por ações instintivas e primárias), mesocéfalo (i.e., cérebro mamífero origem das reações afetividade) e o córtex (i.e., área do cérebro ligada a atividades lógicas estratégicas e analíticas). A razão, o afeto e a pulsão são ao mesmo tempo antagônicos e complementares. Ocorre uma relação mutável e alternada entre estas três ações do cérebro humano (Morin, 2000).

Por último, Morin (2000) descreve a tríade indivíduo/sociedade/espécie. De acordo com essa ideia, o homem é simultaneamente um indivíduo, uma espécie e um membro da sociedade. Um indivíduo é resultado da reprodução da espécie que, por sua vez, depende da relação sexual entre dois indivíduos. A interação entre indivíduos resulta na sociedade que, por sua vez, transforma os seus indivíduos. Portanto, a espécie gera os indivíduos que geram a espécie humana, e a sociedade cria os indivíduos que criam a sociedade. Esses aspectos do ser humano representam ao mesmo tempo fim e meio. A espécie, a sociedade e o indivíduo são interdependentes que interatuam, destarte, não podem ser discutidos separadamente.

Ao tratar da complexidade do homem, Morin (2000) discute a relação complexa entre a unidade e diversidade humana. Na esfera individual, todos indivíduos apresentam características genéticas e atributos comuns a espécie humana (e.g., cerebral, mental, afetivo, psicológico). Ao mesmo tempo, cada indivíduo abarca uma combinação de características únicas. Na esfera social, a cultura é um subproduto da sociedade e, do mesmo modo, produtora dela. As diversas culturas existentes atualmente se caracterizam por possuírem simultaneamente aspectos únicos e características universais compartilhadas com outras sociedades. Ou seja, as diversas culturas podem apresentar, ao mesmo tempo, aspectos universais (e.g., cristianismo, uso da imprensa), que migraram de uma cultura para outra, e aspectos específicos (e.g., mitos, crenças, ideais, valores), que mantem as identidades singulares de cada cultura.

De acordo com Morin (2001), o conhecimento de um indivíduo é alimentado, ao mesmo tempo, pelas memórias biológica e cultural. Ele compara a cultura a um grande computador que armazena dados cognitivos e dita os diferentes preceitos de uma sociedade. Esse grande computador seria as diversas interações entre os membros de uma sociedade e suas informações estão inscritas em cada cérebro/espírito que atua como terminal individual. A cultura, ao mesmo tempo, fornece conhecimento acumulado para cada um dos seus membros e inibe a produção de conhecimento com suas regras, tabus e proibições. Além das condições sócio-histórico-culturais que enfraquecem o determinismo cultural (e.g. pluralidade, comércio, dialógica, liberdades, crises paradigmáticas), o espírito/cérebro individual possui uma autonomia relativa e, mesmo comandado pelos programas biológicos e culturais, é possível romper esses determinismos impostos.

Morin (2001) trata dos mitos, religiões e deuses ao debater sobre a relação entre o homem e as ideias se baseando na concepção de Monod (1968) e empregando o termo “noosfera”

desenvolvido por Teilhard de Chardin. Morin (2001) adota a proposição de Monod (1968) de que o mundo das ideias não é abstrato. Para ele, a noosfera é formada por seres de natureza espiritual, mas com uma base física, uma vez que a comunicação, a troca de informações, têm sempre um suporte físico. Ela abarca todas as concepções, visões e ideias compartilhadas pelos indivíduos e entre os indivíduos, e tem origem subjetiva, papel intersubjetivo e meta transsubjetiva. As entidades que habitam a noosfera podem ser divididas em dois grupos: 1) entidades cosmo-bio-antropomorfas, ou seja, seres que têm a aparência dos seres humanos ou animais (e.g. mitos<sup>4</sup>, religiões<sup>5</sup>, deuses, espíritos); 2) entidades logomorfas, quer dizer, sistema de ideias (e.g. doutrinas, teorias, filosofias) (Morin, 2001).

A noologia, organização das ideias, inicia-se a partir da linguagem. Esta depende dos indivíduos que, por sua vez, dependem dela para desenvolver suas ideias. A racionalidade e a lógica também promovem a organização das ideias. As teorias racionais, que seguem princípios e cuja relação com o mundo pode ser verificada, não se contradizem e correspondem a sistemas de ideias lógicas que adotam procedimentos de dedução ou indução lógicos. Ao especializar o conhecimento e desconsiderar as incertezas, o caráter sistêmico e complexo do objeto de estudo é ocultado e o real é representado por conceitos fragmentados e mutilados (Morin, 2001).

Os espíritos e deuses existem para o grupo de fiéis e por meio da fé passam a ter vida. Para Morin (2001), os deuses ou espíritos apresentam características psicológicas e físicas próprias, embora não sejam constituídos de matéria. Eles chegam a ter poder sobre o homem e a possui-lo

---

<sup>4</sup> Morin (2001) considera os mitos universos cosmo-bio-antropomorfos, pois são habitados por personagens que são entidades com características humanas ou de animais. Eles são narrativas simbólicas com caráter cognitivo que apresentam revelações sobre questões existenciais. Os mitos deixam de ter força noológica quando são revelados como tais e se tornam fábulas.

<sup>5</sup> Segundo Morin (2001), os universos das religiões, por sua vez, são dominados por deuses. A comunicação com os deuses ocorre por meio dos rituais. Os conhecimentos das religiões são concebidos por meio de revelações, mitos e doutrinas. Além da fé, existe uma estrutura de preceitos. Embora tenham origem nas grandes civilizações, as religiões podem ter durações transhistóricas e perpassar sociedades.

literalmente, como é o exemplo do fenômeno de incorporação mediúnica, a exemplo do que ocorre em cultos afro-brasileiros nos quais os orixás, espíritos ou deuses, encarnam nos participantes dos rituais e exibem suas características e condutas. A complexidade caracteriza a relação entre o homem e os deuses, que embora tenham surgido do imaginário dos humanos, se tornaram independentes e poderosos. “Produzidos por mortais se tornam imortais e regem o destino dos mortais, capazes mesmo de oferecer a imortalidade em troca de obediência e amor” (Morin, 2001, p. 146). O homem é, ao mesmo tempo, dominado e servido pelos deuses. “Os deuses dos quais somos servidores, existem para nos prestar serviço” (Morin, 2001, p. 145).

O autor recomenda ainda o abandono da visão unilateral do homem apresentada ao longo da história (e.g., *Homo sapiens*, *Homo faber*, *Homo economicus*, *Homo prosaicus*), visto que o ser humano não pode ser caracterizado unilateralmente, uma vez que carrega em si ideias antagônicas (e.g., o sábio e o louco, o trabalhador e o lúdico, o empírico e o imaginário, econômico e consumista e prosaico e poético). Desse modo, a educação deve ser centrada no homem situado no universo, pois o pensamento focado na separação impossibilita o entendimento do ser humano como uma unidade complexa. As ciências humanas e naturais devem ser integradas com o objetivo de destacar a multidimensionalidade e a complexidade do homem (Morin, 2000).

A nova transdisciplinaridade deve facilitar a comunicação das disciplinas sem atuar na redução, de forma a promover a separação e a associação, simultaneamente. As unidades não podem ser vistas de forma simplista, reduzidas a leis gerais. A comunicação entre as disciplinas deve ocorrer em circuitos por meio do enraizando de uma disciplina na outra; desta forma as diversas áreas do conhecimento considerarão outros enfoques. A ciência transdisciplinar se desenvolveria a partir destas comunicações (Morin, 2005).

## **Escolha metodológica**

Tomando por base os pressupostos teóricos acima explicitados, o estudo qualitativo ora proposto toma como aporte os princípios metodológicos de González Rey (2015), que consiste em uma epistemologia qualitativa como alternativa à produção do conhecimento baseada em métodos indutivos e descritivos. A epistemologia qualitativa de González Rey (2015) além de ser compatível teoria da complexidade de Morin (1994, 2005) complementa essa abordagem teórica.

O método de González Rey é influenciado pelos enfoques histórico-social e dialético dos psicólogos russos Vygotsky e Rubinstein, que propõem superar a visão dicotômica baseada no reducionismo e na separação. Para além de tornar possível a expressão e coexistência de ideias contraditórias, a produção do conhecimento por meio desse método envolve os seguintes princípios: o caráter construtivo interpretativo do conhecimento, a legitimidade do singular e o entendimento da investigação como um processo de comunicação.

Ou seja, para o autor, a interpretação e a construção de hipóteses pelo pesquisador devem estar associadas a um modelo teórico que abarque um conjunto de ideias e hipóteses fundamentadas, no qual o singular, por seu caráter único e por seu significado, tem um papel fundamental. A pesquisa, por sua vez, deve privilegiar o diálogo sobre o objeto de estudo entre participante e pesquisador (González Rey, 2015).

### ***Epistemologia qualitativa de González Rey***

A escolha pela epistemologia qualitativa de González Rey (2015) nasce da busca por um processo de produção do conhecimento na área da psicologia apropriado para estudar um tema complexo e sistêmico. Com o desenvolvimento da revisão bibliográfica, foi constatado que o método

quantitativo e a utilização de instrumentos padronizados se apresentavam insuficientes para a apreensão do assunto especialmente na área da psicologia.

González Rey (2015) propõe uma epistemologia qualitativa que objetiva estudar e compreender a subjetividade humana, devido aos desafios decorrentes da influência do modelo de pesquisa quantitativa na área da psicologia. A epistemologia qualitativa proposta apresenta três atributos gerais: a produção do conhecimento é considerada um processo construtivo interpretativo; o singular traz plausibilidade como fonte de produção científica e; a investigação envolve um processo dialógico. De acordo com essa perspectiva, a realidade é caracterizada por aspectos inter-relacionados, complexos e interdependentes (González Rey, 2015).

Para o autor, a abordagem quantitativa, dominante na pesquisa científica atual, ao focar na observação e acumulação de dados estatísticos, negligencia o desenvolvimento teórico. Esse modelo de pesquisa, marcado por aspectos empíricos e descritivos, e que tem origem no positivismo, ignora a reflexão epistemológica (González Rey, 2015). A pesquisa quantitativa não é, portanto, suficiente para responder questões das ciências sociais relacionados ao objeto de estudo, ao sistema teórico e à ocorrência do fenômeno (González Rey, 2015).

O domínio da pesquisa quantitativa referido por González Rey (2015) foi notado na revisão de literatura que trata da relação do uso ritualístico da ayahuasca e o processo terapêutico para o uso problemático de psicoativos. Estudos quantitativos sobre a temática começaram a ser conduzidos sem um aprofundamento teórico prévio. Por sua vez, estudos qualitativos buscando entender esse fenômeno na área da psicologia são escassos e alguns foram publicados apenas recentemente (Loizaga-Velder & Pazzi, 2014; Santos et al., 2006).

A psicologia importou modelos de outras áreas do conhecimento, sem uma reflexão epistemológica própria. Desse modo, a apropriação de representações teóricas é problemática, pois

não atende às questões particulares de uma determinada área do conhecimento. Neste contexto, González Rey propõe uma epistemologia qualitativa nova para responder as demandas e especificidades de produção do conhecimento no campo da psicologia (González Rey, 2015).

Neubern (2001), por sua vez, indica que a psicologia como ciência surge em um contexto caracterizado por desafios. Ao mesmo tempo que objetivava se estabelecer como ciência, a psicologia estuda processos psíquicos do ser humano marcado por aspectos qualitativos e subjetivos. Dada a inadequação da subjetividade no contexto positivista, a psicologia receia ser considerada uma ciência inferior. Neste sentido, a psicologia talvez seja a área de estudo que mais tenha sido modificada para se adequar ao paradigma dominante.

A subjetividade tem um papel central nos desafios epistemológicos na área da psicologia, pois ela simultaneamente produz conhecimento e contesta a objetividade. Baseado na ideia de obstáculos epistemológicos de Bachelard (2006), Neubern (2001) ilustra três obstáculos epistemológicos na psicologia que desconsideram a complexidade e as experiências subjetivas do sujeito. São eles: o conhecimento geral e totalitário que ignora características singulares; a tendência patologista com enfoque nos sintomas e incapacidades; e as conclusões apressadas que desconsideram a complexidade das expressões subjetivas (Neubern, 2001).

A produção do conhecimento proposta por González Rey se classifica como um processo construtivo-interpretativo. A ideia de realidade se contrapõe ao pensamento ocidental caracterizado pela linearidade, dicotomia e separação. A realidade é vista como um sistema complexo formado de elementos interdependentes e correlacionados. Através da investigação, a realidade em estudo se transforma e não pode ser desconectada da subjetividade do investigador. O seu acesso sempre é imparcial e restrito aos sistemas teóricos. Não há uma realidade última. Portanto, o processo científico sempre requer interpretação e especulação (González Rey, 2015).

Ao tratar da relação entre a subjetividade e a realidade, Bachelard (2006) aponta a necessidade de aceitar o postulado epistemológico de que o objeto não é objetivo. O fato de que se pode perceber o objeto através dos sentidos sugere uma objetividade imediata. Esta não significa uma objetividade científica, pois a subjetividade do observador afeta a estimulação sensorial. Bachelard (2006) recomenda objetividade com relação ao método na procura do real e indica a impossibilidade de objetivação do real. Para ele, não é possível identificar a limitação do conhecimento, pois os limites do conhecimento sempre estão sendo rompidos. Também não é admissível conhecer as coisas em si, privilégio do conhecimento ontológico (Bachelard, 2006)

O conhecimento é um processo em construção no qual ideias e interpretações são discutidas e confrontadas. O processo de produção do conhecimento deve estimular novas discussões e construções que gerem inteligibilidade sobre o objeto de estudo. A especulação não pode ser separada do processo de desenvolvimento de uma teoria. O empírico não se restringe à realidade externa e o teórico não se reduz a uma simples especulação ou a um rótulo para denominar o empírico. A teoria, por sua vez, não diz respeito a um conhecimento prévio, mas deve fazer parte do processo de investigação. A ideia de que existe uma dicotomia entre o empírico e o teórico necessita ser abandonada (González Rey, 2015). De forma semelhante, Bachelard (2006) sugere que a captação do real representada pelo fenômeno são dados transitórios. E essa captação fenomenológica, denominada de conhecimento científico, é uma ilusão em contínua reforma.

Ademais, o conhecimento é uma construção humana. Ou seja, não pode ser entendido como uma realidade última a ser organizada em categorias universais. Para tanto, a ideia de “zonas de sentido” – espaços de inteligibilidade que têm origem na pesquisa científica – foi desenvolvida. As “zonas de sentido” não se limitam a seus significados, mas facilitam a origem de novas “zonas de sentido” que aprofundarão o desenvolvimento teórico (González Rey, 2015).

Embora a epistemologia qualitativa não se limite à descrição e indução, acredita-se que a categorização, comumente apresentada como estratégia central de análise na pesquisa qualitativa, viabiliza o processo construtivo-interpretativo. Sob tal perspectiva, o agrupamento de informações com sentidos subjetivos semelhantes, descritos como núcleos, não é uma condição, mas pode ser uma tática do pesquisador para facilitar o processo construtivo-interpretativo. Os significados produzidos a partir dos núcleos devem ser incluídos nos diferentes processos de produção do conhecimento. Na epistemologia qualitativa, os dados ganham significados e o valor da informação não deriva simplesmente da objetividade (González Rey, 2015).

O processo construtivo interpretativo valoriza, portanto, o singular no processo de construção do conhecimento e considera a pesquisa uma produção teórica. O singular tem caráter único e, portanto, oferece significado para o modelo teórico sendo desenvolvido (González Rey, 2015). Dada a legitimidade do singular nesse processo dinâmico, as hipóteses se encontram em constante tensão (González Rey, 2015).

De acordo com a epistemologia qualitativa, a pesquisa pode ser entendida como um processo de comunicação. Os diferentes processos simbólicos se organizam e recriam por intermédio da comunicação, e é por meio dela que os sujeitos demonstram suas inclinações. A comunicação é, portanto, um meio fundamental para entender as organizações e os processos de sentidos subjetivos (González Rey, 2015).

O conceito de subjetividade, ora definido como “um sistema complexo capaz de expressar através dos sentidos subjetivos a diversidade de aspectos objetivos da vida social que ocorrem em sua formação” (González Rey, 2015), implica a influência de aspectos sociais na produção do sentido subjetivo ao abraçar o enfoque dialético e histórico-cultural do psíquico desenvolvido por Vygotsky e Rubinstein. Para estes autores, a psique humana se constitui de processos complexos

envolvendo aspectos cognitivos e afetivos, bem como ambientais e interpessoais (González Rey, 2015). Também Neubern (2001) entende a subjetividade como uma ideia complexa do psíquico envolvida por múltiplas dimensões que não podem ser reduzidas ou separadas.

Além da ideia de subjetividade individual, González Rey (2015) denomina de subjetividade social o nível de organização subjetiva associado às representações sociais que incluem os mitos, as crenças, a moral, a sexualidade e os espaços de vivências. A subjetividade está, portanto, formada pelo sujeito individual, suas interações e espaços de vivências. Os diferentes ambientes e características de uma sociedade têm implicações diretas na subjetividade.

O conceito de sentido de Vygotsky tem um papel central na ideia de sentido subjetivo e na teoria de subjetividade com enfoque histórico-cultural propostas por González Rey (2007). De acordo com Vygotsky (1987), o sentido e o significado são construções diferentes. O sentido corresponde a um conjunto de processos psíquicos que aparece na consciência a partir do emprego da palavra. O sentido da palavra muda a depender do contexto e envolve diversas zonas que estão em movimento. O significado, por sua vez, é estável, se mantém com as alterações do sentido da palavra e corresponde apenas a uma zona das zonas do sentido (González Rey, 2007).

A discussão ontológica da subjetividade, entendida como um sistema complexo que expressa o sentido subjetivo, tem este como unidade teórica essencial. O sentido subjetivo representa espaços influenciados pela cultura e é no sistema subjetivo do indivíduo que são produzidos os processos simbólicos e as emoções. A ideia de sentido subjetivo e da subjetividade, enquanto sistema são indissociáveis. As unidades e a organização desse sistema interatuam e é por meio desses intercâmbios e das relações entre tais elementos que os sentidos subjetivos adquirem sentido (González Rey, 2007, 2015).

A emoção também aparece como um tema fundamental nos trabalhos de Vygotsky que concede aos afetos uma posição análoga a dos processos cognitivos. As emoções são respostas qualitativas do organismo a mudanças no meio ambiente. A experiência apresenta aspectos internos e externos que não podem ser dissociados. Elas representam momentos qualitativos caracterizados por expressões cognitivas e afetivas (González Rey, 2000). A conexão entre o cognitivo e o emocional presente da categoria de sentido de Vygotsky é mantida no pensamento de González Rey (2007), que também enfatiza a relação entre o simbólico e o emocional.

Outro conceito associado à subjetividade é a configuração subjetiva. González Rey (2010) assim discute a relação entre a configuração subjetiva, subjetividade e sentido subjetivo: “na compreensão da subjetividade em que nos situamos, a configuração subjetiva representa um sistema de sentidos subjetivos muito complexo que, em seu relacionamento permanente, pode ter momentos muito diversos e contraditórios em contextos diferentes da vida do sujeito” (p. 341).

González Rey (2015) faz uma crítica ao uso indiscriminado de instrumentos padronizados nas ciências humanas e sociais. Os instrumentos e técnicas predominantes utilizam representações teóricas frequentemente consideradas ideias absolutas. Os instrumentos que abarcam categorias gerais e classificam fenômenos, empregam conjuntos preestabelecidos de conhecimento, mas não produzem novos. Uma revisão epistemológica, que enfoque na produção de conhecimento em oposição ao uso de instrumentos padronizados, é imprescindível (González Rey, 2015).

Segundo ele, além de omitir a subjetividade do sujeito, esses instrumentos não são objetivos como se propõem. As respostas dos sujeitos se ajustam ao universo simbólico representado no instrumento. Ou seja, o criador do instrumento impõe suas repostas ao sujeito que, por sua vez, não oferece declarações autênticas e é excluído do processo. A forma como os instrumentos são empregados também dificulta o processo reflexivo e o desenvolvimento teórico.

Uma vez que os instrumentos são resultados de um conjunto de categorias gerais pré-estabelecidas, eles impedem o surgimento de novas hipóteses (González Rey, 2015).

Na pesquisa qualitativa de González Rey (2015), o instrumento é um recurso ou meio que permite a expressão do sentido subjetivo dentro de um processo de comunicação. O uso de diferentes recursos é recomendado, uma vez que a aplicação de apenas um instrumento pode representar expressões parciais do sujeito. Também se espera que os instrumentos provoquem reações afetivas para promover a manifestação do sentido subjetivo do sujeito. Os instrumentos propostos por González Rey podem ser divididos em dinâmicas conversacionais, instrumentos escritos (e.g., questionário, complemento de frases e composições) e instrumentos baseados em indutores não escritos (e.g., fotos, desenhos, filmes e outros).

As dinâmicas conversacionais concentram-se no desenvolvimento da relação entre o investigador e o sujeito, o que possibilita o aparecimento das zonas de sentido. São destacadas por serem processos dinâmicos e livres. Aspectos importantes da subjetividade do participante vão surgindo com o desenvolvimento do processo dialógico. A dinâmica conversacional se distingue dos instrumentos tradicionais por tirar o foco das perguntas e colocar a atenção nas expressões do sujeito. Os indutores podem auxiliar no desenvolvimento dialógico entre o sujeito e o participante, mas às vezes eles podem não funcionar. González Rey (2015) recomenda que o pesquisador seja criativo e explore a falta de resposta ou negativa do sujeito. O investigador deve ter um papel ativo no processo da dinâmica conversacional.

O complemento de frases é um instrumento escrito de pesquisa proposto por González Rey (2015). Ele contém indutores curtos que devem ser completados pelo participante por meio da escrita. Tal método favorece a expressão livre e subjetiva. Ideias que não apareceram em outras abordagens podem surgir com seu uso de forma simples e rápida. O valor não está no conteúdo

explícito das frases, mas nos sentidos subjetivos que surgem. De acordo com González Rey (2015), os sentidos subjetivos marcantes para o sujeito no momento da pesquisa podem surgir por intermédio de indutores que não estão relacionados às respostas. Para facilitar o aparecimento de sentidos subjetivos, recomenda-se apresentar mais de 15 indutores no complemento de frases. Agrupar as frases de acordo com determinadas temáticas pode evitar o aparecimento de sentidos subjetivos múltiplos.

Abraçando a epistemologia de qualitativa de González Rey (2015), optou-se por utilizar a dinâmica conversacional e o complemento de frases como principais instrumentos de pesquisa. Tópicos relacionados ao tema do estudo são utilizados como indutores da dinâmica conversacional (Apêndice 2). Palavras associadas ao uso ritualístico da ayahuasca, ao uso problemático de psicoativos e ao processo terapêutico serão utilizadas como indutores do complemento de frases (Apêndice 3).

## **Método**

Este trabalho fundamenta-se, portanto, no método qualitativo de González Rey (2015) por ser adequado para estudar a atuação multifacetada da ayahuasca quando utilizada no contexto ritual e o caráter sistêmico do uso problemático de psicoativos. A adoção da teoria da complexidade (Morin, 1994, 2005), caracterizada por seu enfoque transdisciplinar, facilita o diálogo entre estudos das variadas disciplinas, considera a complexidade dos fenômenos estudados, além de ser compatível com a pesquisa qualitativa de González Rey (2015).

A opção por um quadro conceitual que associa essas duas perspectivas complementares traz consequências categóricas e imediatas para os métodos adotados neste estudo. Em especial, no sentido de introduzir e articular diferentes técnicas de pesquisa com aspectos determinantes

para cada etapa da investigação: o levantamento bibliográfico, formado pelo referencial teórico, pela revisão de literatura em diversos campos disciplinares e pela integração entre ambos; e a pesquisa de campo. Esta última aparece como um recurso central, devido à função crucial do diálogo entre participante e pesquisador e o papel decisivo da atividade interpretativa.

O referencial teórico exhibe conceitos e ideias fundamentais deste estudo. Já a revisão de literatura toma como base estudos sobre ayahuasca e problemas associados ao uso de psicoativos para auxiliar no levantamento de ideias e hipóteses (Fernández et al., 2014; Fernández & Fábregas, 2014; Labate et al., 2014; Loizaga-Velder & Loizaga Pazzi, 2014; Mabit, 2007; Mercante, 2009, 2013; Thomas et al., 2013).

A pesquisa de campo, por sua vez, foi dividida em duas fases. A primeira foi caracterizada pela exploração dos espaços que fazem uso ritualístico da ayahuasca e pelo desenvolvimento de novas relações com pessoas dessas comunidades. A segunda distinguiu-se pelo foco na subjetividade dos participantes resultante das interações entre a pesquisadora e o participante por meio do uso dos instrumentos de pesquisa.

A primeira fase transcorreu por aproximadamente 18 meses. Durante esse período, concluído em maio de 2017, a pesquisadora visitou seis comunidades que fazem uso ritualístico de ayahuasca, além de participar do importante evento *Psychedelic Science* em abril de 2017 na Califórnia. O *Psychedelic Science* foi uma conferência de três dias composta de apresentações e treinamentos sobre estudos dedicados aos riscos e benefícios de diferentes psicoativos incluindo a ayahuasca. A etapa de exploração do campo foi documentada e resultou em informações que complementaram este estudo.

É importante mencionar que a pesquisadora já tinha relações próximas com pessoas vinculadas a diferentes grupos que usam ayahuasca de forma ritualística, e o interesse em

desenvolver este estudo nasceu desses contatos. A pesquisa de campo incluiu pessoas de diferentes estados brasileiros, uma vez que a pesquisadora viveu no Nordeste e Centro-Oeste e tem familiares e amigos na região Sudeste. O recrutamento ocorreu por meio de indicações dos membros dos grupos conhecidos da pesquisadora. Por meio dessas relações, foram identificados potenciais participantes, então convidados, por meio de contato telefônico, para participar do estudo.

O recrutamento dá início à segunda fase da pesquisa de campo. No começo dessa etapa, a pesquisadora estabeleceu contatos informais com os participantes, possibilitando a oportunidade de observá-los. Após desenvolver um vínculo, foram realizados encontros com cada entrevistado individualmente por aproximadamente 90 minutos. As reuniões com os participantes ocorreram entre a última semana do mês de maio e o mês de junho de 2017. Além da utilização dos instrumentos de pesquisa, breves informações demográficas e sobre a participação em rituais com ayahuasca foram coletadas durante os três encontros (Apêndice 1). Dois deles ocorreram nas casas dos respectivos participantes e o terceiro, em um jardim dentro de um espaço comunitário.

O estudo contou com a participação de três indivíduos - membros de diferentes grupos— que consumiam psicoativos de forma problemática, antes de fazer uso ritualístico da ayahuasca e que têm um papel de liderança nos seus respectivos grupos. Além do interesse nos percursos terapêuticos dos participantes e suas experiências pessoais, buscou-se conhecer também as perspectivas que eles possuem sobre o uso de ayahuasca para propósitos medicinais ou terapêuticos de forma geral.

Inicialmente, não se pretendia incluir apenas participantes que tinham papel de liderança em seus respectivos grupos. No entanto, depois da primeira dinâmica conversacional, identificou-se a existência de processos terapêuticos mais longos e complexos que não se atinham ao uso problemático de psicoativos, além de valiosos aprendizados provenientes dos contatos do

participante com membros mais novos, bem como de sua posição nas comunidades em que atuou. Em consonância com a evidenciação de tais aspectos, três homens que preenchiam esses requisitos se voluntariaram para participar deste estudo.

A escolha por apenas três participantes está fundamentada na valorização do singular no processo de construção do conhecimento e no caráter teórico da pesquisa defendidos por González Rey (2015). Optou-se por encontros longos com o objetivo de explorar os temas de forma profunda e com ênfase nos aspectos subjetivos dos participantes que desempenharam papéis de sujeitos e não simples objetos de pesquisa.

Como instrumentos, foram adotados a dinâmica conversacional e o complemento de frases de González Rey (2015). A dinâmica conversacional buscou explorar experiências sobre o efeito da ayahuasca associadas ao uso problemático de outros psicoativos e transformações ocorridas com a participação nos rituais (Apêndice 2). As dinâmicas conversacionais caracterizam-se pela espontaneidade, o que facilita o aparecimento de aspectos importantes da subjetividade dos participantes (González Rey, 2015). Os indutores da dinâmica conversacional são apresentados na Tabela 1.

Tabela 1. *Indutores da dinâmica conversacional.*

<b>Indutores da dinâmica conversacional</b>
<b>Sobre participação de rituais com ayahuasca</b>
Primeira experiência com ayahuasca.
Motivação para participar de um ritual com ayahuasca pela primeira vez.
Religião ou crença antecedente.
Histórico de participação de rituais com ayahuasca.

---

**Sobre uso problemático de psicoativos**

Histórico de uso de psicoativos (primeiro uso, tipos, período, frequência).

Problemas relacionados ao uso de psicoativos antes de participar de rituais com ayahuasca.

Histórico de tratamento ou abordagens para solucionar os problemas associados ao uso de psicoativos.

**Sobre a relação entre o uso problemático de psicoativos e participação de rituais com ayahuasca**

Experiências sob efeito da ayahuasca intensas ou impactantes.

Experiências sob efeito da ayahuasca com temas relacionadas ao uso de outros psicoativos.

Entendimento com relação aos problemas associados ao uso de psicoativos.

Experiência difíceis sob o efeito da ayahuasca.

Experiência espirituais e padrão de uso de psicoativo.

Transformações na vida e participação de rituais com ayahuasca.

Diferenças entre o uso de ritualístico da ayahuasca e o uso de outros psicoativos.

Diferenças entre os tratamentos tradicionais para uso problemático de psicoativos e a participação de rituais com ayahuasca.

---

O complemento de frases favorece a expressão livre e subjetiva. Ideias que não apareceram em outras abordagens podem surgir com o uso desse instrumento de forma simples e rápida. Os indutores devem ser curtos e completados por meio da escrita (González Rey, 2015). Trinta e cinco indutores curtos com relação aos temas associados ao estudo fizeram parte do complemento de

frases deste estudo que foram completados de forma escrita pelos participantes (Apêndice 3). A Tabela 2 expõe os indutores desse instrumento.

Tabela 2. *Indutores do complemento de frases.*

<b>Indutores do complemento de frases</b>		
Minha espiritualidade...	A tristeza...	Minha família...
Meu trabalho/ estudo...	Meu futuro...	Eu me arrependo...
Eu acredito...	O planeta...	Deus...
A cura...	A ayahuasca/ o daime/ o vegetal...	A peia <sup>8</sup> ...
Eu tenho medo...	Eu me culpo...	A floresta...
Meu passado...	A droga...	Meu presente...
A raiva...	Eu quero...	Eu aprendi...
Eu sou...	A força <sup>6</sup> / a burracheira <sup>7</sup> ...	A alegria...
A medicina...	A morte...	Eu sonho...
O amor...	Eu tenho...	O tempo...
A dependência...	Minha comunidade espiritual/	
Eu sinto...	o Santo Daime/ a União do	
O sofrimento...	Vegetal...	
A vida...		

<sup>6</sup> A força é um termo usado no Santo Daime para fazer referência aos efeitos da ayahuasca associados à energia masculina do cipó que compõe o chá (McRae, 1992).

<sup>7</sup> A burracheira é uma palavra usada pelos discípulos da União do Vegetal para descrever o estado de consciência sob o efeito do chá sintetizados por Mestre Gabriel como “uma força estranha” (Brissac, 2004).

<sup>8</sup> A peia, expressão usada pelos diferentes grupos que fazem uso ritual da ayahuasca, faz referência a processos difíceis associados a limpeza e ganho de entendimento sobre aspectos previamente inconscientes (Assis, 2016).

As dinâmicas conversacionais foram transcritas antes da análise. A partir desse processo foram desenvolvidas descrições dos participantes dispostas em: breve biografia, percursos terapêuticos e aprendizados, ideias presentes nas narrativas dos participantes. Durante esse primeiro momento, não houve uma preocupação em interpretar o conteúdo, mas apresentar os relatos dos participantes de forma clara.

Após uma segunda análise e avaliação minuciosa das transcrições e do complemento de frases, foram cunhadas três categorias de sentido - dois núcleos e uma zona - de acordo com a pesquisa qualitativa de González Rey (2015). Os núcleos de sentido são: “desequilíbrio e busca de equilíbrio” e “aceitação do desequilíbrio e equilíbrio”. A zona de sentido resultante da interação entre os dois núcleos foi designada de “interconexão e interdependência”. A utilização de duas palavras para cada categoria de sentido sugere fluidez entre os núcleos e a zona que possuem limites mutáveis. Sob tal perspectiva, a ausência de rigidez possibilita a produção de novos sentidos. A teoria da complexidade serviu de inspiração para a escolha das palavras das categorias de sentido.

### ***Cuidados éticos***

Esta pesquisa adotou declarações e diretrizes éticas do Conselho Nacional de Saúde pertinentes às pesquisas envolvendo seres humanos de acordo com a Resolução nº 196 (1996). O projeto deste estudo foi submetido ao Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) do Instituto de Ciências Humanas (IH) da UnB no dia 16 de fevereiro de 2017 e foi aprovado no dia 16 de maio de 2017. Após o parecer favorável, os contatos com os participantes foram iniciados.

Antes de participar desta investigação, cada participante recebeu informações sobre o estudo delineadas no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (Apêndice 4). O documento inclui a proposta do estudo, seu objetivo principal, critérios para participação, procedimentos de

pesquisa, duração dos encontros, potenciais riscos e benefícios associados à participação, precauções para lidar com potenciais riscos, cuidados com a privacidade, e condições voluntárias da participação e desistência.

Obtido o consentimento dos participantes via Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), as entrevistas foram gravadas em áudio e posteriormente transcritas. Para garantir o sigilo sobre a identidade dos entrevistados, os resultados e discussão deste estudo utilizaram nomes fictícios. A pesquisadora também optou por não divulgar os nomes dos grupos ayahuasqueiros aos quais os participantes são vinculados, uma vez que tais informações facilitariam a identificação dos participantes devido a suas posições de liderança. Dados específicos que poderiam possibilitar a identidade dos participantes também foram omitidos ou alterados.

## RESULTADOS E DISCUSSÃO

Serão apresentados os percursos de três participantes em fases diferentes de vida que faziam uso problemático de um ou mais psicoativos, e que hoje têm um papel de liderança em diferentes grupos que fazem uso ritualístico da ayahuasca. Os resultados e discussão consideram o caráter complexo e sistêmico dos processos terapêuticos e de sofrimento.

Este capítulo está dividido em duas partes. A primeira apresenta a biografia de cada entrevistado focando no histórico de uso de psicoativos, seu percurso espiritual e terapêutico, e nos aprendizados provenientes do uso ritualístico da ayahuasca. A segunda parte exhibe algumas reflexões e apreciações sobre os processos de cada participante, a partir de dois núcleos de sentidos e uma zona de sentido concebidos.

### **Histórias, percursos e aprendizados**

Descrições sobre os participantes Pedro, Daniel e Gustavo fazem parte desta seção. Cada exposição, baseada principalmente na dinâmica conversacional, inclui a situação atual do participante, histórico de uso de psicoativos, percursos espirituais e terapêuticos, além dos aprendizados dada sua posição de liderança no seu grupo. Sentidos dados aos processos terapêuticos dos participantes inspiraram alguns subtítulos das respectivas seções: Pedro - giro de 180° graus, Daniel - tecendo uma nova rede e Gustavo - aprendendo a ser seu melhor amigo.

#### ***Pedro***

Pedro é um paulista alto de 35 anos de idade. Atualmente ele trabalha como programador de *software* e vive com sua esposa e seu filho adolescente, fruto do seu primeiro casamento. Ele

se apresentou como uma pessoa simpática e com frequência tinha um largo sorriso no rosto. Apesar de se tratar de um tema denso, o encontro com Pedro foi marcado por descontração e risadas.

Ele e sua esposa lideram, há quase dois anos, um grupo pequeno que faz rituais com ayahuasca influenciado pelo Santo Daime, pela Umbanda e pelo Hinduísmo. As cerimônias são mensais e tem a participação de aproximadamente 10 pessoas. Ele conta que faz uso ritualístico da ayahuasca há aproximadamente 10 anos e acredita ter tomado ayahuasca mais de 100 vezes.

Pedro reporta que começou a fumar cigarro e beber aos 12 anos de idade. Um ano mais tarde, passou a fumar cannabis e aos 14 anos de idade, a cheirar cocaína. Ele conta que ao começar a usar psicoativos queria parecer mais velho e impor respeito na escola. Pedro valorizava a rebeldia, era membro de uma banda de *heavy metal*, usava roupas pretas e gostava de falar coisas negativas. Ele não tinha uma crença e até escrevia músicas contra as religiões estabelecidas. Sua família estava “totalmente desestruturada” nesse período. Não tinha atenção dos seus pais. Sua mãe estava vivenciando um episódio de depressão e não tinha energia para se envolver na sua vida. Sua avó, outro adulto importante para ele, estava morando em outra cidade durante esse período.

Pedro narra que bebia, até passar mal fisicamente, pelo menos uma vez por semana para transmitir uma imagem de que era forte e de que aguentava beber bastante. Conta que chegou a fumar dois maços de cigarro por dia. De acordo com ele, esses padrões de uso de álcool e cigarro se mantiveram até os seus 25 anos, durante o período em que começou a tomar ayahuasca. Pedro diz que durante sua adolescência não gostava da escola e era rebelde. Nesse contexto, o uso de psicoativos agravou o seu desempenho acadêmico. Parou de usar cocaína quando tinha 16 anos. O início de uma convulsão foi o que lhe incentivou a buscar tratamento para dependência química. Ele conta que ia acabar se matando se não parasse de usar cocaína naquele momento. Fazia uso

dessa substância diariamente e já havia vendido seus instrumentos musicais e outros objetos da sua família para poder adquiri-la.

Pedro buscou tratamentos tradicionais a fim de parar de usar cocaína. Fazia psicoterapia na época e também frequentava um grupo dos narcóticos anônimos (NA). Diz que o NA lhe foi muito útil. Ele, no entanto, não concorda com algumas ideias dos programas de 12 passos e optou por se desligar do grupo depois que parou de fazer uso da cocaína. Ele questiona a abstinência total adotada pelos membros do NA, por exemplo, e atribui as mudanças dos hábitos, ambientais e sociais, como aspectos importantes para cessar o seu uso da cocaína. Relata que o processo levou alguns meses apenas e diz que optou por abandonar a escola, pois era o lugar onde a cocaína era mais acessível.

Para ele, a relação com a cannabis é a mais difícil. Durante o período do encontro, não estava fazendo uso dessa substância, mas reporta ter fumado em ocasiões recentes. As consequências do uso desse psicoativo dependem da quantidade que ele estiver consumindo e é mais emocional. Pedro diz se sentir culpado por fumar e não conseguir interromper o uso. Em menor grau, ainda que possa desempenhar sua profissão, sua concentração quotidiana e a motivação para crescer na sua carreira também são afetadas.

Pedro explica com detalhes que a cannabis também lhe impede de desenvolver espiritualmente e afetivamente, funcionando como um amortecedor. “Eu sinto que ela funciona como amortecedor”. Ele diz que o uso desse psicoativo faz com que ele consiga evitar acessar algumas memórias e trabalhar determinadas questões emocionais durante uma atividade espiritual. “Eu consigo escapar de alguns lugares do meu subconsciente”.

Ele sugere que essa substância lhe ajuda a abrandar seu estado quando ele está vivenciando dificuldades matrimoniais, por exemplo, mas estes reaparecem mais acentuados a seguir. “A

maconha me ajuda, eu me escondo ali e depois [o problema] acaba vindo à tona mais cedo ou mais tarde. E a situação voltou pior”.

Pedro conheceu a ayahuasca quando tinha 25 anos de idade através de um amigo que fazia parte de outra banda de *heavy metal* que também tocava nas noites de São Paulo. Seu amigo fez uma viagem para a Amazônia de bicicleta e voltou com um Xamã que liderou um ritual em São Paulo, no qual participaram muitas pessoas do mundo do *metal*, incluindo ele. Pedro reporta que antes de tomar a ayahuasca pela primeira vez, algumas experiências com outros psicoativos, principalmente com a psilocibina encontrada nos conhecidos cogumelos mágicos, despertaram seu interesse pelo ocultismo e fizeram com que ele levantasse alguns questionamentos existenciais. Acredita que por conta dessas experiências estava mais aberto a participar de um ritual com ayahuasca.

Pedro juntou-se ao grupo que facilitou o seu primeiro ritual de ayahuasca e se mudou para o Norte. Viveu no estado do Amazonas por três anos liderando rituais com ayahuasca. Ele descreve os rituais dessa comunidade como livres e praticamente sem dogma. Sua filosofia foca na conexão com a natureza e no contato com a essência divina. Pedro conta que, nesse período, participou de um ritual do Santo Daime. Diz que achou o ritual tão chato que jurou nunca mais voltar no Santo Daime. No entanto, ele conheceu, por meio de uma namorada, uma igreja do Santo Daime que adota no seu núcleo elementos da Umbanda nos seus rituais e se filiou a esse grupo, estando conectado a ele por alguns anos.

*Pedro: Giro de 180 graus*

Pedro atribui a descoberta da sua mediunidade, “a comunicação com antepassados e seres da natureza”<sup>9</sup>, como a experiência mais impactante com ayahuasca. Ele explica que esse

---

<sup>9</sup> Os seres da natureza fazem parte das crenças das populações indígenas que usam a ayahuasca nos seus rituais. Eles representam entidades espirituais que habitam a floresta, a água e o ar (McRae, 1992).

acontecimento começou durante o seu terceiro ritual e se desdobrou durante uma sequência de rituais que ocorreram ao longo de três meses. Os rituais que ocorreram durante esse período foram marcados pela presença de seres espirituais. Ele conta que estava deitado tendo uma experiência muito forte, pois o grupo servia uma ayahuasca muito concentrada, quando teve uma visão de um índio ou caboclo saindo do meio da mata, seguido por outro. Um deles tinha arco, flecha e uma cabeça de pássaro em cima da sua cabeça. A depender do ângulo, via um pássaro ou um índio. Mais tarde, ele encontrou imagens dos seres que apareceram na sua experiência e reporta serem dois orixás, Ossain e Oxóssi.

Pedro explica que estava focado em encontrar uma solução para seu problema com o uso da cannabis quando teve a visão dos orixás, “uma irradiação divina da natureza”. Durante essa experiência, um dos seres afirmou que ele não precisava se preocupar em abandonar o uso de cannabis naquele momento, pois era uma fase de grandes mudanças na sua vida. Lembrou que a vida espiritual de Pedro necessitaria de atenção. “Você não vai dar conta de largar isso [a cannabis] agora não. Vai se focando realmente em desenvolver sua espiritualidade porque agora é realmente um momento de mudança na tua vida”.

Pedro diz que foi um momento de grandes transformações e que o uso da cannabis não estava lhe atrapalhando. “Está chacoalhando minha vida toda. Não era o momento de eu largar minha muleta”. Para ele, naquele período específico, esse psicoativo lhe ajudou a lidar com sofrimentos que ele não tinha condições emocionais para vivenciar e que o impediam de acessar outros traumas. “Estava me permitindo eu me amortecer para dores que eu não tinha condições de lidar naquele momento. Nem de saber que estavam ali”.

Ele conta que o processo de desenvolvimento da sua mediunidade levou quase um ano e foi traumático. De acordo com ele, seu sistema de valores foi alterado totalmente: “de estar em um

extremo e ir para outro”. Antes da sua experiência, Pedro se considerava um *workaholic*, vivendo na cidade de São Paulo, tocando na noite, bebendo, fumando, vestindo somente roupas pretas, tendo uma vida “super tensa”. Depois das suas primeiras experiências com ayahuasca, Pedro deixou o seu trabalho no escritório, foi morar em uma cidade pequena no estado do Amazonas, começou a se alimentar de forma mais saudável, se tornou vegetariano, mudou seu ciclo de amizades, parou de fumar cigarro e diminuiu o consumo de álcool.

Ele lembra que um dia ele não conseguiu mais escutar as músicas que ele desfrutava anteriormente e reconhece a quantidade de violência que sentia. “Botei o CD que eu adorava e aquilo me fazia ... sentir mal. Nossa, quanta violência no meu pensamento, nas minhas ações, nas minhas palavras”. Ele conta que o impacto financeiro de deixar o seu trabalho foi grande e causou muita tensão familiar, uma vez que ele não podia mais oferecer o mesmo estilo de vida material para seu filho e sua então esposa. Foi nesse período que Pedro se separou e, de acordo com ele, o seu relacionamento não estava bem já havia um tempo.

Pedro parou de fumar e diminuiu consideravelmente seu consumo de álcool exatamente depois da sua terceira cerimônia com ayahuasca. Ele explica que foi “uma coisa interessante”, que ele acordou um dia, olhou para o seu maço de cigarro, pensou “eu não quero mais fumar” e nunca mais fumou habitualmente. Já o processo para ele parar de beber foi gradual. Ele foi perdendo o desejo de beber e até passou a julgar as pessoas que bebem. Ele explica que não planejou parar de fumar ou beber e que não fez uso de qualquer estratégia para descontinuar o uso de álcool e cigarro. Ele elucida que estava totalmente “encantado” com ayahuasca: “como é que eu vivi 25 anos da minha vida sem saber da existência dessa maravilha”. Ele lembra que sentia uma plenitude, uma felicidade, um êxtase o tempo quase todo. Nesse contexto, fumar deixou de ter uma função: “Eu estava sentindo tão bem... Para que eu vou fumar?”

Hoje Pedro avalia essas transformações como positivas. Para ele, é importante ter conhecimento “de outros planos e de outros seres”, e saber da influência deles na sua vida, “distinguir o que sou eu e o que não [sou] eu”.

#### *Aprendizados de Pedro*

As experiências difíceis sob efeito da ayahuasca, conhecidas como peia, estão fortemente associadas ao aprendizado e à aceitação para Pedro. Segundo ele, o sofrimento faz parte da existência humana e é inevitável. A peia ocorre quando o indivíduo está indo de encontro a uma força maior que ele, recusando ver, negando suas falhas e defeitos pessoais.

Pedro admite ter vivenciado diversas experiências de peia. Ele diz que fumar cannabis lhe causava uma sensação de alívio quando experimentava desconforto físico e mental durante os rituais. Ele tinha consciência de que estava fazendo uso dessa substância como forma de fuga e que aquela não era uma reação acertada. Pedro oferece detalhes de uma experiência difícil derivada de sua decisão de não fazer uso de cannabis para não afetar as decorrências de uma cerimônia. Durante esse ritual, ele sentiu náusea e muita ansiedade. Tentou deitar e relaxar, mas a presença de outras pessoas tentando lhe ajudar lhe causava muito desconforto. Seu desejo era voltar para casa e que aquela experiência acabasse.

Ele sentiu alívio quando as pessoas lhe deixaram, e nesse momento, teve uma miração<sup>10</sup> muito intensa e real. “Parecia um daqueles quadros que a gente vê na internet do Alex Grey. Tudo colorido, um monte de cores passando, [nem] consigo descrever”. Pedro lembra que também viu símbolos budistas, tema que ele estava estudando no período, e que no final teve um forte sentimento de unidade. Pedro acredita que o ensinamento que ele obteve com essa experiência estava associado às dificuldades matrimoniais e aos sentimentos de ciúme que ele estava

---

<sup>10</sup> Mercante (2009) define as mirações como imagens mentais espontâneas que ocorrem durante o uso ritualístico da ayahuasca. Estas não se restringem à visão e são caracterizadas pelo intenso caráter afetivo.

vivenciando. Ele entendeu que o ciúme era uma manifestação de que o seu relacionamento não estava bem e uma tentativa de salvar o seu casamento. Apreendeu que o medo e a obsessão que ele estava se permitindo experimentar não iriam ajudá-lo.

Pedro relata que o uso ritualístico de ayahuasca lhe auxiliou a acessar memórias traumáticas. Saber da existência dessas memórias lhe trouxe entendimentos sobre seus comportamentos e dificuldades emocionais. Pedro compartilha que, há aproximadamente um ano, durante um ritual, ele conseguiu resgatar perfeitamente uma memória de uma briga entre seus pais que havia sido apagada completamente da sua mente. Durante aquela discussão, seu pai lhe fez escolher entre ele e sua mãe. Quando escolheu sua mãe, seu pai questionou seus sentimentos por ele, causando lhe muita confusão.

Ele reconhece que esse é o evento mais traumático que ele recorda no momento. Pedro acredita que esse trauma tenha lhe causado muitas dificuldades emocionais durante toda sua vida e que saber de sua existência é o começo, “uma benção”. Ele menciona a dificuldade de acessar e ter conhecimento de memórias traumáticas: “Quanto tempo de terapia eu precisaria para ter uma lembrança dessa. Se é que eu teria uma lembrança dessa”.

Pedro conta que a ayahuasca lhe proporcionou, ainda, entendimentos a respeito do uso problemático de substâncias. Para ele, o uso problemático de psicoativos tem origem nos traumas de infância e é uma entre muitas formas de escapar das dores emocionais e de impedir o contato com memórias traumáticas. Ele julga que a sua relação difícil com a cannabis está associada à carência de amor materno.

Pedro reporta que embora a cannabis, conhecida como “Santa Maria”<sup>11</sup> pelos seguidores do Santo Daime, seja uma planta de poder, muitos deles fazem uso impróprio desse psicoativo.

---

<sup>11</sup> A cannabis é considerada uma planta sagrada pelos seguidores do Santo Daime da vertente da CEFLURIS e denominada de “Santa Maria” quando utilizada ritualisticamente (McRae, 1992). A cannabis era utilizada em

“Estão usando para fugir da realidade”. Ele acredita ter consumido cannabis de forma inadequada por anos. “Eu posso dizer que por uns cinco ou seis anos eu realmente acreditava que estava fazendo o uso sagrado de uma medicina”.

Além do aprendizado obtido por meio das experiências pessoais, Pedro lidera rituais, conhece diversas comunidades ayahuasqueiras e estuda diferentes doutrinas há aproximadamente 10 anos. Esse conjunto de vivências lhe trouxe entendimento diferenciado sobre o uso ritualístico da ayahuasca, uso problemático de substâncias e tratamento da dependência.

Pedro indica que o uso ritualístico da ayahuasca difere do uso de outros psicoativos em diferentes níveis. No nível químico, a ayahuasca é composta de DMT que é uma substância também produzida pelo organismo humano. Outra diferença é o contexto. No Santo Daime, as pessoas se encontram para “fazer uma oração junto”, e para “se curar” e “se melhorar” nos grupos mais livres. A finalidade do uso do chá nos rituais é para potencializar a experiência espiritual, para cura ou desenvolvimento pessoal, a depender do tipo de grupo. Ele sugere que a energia colocada no ritual é positiva.

Outras diferenças apresentadas por Pedro estão associadas a aspectos místicos. Ele indica que o chá é composto de duas plantas, uma com uma energia masculina e outra feminina. “É a união entre um cipó que tem uma energia super masculina e uma folha ... que tem essa energia de trazer as visões, trazer a luz, trazer a energia feminina”.

Para ele, outro aspecto sutil é a reza, a intenção durante o preparo da ayahuasca. Ele relata que requer muito esforço para o preparo da ayahuasca. As pessoas ficam expostas a temperaturas

---

trabalhos específicos de cura até a proibição do seu uso nos rituais, durante a década de 1980, em decorrência da perseguição sofrida pela CEFLURIS e da proibição declarada da ayahuasca. O uso recreativo da cannabis sempre foi considerado um uso indevido de uma planta sagrada dentro da CEFLURIS (McRae, 1992).

altas e a fumaça. Elas trabalham arduamente durante vários dias sob efeito da ayahuasca. “A gente fala que o daime faz ele mesmo”.

Pedro acredita que a dependência química não é uma causa, mas um sintoma de que alguma coisa não está bem. Consiste em uma forma de escapar, “de fugir da realidade”. Para ele, o uso problemático de psicoativo é um padrão mental de desejo manifestado de uma forma mais aparente, “grosseira”. Os objetos de obsessão também podem ser o sexo, o dinheiro, o status, até mesmo um padrão de pensamento.

Ele considera o meio ambiente como um importante fator para o desenvolvimento do uso problemático de psicoativos e para sua recuperação. Pedro sugere que, ao longo dos anos que liderou rituais com ayahuasca, conheceu muitas pessoas que faziam uso problemático de psicoativos e que participaram de rituais “maravilhosos” e tiveram grandes entendimentos. Em pouco tempo, essas pessoas voltaram a fazer uso de psicoativos que lhes estavam causando dano anteriormente, uma vez que elas não mudaram seu contexto e hábitos.

Para Pedro, a ayahuasca “traz entendimentos”, “ajuda a gente a se conhecer”, “é uma experiência minha”. Ele explica que a ayahuasca mostra quando a pessoa está preparada e toma suas próprias decisões. Pedro cita o estudo fino do Santo Daime que é aprender a distinguir o que são os ensinamentos do chá e o que são reflexões pessoais.

Ele enfatiza a importância de saber, entender e lidar com a origem da carência no caso do uso problemático de psicoativos. “O que importa eu parar de beber se eu nem sei por que eu estou bebendo no primeiro lugar... Se você não lidar com o que está por trás da sua necessidade ... vai [lhe] afetar de alguma outra forma”.

Ele acredita que os tratamentos tradicionais consideram o uso problemático de psicoativos como a causa de todas as dificuldades do indivíduo e centram em explicações racionais,

“doutrinação”, passando a ideia de que os problemas têm origem no uso problemático de psicoativos, mas se o indivíduo estivesse bem não iniciaria o uso de psicoativos. Pedro reconhece, no entanto, que embora não seja a origem das dificuldades, o uso problemático de psicoativo agrava a situação do usuário.

### *Daniel*

Daniel é um jovem de 26 anos que mora com sua esposa em Brasília. Ele faz faculdade de fisioterapia e é responsável pela administração da sua casa. Daniel se apresentou como uma pessoa muito amigável e aberta a compartilhar suas experiências com relação ao uso de psicoativos e participação em rituais com ayahuasca.

Hoje ele faz parte da liderança de um grupo espiritualista que faz uso ritualístico da ayahuasca fundado por sua esposa há mais de três anos. Os encontros são mensais e acomodam aproximadamente 30 pessoas. Os rituais são inspirados no movimento *New Age*, Xamanismo, Budismo, Hinduísmo, Candomblé, entre outras religiões e filosofias. Além dos rituais e retiros com ayahuasca, o grupo oferece semanalmente serviços de Reiki, consulta espiritual, massagem ayurvédica e jogo de tarô.

Daniel conta que suas experiências com psicoativos se acentuaram quando ele tinha 19 anos. Nesse período, ele abandonou a faculdade de direito para tentar a carreira de modelo e ator na cidade de São Paulo. Na capital paulista, ele morava com outros jovens que também estavam buscando oportunidades nessas profissões. Ele conta que chegou a morar com outras 13 pessoas em um apartamento de quatro quartos. Antes de se mudar para o Sudeste, Daniel reporta que tinha uma vida confortável e morava com seus pais em Brasília.

Nesse contexto, Daniel aumentou o seu consumo de álcool e começou a fazer uso da cannabis. Ele explica que o seu uso de bebidas alcoólicas aumentou significativamente e passou a

ser frequente, embora o uso da cannabis tenha lhe causado mais danos. Daniel também reporta ter usado cocaína, LSD e tabaco no início da sua vida adulta. De acordo com ele, a intenção do uso de cannabis inicialmente era para celebrar quando um companheiro de apartamento conseguia algum trabalho relevante, saía na TV ou em alguma revista. Com o tempo, o uso desse psicoativo tornou-se uma forma para lidar com ansiedade e estresse associados a seguir profissões tão cobiçadas. No final, o seu uso passou a ser compulsivo e sem uma finalidade específica. Ele explica que começou a fumar uma vez por semana, depois passou a ser todo dia e, com o tempo, usava inúmeras vezes ao dia.

Ele acredita que o uso de cannabis afetou seu desempenho como ator e modelo, seu senso de responsabilidade, e sua motivação, requisitos para suceder em um mercado competitivo. Como Daniel começou a adquirir dívidas e não conseguia trabalho suficiente, viver em São Paulo passou a ser inviável. Ele relata que conseguiu alguns trabalhos e chegou a morar sozinho no final dos dois anos que ele morou São Paulo, mas o que alcançou foi aquém do seu potencial. Daniel conclui que o uso problemático da cannabis também foi uma maneira inconsciente de sabotar a si mesmo pois ele acredita que esse comportamento lhe impediu ter sucesso como modelo e ator, o que lhe causava ansiedade.

Daniel retorna para Brasília dois anos depois e continua a fazer uso da cannabis. Ele reporta que se sentiu deprimido e envergonhado por não ter realizado o seu sonho de infância de ser ator e modelo, não ter dinheiro, estar endividado e voltar a viver na casa dos seus pais depois de ter sua independência. Nesse contexto, a cannabis lhe ajudou a anestesiar dificuldades emocionais que ele estava vivenciando durante esse difícil período da sua vida.

Durante essa época, ele reporta que começou a comprar maiores quantidades de cannabis para vender para pessoas que não tinham contatos. Ele não queria que seus pais tivessem gastos

adicionais com ele, além da alimentação e moradia, então revender esse psicoativo foi uma solução rápida e simples, dadas suas circunstâncias. De acordo com Daniel, ele vendeu esse psicoativo por, no máximo, três meses. Ele reporta ter sentido muita apreensão e medo de ser abordado pela polícia durante esse período.

Daniel participou do seu primeiro ritual com ayahuasca em dezembro de 2013. Ele foi convidado a participar do ritual por um amigo que morava perto do local onde as cerimônias aconteciam. Sua motivação era ter uma experiência recreativa com uma substância nova. Ele sugere que como estava deprimido, usava outros psicoativos; queria novas experiências e não se preocupava com seu bem-estar a longo prazo. “Eu já era muito louco, depressivo. Tudo que eu queria era coisa nova”.

Daniel reporta que não tinha consciência que fazia uso problemático de psicoativos e nega ter buscado qualquer tipo de tratamento. De acordo com Daniel, o seu primeiro ritual foi agradável, embora ele não tenha tido experiências intensas. O ambiente foi uma reserva ecológica e a cerimônia foi conduzido por um grupo espiritualista ecumênico com forte influência do movimento *New Age*.

Daniel tentou participar dos rituais entre os meses de janeiro e maio de 2014, mas encontrou dificuldades. De fato, chegou atrasado uma vez e não foi admitido na sessão. Sua segunda experiência ocorreu apenas no dia 16 de junho de 2014 com o mesmo grupo, e seu terceiro ritual foi no dia 26, com outro grupo com forte influência do Xamanismo e ampla dedicação ao meio ambiente. Esses foram rituais impactantes para Daniel. Ele relata ter conhecido sua atual esposa durante seu segundo ritual.

*Daniel: Tecendo uma nova rede*

Daniel descreve a segunda e a terceira cerimônias como as mais transformadoras da sua vida. Para ele, a segunda experiência foi “um baque de consciência”. Ele passou a ter a consciência de que existe uma força superior ilimitada que é Deus. Antes desse ritual, Daniel se considerava ateu. O terceiro ritual, por sua vez, foi seguido de grandes entendimentos e mudanças comportamentais. Daniel parou de usar cannabis e de comer carne. Durante essa cerimônia, ele teve sua primeira experiência de possessão<sup>12</sup> e vivenciou uma forte conexão com a natureza.

Ele conta que durante seu segundo ritual notou sua percepção se alterar de forma significativa após tomar o chá pela segunda vez. Primeiro observou o teto se movendo, depois começou a fazer movimentos corporais enquanto estava deitado. Em seguida, seguiu para uma área aberta dedicada aos participantes que queriam dançar. Lá Daniel fez alguns movimentos de equilíbrio. Ele afirma que sentiu ter controle de cada átomo do seu corpo.

Depois de passar um tempo se movimentando, Daniel teve uma visão de cristais muito grandes e luminosos, que para ele significava “a presença de Deus”. Nesse momento, ele passou a ter certeza da sua existência e sentiu arrependimento e culpa por ter negado existência de Deus e causado tantos danos a si próprio, por ser ateu. Em seguida, ele pede perdão e se sente muito grato pelo aprendizado. Ele diz que vivenciou um forte sentimento de conexão com os outros participantes do ritual. Relata que agradeceu e queria abraçar as pessoas que participaram desse ritual. Ele acredita que “Deus é o amor”, “a presença vital unindo as pessoas”.

Durante esse ritual, ele também conheceu sua esposa. Ele diz que sentiu um impulso muito grande de chegar até ela para agradecer. Também, nessa cerimônia, outro participante convidou

---

<sup>12</sup> A possessão é uma técnica terapêutica sob efeito da ayahuasca semelhante a incorporação mediúnica dos cultos afro-brasileiros (McRae, 1992).

Daniel para participar de uma cerimônia com um grupo diferente. Esse seria o terceiro ritual de Daniel.

Daniel explica que o seu terceiro ritual ocorreu dentro de uma estrutura grande com um formato de uma oca e foi dedicado aos animais. Havia um telão mostrando vídeos sobre a importância de cuidar dos animais e as razões para não comê-los. Durante esse ritual, Daniel tomou o chá três vezes. A terceira dose foi grande, pois ele não estava notando muitos efeitos anteriormente. Ele reporta que começou a sentir uma forte conexão com a natureza. Teve uma visão dos fluidos correndo dentro das árvores do local e estas se apresentavam com cores extraordinárias e vívidas. Ele relata ter sentido um vínculo muito forte com uma árvore em particular.

Após retornar para o ambiente interior da cerimônia, ele percebeu um participante deixando o local por não se sentir bem fisicamente. Nesse momento, Daniel reporta que foi habitado por uma energia muito forte, seguiu o participante e tocou suas costas fazendo alguns movimentos involuntários. Ele acredita que essa interação foi terapêutica para ambos. Nessa cerimônia, Daniel também teve a oportunidade de conhecer melhor sua atual esposa. Ele diz que ela lhe chamou a atenção por tocar em outro participante, pois membros experientes do grupo estão disponíveis para apoiar os recém-chegados.

Daniel diz que recebeu muitos ensinamentos durante esse ritual. Ele teve a percepção de que o seu uso de cannabis era problemático e que, embora em pequena quantidade, ele já estava traficando. Esse comportamento poderia resultar com que ele fosse preso e tivesse essa ocorrência registrada em seu nome para o resto da sua vida. Ele diz que, ao mesmo tempo que a ayahuasca lhe mostrou os seus comportamentos falhos, revelou o seu imenso potencial e capacidade de alcançar o que ele almejasse. Para ele, a ayahuasca torna visível dons inconscientes e mostra “onde

estamos errando” e “onde podemos melhorar”. No entanto, ele acredita que o indivíduo toma a decisão de colocar em prática no seu dia a dia o que foi aprendido. Daniel diz que decidiu parar de usar cannabis e de comer carne naquela noite.

Ele relata que, nos dias seguintes à sua terceira cerimônia, ele teve um sonho muito vívido em que ele estava com seus dois amigos mais próximos. No sonho, seus amigos lhe oferecem para fumar, e, após a recusa de Daniel, começam a fumar, fato que não o incomodava. Enquanto eles estavam fumando, a fumaça se transformava em silhuetas com formatos de demônios com chifres que iam em sua direção. Daniel soprava e soprava para desfazer as imagens e evitar que elas se aproximassem dele. Com esse sonho, ele entendeu que teria que gastar muita energia para evitar o desejo de fumar se continuasse a se relacionar com pessoas que faziam uso de cannabis. Ele explica que não se desfez de um pouco de haxixe que tinha em sua posse para provar a si mesmo sua habilidade de tolerar os estímulos apelativos ao uso e dizer não cada dia.

Daniel descreve o uso problemático de psicoativos como “uma rede” em que o indivíduo faz parte dela. Essa rede também é formada por outras pessoas, contextos e histórico associados ao indivíduo. Ele explica que as escolhas individuais associadas ao uso problemático de psicoativos vão crescendo a rede. “Você vai estar alimentando essa rede e assim foi que começou a dar tudo errado”. Ele lembra que sempre que encontrava com seus amigos fumava cannabis. Daniel diz que sabia que precisaria se afastar deles para descontinuar o uso dessa substância, pois seus amigos faziam parte dessa rede. Ele pondera essa decisão como a mais difícil que ele tomou, pois ele estava com seus amigos todos os dias e os ama até hoje.

Para Daniel, desenvolver o seu autoconhecimento associado ao fato de ter um relacionamento com sua esposa naquela época foram fundamentais para seu processo de cessação do uso de cannabis. Ter o apoio da sua esposa o ajudou a se distanciar dos seus amigos e

desenvolver novas relações interpessoais. Estar apaixonado, e vivenciando fortes emoções, também contribuiu para o difícil processo de transição que incluiu muitas perdas.

Daniel compartilhou durante a dinâmica conversacional a letra de uma composição sua que representa o seu processo terapêutico, “limiar entre o fundo do poço e uma vida consciente”. Para ele, essa composição é sua oração particular. Ele lembra que era admirador do hip-hop e gostava de improvisar letras com seus amigos.

“Deus promoveu o resgate do eu

Entranhado no fundo do poço

Muita vontade e esforço

Me libertei das correntes do ego imposto

Limpo o meu rosto

Vivo com gosto

Encontro no amor a resposta

Aceito a manobra

E a luz me convoca

Shambala, me eleve para te encontrar

Mantenho o espírito pleno

Vem de dentro

O dinheiro não existe lá

A visão verdadeira abstrai as barreiras de tudo que pode se palpar

Pura energia Divina que cria vida

E dispensa poder do pensar

Faço de mim ferramenta sagrada

É chegada passagem para outra dimensão  
Lado que atrasa porque eu tenho que acabar  
A tua chama é mais forte que a escuridão  
Ele te ama, ele te livra do mal  
Doce amor incondicional  
E a maior prova que a tua resposta  
Está exposta na marca na tua digital”

### *Entendimentos de Daniel*

Daniel esclarece que não tem conhecimento formal em psicologia, além de uma matéria genérica que pegou na faculdade, contudo ele apresenta muitos entendimentos sobre uso problemático de psicoativos provenientes da sua experiência pessoal e do seu papel de liderança junto ao seu grupo que faz uso ritualístico da ayahuasca. Ele compreende o uso problemático de psicoativos como um problema complexo que envolve diferentes fatores, quando faz a comparação deste a uma rede.

Ele enfatiza a importância das relações interpessoais no seu processo, em especial ao comparar sua experiência com a de outras pessoas do seu convívio anterior que encontravam maior dificuldade para cessar o uso problemático de psicoativos. Daniel acredita que descontinuar o uso abusivo de um psicoativo é mais difícil quando o início do consumo se dá com a pessoa ainda muito jovem porque o seu círculo fica restrito a usuários. Daniel também enfatiza a importância de não julgar os outros, pois desconhecemos as suas experiências e histórias.

Ele classifica a ayahuasca como um enteógeno que promove o contato com o divino interior. Para ele, a ayahuasca facilita um estado em que o indivíduo fica mais consciente, tem “uma visão mais clara”. Ela promove a auto-observação e o autoconhecimento, o que pode

acarretar em um desenvolvimento pessoal. Lembra-se de grandes entendimentos que recebeu da ayahuasca: “a primeira coisa que ela faz é me mostrar que Deus existe, e a segunda coisa que ela me mostra é que eu tenho potencial de ser quem eu quiser, de fazer o que eu quiser e de ser feliz com as coisas simples”. Daniel conclui que os outros psicoativos dos quais ele fez uso não facilitaram uma autorreflexão que estimulassem a vontade de ser uma pessoa melhor.

Para Daniel, quando a pessoa faz uso da ayahuasca, “ela é convidada a ser o seu próprio psicólogo”. Ele esclarece que a ayahuasca promove uma mudança na consciência do indivíduo. Mesmo que ele negue ou não queira ver, a ayahuasca vai promover uma auto-observação. Para ele, as camadas que um indivíduo tem para se proteger dos outros, não o protegem dele mesmo durante uma experiência com ayahuasca. A ayahuasca vai mostrar os ensinamentos de qualquer forma. Nesse contexto, a essência do indivíduo se revela.

Daniel explica que a ayahuasca viabiliza um processo de conscientização das falhas e do potencial individual de superação, mas o indivíduo é responsável pelas mudanças. “Ela [a ayahuasca] vem para nos mostrar onde nós estamos errando... onde nós podemos melhorar”.

### ***Gustavo***

Gustavo é um massoterapeuta de 41 anos, mora em Salvador e é solteiro. O encontro teve que ser reagendado duas vezes, pois a pesquisadora enfrentou cancelamentos de dois voos quando estava indo se encontrar com Gustavo e, mesmo com os imprevistos, ele manteve uma atitude de gentileza. A dinâmica conversacional foi caracterizada pela tranquilidade, atributo peculiar do entrevistado.

Gustavo faz parte da liderança de uma organização religiosa que faz uso ritualístico da ayahuasca. Ele reporta estar vinculado a essa organização há aproximadamente 12 anos e ter se dedicado exclusivamente a sua administração por muitos anos. Os rituais ocorrem a cada 15 dias

e são caracterizados pela união dos rituais da linha da União do Vegetal com a linha do Santo Daime. A primeira parte adota o ritual da União do Vegetal marcado pela concentração, músicas e ensinamentos; a segunda parte segue o ritual do Santo Daime caracterizado pelos bailados e cantos de hinos.

Gustavo conta que começou a usar psicoativos quando tinha 18 anos de idade, depois que ele foi morar no quartel. Ele explica que apenas bebia álcool inicialmente, mas aos poucos foi começando a usar outros psicoativos por influência dos companheiros. Usava cocaína moderadamente, fumava bastante cannabis e bebia em excesso, além de ter usado outros tipos de psicoativos até os seus 26 anos. De fato, ele se considerava alcoólatra.

Para o entrevistado, servir o exército foi um momento de transição, “rito de passagem”, que assinalou a desvinculação com a sua família nuclear, “nunca mais voltei a morar com meus pais”. Para ele, a razão por trás do uso problemático de psicoativo está diretamente associada à relação com os pais, especificamente quando falta comunicação e apoio emocional.

Gustavo esclarece que nunca havia conversado sobre o uso problemático de psicoativos com seus pais antes de sair de casa. Ele acredita que conversar abertamente sobre esse tema pode ajudar os jovens a tomarem de decisões mais conscientes, uma vez que o uso de psicoativos está presente na sociedade. Para ele, negar a existência do problema e coibir o uso de psicoativos apenas estimula o desejo e curiosidade, “você reprime, a pessoa quer”.

O primeiro ritual de Gustavo aconteceu há aproximadamente 15 anos e ele acredita ter participado de aproximadamente 500 rituais com ayahuasca. Ele conta que foi católico e evangélico, embora não se sentisse pleno quando seguia essas religiões. Além do seu vínculo com a organização na qual faz uso ritualístico da ayahuasca, ele frequenta um grupo espírita semanalmente e segue um líder espiritual com influência do hinduísmo.

Gustavo decidiu tomar ayahuasca durante uma experiência com psilocibina após tomar o chá de cogumelos mágicos, acompanhado de outros seis amigos. Nesse dia, eles conversaram sobre um “chá indígena” e acordaram que o primeiro que tivesse acesso ao chá ia apresentá-lo ao resto do grupo. Sua motivação era recreativa inicialmente. Seis meses mais tarde, um dos seus amigos lhe convidou para um ritual na organização à qual Gustavo é vinculado hoje. Gustavo relatou beber nove doses do chá durante o seu primeiro ritual.

*Gustavo: Aprendendo a ser o seu melhor amigo*

Gustavo reporta que seu primeiro ritual com ayahuasca lhe promoveu uma sensação de bem-estar e alegria. Ele diz que queria passar mais tempo naquele lugar e sentia que ali era sua casa. Como consequência do seu primeiro ritual, parou de beber álcool. Ele indica que a ayahuasca lhe ajudou bastante nesse processo e que ele já vinha pensando em parar de fazer uso de álcool.

Para Gustavo, os ensinamentos foram se aprofundando com o tempo. Ele relata que recebeu uma importante lição do chá, que lhe sugeria conversar com seus pais, buscar resoluções e falar com eles sobre o seu caminho espiritual. Ele optou por seguir essa instrução, dialogou com seus pais e apresentou a ayahuasca a eles. Ele acredita que, sem o perdão dos seus pais, não poderia ter dado início ao seu processo.

Ele explica que começou a entender os efeitos do uso problemático de psicoativos e perceber os resultados dos rituais na sua vida. Com o uso problemático de psicoativos, ele se isolava, se sentia deprimido, mal-humorado e culpado; quando bebia e fumava, não ficava satisfeito e sempre queria usar mais. O uso ritualístico de ayahuasca era diferente, ele se sentia bem no dia que seguia o ritual, tinha interesse de conhecer novas pessoas. Os rituais também estavam o ajudando a parar de fazer uso problemático de psicoativos.

Ele nota que os rituais com ayahuasca também lhe ajudaram a optar por comportamentos saudáveis como ler, meditar, se exercitar e estar em contato com a natureza. Com o tempo, ele passou a sentir prazer em ter uma vida saudável. Para ele, o uso de outros psicoativos impede comportamentos saudáveis, “você está de ressaca, você está drogado, você não vai poder fazer isso”.

Com relação ao consumo de cannabis, ele percebeu que esse psicoativo impedia o seu desenvolvimento. “O daime me levava para a frente, ela me puxava para trás”. Ele revela que o uso dessa substância afetava diretamente sua criatividade e funções cognitivas. De acordo com Gustavo, o fato de a cannabis ter algumas propriedades e benefícios dificultou o seu desvinculamento dessa substância.

Gustavo revela que parou de usar cannabis aproximadamente dois anos depois do seu primeiro ritual, como consequência da experiência sob efeito da ayahuasca mais impactante da sua vida. Ele descreve que caiu e machucou a boca quando estava indo para o banheiro durante o ritual e que, quando se olhou no espelho, teve uma visão de si mesmo conversando consigo sobre o uso de cannabis. Esse incidente o fez questionar o seu uso de cannabis, o sofrimento que lhe causava e tomar a decisão de nunca mais usar, “a gente precisa de um choque, precisa cair”. Ele explica que o uso de cannabis é estritamente proibido na sua organização, e ele também se cobrava por essa razão.

Hoje ele acredita estar livre das energias associadas ao uso recreativo de psicoativos. Ele reporta não conseguir se relacionar com pessoas que fazem uso problemático de psicoativos e não se sente bem em ambientes de festas noturnas. Gustavo avalia que o seu processo terapêutico foi doloroso. Ele recorda que buscou resolução com a energia da cannabis e pediu perdão. “Eu lembro

de pedir perdão para essa planta de falar para ela: ‘olha eu não quero mais, me perdoa’. Ele conta que sentiu alívio após esse episódio.

Gustavo acredita que a ayahuasca “mexe diretamente no coração da pessoa”, facilita o autoconhecimento, “conexão com você mesmo”. Para ele, a partir do momento em que o indivíduo tem uma relação melhor consigo, ele passa a se relacionar melhor com os outros. Ele diz que a ayahuasca lhe ajudou a desenvolver o amor próprio, a “ser o seu melhor amigo”. Para ele, o equilíbrio emocional também foi uma consequência do autoconhecimento.

Com relação aos comportamentos grosseiros, Gustavo explica que trocou as festas pelos rituais, e que inicialmente trocou “uma bebida pela outra”, o álcool pela ayahuasca. Ele relata que percebeu que o uso ritualístico de ayahuasca lhe fazia se sentir bem no dia seguinte, diferentemente do álcool. Ele esclarece que substituir a ayahuasca por outros psicoativos fez com que o processo fosse menos doloroso, e quando percebeu que ela, a ayahuasca, não era um simples substituto, já estava adiantado no seu processo terapêutico.

Em vários momentos da dinâmica conversacional, Gustavo menciona o apoio dos dirigentes da sua organização no seu percurso. Ele conta que logo quando começou a participar dos rituais, um dos dirigentes da sua organização o encorajou ao dizer que as mudanças iriam acontecer e iriam ser percebidas. Um dos líderes em especial o aconselhou bastante e nunca desistiu dele. Ele ilustra que mesmo com apoio, fazia uso de cannabis inicialmente, e só conseguiu parar quando estava decidido a mudar.

Para Gustavo, os comportamentos sutis são mais difíceis de serem mudados e vistos como problemático. Ele fala de atuar no automático, simplesmente reagir, falar antes de pensar. Ele conta que esses comportamentos apareciam principalmente nas suas relações com o feminino. Ele explica que tinha uma visão fixa sobre as mulheres, de que existia uma forma que elas deveriam

atuar e do que é esperado delas na sociedade. O chá lhe ajudou a “se ver”, a “se perceber” e a mudar ideias fixas que ele tinha sobre o feminino. Ele explica que deixou de ver muitas percepções geracionais machistas como sendo adequadas, “normais”.

Gustavo diz que ainda está trabalhando a sua vida afetiva e sugere que esse aspecto pode ser uma sequência do seu desenvolvimento pessoal. Anteriormente, segundo relata, atraía mulheres que faziam uso problemático de psicoativos, mas depois de participar dos rituais por um tempo, não conseguia mais se envolver com pessoas desse meio. Ele está solteiro atualmente e afirma apreciar a liberdade, de certa forma, a independência e o autoconhecimento que alcançou, embora acredite que o natural é compartilhar e crescer com uma pessoa ao lado. Gustavo conclui que é paciente consigo mesmo e acredita que as coisas vão acontecer no seu devido momento.

#### *Conselhos de Gustavo*

Gustavo aponta muitos aprendizados decorrentes da sua experiência pessoal e participação em rituais durante aproximadamente 15 anos. Associado à sua vivência pessoal, ele trabalha para sua organização religiosa e dedica a sua liderança há mais de uma década, o que lhe coloca em uma posição de conselheiro dos outros membros, enriquecendo seus conhecimentos. Os aprendizados adquiridos por ele quanto ao uso problemático de psicoativos foram previamente comentados. O foco seguirá em suas observações com relação ao uso ritualístico da ayahuasca.

Gustavo recomenda algumas precauções três dias antes dos rituais. Ele aconselha não ingerir bebidas alcoólicas, não comer carne, evitar estresse e se recolher. Para ele, o chá vai trabalhar para eliminar as toxinas e esse processo está frequentemente associado ao sofrimento vivenciado durante os rituais. Gustavo lembra que a ayahuasca é uma bebida poderosa, que ao mesmo tempo que pode promover experiências maravilhosas, pode promover experiências perturbadoras que vão durar em média três horas após ser ingerida.

Gustavo também recomenda cautela com relação à frequência de participação e quantidade de ayahuasca indicada. Ele diz que é comum participar de diferentes rituais durante o início do percurso, uma vez que o indivíduo está buscando um lugar onde ele se sinta completo. No entanto, ele lembra que tudo em excesso pode causar dano, “tudo que é muito se torna veneno”.

Embora algumas experiências difíceis possam ser evitadas, o processo de despertar a consciência facilitado pela ayahuasca é difícil e lento, de acordo com Gustavo. O indivíduo recebe muitas informações para serem acolhidas e colocadas em prática. “Então você vai ver algumas coisas que você fazia antes, que estava tudo bem, que agora não está mais e vai ter que mudar alguma coisa”.

O indivíduo pode receber um ensinamento da ayahuasca, não o aceitar e não o colocar em prática na sua vida diária. Para ele, a falta de aceitação acarreta em um processo contínuo de sofrimento dentro dos rituais. “Só que se ela não quiser, ela pode continuar da maneira como ela está. Só que ele [o vegetal] vai começar a desencadear alguns processos de sofrimento”. De acordo com Gustavo, a ayahuasca tem o seu tempo de ação e auxilia o indivíduo, mas a mudança deve partir do indivíduo, é individual. “Você vai ser ajudado. Ele [o vegetal] vai agir dessa maneira dentro de você, mas vai ter um momento que ele vai deixar. Você que vai ter que dar os passos”.

### **Análise e discussão dos percursos terapêuticos**

A produção do conhecimento é um processo em construção, uma vez que a realidade se encontra em constante mudança (González Rey, 2015). Nesse contexto, as categorias universais e fixas impedem o desenvolvimento desse processo dinâmico. Como alternativa, o conceito de **zonas de sentido** é desenvolvido. As zonas de sentido são “espaços de inteligibilidade que se produzem na pesquisa científica e não esgotam a questão que significam, se não pelo contrário,

abrem a possibilidade de seguir se aprofundando um campo de construção teórica” (González Rey, 2015, p. 6).

Neste estudo, foram construídos dois núcleos de sentidos, então intitulados “desequilíbrio e busca de equilíbrio” e “aceitação do desequilíbrio e equilíbrio”. Uma zona de sentido, denominada de “interconexão e interdependência”, foi criada a partir dos dois núcleos de sentidos. A zona e os núcleos de sentido, criados a posteriori e revelados por intermédio dos sentidos que surgiram a partir da dinâmica conversacional e do complemento de frases, foram inspiradas na teoria da complexidade. Cabe salientar que eles representam um paralelo entre momentos diferentes dos processos vivenciados pelos participantes e as ideias e princípios da teoria da complexidade, fundamentação teórica deste trabalho.

A zona e os núcleos de sentido também são fluídos, por isso a escolha de duas expressões para cada um deles. Eles não têm limite fixos e a forma como estão organizadas não representa uma sucessão temporal nas vivências dos participantes. Por exemplo, um determinado tópico pode possuir uma significação para um indivíduo e abarcar uma categoria específica e, simultaneamente, apresentar um sentido diverso para outro participante, compreendendo outra categoria. Sentidos com relação a um tópico também podem sofrer modificações, ao longo do tempo, para um participante.

### ***Desequilíbrio e busca de equilíbrio***

O primeiro núcleo de sentido, “desequilíbrio e busca de equilíbrio”, encontra correspondência com o discurso de Morin (1994, 2005) sobre as consequências desastrosas provocadas pelo paradigma da ciência moderna e indica a necessidade de uma nova perspectiva. O avanço “cego do conhecimento”, desenvolvimento científico especializado que desconsidera a complexidade do objeto de estudo, nega a relação entre o objeto de estudo e o observador e carece

de reflexão filosófica, produziu tecnologias com poder de aniquilar a humanidade (Morin, 1994). O autor adverte que a simplificação da realidade dissemina sofrimento e tem um impacto humano factual (Morin, 1994).

As incertezas e complexidades, negadas pelo paradigma da ciência moderna, podem ser entendidas como metáfora para o sofrimento vivenciado pelos participantes. Percebe-se a carência de autoconhecimento e entendimento sobre perspectivas prejudiciais e comportamentos falhos nesse processo. Ressalta-se a tentativa de evitar e anestésiar o sofrimento. Nesse contexto, o uso problemático de psicoativos sugere um desequilíbrio e, ao mesmo tempo, uma tentativa de buscar o equilíbrio (Conceição & Oliveira, 2008).

Incorporando as ideias de González Rey (2004), esse núcleo de sentido faz alusão à ausência do sujeito. De acordo com González Rey (2004, p. 22), “sem o sujeito a subjetividade permanece assujeitada”. O assujeitamento, para esse autor, é demonstrado na atitude passiva e submissa do indivíduo. No contexto deste estudo, a presença de comportamentos automáticos e inconscientes, associados ao uso problemático de psicoativos, revela uma ideia de dependência e, portanto, de assujeitamento.

Enquanto que o desequilíbrio evidencia o sofrimento especificamente, a busca por equilíbrio representa o começo do processo terapêutico caracterizado pela vacilação. Esse núcleo de sentido está presente de forma singular nos relatos dos três participantes. Ele abarca o uso problemático de psicoativos, os extremos, os conflitos e a busca por equilíbrio nas jornadas dos participantes.

#### *Desequilíbrio e busca de equilíbrio para Pedro*

No caso de Pedro, sentidos subjetivos associados ao núcleo de sentido “desequilíbrio e busca de equilíbrio” estão presentes em diferentes esferas da sua vida. O foco na moderação

aparece associado ao balanço entre a vida espiritual e profissional, o uso prudente de psicoativos e a busca pelo equilíbrio emocional.

Pedro descreve que no início do seu percurso houve uma falta de equilíbrio entre a sua vida material e espiritual. Antes de participar dos rituais, ele era ateu e o seu tempo era dedicado somente a sua vida material. Depois das suas primeiras experiências com a ayahuasca, suas crenças mudaram totalmente. Ele relata ter deixado o seu trabalho no escritório para morar no Norte do Brasil e se dedicar exclusivamente à sua vida espiritual.

“De estar em um extremo, de ser *workaholic*, de estar tocando na noite, de ter uma vida super-tensa. Eu quis ir para o outro extremo. ‘Vou morar no meio mato. Vou ficar fazendo trabalho de daime. Não quero mais saber dessa coisa de trabalhar com tecnologia. Vou fazer outras coisas’. Aí eu sinto que teve, claro, um choque financeiro grande na minha vida... Eu não conseguia fazer a mesma quantidade de dinheiro que eu fazia trabalhando no escritório. Isso gerou na minha família... um estresse”.

Atualmente, ele trabalha como desenvolvedor de *software* e dedica parte significativa do seu tempo livre à sua vida espiritual. Sua espiritualidade parece ter uma posição proeminente quando comparada a seu ofício, o que pode ser observado quando Pedro sugere, no complemento de frases, que seu trabalho financia sua vida espiritual. Ele apresenta um sentido de apoio entre o trabalho e a espiritualidade. Segundo ele, seu trabalho “é uma forma que tenho para manter minha espiritualidade”. Pedro parece estar gradualmente buscando o equilíbrio entre essas duas esferas de sua vida.

Os extremos também marcaram seu histórico de crença com relação ao divino designadamente. Durante sua adolescência e início da idade adulta não acreditava em Deus e era

contra as religiões estabelecidas. Após a sua experiência com ayahuasca, desenvolve a sua mediunidade e sua vida espiritual passa a ser o seu foco.

“O processo de transformação foi um processo que eu posso dizer que foi traumático, muitas coisas negativas até, mas eu sinto que ele foi um processo positivo. Por que dentro da minha crença, é um processo de estar... [consciente], de saber da existência de outros planos, ... de outros seres”.

O sentido de sensatez pode ser observado quando Pedro avalia o seu percurso espiritual. Hoje ele aprecia esse percurso espiritual como positivo, mas reconhece as dificuldades enfrentadas por ele, e que a experiência foi traumática. O sentido de importância da sua prática espiritual continua presente. Segundo ele, minha espiritualidade “é minha vida no dia a dia”.

O percurso espiritual de Pedro parece estar fortemente atrelado a seu processo de desenvolvimento emocional, especialmente em lidar com expressões afetivas difíceis. Pedro evidencia os sentidos subjetivos de algumas emoções. Ele indica a expressividade da raiva e da culpa na sua vida. A tristeza ainda parece ser negada por ele.

Pedro relata que, depois da sua participação nos rituais, observou que suas ações, emoções e pensamentos estavam fortemente associados à violência. Sua reação inicial foi negar essa agressão. Atualmente, Pedro indica que busca aceitar esse afeto que parece ter um sentido subjetivo expressivo para ele.

“Nossa, quanta violência no meu pensamento, nas minhas ações, nas minhas palavras... Nossa, eu preciso me mover em direção ... à paz. Eu não quero saber de ter essa violência toda. Mas depois, com o tempo..., eu comecei a ver que eu também não posso fingir que não tenho essa violência dentro de mim”.

No complemento de frases, Pedro sugere explicitamente que a manifestação da raiva está inversamente associada à sua conexão com o divino, a raiva “está aí quando me esqueço de Deus”. Essa frase aponta um sentido subjetivo de negação da raiva, uma vez que a ausência de Deus é indesejável. A raiva, a violência, experimentadas por Pedro parecem ter um sentido expressivo quando ele assume sentir temor de si no complemento de frases, tenho medo “de mim mesmo”.

O medo que Pedro diz sentir de si mesmo também pode representar o sentido de intensidade e dificuldade de tolerar afetos difíceis como a raiva. Os sentidos subjetivos associados à raiva são diversos e não aparecem de forma linear. De acordo com González Rey (2015), as frases caracterizadas por serem indiretas revelam os sentidos subjetivos mais significativos para o participante durante a pesquisa.

Outra emoção descrita em detalhes por Pedro é a culpa. Embora Pedro tenha consciência desse sentimento, o sentido desse afeto lhe parece perturbador. Ele diz sentir-se culpado quando faz uso de cannabis, porquanto tem a intenção de parar o seu uso. Nesse contexto, a culpa passa a ser a sua compulsão.

“Ela [a cannabis] não me causa tanto problema prático na minha vida. Tirando os problemas da minha cabeça. Ficar me culpando que eu estou com essa intenção de não fumar. Se eu fumo, eu tenho a tendência de ficar me culpando. Aí, já acaba virando outro vício ficar me culpando”.

No complemento de frases, o sentido subjetivo associado à culpa se assemelha ao sentido desse afeto na dinâmica conversacional. A culpa aparece associada à ação de sentir culpa e ao reconhecimento de suas fraquezas, eu me culpo “pelo meu egoísmo, minhas falhas e por me culpar”. Ele sugere se lamentar muitas vezes das suas ações, eu me arrependo “de tanta coisa”.

Pedro remete com frequência a suas limitações e necessidade de aprender, eu aprendi “quase nada ainda”. O sentido subjetivo produzido nessa frase pode indicar modéstia ou autocrítica. Pedro pode demandar de si de forma crítica ou apresentar uma atitude de humildade com relação ao que pode ser aprendido.

Os sentidos subjetivos referentes à tristeza são conflitantes. A tristeza parece ser uma expressão afetiva de certa forma negada ou encoberta por Pedro. De fato, tópicos relacionados a essa emoção não apareceram durante a dinâmica conversacional. No complemento de frases, ela aparece de forma contraditória. Ele cita a tristeza como uma das emoções que ele experimenta, eu sinto “amor, alegria, raiva, tristeza, medo”. Ao mesmo tempo, ele recomenda que a tristeza cresce quando reconhecida e experimentada, a tristeza “é acreditar e alimentar a tristeza”. Uma vez que esse afeto não é desejável, a frase indiretamente sugere evitá-lo. O desenvolvimento emocional vivenciado de Pedro é indicado nos seus sentidos conflitantes com relação à raiva e à tristeza. A busca por equilíbrio emocional é demonstrada na frase: eu quero “ser feliz”.

Com relação ao consumo de psicoativos, Pedro admite um histórico de uso problemático, especialmente dos 12 aos 25 anos de idade. Ele refere que parou de fumar e passou um tempo sem beber após começar a participar dos rituais, e julgava as pessoas que faziam uso de álcool como não sendo espirituais. “Teve um período que eu julgava muito... essa pessoa não é espiritual, está bebendo”.

Hoje ele bebe socialmente e faz uso restrito de tabaco como estratégia de redução de danos, como sugere seu relato:

“Esse ano voltei a fazer uso de tabaco de vez em quando para me [ajudar] ... que eu estou tentando parar de fumar maconha”. Declara ser mais tolerante com ele mesmo e com os outros em relação ao uso de substâncias, especialmente o uso social e prudente. “Será que eu não posso tomar

uma cerveja de vez em quando? Será que isso realmente vai me tornar uma pessoa menos espiritual?”.

### *Desequilíbrio e busca de equilíbrio para Daniel*

Os relatos de Daniel também remetem a uma busca por equilíbrio. O “desequilíbrio e busca de equilíbrio” como núcleo de sentido está associada aos opostos vivenciados no seu percurso com relação aos conflitos internos relativos a decisões sobre sua carreira e suas percepções com relação a seu uso de psicoativos e a sua crença no divino. Ele indica continuar trabalhando para se desenvolver espiritualmente e como pessoa, e nesse processo o equilíbrio, o meio, é sua prática.

No início da sua vida adulta, Daniel decide abandonar a faculdade de direito, que tinha sido uma escolha para satisfazer sua família, para seguir o seu sonho de infância de ser modelo e ator.

“Eu larguei a faculdade de direito que eu fazia aqui e fui para São Paulo porque eu tive uma oportunidade de ser modelo e uma oportunidade de fazer um curso de ator, que foi algo que eu sempre quis desde a infância. Sempre que tinham projetos teatrais, peças e apresentações no colégio, eu sempre fui aquele que tomava a frente disso. E eu era protagonista geralmente das peças e dessas coisas todas. E sempre foi algo que eu soube fazer muito bem e eu tinha prazer em fazer”.

Ao retornar para sua cidade natal, Daniel se encontra deprimido e se sentindo extremamente constrangido e envergonhado por não ter aproveitado essa oportunidade, depois de viver dois anos em São Paulo. Daniel indica um sentido de arrependimento associado a não ter aproveitado a oportunidade proporcionada pelos seus pais e tê-los decepcionado.

“Me vi sem dinheiro, eu me vi com os meus pais muito magoados comigo por ter me dado a chance de eu tentar essa carreira que tanto eu quis, e que não foi algo ilusório. Era algo que vem no crescente desde a infância, é um dom que eu tenho”.

No complemento de frases, Daniel sugere que o conflito ainda está presente na sua vida atualmente, minha profissão “é para agradar meu pai”.

O não sujeito presente na fala de Daniel com relação a sua vida profissional parece estar associado a uma forma que ele tem de negociar a decepção que ele sente ter causado, quando voltou para casa dos seus pais depois de não alcançar sua meta profissional em São Paulo.

Assim como Pedro, Daniel equilibra sua vida profissional e espiritual. Ele dedica parte significativa do seu tempo à sua vida espiritual e ao seu grupo, além de devotar a uma carreira convencional. Daniel está presentemente finalizando sua graduação. Ele também se ocupa da administração da sua casa, uma vez que sua esposa é a principal provedora da família.

Os opostos também aparecem nas percepções de Daniel com relação ao seu uso problemático de psicoativos, que vai desde a total falta de noção do problema, antes de participar dos rituais, até a conscientização. No complemento de frases ele enfatiza o poder da conscientização da ayahuasca, a ayahuasca “é uma dádiva de Deus para despertar a consciência”.

Daniel relata na dinâmica conversacional que antes de participar dos rituais não sabia que estava fazendo uso problemático de cannabis. Ele sugere que os rituais fizeram com que ele saísse de um estado inconsciente para um estado de total consciência das suas ações. Na verdade, ele afirma não ter buscado nenhum tratamento, pois não tinha ideia de que estava vivenciado problemas.

“Eu acredito que a gente tenta alguma coisa [algum tratamento] quando a gente toma um mínimo de consciência. Um alcoólatra perceber que fez uma besteira e procurar os alcoólicos anônimos ou alguma instituição que cuide dessa parte, é por que ele percebeu. No meu caso, não houve isso. Às vezes acontece da família obrigar a pessoa e levar, mas comigo não foi assim.

Comigo foi do estado de inconsciência completa, fazendo as coisas de forma inconsciente mesmo, para um estado de consciência elevado, totalmente oposto, infinitamente superior”.

Daniel conta que, antes de frequentar os rituais com ayahuasca, ele era ateu, e a finalidade da sua participação nas sessões era recreativa inicialmente. No entanto, de acordo com seu relato, sua primeira grande revelação no seu segundo ritual foi passar a ter certeza da existência de Deus. Após essa experiência, ainda sob efeito da ayahuasca, ele passa por um processo de diferentes estágios de autorreflexão, e experiências emocionais que o conduziram a acreditar na existência de Deus.

“Um cristal branco, uma luz muito forte e eu sentia dentro do meu coração que era a presença de Deus. Dessa forma, por ter sido ateu por muito tempo, até esse momento eu era ainda uns 90% ateu. Isso me tocou profundamente e fez com que eu sentisse, eu tivesse a certeza de que Deus existe”.

Ele descreve que entendeu que ser ateu era uma forma inconsciente que ele encontrou para desafiar Deus, na intenção de obter provas da sua existência. Seus comportamentos falhos eram súplicas para que Deus se manifestasse para ele.

“Eu percebi que o fato de eu não acreditar em Deus... Não é que eu não acreditava em Deus. Eu queria que ele se mostrasse para mim de alguma maneira. E ele não se mostrava e isso fazia com que eu fosse mais ateu ainda... Até atos que eu cometi contra meu corpo, contra a minha pessoa por não acreditar em Deus, esperando que Deus aparecesse para dizer: ‘não faça assim’. Então essas condutas erradas que eu tive por querer estar próximo de Deus, fazendo o caminho inverso”.

As respostas no complemento de frases de Daniel corroboram essa mudança de crença com relação ao divino. O sentido subjetivo associado à importância de Deus: Deus “está no comando. Se vive o que se vive por ele”.

O sentido subjetivo associado à busca de equilíbrio é apresentado por Daniel como aprendizado essencial da sua jornada espiritual. De fato, ele expressa no complemento de frases, eu aprendi “que o equilíbrio, o meio, é o caminho a ser seguido”. Ele indica ter aprendido bastante com os rituais e continuar trabalhando no seu desenvolvimento pessoal e espiritual, como se tivesse passado muitos anos. Daniel sugere que não crescer e melhorar são motivos de medo, eu tenho medo “de não atingir minha plenitude”.

“Ao longo dessa trajetória que eu venho tomando ayahuasca, parece que fazem décadas, aquele eu antigo está tão distante que eu não consigo nem mais enxergar ele de tão longe que eu já estou, mais alto, mais puro, mais consciente das minhas atitudes”.

#### *Desequilíbrio e busca de equilíbrio para Gustavo*

De acordo com os relatos de Gustavo, o núcleo de sentido “desequilíbrio e busca de equilíbrio” faz alusão a diferentes momentos do seu percurso terapêutico e está associada a vários aspectos da sua subjetividade. Seu uso problemático de psicoativos, seu processo de desenvolvimento emocional, as mudanças nas suas percepções sobre o feminino e seus esforços para desenvolver relações íntimas saudáveis estão relacionados ao “desequilíbrio e busca de equilíbrio” como núcleo de sentido.

Do mesmo modo que Daniel, Gustavo começa a fazer uso problemático de psicoativo quando deixa a casa dos seus pais. Ele foi para o quartel quando tinha 18 anos, após fazer seu alistamento militar. “Foi quando eu conheci o quartel .... até os 18 anos não fazia nada”.

Assim como Pedro, o percurso espiritual de Gustavo está relacionado ao seu processo de desenvolvimento emocional. Ele também indica uma busca por equilíbrio emocional. Os sentidos subjetivos de algumas emoções são revelados na dinâmica e no complemento de frases. Ele revela sentidos de arduidade, expressividade e ambivalência da tristeza. Embora tenha diversos sentidos subjetivos, a raiva não parece ser tão expressiva para Gustavo quanto a tristeza.

Gustavo enfatiza a importância dos rituais para o desenvolvimento do seu equilíbrio emocional, especialmente para lidar com a tristeza, “mau-humor”. Embora os rituais tenham ajudado, Gustavo revela o sentido subjetivo de expressividade desse afeto na dinâmica conversacional. “O mau-humor foi uma das situações que eu vivenciei, mesmo tomando ayahuasca, eu ainda tinha muito mau-humor... daí você vai adquirindo equilíbrio, para entender os sentimentos, vai se observando melhor. A ayahuasca proporcionou isso também”.

Além dos sentidos subjetivos revelados na dinâmica, o complemento de frases sugere um sentido de funcionalidade da tristeza, a tristeza “às vezes se faz necessária para o nosso despertar”. Para ele, a tristeza tem um papel, uma função e é precisada. Ele entende também que beber foi uma forma de lidar com a tristeza.

“Você precisa beber para ficar feliz, então você vai percebendo que quando você para, você vai ficando mais triste. ‘O que que você tem que fazer?’ Você tem que tentar recuperar a sua alegria interna, ser feliz sem o uso da bebida”.

A raiva parece ter sentidos subjetivos diversos e contraditórios para Gustavo no complemento de frases. Ao mesmo tempo que é constante, aparece como pano de fundo e deve ser observada atentamente, a raiva “nos acompanha, se ficarmos desatentos ela aparece”. Na dinâmica conversacional, a raiva é mencionada uma única vez, quando Gustavo descreve o papel essencial

do uso ritualístico da ayahuasca em observar e entender a origem das emoções difíceis, incluindo a raiva.

“Quando você entra para dentro e começa a sentir o quê que está passando... Você vê onde que está o ponto da depressão, você vê onde que está o ponto do seu mal-estar, do seu mau-humor, da sua mágoa, da sua raiva ... isso eu acho que é o principal”.

Embora Gustavo não tenha revelado muito sobre a culpa, o sentido desse afeto se relaciona à aflição e ao sofrimento. Assim como Pedro, para Gustavo a culpa está associada ao fato de sentir culpa. Ele transmite, no complemento de frases, eu me culpo “por me sentir culpado”. Assim como Pedro, Gustavo revela a busca por equilíbrio emocional manifestada no desejo de ser feliz: eu quero “ser feliz e amar eternamente”.

Gustavo reporta, na dinâmica, que tinha ideias fixas sobre o papel das mulheres na sociedade. “As pessoas tratam esse feminino aí com uma certa obrigação, que tem que fazer assim, tem que fazer assado”. Ele fala da importância dos rituais no seu processo de mudança de percepção sobre as mulheres na sua vida especificamente. “Me tirou da dependência..., da dependência feminina, de achar que a mulher tem que estar atuando na minha vida porque senão eu não consigo viver”.

Ele admite que necessitava mudar suas percepções com relação às mulheres. “Eu vejo que eu precisava cortar esses pactos contra o feminino”. Ele indica que muitos comportamentos eram automáticos sem uma reflexão prévia: “que eu precisava pensar antes de falar, sair do preconceito do ser feminino”.

Para Gustavo, essas percepções machistas são geracionais e difíceis de serem notadas como problemáticas. A ayahuasca foi essencial para que ele percebesse esses valores como problemáticos. “Existe um machismo fora do comum, mas eu pude, tomando a ayahuasca, sair desse círculo. Isso aí são comportamentos, são coisas assim de ‘N’ gerações”.

Gustavo assevera que o desenvolvimento de um relacionamento afetivo saudável é um aspecto a ser aprimorado na sua vida. Ele indica sentidos subjetivos conflitantes com relação a esse tema. Ao mesmo tempo que adquiriu autoconhecimento e se sente bem sozinho, ele quer se desafiar e compartilhar sua vida com uma companheira.

“Eu já tenho dificuldade de relacionamentos amorosos ... porque com isso se adquiri também uma certa independência, uma certa liberdade. Eu não sei se está certo e não sei se está errado. Ao meu ver não está tão certo porque o natural da vida é que você realmente se desafie, o melhor desafio que existe é ao lado de outra pessoa”.

*Reflexões sobre o núcleo de sentido “desequilíbrio e busca de equilíbrio”*

É possível perceber um sentido de desequilíbrio associado a mudança de ambiente nos relatos dos três participantes, especificamente associado ao afastamento da família. Daniel e Gustavo saíram ainda novos da casa dos seus pais. O primeiro para tentar a carreira de modelo e ator no Sudeste, e o último para servir o exército. Esses momentos marcaram o desenvolvimento do uso problemático de psicoativos para esses participantes.

Pedro, por sua vez, vai morar na região Norte para liderar rituais com ayahuasca e se dedicar exclusivamente à sua vida espiritual. Embora ele não tenha desenvolvido o uso problemático de psicoativos nesse momento, ele revela um sentido de desequilíbrio, especialmente associado ao seu papel de provedor da família. O desenvolvimento do uso inadequado de psicoativos ocorreu para Pedro anos antes, no início da sua adolescência, e estava relacionado a instabilidades no cerne do seu ambiente familiar diante da ausência afetiva da sua mãe que estava vivenciando um episódio de depressão e do afastamento físico da sua avó que se muda na mesma época.

Como consequência do uso ritualístico de ayahuasca, Daniel e Pedro passam a ser teístas, o que provocou uma mudança de foco na vida de ambos. Esses participantes fazem referência à

busca de equilíbrio entre a vida espiritual e profissional. Gustavo reportou um histórico de práticas religiosas e um alinhamento entre a vida espiritual e a vida profissional no presente. No entanto, Gustavo indicou que serviu o exército durante o início da sua vida adulta. Ele reportou se dedicar exclusivamente à organização religiosa à qual é vinculado por mais de uma década após fazer uso ritualístico da ayahuasca. Além de continuar envolvido com a administração da sua organização, hoje ele trabalha como massoterapeuta, ocupação escolhida por conciliar com sua espiritualidade. Portanto, é possível que esse participante tenha vivenciado desequilíbrio entre a vida espiritual e profissional previamente dada a disparidade entre a carreira militar e a dedicação exclusiva a uma instituição religiosa.

De acordo com Kjellgree et al. (2009), a visão de mundo pode ser radicalmente alterada após uma experiência com ayahuasca, que passa ter novo significado. Uma vez que as experiências de estados alterados de consciência induzidas pela ayahuasca frequentemente apresentam conteúdos espirituais, aspectos matérias da vida do indivíduo passam a ser secundários.

Embora nenhum dos participantes estivesse fazendo uso problemático de psicoativos no momento da dinâmica conversacional, Pedro e Gustavo revelaram desafios e esforços significativos para lidar com emoções difíceis. Enquanto a raiva parece ser significativa e intensa na vida de Pedro, a tristeza, “mau-humor”, parece se apresentar com certa constância para Gustavo. Levando em consideração os aspectos internos e ambientais no desenvolvimento do uso problemático de psicoativos, Maté (2010) discute o papel das emoções nesse contexto. O uso de substâncias é uma busca de equilíbrio emocional, de reduzir as variações afetivas. O psicoativo e outros comportamentos permitem abrandar afetos difíceis ou carências afetivas quase que instantaneamente (Maté, 2010).

De forma equivalente, o desenvolvimento do uso problemático de psicoativos se relaciona com a tríade razão/afeto/pulsão, um dos três circuitos desenvolvidos por Morin (2000) para descrever o homem como unidade complexa. O uso problemático de psicoativo possui um cunho afetivo, estando atrelado à pulsão como busca por prazer e evitação da dor, pelo gerenciamento de estresse ou afetos difíceis. A razão encontra correspondência nas ponderações feitas com relação ao uso como de seu caráter problemático e aos esforços para gerenciar emoções difíceis por meio do autoconhecimento.

### ***Aceitação do desequilíbrio e equilíbrio***

O núcleo de sentido “aceitação do desequilíbrio e equilíbrio” está especialmente relacionado à ideia de Morin (1994, 2005) de que as contradições estão presentes nos fenômenos e não podem ser negadas. Os opostos, os termos dialógicos, ao mesmo tempo que se eliminam, se auxiliam e produzem a organização, o equilíbrio. O princípio dialógico possibilita a aceitação das contradições e manutenção da dualidade presente nos fenômenos (Morin, 1994). A condição de desequilíbrio em diversos fenômenos é imprescindível para promover o equilíbrio. De acordo com esse paradigma, os opostos não se anulam e, de fato, podem ser complementares (Morin, 1994).

Com relação ao uso ritualístico de ayahuasca, o princípio dialógico fica evidente na incorporação das experiências de sofrimento como condição do processo terapêutico e da mudança. O princípio dialógico também está presente no processo de sofrimento. Ao mesmo tempo que a negação do sofrimento por meio do uso problemático de psicoativo, por exemplo, causa mais sofrimento, a vivência do sofrimento está associada à sua transformação.

Durante o processo de aceitação do sofrimento, entendimentos sobre uma nova realidade são revelados. De acordo com González Rey (2015), incluir, na pesquisa, participantes que estão em um processo de aprendizagem acarreta na criação de novos sentidos subjetivos a partir da

inteligibilidade gerada pelo processo de aprendizagem. Nesse contexto, as experiências subjetivas durante os rituais com ayahuasca surgem como um potencial gerador de aprendizados e produção de novos sentidos.

O núcleo de sentido “aceitação do desequilíbrio e equilíbrio” pode ser dividido em dois tópicos. A “aceitação do desequilíbrio” faz referência à atitude de abraçar experiências difíceis e tomar consciência sobre comportamentos falhos sem resistência. O “equilíbrio” está relacionado ao bem-estar que segue os entendimentos e catarses, vivências de afetos prazerosos, e foco no presente, sem duelar no passado ou futuro.

#### *Aceitação do desequilíbrio e equilíbrio para Pedro*

Pedro expõe sentidos associados à “aceitação do desequilíbrio” durante algumas experiências difíceis específicas ao longo da sua jornada espiritual. A aceitação também parece estar relacionada a seus entendimentos com relação ao processo terapêutico e à dependência de psicoativos.

Pedro indica um sentido de aceitação com relação a seus entendimentos sobre a dependência e o uso problemático de psicoativo. Ao discorrer sobre os tratamentos convencionais, Pedro indica que o uso indevido de psicoativos é decorrente da dor emocional e aponta a tentativa de remediar essa dor.

“Então eu acabo vendo a dependência química, principalmente quando a gente está falando da dependência psicológica, mas como um sintoma do que uma causa. Eu sinto que os tratamentos tradicionais estão tratando a dependência, mas como uma causa. Era uma coisa assim, ‘sua vida não está boa porque você está usando droga’. Claro que a droga te coloca em um ciclo, mas se sua vida está boa, você não vai usar drogas”.

No complemento de frases, Pedro indica que a dependência química é uma forma ineficiente de escapar de experiências individuais difíceis através do uso de substâncias, a dependência “é procurar fora algo que nunca será encontrado fora”. O psicotrópico, quando usado de forma problemática, indica estar associado à evasão e negação das experiências individuais: a droga “é uma fuga de si”. Pedro sugere um sentido subjetivo de aceitação associado aos seus entendimentos como formas para lidar com o uso problemático de psicoativos. Ele sugere olhar para si mesmo e não tentar fugir de algo que causa sofrimento.

Pedro explica, durante a dinâmica conversacional, que o uso problemático de substâncias é uma tentativa de não acessar memórias traumáticas que estão na origem das dificuldades emocionais. “Que são formas [uso de substâncias e pensamentos negativos] que... não me deixam entrar em contato com traumas que eu tenho, mas traumas de infância mesmo. Onde se formam”.

Similarmente, a descrição da “peia” de Pedro sugere que uma atitude de resistência a comportamentos falhos induz a uma experiência difícil, sob o efeito da ayahuasca.

“Eu defino peia quando a gente está brigando com a força que é maior. Quando a gente está ali. O daime está ali te mostrando... ‘Você não tratou sua mãe bem aquele dia’. Ou, mais de uma vez, ‘você não tem tratado sua mãe de uma forma consistentemente boa’. Aí a pessoa olha: ‘Não, eu sou um ótimo filho. Eu não quero ver isso.’ Aí a pessoa fica brigando”.

Pedro comunica a mesma ideia de peia no complemento de frase, a peia “é correr e lutar contra um poder maior”. Ele sugere que a experiência difícil ocorre quando o indivíduo não tem uma atitude de aceitação.

Pedro descreve uma experiência sob o efeito da ayahuasca em que ele vivenciou um momento de revelação e aceitação do medo especificamente há vários anos atrás. “Eu estava num processo com minha ex-mulher muito complicado e eu estava sentindo muito ciúme... E nesse

processo... veio muito claro para mim que aquilo era meu medo”. Pedro indica que o medo estava acobertado pelo ciúme. O medo que tinha de acabar o seu primeiro casamento tinha se transformado em ciúme. Talvez o ciúme era uma experiência mais suportável para Pedro

O sentido de aceitação surge também com relação à revivência de uma memória traumática. Pedro relata que durante um ritual, que ocorreu no ano anterior, ele resgatou uma memória traumática que ele acredita tenha sido talvez a sua pior.

“Eu resgatei, entre várias coisas nesse trabalho, uma memória que eu tinha apagado da minha cabeça, não sei se a maior, mas a maior que eu posso me lembrar, o maior trauma da minha vida. Que foi uma briga entre meus pais.... Eu tive uma lembrança perfeita dessa briga deles. Nessa briga, meu pai me fez escolher entre ele e minha mãe. Aí eu escolhi minha mãe. ‘Ah, então você não me ama?’ Criou um problemão para mim”.

Como consequência de vivenciar essa memória, ele indica ter tomado consciência dos efeitos desta experiência na sua vida. Pedro sugere necessitar tempo para lidar com essa memória, dado o seu impacto na sua vida. O sentido de aceitação manifesta também em forma de gratidão por ter vivenciado essa experiência e entendido suas consequências.

“Isso ficou no meu inconsciente causando problema até hoje e só veio para o meu consciente seis meses atrás com a ajuda do daime. Eu não posso dizer que eu curei ainda porque foi bem recente a lembrança. Eu sei que vou passar um bom tempo para curar esse trauma. Ter um acesso à memória, eu sinto que é uma benção. Quantos tempo de terapia eu precisaria ter para uma lembrança dessa. Se é que eu teria uma lembrança dessa”.

Durante a dinâmica conversacional, Pedro fala que a ayahuasca traz conhecimentos apontando os efeitos do uso problemático de psicoativos.

“Eu sinto que o daime muitas vezes ele me mostra as consequências. ‘Se você realmente continuar fazendo uso do jeito que você está fazendo dessa planta [cannabis], isso vai atrapalhar seu trabalho de tal e tal forma, casamento de tal e tal forma, a sua espiritualidade assim.’”

Embora a ayahuasca seja responsável por apresentar as revelações, a liberdade individual é respeitada, de acordo com Pedro. “O daime me traz as coisas de uma forma sempre respeitando meu livre arbítrio”. Ele conclui que a decisão é do indivíduo e ocorre no cotidiano fora dos rituais. “Mas eu sinto que a decisão é sempre nossa e a gente sempre acaba fazendo fora do salão”.

O “equilíbrio” para Pedro pode ser representado pelas suas experiências de afetos positivos, seu papel na cessação do uso problemático de psicoativos e seu foco no presente, dada a efemeridade da vida. Na dinâmica conversacional, Pedro fala sobre a felicidade que sentia no período em que participou dos primeiros rituais. Ele relaciona esta expressão afetiva com o seu processo de parar de fumar.

“Meu Deus, como é que eu vivi 25 anos sem saber da existência dessa maravilha. Eu realmente passava assim boa parte do meu tempo. Eu fumava bastante. Eu fumava e ficava na felicidade, no êxtase...mas eu me lembro de uma sensação assim de plenitude o tempo todo. E foi dentro disso. Eu pensei... eu não preciso disso [cigarro] não. Eu estava sentindo tão bem, para que eu vou fumar?”

Pedro, em sua descrição, parece experimentar inteiramente as experiências de felicidade e êxtase. Ele se lembra de vivenciar uma sensação de plenitude, enquanto estava fumando. Nesse contexto, evidencia-se a sua realização por meio do uso de tabaco, uma vez que Pedro fumava para se sentir melhor. No entanto, quando ele passa a se sentir-se pleno e feliz, fumar deixa de ter uma função.

A importância do momento presente para Pedro pode ser observada quando ele afirma que o presente “é tudo que existe”. Pedro sugere uma posição ativa com relação ao presente, a vida “é para viver”. Ele também recomenda desfrutar a vida e demonstra a sua consciência com relação à efemeridade do tempo. No complemento de frases, ele aconselha aproveitar o tempo, pois ele passa ligeiro: O tempo “passa rápido. Não tem dó. É curto nessa matéria. Aproveite bem!”

O passado e o futuro não parecem ter papéis centrais para Pedro. Ele indica que o passado é algo para ser superado na frase: o passado “é passado, passou”. O futuro para ele parece ser incerto: o futuro “só Deus sabe”. Nessa frase, Pedro também demonstra um sentido de passividade com relação ao seu futuro.

#### *Aceitação do desequilíbrio e equilíbrio para Daniel*

Os sentidos subjetivos associados à “aceitação do desequilíbrio” surgem para Daniel especialmente no início do seu percurso espiritual e estão associados à aceitação de emoções difíceis e ao reconhecimento de comportamentos com relação ao uso inadequado de psicoativos.

O processo de autorreflexão em que Daniel passa a acreditar na existência de Deus foi inicialmente acompanhado de experiências afetivas difíceis. Ele revela um sentido de aceitação dessas experiências emocionais ao vivenciar sentimentos como culpa e arrependimento por ter negado a existência de Deus. “Nessa hora eu comecei... começou a vir todo o processo de culpa e arrependimento e eu comecei a pedir perdão a Deus por tudo que eu tinha professado contra ele”.

Daniel parece vivenciar esses afetos plenamente, aceitar suas condutas e pedir redenção. No final desse processo em que passou a acreditar em Deus, ele diz sentir-se grato pelos aprendizados e decidido a mudar. De fato, o sentido subjetivo de reconhecimento no final do processo é marcante quando Daniel manifesta sua gratidão pela oportunidade, revela consciência dos seus erros e a sua determinação em mudar.

“Eu comecei a agradecer a oportunidade de poder perceber o quanto eu estava errado e poder tirar lição de tudo isso que eu fiz de errado para não cometer os erros novamente. Então, foi como se fosse uma mola propulsora para mim. Foi uma revolução dentro de mim”.

Daniel também revela sentidos de aceitação com relação a algumas emoções difíceis no complemento de frases quando completa indutores associados a esses tipos de afetos. Ele sugere não se afligir com seus erros, mas aprender com eles e persistir. Eu me arrependo “de ter me arrependido. Hoje eu aprendo e sigo”. Com relação à culpa, ele indica uma atitude de clemência com relação a ele mesmo, eu me culpo “e logo após me perdoar”.

Daniel sugere acolher a existência da raiva e da tristeza ao usar os verbos existir e ser para descrevê-las, atribuindo sentidos associados à aceitação. Ele atribui à tristeza a cor cinza, associado ao fúnebre, ao escuro ou ao que foi destruído pelo fogo, como na frase: a tristeza “é cinza”. Ele indica que a raiva é uma emoção difícil, ao abordar sobre a necessidade de aprender a lidar com ela. A raiva “existe! Temos que aprender a lidar com ela”.

Além da aceitação de algumas emoções difíceis, Daniel remete sentido de aceitação com relação ao sofrimento ao indicar no complemento de frases que esse é uma etapa do processo de crescer e melhorar, o sofrimento “faz parte dos degraus da evolução”. Da mesma forma, ele indica que a peia também é um elemento do processo com a função de mostrar os erros e condutas falhas: A peia “faz parte. Nos revela onde nos equivocamos para melhorarmos a conduta”.

Durante a dinâmica conversacional, Daniel indica reconhecer seus comportamentos falhos e se dá conta de que fazia uso de um psicoativo de forma problemática. Ele demonstra avaliar as consequências futuras dos seus comportamentos durante uma experiência sob efeito da ayahuasca.

“Dentro de mim primeiramente eu percebi que eu estava no caminho errado completamente. Por que é um caminho sem volta, é uma rua sem saída. Eu já estava traficando de

uma maneira bem caseira, bem pequena, mas já é considerado tráfico de drogas. Inevitavelmente eu ia ser preso. Isso ia acontecer. Isso ficou muito claro para mim durante o ritual de ayahuasca. Isso ia manchar meu nome. Isso ia manchar minha história. Isso ia manchar perante a sociedade como um todo. Ia ficar lá registrado para o resto da minha vida que eu fiz isso”.

Daniel demonstra perceber o destino com sentido de aceitação e gratidão ao citar que participou de um ritual no momento adequado, quando ele ainda não tinha vivenciado nenhuma intercorrência mais grave.

“Ela [a ayahuasca] me salvou no momento certo. Foi no momento certo. Deus sabe que faz. No momento certo, eu conheci a ayahuasca e tomei a decisão certa. Não é só conhecer a ayahuasca. Conheci a ayahuasca e tomei a decisão. Conheci a ayahuasca, tomei essa decisão e sai do fundo do poço que eu relatei na canção que eu fiz”.

Reconhecer os erros e vivenciar experiências difíceis com atitude de aceitação parecem ter facilitado transformações na vida de Daniel. Ele indica na dinâmica conversacional que a ayahuasca facilitou essa revisão de vida que lhe conduziu ao empoderamento.

“Então a ayahuasca por si só ela não resolve. Eu estou falando da minha experiência, e na minha experiência ela mostra... ela mostrou o meu potencial. Ela mostrou o quanto eu posso mesmo sem o chá. O chá só serviu para que eu visse mais claramente o poder que eu tenho dentro de mim e que todas as pessoas têm dentro de si”.

Embora a ayahuasca tenha lhe mostrado diferentes aspectos da sua vida e o ajudado a reconhecer o seu potencial, a ayahuasca não muda a conduta individual de uma forma que contraria o livre arbítrio: “A ayahuasca traz essa conscientização de que se pode ser melhor, mas o fato de você se tornar uma pessoa melhor depende das suas escolhas a partir do momento que você se

conscientizou... Ela [a ayahuasca] não vai fazer eu mudar minhas atitudes, minha rotina ... de uma maneira que fere o livre arbítrio”.

Daniel acredita que é ele que tem o papel de promover a mudança. “Só que a mudança... Ela tem que ser empreendida por mim, as não adianta eu tomar o chá. O chá não vai mudar por mim”.

O papel de sujeito autor de mudança na sua vida também é evidente no complemento de frases. Ele sugere ter alternativas quando indica que a dependência “é uma escolha”. Para ele, o processo terapêutico também depende do indivíduo, a cura “é real e só depende de nós mesmos, da maneira que pensamos e sentimos”. Supõe-se que o sentido de empoderamento esteja associado à consciência dos comportamentos falhos e à aceitação das experiências difíceis. A partir do momento em que ele passa a ter conhecimento, ele pode corrigir e promover mudanças.

O “equilíbrio” na vida de Daniel é representado por emoções positivas frequentemente reportadas por ele. Assim como Pedro, Daniel também indica um foco no presente, mas esse é visto como uma oportunidade de se aprimorar. O sentido subjetivo de gratidão aparece de forma explícita no complemento de frase e parece estar associado à alegria, a alegria “de viver me faz cantar todo dia em gratidão”. Além da gratidão, Daniel sugere sentir outros afetos prazerosos, eu sinto “compreensão e livramento”. Ele também indica ser feliz atualmente, eu sou “feliz”.

Daniel revela explicitamente que a vida é bela e cheia de oportunidades para aprender: A vida “é bela! Devemos retirar e absorver o melhor de tudo que nos ocorre”. Ele indica mais uma vez o sentido subjetivo de beleza da vida no complemento de frases, seguido do indutor sobre a família: minha família “me trouxe à terra para essa bela vivência”.

Daniel também indica uma forte orientação ao momento presente no complemento de frases. O presente é visto como uma oportunidade ser melhor, meu presente “é acordar e ter a

chance de ser alguém melhor”. O futuro depende das suas ações no momento presente, meu futuro “é fruto do meu presente”. Daniel sugere sentidos subjetivos associados à culpa e a vergonha com relação ao seu passado, meu passado “me condena”.

#### *Aceitação do desequilíbrio e equilíbrio para Gustavo*

Já para Gustavo, a “aceitação do desequilíbrio” surge associada ao fato de buscar perdoar seus pais após ter consciência do papel de ambos no desenvolvimento do uso problemático de psicoativos e ao seu processo de autoconhecimento que resultou no desenvolvimento da sua autoestima e do seu amor próprio. Segundo ele, o desenvolvimento do uso indevido de psicoativos está diretamente relacionado à carência afetiva e à falta de comunicação na família. No entanto, mesmo com o sofrimento causado por essas deficiências, Gustavo revela a importância de acolher essas experiências difíceis e buscar redimir seus pais.

Ele conta que, durante um ritual, algum tempo depois da sua primeira experiência com ayahuasca, recebeu um ensinamento, segundo o qual necessitava conversar com seus pais e buscar perdôá-los. “Ele [o chá] falou, ‘olha, você vai precisar conversar com os seus pais, se harmonizar com eles e explicar o que você está fazendo agora, falar do caminho que você está seguindo e ter um comportamento diferenciado com eles”. Os sentidos de reconhecimento, gratidão e oportunidade associados à sua família é evidente no complemento de frases, minha família “é meu canal de vida, minha chance de perdoar”.

Na dinâmica conversacional, Gustavo faz uma relação entre o seu desenvolvimento pessoal e o reconhecimento dos seus defeitos. “Eu vejo que a ayahuasca ajudou para caramba, ajudou eu ser o meu melhor amigo, ajudou demais de eu ter consciência das minhas [...] sensibilidades, ter consciência dos meus atos...”

Para ele, o autoconhecimento auxilia o desenvolvimento da autoestima e sentimentos de autocompaixão.

“Ela [a ayahuasca] atua diretamente no coração da pessoa, ela atua fazendo o papel de você entrar em conexão com você mesmo, de você começar uma amizade, um amor. Um primeiro amor, que eu acredito, que é o amor próprio”.

No complemento de frases, Gustavo também revela que o autoconhecimento está associado ao aprendizado e desenvolvimento da auto-estima, eu aprendi “a ser meu melhor amigo”.

Além de ser uma ferramenta poderosa de autoconhecimento, para Gustavo, o papel principal e mais específico da ayahuasca é revelar o que precisa ser melhorado.

“A ayahuasca ela nos coloca presente. Tem gente que toma ayahuasca e faz algumas viagens, tem algumas iluminações. Eu acho bonito... mas eu acho que o principal ponto que a ayahuasca trabalha nos seres humanos é o despertar da consciência, é a pessoa se auto-responsabilizar pelos seus atos”.

De fato, Gustavo revela buscar esse tipo de experiências. Ele conta que pede para que suas falhas e seus defeitos sejam revelados durante os rituais.

“Por isso que quando eu tomo a ayahuasca... eu peço para ser sacudido mesmo, eu peço para que me mostre. Não que vá resolver, mas pelo menos vou ter consciência de que isso aí não está legal, isso aí não está bom”.

No complemento de frases, Gustavo aponta mais uma vez o papel fundamental da ayahuasca de promover o autoconhecimento, compreendida como “uma ferramenta de autoconhecimento”. Quando escreve sobre as experiências difíceis sob o efeito da ayahuasca, ele revela sentidos subjetivos de sinalização da substância, ao usar o verbo “alertar”, e de funcionalidade no desenvolvimento do conhecimento, a peia “alerta para o aprendizado”.

Gustavo revela o papel poderoso da ayahuasca de promover revelações e conhecimentos respeitando a liberdade individual. Sentidos semelhantes foram apresentados pelos outros participantes.

“Ele [o vegetal] não muda, ele mostra. Mas você tem que partir deste predisposto de que você acha que pode mudar e aí ele vai te ajudando com essa bebida. E ele consegue tirar qualquer pessoa de qualquer situação, mas desde que ela queira”.

Gustavo revela “equilíbrio” no aumento das suas práticas saudáveis. Assim como Pedro e Daniel, Gustavo também indica ser orientado ao momento presente.

Durante a dinâmica conversacional, Gustavo fala que, com os rituais, ele notou que os comportamentos prejudiciais dificultavam as práticas saudáveis e passou a optar por atividades salutaras, incluindo a prática de esportes, atividades físicas, o contato frequente com a natureza, ler e meditar.

“Você vai percebendo que essas coisas anteriores que você fazia, te tomava o tempo de você fazer coisas legais, coisas boas, que tem muita coisa que você pode estar fazendo, você pode lê, você pode ir para uma cachoeira, até mesmo meditar na natureza, você pode ir para um parque, você pode correr. A ayahuasca para mim... minha prática de esporte aumentou 100%, por tanto consideradamente ... eu adoro praticar esportes, adoro caminhada, adoro corrida, adoro andar de bicicleta...”

Para Gustavo, estar presente e em contato com as suas emoções lhe ajuda a lidar melhor com seus afetos. Ele descreve que, com sua participação nos rituais, embora ele não acorde feliz todos os dias, ele passa a estar presente e consciente das suas expressões afetivas. “Eu posso considerar que mudou muito. Que hoje..., ‘ah você acorda alegre?’, não, eu acordo mais

silencioso, eu acordo mais meditativo, eu me percebo um pouco, às vezes eu percebo que realmente a energia não está boa naquele dia”.

No complemento de frases, a orientação ao presente de Gustavo é evidente. Nos indutores relacionados ao presente e ao passado, ele revela a importância do presente. Quando fala do passado, revela um sentido subjetivo de negação desse tempo e preferência pelo presente, meu passado “faço de tudo para estar no presente”. O sentido de importância pelo presente é relevante. De fato, Gustavo escolhe duas palavras associadas e esse tempo na frase, meu presente “é estar presente na presença”. Assim como Pedro, Gustavo revela sentido de passividade e incerteza com relação ao futuro, meu futuro “não me pertence”.

*Reflexões sobre o núcleo de sentido “aceitação desequilíbrio e equilíbrio”*

Os três participantes indicam que como consequência dos rituais ganharam entendimentos sobre eles mesmos. Pedro revela que resgatou uma memória traumática que havia sido apagada da sua consciência e teve um entendimento significativo sobre sua expressão do medo. Daniel passa a ter consciência de que o seu uso de cannabis era problemático e revela vivenciar diferentes experiências emocionais que o direcionam à aceitação. Por sua vez, Gustavo entendeu que precisava perdoar os seus pais e aprendeu sobre ele mesmo, o que acarretou no desenvolvimento do seu amor próprio.

As experiências sob efeito da ayahuasca podem facilitar a revisão de vida através de novos entendimentos de conflitos, realizações sobre determinados comportamentos e liberação de memórias reprimidas (Férrandez & Fábregas, 2014). Marbit (2007) denomina essas experiências terapêuticas de revelador da verdade individual.

Pedro e Gustavo revelam que ganharam entendimento sobre a relação entre o desenvolvimento do uso problemático de psicoativos e as experiências adversas. Pedro conta que

entendeu que a dependência é uma forma de evitar o sofrimento emocional e memórias traumáticas. Gustavo correlaciona a falta de comunicação e negligência emocional durante a juventude com o desenvolvimento do uso problemático de psicoativos. Para ele, a dependência está associada à relação do indivíduo com seus pais. Prickett e Liester (2014) hipotetizam que a ayahuasca facilita a resolução de traumas ao permitir que o indivíduo perceba o impacto das experiências traumáticas do passado na vida atual. Para esses autores, o entendimento dessa relação pode contribuir para a decisão de se abster da substância.

Os três entrevistados versam sobre a dialógica associada a ayahuasca que, ao mesmo tempo que ela facilita o desenvolvimento do autoconhecimento, respeita a decisão individual. Para Pedro, as decisões são individuais e acontecem fora dos rituais, quando o indivíduo não está sob o efeito da ayahuasca. Daniel enfatiza o empoderamento que ele alcançou através dos rituais para tomar suas próprias decisões, enquanto Gustavo acredita que a ayahuasca ajuda, mas o indivíduo que tem que querer as mudanças na sua vida.

De acordo com Mabit (2007), a ayahuasca auxilia o autoconhecimento de forma expressiva. A autoconfiança e a melhora da autoestima resultante dessas experiências funcionam como motivadores para mudanças de vida. Esse autor indica que a ayahuasca promove o autoconhecimento preservando a vontade individual. Ele lembra que a intensão colocada antes do ritual está correlacionada com a ideia de livre arbítrio, e que é desaconselhável a falta de honestidade nesse contexto.

A dialógica mencionada previamente, acerca da vivência de experiências difíceis como condição para o processo terapêutico, aparece de forma evidente nas histórias dos participantes. Os três apresentam processos de sofrimento, negados anteriormente, que concluem com sentimentos de gratidão e ausência de culpa. O sentimento de gratidão é observado no relato de

Pedro sobre a realização de uma memória traumática; na fala de Daniel sobre a percepção dos problemas associados ao seu uso; e na descrição de Gustavo sobre a falta de comunicação e negligência emocional na família.

Além do autoconhecimento, as experiências afetivas sob efeito da ayahuasca parecem auxiliar no processamento emocional, conduzindo à aceitação. Afetos que foram evitados e anestesiados com o uso de psicoativos são intensamente vivenciados. Após a “purga do passado”, o indivíduo passa a ser livre para vivenciar uma variedade de emoções no presente. Portanto, a ayahuasca tem o potencial de solucionar conflitos emocionais e problemas não resolvidos através do intenso caráter emocional das experiências induzidas por essa bebida (Férrandez & Fábregas, 2014).

Todos os participantes revelam uma intensa orientação ao momento presente. A consciência do momento presente está associada à tomada de decisões saudáveis, usufruto de experiências agradáveis, observação das emoções difíceis e oportunidade de aprender. Thomas et al. (2013) observam o aumento na consciência do momento presente, ou seja, o *mindfulness* entre os participantes do tratamento para estresse e dependência que envolveu quatro dias de terapia grupal e duas cerimônias com ayahuasca. Esses autores avaliam o *mindfulness* porque aumentar a consciência do momento presente através de treinamentos está associado às capacidades para lidar efetivamente com o uso problemático de substâncias (e.g., aceitar afetos difíceis e ter consciência plena do momento presente).

Maté (2010) indica que o trauma psicológico muitas vezes promove alterações na percepção a longo prazo que continua a afetar o indivíduo no momento presente, causando sofrimento. A prática do *mindfulness* pode expor percepções inconscientes decorrentes de experiências traumáticas, além de facilitar a regulação emocional e reduzir a busca por

comportamentos prejudiciais (Maté, 2010). Embora a relação entre o *mindfulness* e a ayahuasca ainda seja pouco explorada, observa-se um interesse crescente na relação entre esses dois temas (Sampeiro et al., 2017; Soler et al., 2016).

### ***Interconexão e interdependência***

A zona de sentido, “interconexão e interdependência”, está estreitamente relacionada aos princípios da recursividade e hologramático da teoria da complexidade. O primeiro princípio indica que os efeitos dos processos complexos são ao mesmo tempo produto e produtor. O segundo, por sua vez, sugere que o todo está na parte que está no todo (Morin, 1994, 2005).

Além de fenômenos sociológicos como o desenvolvimento da linguagem, da cultura e da sociedade, os princípios da recursividade e hologramático podem ser estendidos ao desenvolvimento do uso problemático de psicoativos e ao processo terapêutico que leva à cessação desse. As ideias de subjetividades individual e social de González Rey (2015) representam um importante subsídio para a aplicação desses princípios para o entendimento dos fenômenos mencionados.

A subjetividade é formada através do sujeito, suas interações e seus espaços de vivências. Ela constitui um sistema dinâmico formado pela subjetividade social e individual que estão em constante transformação. A subjetividade social representa os processos de subjetivação que ocorrem nos espaços sociais e podem ser retratados nos aspectos culturais dentro dos espaços e das instituições sociais (González Rey, 2015).

Aspectos sociais que favorecem o uso de psicoativos interatuam com a subjetividade individual e, ao mesmo tempo, passam a fazer parte dela, o que pode acarretar no uso problemático que, por sua vez, têm influência e passam a fazer parte da subjetividade individual e social. De forma análoga, aspectos ambientais que evitam ou são desfavoráveis ao uso problemático de

psicoativos interagem com a subjetividade individual e passam a fazer parte desta, potencializando a redução ou cessação do uso problemático de psicoativos, que também afeta e passa a compor a subjetividade individual e social.

A zona de sentido de “interconexão e interdependência” abarca sentimentos de amor e conexão e o papel dos contextos e das relações interpessoais nos processos dos três participantes. Além dos aspectos subjetivos, os amigos, os familiares e os diferentes ambientes parecem ter influência tanto no processo terapêutico quanto no desenvolvimento de comportamentos problemáticos. O amor, afeto de caráter interpessoal, e sentimento de conexão parecem estar associados ao divino, ao bem-estar, ao contato com a natureza e ao processo terapêutico.

#### *Interconexão e interdependência para Pedro*

O sentido subjetivo de conexão é evidente na descrição de Pedro sobre o divino. No complemento de frases, ele sugere um sentido de conexão universal, Deus “está em tudo e todos”. Pedro também sugere um sentido de bem-estar associado a estar integrado e afinado às pessoas importantes da sua vida, felicidade “é estar em harmonia com a família e amigos”.

Pedro indica que após uma experiência com psilocibina se sentiu bem e conectado com a natureza. Embora ele não tenha versado sobre sua relação com a natureza depois de fazer uso ritualístico da ayahuasca, seu apreço pela natureza evidencia na sua decisão de se mudar para a região Norte e viver próximo à floresta amazônica. No complemento de frases, ele revela um sentido de beleza associado à floresta, a floresta “é linda”. Para ele, o planeta necessita zelo e afeição. O planeta “precisa de mais cuidado de mais carinho”.

Pedro indica sentido de reciprocidade e proximidade entre o amor e a cura. O amor também apresenta um sentido terapêutico. No complemento de frases, ele menciona: o amor “é a medicina” e a medicina “é o amor”. Para ele, a compaixão ajuda a sanar o sofrimento, tendo, portanto, um

sentido terapêutico: O sofrimento “é o egoísmo. Quando penso no outro, passa”. Pedro sugere o sentido terapêutico dos afetos positivos que estão associados à conexão com os outros. Ele afirma que o amor “é a medicina”, ou seja, o veículo da cura. Os sentimentos de conexão e compaixão abatem o sofrimento.

A zona de sentido “interconexão e interdependência” também está relacionada à influência que o indivíduo sofre do meio. Na dinâmica conversacional, Pedro discorre sobre o sentido subjetivo de importância do meio ambiente no desenvolvimento do uso problemático de substâncias, pois este pode ser aprendido como estratégia para lidar com dificuldades. “Você cresceu num ambiente onde aquilo [uso de substâncias] estava acontecendo. A gente acaba sendo mais suscetível. Eu sinto que ela [a substância] te faz fugir dessa forma”.

A influência da família sobre o indivíduo também aparece no complemento de frases de Pedro, ao sugerir que os membros da sua família são fonte de desenvolvimento pessoal e recomendar observá-la para ter consciência da reprodução dos seus comportamentos: Minha família “me ensina a me ver. Sinto que tento repetir a história deles”.

Quando descreve o processo em que parou de usar cocaína quando era adolescente, Pedro pondera que as mudanças comportamentais associadas ao seu ambiente foram mais relevantes do que o tratamento designadamente. “A mudança de comportamento foi mais importante para mim do que o tratamento em si. Mudar as amizades, mudar os lugares onde eu frequentava, mudar os hábitos”.

Sua percepção é de que o ambiente escolar estava fortemente associado ao uso de cocaína e continuar seus estudos dificultaria o seu processo para descontinuar o uso de cocaína. “Até por que meu ambiente escolar era onde tinha o maior acesso a cocaína para mim. Então foi meio que se eu continuar estudando, eu não vou conseguir parar”.

De acordo com ele, não mudar o ambiente e as relações interpessoais depois das participações dos rituais também está associado à falta de sucesso.

“Como eu já tive servindo também, de fiscalização. Eu vi isso acontecer algumas vezes na vida. As pessoas chegam completamente viciados em crack ou alguma coisa. Aí vêm, têm um trabalho maravilhoso. Aí sai do trabalho falando: ‘Meu, eu não quero nunca mais usar droga, me destruía. Eu estou vendo que isso está realmente acabando com a minha vida.’ Ai, é maravilhoso. Vai para casa beijar a mãe e aquela coisa linda. Mas aí está de volta no dia seguinte, estão os mesmos amigos batendo à porta dele. Está inserindo na mesma vida”.

#### *Interconexão e interdependência para Daniel*

Assim como Pedro, Daniel sugere um sentido de imanência de Deus. Ele narra um episódio durante um ritual com ayahuasca em que ele sentia a presença de Deus em tudo.

“Eu lembro que quando eu respirava profundamente, eu sentia cada gotícula, cada micro átomo de oxigênio, das moléculas de oxigênio entrando no meu pulmão e eu sentia que isso era Deus. Eu percebia que Deus ia muito além do que se dizia que Deus é. Tudo realmente. Até a moléculazinha de oxigênio que a gente respira. E cada vez que eu respirava, eu sentia Deus entrando em mim e promovendo aquele êxtase”.

O sentido subjetivo associado a Deus também aparece denotando as ideias de onipresença e onipotência, no complemento de frases. Daniel sugere o infinito poder criativo de Deus presente na natureza quando descreve a floresta: a floresta “é a manifestação da criatividade de Deus e sua infinita abundância”. Ele indica indiretamente que Deus está presente nas pessoas quando discorre sobre seu desejo de conhecer as diversas culturas para aprender mais sobre Deus: eu sonho “em conhecer o mundo e suas diversas culturas para conhecer mais e mais de Deus”.

Daniel versa sobre o sentimento de amor e conexão com os outros participantes durante o seu segundo ritual. Na sua narrativa, o amor é uma manifestação do divino.

“Eu olhava para as pessoas e eu percebia o amor unindo todos. Por mais que haja diferenças, mil, milhões, milhares de diferenças, as pessoas são diferentes. E, ao mesmo tempo, aquele amor vital, que é a presença de Deus, unindo a gente lá naquela circunstância muito linda. Eu tinha vontade de abraçar as pessoas”.

Com relação à conexão com a natureza, Daniel revela uma experiência durante o seu segundo ritual que ele sentiu empatia por uma árvore especificamente e vivenciou uma interação única com ela. “Eu via o ser que existe além daquela simples madeira que a gente vê. E eu interagi com ela de uma maneira muito linda”. Daniel também revela um sentido animado do planeta terra no complemento de frases. O planeta “é um ser vivo inteligente que nos acolhe com amor”.

No complemento de frases, a descrição do amor de Daniel apresenta o mesmo sentido de imanência de Deus, o amor “é o que se respira, é tudo que há”. De fato, ele usa o mesmo exemplo, a respiração, quando descreve sentir a presença de Deus em cada molécula de oxigênio. O sentido terapêutico do amor aparece na composição feita por Daniel na frase: “encontro no amor a resposta”.

Daniel versa sobre a dificuldade de interromper o uso de cannabis quando inserido em um meio onde os amigos fazem uso. “Ele vai oferecer, você vai estar ali naquele meio... Você pode dizer não também, mas daqui a pouco chega outro e outro e ficam três ou quatro fumando e você fica ali deslocado”.

Ele também assevera que a esse é um psicoativo com frequência usado em grupo, e aquele grupo passa a ser a rede social do indivíduo.

“Mas quando você faz o uso da maconha, você geralmente não faz isso só. Às vezes se faz só, mas você passa ter uma rede de amigos, de amizades, que são essas pessoas que também fazem uso. E o normal de acontecer entre pessoas que fazem uso de maconha é de um oferecer para o outro”.

Para Daniel, se o indivíduo não se desfaz dos vínculos com as pessoas que estão relacionadas ao uso problemático de psicoativos, as dificuldades vão persistir. Ele revela um sentido de interconexão ao comparar esse fenômeno a uma rede. “É que é uma rede, então você pensa que você está livre, mas você faz parte dessa rede ainda. Enquanto você tiver preso nessa rede, você vai estar alimentando essa rede”.

Daniel entendeu que teria que se distanciar dos seus amigos para ter sucesso no seu processo terapêutico. Os aspectos sutis da influência dos outros indivíduos e do meio sobre o seu comportamento aparece em um sonho marcado de sentidos subjetivos, alguns dias após o seu segundo ritual com ayahuasca.

“Eu tive que me afastar deles. Foi muito nítido que eu tive, que eu tinha que me afastar. Porque eu tive um sonho nítido, muito claro em que eu estava com esses dois amigos meus, que eram os principais, que eram os que eu andava todo dia. Eles me ofereciam para fumar, eu dizia que eu não queria fumar: ‘Eu não vou fumar. Podem fumar. E não vou fumar’. Eles fumavam e tragavam a fumaça. Quando eles soltavam fumaça, a fumaça formava silhuetas de demônios com chifres e tudo que eram umas coisas bem horríveis, e esses demônios formados na fumaça vinham atrás de mim querendo invadir o meu campo. Eu soprava, eles iam se desfazendo, eu soprava mais. Era uma e o outro baforando aquela fumaça e vários demônios aparecendo. Eu tinha que soprar todos esses demônios, então eu gastava muita energia só para não ser afetado por aqueles demônios

que estavam junto de mim, que eram essas pessoas fazendo o uso da maconha. Aí eu respirei fundo e falei: ‘É, vou ter que fazer isso’.

A fumaça que indica um sentido de nocividade física se transforma em demônios simbolizando o mal e indesejável espiritualmente. A presença de mais de um amigo sugere um sentido de gravidade, pois Daniel teria condição de se desfazer da fumaça mais facilmente se estivesse na presença de apenas um amigo.

Daniel indica que tomou a decisão de se desprender dos amigos que faziam uso de cannabis e que foi muito difícil. Nesse contexto, ele atribui a relação com a sua esposa e seus sentimentos por ela como fontes de auxílio para prosseguir com as mudanças na sua vida.

“Não foi nenhum pouco fácil. Digo que muito do que me sustentou firme nessa decisão foi o fato de eu ter encontrado Sofia, que é a minha esposa.... Eu já estava com ela e... foi algo que me sustentou, mesmo, nessa decisão, porque eu tinha conhecido ela, eu estava apaixonado. Então as energias de paixão por ela, de ter me conhecido melhor, essas conscientizações fizeram com que eu fosse suficiente forte para me afastar das pessoas que eu amo até hoje que eu quero bem até hoje”.

No seu processo de crescimento espiritual e pessoal, o seu grupo também parece ter um sentido de importância. “O nosso intuito hoje em dia é proporcionar às pessoas essa mudança pessoal... As pessoas que frequentam aqui são pessoas que a gente quer muito bem, que nós visualizamos elas como uma família mesmo”. De fato, Daniel indica que busca aprender e melhorar para ajudar a sua comunidade. “E cada vez que eu faço uso, eu vou aprendendo, vou me desenvolvendo e vou recebendo também as inspirações para poder me ajudar e ajudar as pessoas que estão ao nosso redor”.

A comunidade espiritual de Daniel representa múltiplos sentidos subjetivos que são, ao mesmo tempo, uma fonte de crescimento pessoal e espiritual, apoio emocional e ocupação. Daniel também sugere um sentido de mutualidade dada à presença de relações mútuas de amizade irmandade, ao compartilhamento de aprendizados e ao convívio. Daniel indicou no complemento de frases: minha comunidade espiritual “é minha jornada, meu trabalho, meus amigos, meus irmãos, meus professores”.

#### *Interconexão e interdependência para Gustavo*

Assim como Pedro e Daniel, o amor e a conexão estão presentes nos relatos de Gustavo. O sentido subjetivo de conexão está associado ao divino, no complemento de frases, Deus “está em mim, em você, em todo lugar”. Ainda por meio desta técnica, ele sugere um sentido de bem-estar associado a estar integrado com o seu meio, a alegria “é viver em paz e harmonia”.

Na dinâmica conversacional, Gustavo pondera sobre o amor próprio decorrente do desenvolvimento do seu autoconhecimento. O desenvolvimento interpessoal é uma consequência do amor próprio. “Você vai adquirindo... uma facilidade de lidar com as outras pessoas a partir do momento que você começa a lidar melhor com você mesmo”. No complemento de frases, o amor revela sentidos subjetivos de perfeição e completude relativos ao divino, o amor “é a plenitude de Deus”.

Assim como Pedro e Daniel, Gustavo indica importância dos fatores ambientais no desenvolvimento do uso problemático de psicoativos e no processo terapêutico. Na dinâmica conversacional, ele sugere o sentido subjetivo de importância da relação com os pais no desenvolvimento do uso problemático de psicoativos de forma geral. O uso de psicoativos seria, portanto, uma forma de lidar com o sofrimento causado pela carência afetiva e falta de diálogo na sua família.

“As drogas... estão relacionadas diretamente com o seu comportamento em relação aos pais, porque quem busca as drogas é porque não achou o pai para conversar, não achou a mãe, não acha ninguém, aí vai buscar o amigo, aí vai buscar o traficante...”

Gustavo ressalta a importância de conversar abertamente com os filhos sobre o uso problemático de psicoativos, uma vez que os psicoativos fazem parte da sociedade, e antes dessa passagem, indica nunca ter tido uma conversa sobre o uso de psicoativos com seus pais.

“Mas assim, eu não sei se eu faria o mesmo com o meu filho... Até mesmo na apresentação dessas drogas, porque essas drogas... fazem parte do plano definido. De qualquer maneira, ela [a pessoa] vai conhecer, mas vai depender da maneira que ela foi orientada, ela vai ficar ou não, às vezes, nem fica. Se o pai fala, ‘olha isso aqui é assim, é assado’... Você dar liberdade para a pessoa, mas... isso é uma ideia que eu penso que eu posso fazer com o meu filho, por exemplo. Porque reprimir, negar, isso aí é complicado. Você reprime, a pessoa quer”.

Ele acredita que começou a beber e usar psicoativos depois que saiu de casa por influência dos amigos, por causa da sua ingenuidade e falta de informação.

“Então veio aquela história, vamos fazer alguma coisa e, por inocência... aí começa pelo álcool, aí daqui a pouco os amigos do quartel começam a apresentar outras coisas”.

De acordo com Gustavo, ao mesmo tempo em que a falta de diálogo e afeto influenciam o desenvolvimento do uso problemático de psicoativos, aceitar as experiências traumáticas e perdoar os pais são imprescindíveis no processo terapêutico. “Se você não vai para seu pai e sua mãe não perdoa, não se harmoniza com eles; sua vida não anda”. No complemento de frases, ele indica sentidos de redenção e reconhecimento, minha família “é meu canal de vida, minha chance de perdoar”.

Durante a dinâmica conversacional revela que o ambiente do seu primeiro ritual o fez sentir-se bem e que ele iria estar aí a longo prazo. “Eu sentia assim que eu ia ficar mais tempo ali, que eu queria, que eu gostei de lá, que lá iria ser a minha casa mesmo”. De fato, Gustavo participa dos rituais com o mesmo grupo há aproximadamente 15 anos. Evidencia-se a importância do grupo, do ambiente e do ritual no processo que o leva a parar de beber álcool, quando ele assinala ter trocado as festas pelos rituais. “Então, ao invés de ir para uma festa, eu ia para as reuniões... Aí foi que troquei mesmo, no começo, eu fiz uma troca, eu troquei beber e fumar por beber a ayahuasca”.

Durante a dinâmica conversacional, Gustavo reitera o apoio incondicional dos dirigentes durante o seu processo terapêutico. “Também tive muita ajuda dos dirigentes, o mestre João também que me ajudou bastante, que me aconselhava muito, que acreditava muito em mim, que foi me ajudando, não desistiu de mim na realidade”.

Além do suporte emocional, as expectativas do seu grupo com relação ao uso de outros psicoativos parecem ter incitado Gustavo a exigir dele mesmo pela descontinuação do uso de cannabis, “...lá não pode, é proibido, então você tinha meio essa cobrança”. No complemento de frases, ele indica que sentidos associados ao apoio, crescimentos e aprendizados ligados à sua comunidade espiritual, entendida como “minha família, onde aprendo a passar por meus obstáculos”.

Gustavo também diz que houve uma mudança com relação a sua conexão com a natureza. “Aí você começa a amar mais a natureza, começa a fazer coisas da natureza, ser mais natural, voltar um pouco a sua naturalidade de ser na realidade”. No complemento de frases, ele revela um sentido de admiração pela natureza, a floresta “nos traz a cura, perfeita mãe natureza”.

*Reflexões sobre a zona de sentido “interconexão e interdependência”*

Os três participantes deste estudo expõem o papel das variáveis sociais tanto no desenvolvimento do uso problemático de psicoativos como nos seus processos terapêuticos. As variáveis sociais merecem mais atenção nos estudos sobre essas temáticas, uma vez que fatores ambientais e interpessoais são centrais no desenvolvimento do problema e nos processos terapêuticos, especialmente intervenções que incluem componentes espirituais.

Um estudo recente (Labate et al., 2014) trata dos efeitos protetivos da filiação religiosa, que inclui um sistema de apoio, como variáveis relevantes na redução do uso prejudicial de psicoativos. Dentre os aspectos protetivos da filiação religiosa está o código de normas da organização com relação ao uso de tais substâncias. Gustavo, por exemplo, fala da cobrança de si mesmo para cessar o uso de cannabis, proibido em sua organização. Pedro, que tem um vínculo com o Santo Daime, com uma história caracterizada pela ambivalência com relação ao uso de cannabis, relata dificuldade de cessar o uso desse psicoativo até recentemente. Embora não se pode provar a relação dessas variáveis, é importante mencioná-la.

Destacam-se os estudos do antropólogo Mercante (2009, 2013), pela sua concentração nos aspectos sociais. Mercante (2009) menciona a abordagem holística da Ablusa que objetiva lidar com as causas do uso problemático de psicoativos e não apenas o uso. Além do componente clínico que Mercante denomina de “choque”, a Ablusa tem o elemento que foca na ressocialização designado por ele de “amizade”. O “choque” estaria associado aos entendimentos recebidos sob efeito da ayahuasca, enquanto que a “amizade” faz referência aos novos relacionamentos que surgem desse contexto. Fazendo uma analogia do estudo de Mercante (2009) com o presente estudo, o “choque” corresponderia ao núcleo de sentido “aceitação do desequilíbrio e equilíbrio” enquanto que a amizade representaria a zona de sentido “interconexão e interdependência”.

Além de incluir a visão psicossocial quando trata sobre dependência e alcoolismo, no seu “modelo da ayahuasca”, Mercante (2013) avalia as mudanças sociais como imperativas no processo terapêutico. Mercante (2013) sugere que tratamentos para dependência com componente espiritual, além de facilitar a ressocialização, promovem uma reorientação de vida dos indivíduos que vivenciaram experiências espirituais impactantes.

Os três participantes revelaram rupturas nos sistemas de apoio e alterações ambientais significativas quando começaram a fazer uso problemático de psicoativos. Gustavo e Pedro reportaram a uma associação entre experiências adversas durante a infância e o desenvolvimento do uso problemático de psicoativos. Pedro acredita que o uso problemático de psicoativos pode representar tentativas de fugir de memórias traumáticas e também ser um comportamento aprendido. Para Gustavo, o uso indevido de psicoativos está relacionado à falta de comunicação e à negligência emocional. Os desequilíbrios externos causaram alterações internas nos participantes que, por sua vez, interatuaram nos seus espaços e os transformaram. Nesse contexto o uso de psicoativos parece ser uma tentativa de adaptação às mudanças.

Maté (2010) considera a dependência e as compulsões substitutos inadequado do amor. Para ele, a inabilidade de regular emoções está associada a experiências traumáticas e negligência emocional vivenciada durante a infância. Essas experiências, por sua vez, afetam negativamente o desenvolvimento cerebral. Nesse contexto, os psicoativos se parecem com os neurotransmissores e podem alterar comportamentos e emoções. Os neurotransmissores são naturalmente liberados durante momento de conexão e são essenciais para o vínculo entre mãe e filho. Insuficiências ou desequilíbrios associados aos neurotransmissores podem ser prontamente abordadas com os psicoativos.

O uso problemático de psicoativos é um substituto ineficaz do amor, pois não lida com a carência afetiva, falta de conexão ou sequelas de traumas relacionados ao desenvolvimento da dependência. As experiências sob efeito da ayahuasca no contexto ritualístico parecem facilitar conflitos associados a experiências traumáticas e dificuldades emocionais. O contexto do uso ritualístico da ayahuasca apresenta-se como uma oportunidade para desenvolver relacionamentos saudáveis, de ter um grupo de apoio emocional, de contribuir e de se conectar.

A ideia de subjetividade de González Rey (2015) também explica o uso problemático de psicoativos a partir das interações entre as subjetividades individual e social como já mencionado, de modo que o uso problemático de psicoativos resulta da interação entre aspectos sociais, ou a subjetividade social, e os atributos particulares do indivíduo, sua subjetividade individual.

Por sua vez, a tríade cérebro/mente/cultura, explicitada por Morin (2000), compreende a mente humana como resultado das interações recursivas entre o cérebro, ou seja, as características físicas e únicas do indivíduo e a cultura, formada por diversas variáveis sociais. Sem a cultura não haveria mente, capacidade de consciência e pensamento. A mente envolvida com o uso problemático de psicoativos estaria associada ao cérebro, aparelho biológico dotado de atributos particulares que, ao se deparar com deficiências ambientais, se transforma e se reflete em seus espaços.

A relação triádica pode ser interpretada como uma pormenorização da perspectiva apresentada por González Rey. Tanto a mente como a subjetividade são sistemas dinâmicos formados, simultaneamente, por variáveis únicas do indivíduo e sociais. Do mesmo modo que González Rey (2015) sugere que as subjetividades individual e social constituem o sistema dinâmico que é a subjetividade humana, Morin (2000) indica que a mente é resultado dos

intercâmbios entre o cérebro e a cultura. As constantes interações entre o cérebro e a cultura dão origem à mente, também caracterizada pelo dinamismo (Morin, 2000).

Após vivenciar experiências espirituais impactantes, os três participantes se associaram a grupos religiosos e hoje atuam como líderes das suas respectivas organizações. De acordo com eles, o apoio das comunidades parece sustentar as mudanças que são desencadeadas durante os rituais. Pedro acredita que preservar os relacionamentos e permanecer nos mesmos ambientes associados ao uso problemático de psicoativos dificultaram o processo terapêutico de alguns indivíduos que buscaram seu antigo grupo para lidar com a dependência química. Daniel indica sua pretensão em ser uma pessoa melhor para apoiar os membros do seu grupo, os quais ele considera sua família. Gustavo lembra do apoio que recebeu dos dirigentes durante seu percurso. Para ele, uma vez que o uso de cannabis é proibido na sua comunidade, também houve uma cobrança pessoal para cessação do uso desse psicoativo.

Além de encontrar correspondência na ideia de subjetividade social de González Rey (2015), como abordado anteriormente, a noção de que as variáveis sociais têm influência no processo terapêutico também está presente na relação triádica entre indivíduo/sociedade/espécie de Morin (2000). De acordo com esse circuito, o homem é simultaneamente um indivíduo e parte da sociedade e da espécie humana, exibe, ao mesmo tempo, características únicas, da espécie e da sociedade. No processo de reprodução, ele é produto e produtor da espécie humana e, como membro da sociedade, o indivíduo influencia e é influenciado por ela (Morin, 2000).

Assim como as subjetividades social e individual compõem a subjetividade, esta, por sua vez, transforma seus elementos de forma retroativa: características da espécie humana, da sociedade e individuais compõem o indivíduo, que interage com a humanidade e a sociedade de forma recorrente. No caso do uso ritualístico da ayahuasca, o indivíduo interage de forma recursiva

com o grupo e o contexto do qual ele é membro. Ele ajuda a desenvolver os valores do grupo e, simultaneamente, é submetido a eles. Faz parte do sistema de apoio emocional, acolhendo o e sendo acolhido pelos outros membros.

Todos os participantes falam sobre o papel das emoções interpessoais nos percursos, especialmente o amor. Pedro enfatiza o poder terapêutico do amor e da compaixão. Daniel sugere uma relação entre o amor e o divino. Para Gustavo, o perdão é imprescindível e o amor começa com o amor próprio. Afetos interpessoais positivos como a empatia, compaixão, perdão e amor não são incomuns durante as experiências sob efeito da ayahuasca (Fernández & Fábregas, 2014, Loizaga-Velder & Pazzi, 2014; Shanon, 2010). Fernández e Fábregas (2014) indicam que simplesmente vivenciar esses afetos é terapêutico. O sentimento de amor, especificamente, é salutar para cuidado do indivíduo e dos seus relacionamentos (Winkelman, 2014). Para Assis (2016), o amor é o único protocolo unânime nos distintos percursos terapêuticos dos participantes do seu estudo.

Inusitadamente, Morin (2007) considera o amor, a amizade e a fraternidade antídotos para a angústia. O amor está entranhado no homem, representa uma necessidade humana, conecta os seres humanos. A sua ausência está associada à falta de pertencimento e sensação de inadequação, mutilação, defeito. Esse autor defende uma ética baseada no amor e na compreensão que visa à construção de um mundo melhor, marcado por comportamentos humanos. Embora pouco praticado pelas sociedades atuais, o exercício da compreensão, que requer reconhecer as diferenças e respeitar as diversidades, abate o ódio e a intolerância (Morin, 2007).

Dois participantes reportaram o desenvolvimento de uma forte conexão com a natureza, a natureza como resultado da participação nos rituais. Embora não tenha detalhado sobre as mudanças na sua relação com a natureza depois da sua participação nos rituais, Pedro optou por

sair de São Paulo e por viver na região Norte, mais próximo da natureza. De fato, os três participantes indicaram que são vegetarianos. A decisão de parar de comer carne foi resultado do uso ritualístico da ayahuasca para os três. A conexão com a natureza e o cuidado com os animais sugerem a percepção do mundo como um sistema integrado e interdependente.

Empatia e conexão com plantas, animais e com a natureza estão com frequência associados à ingestão da ayahuasca. Esses sentimentos de bem-estar podem desencadear em processos terapêuticos (Shanon, 2002). De acordo com Fernández e Fábregas (2014), as experiências de conexão com a natureza resultantes do uso ritualístico da ayahuasca podem auxiliar na mudança percepção de mundo, na busca de sentido existencial e no entendimento do lugar do indivíduo no mundo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo deste estudo foi explorar as experiências subjetivas dos participantes com relação a suas vivências em rituais com ayahuasca e vinculações com o uso problemático de psicoativos, considerando as características sistêmicas e as complexidades intrínsecas aos fenômenos estudados. Para tanto, foi realizado um estudo fundamentado na teoria da complexidade (Morin, 1994, 2005), tomando como base metodológica a pesquisa qualitativa de González Reis (2015). A dinâmica conversacional e o complemento de frases foram adotados como principais instrumentos.

Os três indivíduos eleitos para o estudo reportam um histórico de consumo problemático de psicoativos, fazem uso ritualístico da ayahuasca e têm um papel de liderança nas suas respectivas comunidades. Uma vez que a finalidade foi entender suas experiências subjetivas, não se propõe chegar a conclusões finais sobre a presente temática. De fato, fica evidente que o tema ainda precisa ser explorado, especialmente, por meio de perspectivas alternativas. Assim, algumas apreciações sobre as fundamentações metodológica e teórica e ponderações sobre os núcleos e a zona de sentido produzidas para a interpretação do fenômeno guiam a parte final deste trabalho.

Após múltiplas considerações, conforme já assinalado, a adoção da epistemologia qualitativa de González Rey (2015) e da teoria da complexidade de Morin (1994, 2005) revelaram-se compatíveis e capazes de abarcar a complexidade e o caráter sistêmico dos fenômenos estudados. A eleição de tais propostas resultou em obstáculos, desafios e oportunidades para este estudo, em seu decurso.

Além da necessidade de apreender e compatibilizar as ideias de Morin (1994, 2005) e González Rey (2015), tomar duas perspectivas – teórica e metodológica – que vão de encontro ao convencional revelou-se uma grande dificuldade. Em especial, destaca-se a elaboração de instrumentos de pesquisa que buscam apreender aspectos subjetivos dos participantes, diante do

fato de que instrumentos que buscam respostas objetivas são difundidos em um espectro mais largo. Nesse sentido, desenvolver métodos que buscam a objetividade constitui um processo praticamente automático.

Manter uma atitude espontânea, presente e livre de anseios, para abordar os tópicos que faziam parte dos indutores durante as dinâmicas conversacionais, também exigiu esforços e, em alguns momentos, não foi possível. Tais capacidades se aprimoraram à medida que a pesquisadora se tornava familiarizada e confortável com a metodologia da pesquisa e com a proposta da dinâmica conversacional. Nos momentos finais do estudo, especificamente durante a análise de dados, observou-se também um desconforto associado a induzir e conjecturar. González Rey versa de forma perspicaz sobre o medo da especulação apontado no presente estudo. “Sentir medo da especulação é um fato institucionalizado e público de um medo oculto da instituição científica e acadêmica: o medo das ideias” (González Rey, 2015, p. 8).

A disseminada negação da subjetividade, contra a qual a teoria da complexidade e a epistemologia qualitativa de González Rey (2015) se opõem, também foi expressada pelos participantes, destacadamente no encontro com Pedro. Uma vez que não é usual a adoção de metodologias que busquem revelar a subjetividade, seu empenho em falar de forma objetiva foi patente, evitando abordar temas místicos e sair do foco. Em um momento da dinâmica, foi necessário encorajá-lo a se expressar de forma autêntica, com base na abordagem adotada.

Embora o papel de liderança dos entrevistados seja uma excelente fonte de experiência e conhecimento, esse mesmo aspecto parece ter dificultado a revelação das suas subjetividades. Os participantes são pessoas com reputação dentro dos seus respectivos grupos e com frequência apoiam emocionalmente e aconselham os membros mais novos. Ademais, mesmo adotando os cuidados éticos para proteger a privacidade dos participantes, a pesquisadora conhece outros

indivíduos que fazem parte das comunidades. Discorrer sobre o uso problemático de psicoativos, experiências traumáticas e outras dificuldades pessoais, exigiu coragem dos participantes. Cada um encarou esse desafio de forma única. Gustavo, por exemplo, se manteve reservado e ofereceu poucos detalhes, especialmente nos relatos sobre o uso problemático de psicoativos e a sua história de vida antes da sua participação nos rituais. Pedro demonstrou cautela nas escolhas dos seus relatos. Daniel, por sua vez, não explicitou os aspectos da sua vida que ainda precisam ser aprimorados.

Devido ao caráter inovador e à ausência de literatura que faz uso da teoria da complexidade para entender os fenômenos associados ao uso ritualístico da ayahuasca, utilizar as ideias de Morin (1994, 2005) como fundamentação teórica, especificamente para explicar processos subjetivos dos participantes, apresentou-se como uma oportunidade original e incomum. Os princípios dos fenômenos complexos estavam evidentes na relação dos participantes com outros indivíduos e o seu meio. Por outro lado, entender experiências internas como fenômenos complexos exigiu uma reflexão mais profunda, para a qual as ideias de subjetividade de González Rey (2015) se mostraram um interessante recurso.

Os princípios da teoria da complexidade também contribuíram para explicar fenômenos que não se limitam às explicações lineares de causa e efeito. De forma singular, cada participante revelou interações dinâmicas e complexas entre diferentes aspectos da sua vida – que não são fixos, nem homogêneos e nem absolutos – os quais acarretaram nos processos de sofrimento e terapêutico. As ideias de dialógica, de recursividade organizacional e de holograma estão presentes nesses dois momentos opostos.

Nota-se nos relatos dos participantes diferentes movimentos simultâneos, alguns com ciclos mais rápidos, outros mais lentos. Processos de sofrimento ocorrendo em paralelo a processos

terapêuticos. Organizações e reorganizações contínuas nas quais os conflitos são confrontados e transformados, enquanto novos conflitos passam a existir. Diferentes dimensões dessas dinâmicas se tornam parte da subjetividade dos participantes que, em contrapartida, afetam suas experiências e conseqüentemente seus ambientes de vivências.

Ao mesmo tempo, Pedro e Gustavo revelaram processos de autoconhecimento e desenvolvimento emocional que demandam uma maior temporalidade e apresentam resistências. Gustavo explicou sobre a dificuldade de mudar percepções e comportamentos enraizados e geracionais, não vistos como problemáticos, e os comparou com o uso problemático de psicoativos, processos menos complicados para ele. Pedro comparou o uso problemático de psicoativos a comportamentos grosseiros, evidenciando a existência de outras condutas problemáticas, a exemplo de sua compulsão em se culpar. Daniel, embora não tenha discorrido longamente sobre a temática, mencionou estar se desenvolvendo como pessoa e espiritualmente.

A epistemologia qualitativa facilitou o desenvolvimento do papel ativo de sujeito pelos entrevistados. Durante os encontros, valorizou-se aspectos subjetivos, a exemplo de desejos, opiniões e aprendizados. Durante a dinâmica conversacional e o complemento de frases, a expressão única de cada participante foi estimulada e, na análise e discussão dos dados, respeitada e apreciada.

Com relação aos psicoativos, a subjetividade é especialmente relevante, pois não existe uma regra de como lidar com o consumo. As relações com os psicoativos e seus sentidos são diferentes para cada indivíduo. A abstinência não é uma norma. Enquanto para alguns cessar completamente o uso de um psicoativo é uma decisão adequada, o uso controlado ou social, representa uma escolha para outros. Os sentidos também não são fixos e se alteram ao longo do tempo para uma mesma pessoa. O indivíduo pode não ter conhecimento de que faz uso

problemático de um psicoativo até que, em um determinado momento, passar a ter essa percepção. O uso de psicoativos também pode não ser problemático e pode contribuir para estratégias de redução de danos em situações específicas.

Ainda que as relações com os diferentes psicoativos sejam complexas e os entendimentos sobre o uso abusivo sejam singulares, foi possível, ao longo deste estudo, identificar algumas regularidades nos relatos dos participantes. Todos os três indicaram estar vivenciando problemas associados ao uso de psicoativos antes da participação nos rituais, mesmo que não estivessem buscando ajuda para essas dificuldades conscientemente. Pedro fumava bastante e bebia excessivamente nos finais de semana, além de fazer uso de cannabis. O padrão de uso de psicoativos estava associado ao seu estilo de vida, caracterizado pelo excesso de trabalho e pela cultura do *heavy metal*. Daniel explicitou que o uso de cannabis era central dentro dos seus grupos de amigos e que ele havia começado a revender esse psicoativo em um momento que enfrentava dificuldades financeiras. Gustavo, por fim, se considerava alcoólatra e fumava bastante cannabis. Esse participante elucidou que a bebida era uma forma que ele havia encontrado para lidar com a tristeza.

Ademais, Pedro revelou que parar de fumar tabaco não lhe exigiu esforço e, Gustavo afirmou que cessar o uso de álcool foi simples. Esses relatos adquirem maior relevância pelo fato de que o primeiro participante fumava dois maços de cigarro por dia, enquanto que o outro participante se considerava alcoólatra antes de participar dos rituais. Cabe asseverar que o álcool e o tabaco são psicoativos lícitos e associados a altas taxas de mortalidade e morbidade (WHO, 2014, 2015). Interromper o uso dessas substâncias geralmente requer desafios.

De modo adicional, no que diz respeito à redução de danos, Pedro revelou um alto grau de autopercepção e autoconhecimento. No início do seu percurso espiritual, ele passa por um período

de grandes transformações, além de deixar de usar álcool e cigarro. Nesse momento, ele acredita que o consumo de cannabis impediu que ele acessasse experiências difíceis às quais não tinha condições de gerenciar. Atualmente, com sua vida mais equilibrada, ele bebe socialmente e faz uso controlado de tabaco, desta vez, visando a cessar o uso de cannabis, cujo consumo foi descrito como o mais difícil de lidar no momento da entrevista. Com relação a esse psicoativo, Daniel também indicou uma mudança de sentido. No início, seu consumo o ajudava a relaxar e lidar com ansiedade associada a estar em um mercado de trabalho competitivo. Com o tempo, o uso se intensificou e deixou de ter um motivo específico, de tal modo que Daniel perdeu a motivação para competir no mercado profissional, anteriormente tão valorizado.

Com relação aos instrumentos da pesquisa qualitativa, o uso do complemento de frases desencadeou a produção de teor e sentidos que acresceram à dinâmica conversacional e enriqueceram a discussão deste estudo. As respostas provenientes desse instrumento captaram aspectos da subjetividade difíceis de serem revelados, confirmando ideias observadas na dinâmica conversacional e, ao mesmo tempo, fazendo emergir contradições associadas às diferentes dimensões subjetivas dos participantes.

As ideias de núcleo e zona de sentido (González Rey, 2015) foram utilizadas para dispor a discussão com o objetivo de entender as experiências subjetivas dos entrevistados em relação à participação em rituais com ayahuasca e suas vinculações com o uso problemático de psicoativos. Denominadas “desequilíbrio e busca de equilíbrio”, “aceitação do desequilíbrio e equilíbrio”, e “interconexão e interdependência”, elas fazem uma analogia às ideias e aos princípios da teoria da complexidade e incluem perspectivas subjetivas dos participantes relacionadas a seus significados. As categorias de sentidos criadas são caracterizadas pela fluidez entre elas, e a forma como estão organizadas não representa sucessão temporal nas vivências dos participantes.

Observa-se a ausência do sujeito no primeiro núcleo de sentido denominado de “desequilíbrio e busca de equilíbrio”. O assujeitamento, com frequência associado à carência de autoconhecimento, aparece de forma singular para cada participante. Pedro e Gustavo revelaram trabalhar arduamente por anos no desenvolvimento do autoconhecimento, especificamente associado ao equilíbrio emocional. Pedro reportou não ter conhecimento sobre a raiva, violência, amplamente presente na sua vida antes da sua participação nos rituais. Gustavo mencionou sua dificuldade de lidar com a tristeza e comportamentos automáticos enraizados que, inicialmente, não eram vistos como problemáticos. Daniel referiu certa passividade relativa à tomada de decisões relacionadas à sua vida profissional.

Embora estivessem vivenciando processos de sofrimento, a motivação para participação de Gustavo e Daniel nos seus primeiros rituais foi recreativa. Daniel, por exemplo, elucidou não ter ideia de que fazia uso problemático de um psicoativo. Gustavo revelou sentir que estava substituindo um psicoativo por outro, até perceber o árduo processo de autoconhecimento promovido pelo uso ritualístico da ayahuasca.

Outra apreciação importante relacionada ao primeiro núcleo de sentido diz respeito ao desequilíbrio que aparece em diferentes momentos e de forma única nos relatos. Os entrevistados explicitam um desequilíbrio relativo às alterações ambientais. Daniel e Gustavo passam a consumir psicoativos no início da vida adulta após deixar a casa dos pais. Pedro revelou a ausência afetiva dos seus pais quando começou a fazer uso de psicoativos, aos 12 anos. Infelizmente, a escola foi o espaço associado a maiores riscos para ele. A alteração ambiental antecede, portanto, o desenvolvimento do uso problemático de psicoativos que indica desequilíbrio e, por conseguinte, uma busca por equilíbrio.

As ideias desse núcleo de sentido também surgem após a participação nos rituais. É o caso da busca por equilíbrio e o balanço entre os diferentes aspectos de vida e parecem estar relacionados à crença no divino. Pedro e Daniel reportam que passaram a acreditar na existência de Deus como consequência do uso ritualístico da ayahuasca. A mudança de percepção com relação ao divino alterou as prioridades e objetivos de vida dos participantes. Experiências espirituais impactantes que transformam radicalmente a perspectiva do indivíduo demandam a integração dessas modificações no cotidiano do indivíduo causando um desequilíbrio e, conseqüentemente, uma busca por equilíbrio.

O segundo núcleo de sentido, “aceitação do desequilíbrio e equilíbrio”, inclui diversos processos de aprendizagem acompanhados de experiências afetivas intensas. Durante o desenvolvimento do autoconhecimento e da autopercepção, aspectos que não eram percebidos ou conscientes começam a fazer parte da subjetividade promovendo mudanças de sentidos. Pedro reportou ganhar entendimentos sobre as expressões do medo e da raiva, e sobre as conseqüências de uma experiência traumática da qual ele não tinha consciência até recentemente. Daniel falou sobre tomar consciência de que fazia uso problemático de um psicoativo e perceber a influência dos amigos nesse processo. Gustavo discorreu sobre passar a compreender o papel da sua relação com seus pais no desenvolvimento do seu uso problemático de psicoativos e assinalou o seu processo de autoconhecimento.

O potencial de promover entendimentos da ayahuasca foi particularmente enfatizado nos relatos de Gustavo, que descreve a ayahuasca como uma “ferramenta de autoconhecimento”, e a peia como um “alerta para o aprendizado”. Pedro e Daniel aludiram ao papel da ayahuasca de revelar e conscientizar. De forma interessante, os participantes enfatizam que, ao mesmo tempo que a ayahuasca conscientiza, ela respeita o livre arbítrio e as decisões individuais. Essa apreciação

parece estar relacionada simultaneamente ao desenvolvimento do sujeito e ao princípio dialógico da teoria da complexidade. Os aprendizados provenientes da participação nos rituais passam a fazer parte da subjetividade do indivíduo que são autores de mudança na sua vida, portanto as decisões são individuais. Ao mesmo tempo, as ações e reações automáticas, sem que o indivíduo tenha consciência das suas atitudes, representam a falta de discernimento e de poder de transformação que surgem com a conscientização e o entendimento.

Os participantes também revelaram apreender sobre o uso ritualístico da ayahuasca e como esse difere do uso problemático de psicoativos. Pedro indica com frequência a motivação, associada ao uso de outros psicoativos, de evitar experiências difíceis, enquanto a ayahuasca, no contexto ritual, promove o autoconhecimento sem ser algo imposto. Daniel indicou que o uso ritual da ayahuasca se distingue do uso de outras substâncias psicoativas por facilitar a autorreflexão e o processo de ser uma pessoa melhor. Esse participante acredita que ayahuasca lhe “convida a ser seu próprio psicólogo”. O desempenho do papel de terapeuta pelo indivíduo que participa dos rituais com ayahuasca em seu próprio processo terapêutico também foi apontado anteriormente (Assis, 2016). Ao notar que o uso ritualístico da ayahuasca não era compulsivo e marcado pelo descontentamento como o consumo de outros psicoativos, Gustavo percebeu que não havia feito uma simples substituição do álcool pela ayahuasca. Ele se sentia bem e aberto a conhecer novas pessoas nos dias que seguiam os rituais.

Outro aspecto importante do segundo núcleo de sentido compreende as experiências afetivas que não estão dissociadas dos outros processos. A partir de perspectivas distintas, a gratidão, a aceitação e o perdão seguem as experiências difíceis vivenciadas pelos participantes durante os rituais. O perdão aparece direcionado a outros e a si mesmo na expressão de ausência

de culpa. A atitude de aceitação parece ser uma condição importante nos processos de autoconhecimento e autopercepção.

De forma única, cada participante indicou ter uma orientação ligada ao presente. Pedro enfatizou a efemeridade da vida e importância de usufruir o momento presente. Daniel revelou sentir afetos positivos e ver o presente como oportunidade de aprender. Gustavo indicou que começou a optar por comportamentos saudáveis e prestar atenção nos seus estados emocionais. Em consonância com tal perspectiva, observa-se que a relação entre o desenvolvimento do *mindfulness*, consciência do momento presente, como decorrência da participação em rituais com ayahuasca, é objeto de interesse de estudos recentes (Sampeiro et al, 2017; Soler et al., 2016; Thomas et al., 2013).

A zona de sentido designada de “interconexão e interdependência” está intimamente relacionada aos dois núcleos de sentidos, tendo em vista o papel do meio ambiente e das relações interpessoais no desenvolvimento do uso problemático de psicoativos, “desequilíbrio e busca de equilíbrio”, e no processo terapêutico, “aceitação do desequilíbrio e equilíbrio”. Os três princípios da teoria da complexidade (e.g. dialógico, recursividade organizacional e hologramático) também aparecem de forma mais evidente na zona de sentido.

Além do desenvolvimento do uso indevido de psicoativos ocorrer em momentos associados aos desequilíbrios nos contextos dos participantes, dois deles citaram a relação entre experiências adversas durante a infância com o desenvolvimento desse problema. Pedro indicou que o uso indevido de psicoativos está associado a uma tentativa de não acessar memórias traumáticas e esse também pode ser um comportamento aprendido. Gustavo revelou a relação íntima entre este problema e a falta de diálogo e afeto nas relações entre pais e filhos. Desequilíbrios nos ambientes de vivência e nas relações demandam alterações internas que são, em contrapartida, refletidas nos

espaços sociais, de acordo com a ideia de subjetividade social e individual de González Rey (2015). No processo de sofrimento existe uma harmonia retratada nos ambientes, grupos, comportamentos, emoções e percepções que são coerentes entre si.

Pedro e Daniel passaram a ser teístas após o uso ritualístico da ayahuasca, enquanto Gustavo redescobriu sua espiritualidade, na mesma situação. Essas mudanças impactantes passam a fazer parte da subjetividade do indivíduo que, se reproduzem nas suas relações e no seu meio social. Tais experiências, também salutaras em grande parte dos casos, podem estar associadas a desequilíbrios.

Os três participantes se vinculam a comunidades ayahuasqueiras que compartilham seus novos ideais e perspectivas. Essas, por sua vez, apresentam normas e expectativas para seus membros. Com relação ao papel da comunidade religiosa ou espiritual, Pedro observou que a inalteração do ambiente e das amizades é uma falha frequente entre os indivíduos que buscavam sua antiga comunidade para tratamento de dependência. Daniel revela seu carinho pelos membros dos seus grupos e manifesta o propósito em ser uma pessoa melhor para apoiá-los, dado seu papel de liderança. Gustavo menciona o apoio que recebeu dos dirigentes ao longo dos anos e a cobrança que ele fez de si mesmo para cessar o uso de cannabis, uma vez que o seu uso é proibido pela sua comunidade.

A zona de sentido de “interconexão e interdependência” também faz referência ao amor, à conexão e à vinculação com a natureza aspectos que parecem ser terapêuticos e têm sentidos singulares para cada participante. Para Pedro, a conexão está associada ao caráter imanente de Deus e ao bem-estar, felicidade, que é estar em harmonia com os outros. De acordo com ele, enquanto que o altruísmo se opõe ao sofrimento, o amor tem caráter terapêutico. O amor “é a medicina” e a medicina “é o amor”. Daniel revela sentidos semelhantes e associados a imanência

entre o amor e Deus. O amor “é a manifestação do divino”. Gustavo também sugeriu a imanência de Deus e o sentido de conexão associado à alegria, a alegria “estar em paz e harmonia”. O sentido que ele atribuiu ao amor, por sua vez, está relacionado ao divino, o amor “é a plenitude de Deus”. Todos participantes revelam uma conexão com a natureza e preocupação com o planeta e passaram a ser vegetarianos depois da participação nos rituais com ayahuasca.

No decorrer desta pesquisa um longo percurso foi realizado. A jornada se iniciou com o interesse em apreender o uso problemático de psicoativos como um fenômeno complexo, incluiu a vasta e diversa bibliografia sobre a ayahuasca e atingiu os estudos sobre a ayahuasca e o uso de psicoativos para apreender a relação entre essas duas complexas temáticas. Com fundamento na teoria da complexidade e suporte metodológico de González Rey, foi possível apreender regularidades e singularidades nos processos experimentados pelos participantes, aspectos subjetivos únicos e inúmeros fenômenos complexos marcados pelas interações constantes entre o equilíbrio e o desequilíbrio.

Os instrumentos da pesquisa qualitativa (González Rey, 2015) contribuíram para o aparecimento da subjetividade e sentidos associados aos aspectos complexos e contraditórios. Os princípios da teoria da complexidade (Morin, 1994, 2005), por sua vez, possibilitaram a integração de ideias divergentes peculiares aos fenômenos complexos. A presença do equilíbrio pode ser notada em experiências de sofrimento associadas ao uso problemático de psicoativos e de desequilíbrio em vivências saltares que acompanham o uso ritualístico da ayahuasca.

Alterações nos espaços de vivências desequilibram o sistema e passam a fazer parte da subjetividade do indivíduo. Este, por sua vez, reflete essas mudanças no seu ambiente e é por ele influenciado em um ciclo constante. Uma mudança de sentido com relação ao divino, por exemplo, pode causar um desequilíbrio no sistema do indivíduo, dada sua magnitude. Assim, alterações nos

espaços de vivência e as relações interpessoais, associados à vinculação religiosa, parecem facilitar esta busca de equilíbrio.

Dada a complexidade das temáticas aqui exploradas, as considerações foram muitas e diversas, não se esgotam nem podem ser contestadas em uma única pesquisa. Neste sentido, evidencia-se a necessidade de estudos que adotem perspectivas alternativas para sua compreensão. Nota-se, especificamente, a carência de estudos da área de psicologia que consideram o caráter complexo e sistêmico do uso ritualístico da ayahuasca, relacionado ao consumo abusivo de substâncias, especialmente para abordar seu potencial terapêutico. A ideia da transdisciplinaridade da teoria da complexidade também se apresenta como um potencial de incluir o conhecimento proveniente das práticas populares e tradicionais, frequentemente negligenciado pela ciência, colocando-o em pé de igualdade na discussão sobre essa temática.

O estudo conseguiu reunir diferentes temas considerados na literatura como, o amor, o *mindfulness* e a religiosidade, demonstrando a complexidade dos fenômenos dedicados: 1) o amor, tema recorrente, referido pelo seu caráter salutar (Assis, 2016; Fernández & Fábregas, 2014; Winkelman, 2014); 2) o *mindfulness*, associado à aceitação e regulação emocional, foi notado em um estudo recente (Thomas et al., 2013) e sua relação com a ayahuasca aparece como objeto de interesse atual (Sampeiro et al., 2017; Soler et al., 2016); 3) o contexto social, em especial a vinculação religiosa, foi observado anteriormente como aspecto terapêutico importante e facilitador desse processo (Da Silveira et al., 2005; Doering-Silvera et al., 2005; Labate et al., 2014; Mercante, 2009, 2013).

Foi possível, ainda, superar a expectativa de que os participantes seriam apenas objetos de estudo, destinando aos mesmos o papel de sujeitos ativos e de protagonistas. A ênfase na

complexidade dos fenômenos analisados demonstrou que os processos terapêuticos vividos podem ser longos e cheio de percalços, e não se dão de maneira objetiva.

Mesmo sem pretender apresentar uma solução para os fenômenos analisados, acredita-se, portanto, que uma relevante contribuição deste trabalho se assenta na reflexão, método e debate da temática. Desse modo, soma-se a este complexo campo de estudos perspectivas pouco habituais que não se limitam aos paradigmas ditos científicos.

## REFERÊNCIAS

Albaugh, B. J., & Anderson, P. O. (1974). Peyote in the treatment of alcoholism among American Indians. *American Journal of Psychiatry*, 131(11), 1247-1250.

American Psychiatric Association. (2013). *Diagnostic and statistical manual of mental disorders* (5th ed.). Arlington: American Psychiatric Publishing.

American Psychiatric Association. (2000). *Diagnostic and statistical manual of mental disorders* (4th ed., text rev.). Washington, DC: American Psychiatric Publishing.

Argyle, M., & Beit-Hallahmi, B. (1975). *The social psychology of religion*. London and Boston: Routledge & Kegan Paul.

Assis, G. L. D., & Labate, B. C. (2014). From the creeks of the Amazon to the other side of the Atlantic: The expansion and internationalization of Santo Daime in the global religious context. *Religião & Sociedade*, 34(2), 11-35.

Assis, J. T. D. (2016). *Uso ritualístico da ayahuasca: Percursos terapêuticos, saúde e espiritualidade* (Unpublished doctoral dissertation). Universidade de Brasília, Brasília.

Barbosa, P. C. R., Giglio, J. S., & Dalgalarrodo, P. (2005). Altered states of consciousness and short-term psychological after-effects induced by the first-time ritual use of ayahuasca in an urban context in Brazil. *Journal of Psychoactive Drugs*, 37(2), 193-201.

Bouso, J. C., & Riba, J. (2014). Ayahuasca and the treatment of drug addiction. In B. C. Labate & C. Cavnar (Eds.), *The therapeutic use of ayahuasca* (pp. 95-109). Berlin: Springer.

Brissac, S. (2004). José Gabriel da Costa: Trajetória de um brasileiro, Mestre e autor da União do Vegetal. In B.C. Labate & W.S. Araújo (Eds.), *O uso ritual da ayahuasca* (pp. 571-587). Campinas: Mercado das Letras.

- Bucher, R., & Olievenstein, C. (1992). *Drogas e drogadição no Brasil*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Carreiro, A. A. (2012). *Antropologia e espiritualidade: Hipnose, religião e rituais de cura*. Salvador: Editora MJ.
- Carlini, E. A., Galduroz, J. C. F., Noto, A. R., Fonseca, A. M., Carlini, C. M., Oliveira, L. G., Moura, Y. G., & Sanchez, Z. M. (2006). *II Levantamento domiciliar sobre o uso de drogas psicotrópicas no Brasil, 2005: Estudo envolvendo as 108 maiores cidades do país*. Brasília, DF: Secretaria Nacional Antidrogas. Retrieved from: <http://www.cebrid.com.br/ii-levantamento-domiciliar-2005/>
- Callaway, J. C., & Grob, C. S. (1998). Ayahuasca preparations and serotonin reuptake inhibitors: A potential combination for severe adverse interactions. *Journal of Psychoactive Drugs*, 30(4), 367-369.
- Callaway, J. C., McKenna, D. J., Grob, C. S., Brito, G. S., Raymon, L. P., Poland, R. E., ... & Mash, D. C. (1999). Pharmacokinetics of hoasca alkaloids in healthy humans. *Journal of Ethnopharmacology*, 65(3), 243-256.
- Conceição, M. I. G., & Oliveira, M. C. S. L. (2008). A relação adolescente-drogas e as perspectivas da nova legislação sobre drogas. *Revista de Informação Legislativa*, 45(180), 253-262.
- Cook, C. C. (2004). Addiction and spirituality. *Addiction*, 99(5), 539-551.
- Da Silveira, D. X., Grob, C. S., de Rios, M. D., Lopez, E., Alonso, L. K., Tacla, C., & Doering-Silveira, E. (2005). Ayahuasca in adolescence: A preliminary psychiatric assessment. *Journal of Psychoactive Drugs*, 37(2), 129-133.

Dias de Jesus Júnior, T., Salvi, J. D. O., & Ramos Evangelista, D. H. (2015). Ayahuasca, qualidade de vida e a esperança de adictos em recuperação: Relatos de caso. *Acta Toxicológica Argentina*, 23(1), 53-61.

Dobkin de Rios, M. (1977). Una teoría transcultural del uso de los alucinógenos de origen vegetal. *América Indígena*, 37(2), 251-304.

Dobkin de Rios, M. (1972). *Visionary vine: Hallucinogenic healing in the Peruvian Amazon*. San Francisco: Waveland Press.

Doering-Silveira, E., Grob, C. S., de Rios, M. D., Lopez, E., Alonso, L. K., Tacla, C., & Da Silveira, D. X. (2005). Report on psychoactive drug use among adolescents using ayahuasca within a religious context. *Journal of Psychoactive Drugs*, 37(2), 141-144.

Dos Santos, R. G., Grasa, E., Valle, M., Ballester, M. R., Bouso, J. C., Nomdedéu, J. F., ... & Riba, J. (2012). Pharmacology of ayahuasca administered in two repeated doses. *Psychopharmacology*, 219(4), 1039-1053.

Dube, S. R., Felitti, V. J., Dong, M., Chapman, D. P., Giles, W. H., & Anda, R. F. (2003). Childhood abuse, neglect, and household dysfunction and the risk of illicit drug use: The adverse childhood experiences study. *Pediatrics*, 111(3), 564-572.

Dutra, L., Stathopoulou, G., Basden, S. L., Leyro, T. M., Powers, M. B., & Otto, M. W. (2008). A meta-analytic review of psychosocial interventions for substance use disorders. *American Journal of Psychiatry*, 165(2), 179-187.

Epstein, M. (2001). *Going on being: Buddhism and the way of change*. New York: Three Rivers Press.

Fábregas, J. M., González, D., Fondevila, S., Cutchet, M., Fernández, X., Barbosa, P. C. R., ... & Bouso, J. C. (2010). Assessment of addiction severity among ritual users of ayahuasca. *Drug and Alcohol Dependence*, *111*(3), 257-261.

Fernandes, C. G. (2011). *Transformações pessoais na União do Vegetal* (Unpublished doctoral dissertation). Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto.

Fernández, X., & Fábregas, J. M. (2014). Experience of treatment with ayahuasca for drug addiction in the Brazilian Amazon. In B. C. Labate & C. Cavinar (Eds.), *The therapeutic use of ayahuasca* (pp. 161-109). Berlin: Springer.

Fernández, X., dos Santos, R. G., Cutchet, M., Fondevila, S., González, D., Alcázar, M. Á., ... & Fábregas, J. M. (2014). Assessment of the psychotherapeutic effects of ritual ayahuasca use on drug dependency: A pilot study. In B. C. Labate & C. Cavinar (Eds.), *The therapeutic use of ayahuasca* (pp. 183-196). Berlin: Springer.

Gable, R. S. (2007). Risk assessment of ritual use of oral dimethyltryptamine (DMT) and harmala alkaloids. *Addiction*, *102*(1), 24-34.

Garrity, J. F. (2000). Jesus, peyote, and the holy people: Alcohol abuse and the ethos of power in Navajo healing. *Medical Anthropology Quarterly*, *14*(4), 521-542.

Giacomozzi, A. I., Itokasu, M. C., Luzardo, A. R., de Figueiredo, C. D. S., & Vieira, M. (2012). Levantamento sobre uso de álcool e outras drogas e vulnerabilidades relacionadas de estudantes de escolas públicas participantes do programa saúde do escolar/saúde e prevenção nas escolas no município de Florianópolis. *Saúde e Sociedade*, *21*(3), 612-622.

González Rey, F. L. (2000). El lugar de las emociones en la constitución social de lo psíquico: El aporte de Vygotsky. *Educação & Sociedade*, *21*(70), 132-148.

González Rey, F. (2004). *O social na psicologia e a psicologia social: A emergência do sujeito*. Petropolis: Vozes.

González Rey, F. L. (2007). As categorias de sentido, sentido pessoal e sentido subjetivo: Sua evolução e diferenciação na teoria histórico-cultural. *Psicologia da Educação*, 9(1), 241-253.

González Rey, F. L. (2015). *Pesquisa qualitativa e subjetividade: Os processos de construção da informação*. São Paulo: Cengage Learning.

Gontiès, B., & de Araújo, L. F. (2010). Maconha: Uma perspectiva histórica, farmacológica e antropológica. *Mneme - Revista de Humanidades*, 4(07), 47-63.

Goulart, S., Labate, B.C., & Carneiro, H. (2005). Introdução ao uso ritual das plantas de poder. In Beatriz C Labate e Sandra L. Goulart (orgs.), *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado das Letras.

Grella, C. E. (2008). From generic to gender-responsive treatment: Changes in social policies, treatment services, and outcomes of women in substance abuse treatment. *Journal of Psychoactive Drugs*, 40(5), 327-343.

Grob, C. S., McKenna, D. J., Callaway, J. C., Brito, G. S., Neves, E. S., Oberlaender, G., ... & Strassman, R. J. (1996). Human psychopharmacology of hoasca, a plant hallucinogen used in ritual context in Brazil. *The Journal of Nervous and Mental Disease*, 184(2), 86-94.

Halpern, J. H., Sherwood, A. R., Passie, T., Blackwell, K. C., & Rutenber, A. J. (2008). Evidence of health and safety in American members of a religion who use a hallucinogenic sacrament. *Medical Science Monitor*, 14(8), SR15-SR22.

Harrison, E. (2017). *The foundations of mindfulness: How to cultivate attention, good judgment, and tranquility*. New York: Workman Publishing.

Honório, K. M., Arroio, A., & da Silva, A. B. F. (2006). Aspectos terapêuticos de compostos da planta *cannabis sativa*. *Química Nova*, 29(2), 318-325.

James, W. (1961). *The varieties of religious experience*. New York: Collier Books.

Kjellgren, A., Eriksson, A., & Norlander, T. (2009). Experiences of encounters with ayahuasca - "the vine of the soul". *Journal of Psychoactive Drugs*, 41(4), 309-315.

Labigaline, E. (1998). *O uso de Ayahuasca em um contexto religioso por ex-dependentes de álcool* (Unpublished master's thesis). Universidade Federal de São Paulo, São Paulo.

Labate, B. C., & Araújo, W. S. (2002). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras.

Labate, B. C. (2004). *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas: Mercado das Letras.

Labate, B. C., McRae, E., & Goulart, S. L. (2010). Brazilian ayahuasca religions in perspective. In B.C. Labate & E. McRae (Eds.), *Ayahuasca, Ritual and Religion in Brazil* (pp. 1-20). New York: Routledge.

Labate, B. C., & Feeney, K. (2012). Ayahuasca and the process of regulation in Brazil and internationally: Implications and challenges. *International Journal of Drug Policy*, 23(2), 154-161.

Labate, B. C., dos Santos, R. G., Strassman, R., Anderson, B. T., & Mizumoto, S. (2014). Effect of Santo Daime membership on substance dependence. In B. C. Labate & C. Cavinar (Eds.), *The Therapeutic Use of Ayahuasca* (pp. 153-159). Berlin: Springer.

Laudet, A. B., Morgen, K., & White, W. L. (2006). The role of social supports, spirituality, religiousness, life meaning and affiliation with 12-step fellowships in quality of life satisfaction

among individuals in recovery from alcohol and drug problems. *Alcoholism Treatment Quarterly*, 24(1-2), 33-73.

Leary, T., Litwin, G. H., & Metzner, R. (1963). Reactions to psilocybin administered in a supportive environment. *The Journal of Nervous and Mental Disease*, 137(6), 561-573.

Lira, W. L. (2011). Uma nova união: Reconfigurações da família ayahuasqueira no Alto da Paz. *Mneme - Revista de Humanidades*, 12(29), 623-652.

Loizaga-Velder, A., & Pazzi, A. L. (2014). Therapist and patient perspectives on ayahuasca-assisted treatment for substance dependence. In B. C. Labate & C. Cavinar (Eds.), *The therapeutic use of ayahuasca* (pp. 133-152). Berlin: Springer.

Mabit J. (2007). Ayahuasca in the treatment of addictions. In T. B. Robert & M. J. Winkelman (Eds.), *Psychedelic medicine (vol. 2): New evidence for hallucinogenic substances as treatments* (pp. 87-103). New York: Praeger.

MacRae, E. J. B. (1992). *Guiado pela lua: Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Editora Brasiliense.

Machado, L. V., & Boarini, M. L. (2013). Drug policies in Brazil: The harm reduction strategy. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 33(3), 580-595.

Maté, G. (2010). *In the realm of hungry ghosts: Close encounters with addiction*. Berkeley: North Atlantic Books

McKenna, D. J. (2004). Clinical investigations of the therapeutic potential of ayahuasca: Rationale and regulatory challenges. *Pharmacology & Therapeutics*, 102(2), 111-129.

Mercante, M. S. (2009). Ayahuasca, dependência química e alcoolismo. *Ponto Urbe. Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP*, (5), 1-17.

Mercante, M. S. (2013). A ayahuasca e o tratamento da dependência. *Mana*, 19(3), 529-558.

Miller, W. R. (1998). Researching the spiritual dimensions of alcohol and other drug problems. *Addiction*, 93(7), 979-990.

Morjaria, A., & Orford, J. (2002). The role of religion and spirituality in recovery from drink problems: A qualitative study of Alcoholics Anonymous members and South Asian men. *Addiction Research & Theory*, 10(3), 225-256.

Morin, E. (1994). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.

Morin, E. (2000). *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. Brasília, DF: UNESCO.

Morin, E. (2001). *O Método Vol. 4 - As ideias*. Porto Alegre: Editora Sulina.

Morin, E. (2005). *Ciência com consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

Morin, E. (2007). *O Método Vol. 6 - Ética*. Porto Alegre: Editora Sulina

Nakazawa, R. A. G. (2014). Ritual de ayahuasca, patrimônio cultural del Perú. *Revista Inter-Legere*, (15), 238-245.

Neubern, M. (2001). Três obstáculos epistemológicos para o reconhecimento da subjetividade na psicologia clínica. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 14(1), 241-252.

O'Collins, G., & Farrugia, E. G. (2000). *A concise dictionary of theology*. New York: Paulist Press.

Ott, J. (1994). *Ayahuasca analogues Pangean Entheogens*. Kennewick: Natural Products Company.

*Portaria n. 344, de 12 de maio de 1998, (1998).* Aprova regulamento técnico sobre substâncias e medicamentos sujeitos a controle especial. Agência Nacional de Vigilância Sanitária.

*Diário Oficial da União, Brasília, DF.* Retrieved from:

[http://www.anvisa.gov.br/hotsite/talidomida/legis/Portaria\\_344\\_98.pdf](http://www.anvisa.gov.br/hotsite/talidomida/legis/Portaria_344_98.pdf)

Prickett, J. I., & Liester, M. B., (2014). Hypotheses regarding the mechanisms of ayahuasca in the treatment of addictions. In B. C. Labate & C. Cavnar (Eds.), *The therapeutic use of ayahuasca* (pp. 111-132). Berlin: Springer.

*Resolução nº 196, de 10 de outubro de 1996 (1996).* Aprova as Diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos. Conselho Nacional de Saúde. *Diário Oficial da União, Brasília, DF.* Retrieved from:

[http://conselho.saude.gov.br/web\\_comissoes/conep/aquivos/resolucoes/resolucoes](http://conselho.saude.gov.br/web_comissoes/conep/aquivos/resolucoes/resolucoes).

Riba, J., Rodríguez-Fornells, A., Urbano, G., Morte, A., Antonijoan, R., Montero, M., ... & Barbanoj, M. J. (2001). Subjective effects and tolerability of the South American psychoactive beverage ayahuasca in healthy volunteers. *Psychopharmacology, 154*(1), 85-95.

Ribeiro, M., Marques, A. C. P. R., Laranjeira, R., Alves, H. N. P., Araújo, M. R. D., Baltieri, D. A., ... & Nicastri, S. (2005). Abuso e dependência da maconha. *Revista da Associação Médica Brasileira, 51*(5), 247-249.

Ribeiro, F. M. L., & Minayo, M. C. D. S. (2015). Religious therapeutic communities in recovering drug users: The case of Manguinhos, state of Rio de Janeiro, Brazil. *Interface-Comunicação, Saúde, Educação, 19*(54), 515-526.

Ricciardi, G. S. (2007). *O uso da Ayahuasca e a experiência de transformação, alívio e cura, na União do Vegetal (UDV)* (Unpublished master's thesis). Universidade Federal da Bahia, Salvador.

Schenker, M., & Minayo, M. D. S. (2005). Fatores de risco e de proteção para o uso de drogas na adolescência. *Ciência & Saúde Coletiva*, 10(3), 707-17.

Sanchez, Z. V. D. M., & Nappo, S. A. (2008). Intervenção religiosa na recuperação de dependentes de drogas. *Revista de Saúde Pública*, 42(2), 265-272.

Sampedro, F., de la Fuente Revenga, M., Valle, M., Roberto, N., Domínguez-Clavé, E., Elices, M., ... & Friedlander, P. (2017). Assessing the psychedelic “after-glow” in ayahuasca users: Post-acute neurometabolic and functional connectivity changes are associated with enhanced mindfulness capacities. *International Journal of Neuropsychopharmacology*, 20(9), 698-711.

Schultes, R. E., Hofmann, A., & Rätsch, C. (2001). *Plants of the Gods: Their sacred, healing and hallucinogenic powers*. Rochester: Healing Arts Press.

Shanon, B. (2002). *Antipodes of the Mind*. London: Oxford University Press.

Shanon, B. (2003). Altered states and the study of consciousness: The case of ayahuasca. *The Journal of Mind and Behavior*, 24(2), 125-154.

Soler, J., Elices, M., Franquesa, A., Barker, S., Friedlander, P., Feilding, A., ... & Riba, J. (2016). Exploring the therapeutic potential of ayahuasca: Acute intake increases mindfulness-related capacities. *Psychopharmacology*, 233(5), 823-829.

Souza, V. M. (2010). *Ayahuasca, identificando sentidos: O uso ritual da bebida na União do Vegetal* (Unpublished master's thesis), Universidade Federal do Maranhão, São Luís.

Strassman, R. J. (1984). Adverse reactions to psychedelic drugs. A review of the literature. *The Journal of Nervous and Mental Disease*, 172(10), 577-595.

Strassman, R. (2000). *DMT: The spirit molecule: A doctor's revolutionary research into the biology of near-death and mystical experiences*. Rochester: Inner Traditions.

Sudbrack, M. F. O., & Cestari, D. M. (2005). O modelo sistêmico e da educação para a saúde na prevenção da drogadição no contexto da escola: Proposta do Projeto Piloto SENAD/MEC e UnB. *Anais do 1º Simpósio Internacional do Adolescente*.

Sudbrack, M. D. F. O. (2014). Drogas e complexidade: Do caos à transformação. In Secretaria Nacional Antidrogas & Ministério da Educação (Eds.), *Curso de prevenção do uso de drogas para educadores de escolas públicas* (62-166). Brasília, DF: Editora da Universidade de Brasília.

Thevenin, J. M. R. (2017). *A natureza nos caminhos da ayahuasca: Territorialidade, arranjos institucionais e aspectos fitogeográficos de conservação florestal na Amazônia (Rondônia/Brasil)* (Unpublished doctoral dissertation). Universidade Estadual Paulista, Presidente Prudente.

Thomas, G., Lucas, P., Capler, N. R., Tupper, K. W., & Martin, G. (2013). Ayahuasca-assisted therapy for addiction: Results from a preliminary observational study in Canada. *Current Drug Abuse Review*, 6(1), 30-42.

United Nations Office on Drugs & Crime. (2017). *World drug report 2017*. Retrieved from [https://www.unodc.org/wdr2017/field/Booklet\\_1\\_EXSUM.pdf](https://www.unodc.org/wdr2017/field/Booklet_1_EXSUM.pdf)

Vaughan, F. (1991). Spiritual issues in psychotherapy. *Journal of Transpersonal Psychology*, 23,105–119

Watson, B., & Lingford-Hughes, A. (2007). Pharmacological treatment of addiction. *Psychiatry*, 6(7), 309-312.

Winkelman, M. (2001). Psychointegrators: Multidisciplinary perspectives on the therapeutic effects of hallucinogens. *Complementary Health Practice Review*, 6(3), 219-237.

Winkelman, M. (2014). Therapeutic Applications of Ayahuasca and Other Sacred Medicines. In B. C. Labate & C. Cavinar (Eds.), *The therapeutic use of ayahuasca* (pp. 1-21). Berlin: Springer.

World Health Organization (2002). *WHO traditional medicine strategy 2002 - 2005*. Retrieved from:

[http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/67163/1/WHO\\_EDM\\_TRM\\_2002.1\\_eng.pdf](http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/67163/1/WHO_EDM_TRM_2002.1_eng.pdf)

World Health Organization. (2014). *Global status report on alcohol and health*. Retrieved from [http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/112736/1/9789240692763\\_eng.pdf?ua=1](http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/112736/1/9789240692763_eng.pdf?ua=1)

World Health Organization. (2012). *WHO global report on mortality attributable to tobacco*. Retrieved from

[http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/44815/1/9789241564434\\_eng.pdf](http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/44815/1/9789241564434_eng.pdf)

World Health Organization. (2015). *WHO report on the global tobacco epidemic, 2015: Raising taxes on tobacco*. Retrieved from

[http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/204170/1/9789240694606\\_rus.pdf](http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/204170/1/9789240694606_rus.pdf)

## APÊNDICES

## Apêndice 1

### Informações Demográficas

1. Qual é sua idade?
2. Qual o nível de educação mais alto que você completou
  - a. Nível primário incompleto ou menos
  - b. Nível primário completo
  - c. Nível secundário incompleto
  - d. Nível secundário completo
  - e. Nível superior incompleto
  - f. Nível superior completo
  - g. Pós-Graduação
3. Qual é seu estado civil
  - a. Solteir@
  - b. Casad@
  - c. Em um relacionamento estável
  - d. Separad@
  - e. Divorciad@
  - f. Viuvo@
4. Qual dos seguintes melhor descreve sua cor/etnia/raça?
  - a. Negra
  - b. Branca
  - c. Amarela/Oriental
  - d. Parda/Mestiça
  - e. Indigenas
  - f. Outras
5. Qual seria sua ocupação atual?
  - a. Estudante
  - b. Empregado
  - c. Desempregado
  - d. Administra o lar

## Apêndice 2

### Dinâmica Conversacional

#### **Sobre a participação de rituais com ayahuasca**

1. Primeira experiência com ayahuasca.
2. Motivação para participar de um ritual com ayahuasca pela primeira vez.
3. Religião ou crença antecedente.
4. Histórico de participação de rituais com ayahuasca.

#### **Sobre uso problemático de psicoativos**

5. Histórico de uso de psicoativos (primeiro uso, tipos, período, frequência).
6. Problemas relacionados ao uso de psicoativos antes de participar de rituais com ayahuasca.
7. Histórico de tratamento ou abordagens para solucionar os problemas associados ao uso de psicoativos.

#### **Sobre a relação entre o uso problemático de psicoativos e participação de rituais com ayahuasca**

8. Experiências sob efeito da ayahuasca intensas ou impactantes.
9. Experiências sob efeito da ayahuasca com temas relacionadas ao uso de outros psicoativos.
10. Entendimento com relação aos problemas associados ao uso de psicoativos.
11. Experiência difíceis sob o efeito da ayahuasca.
12. Experiência espirituais e padrão de uso de psicoativo.
13. Transformações na vida e participação de rituais com ayahuasca.
14. Diferenças entre o uso de ritualístico da ayahuasca e o uso de outros psicoativos.
15. Diferenças entre os tratamentos tradicionais para uso problemático de psicoativos e a participação de rituais com ayahuasca.

### Apêndice 3

#### Complemento de Frases

Minha espiritualidade.....

Meu trabalho/ estudo.....

Eu acredito.....

A cura.....

Eu tenho medo.....

Meu passado.....

A raiva.....

Eu sou.....

A medicina.....

O amor.....

A dependência.....

Eu sinto.....

O sofrimento.....

A vida.....

A tristeza.....

Meu futuro.....

O planeta.....

A ayahuasca/ o daime/ o vegetal.....

Eu me culpo.....

A droga.....

Eu quero.....

A força/ a burracheira.....

A morte.....

Eu tenho.....

Minha comunidade espiritual/ o Santo Daime/ a União do Vegetal.....

.....

Minha família.....

Eu me arrependo.....

Deus.....

A peia.....

A floresta.....  
Meu presente.....  
Eu aprendi.....  
A alegria.....  
Eu sonho.....  
O tempo.....

## Apêndice 4

### Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

Você está convidado a participar de um estudo sobre o uso ritualístico da ayahuasca e o uso problemático de outros psicoativos de responsabilidade de Rebeca Trindade Rocha Mohr, aluna de Doutorado do Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica e Cultura do Instituto de Psicologia da Universidade de Brasília. O estudo tem como objetivo entender as experiências dos indivíduos com histórico de uso problemático de psicoativos que fizeram ou fazem uso ritualístico da ayahuasca.

Você poderá participar desta pesquisa se você cumprir todos os três critérios listados abaixo.

- 1) Você tem pelo menos 18 anos de idade.
- 2) Você participou de um ou mais rituais com ayahuasca.
- 3) Você fazia uso problemático\* de psicoativos\* antes de fazer uso ritualístico da ayahuasca.

\***Uso problemático** quer dizer que um indivíduo vivenciou consequências negativas nas áreas psicológica, física, social e ocupacional por causa do uso de algum psicoativo. O indivíduo pode experimentar sintomas físicos quanto à tolerância (ou seja, necessidade de usar mais para ter mesmo efeito) e abstinência (por exemplo, o aumento da frequência do uso e da quantidade de usada, uso continuado apesar das consequências negativas, muito tempo e energia investido no uso e /ou obtenção da substância, tentativas sem sucesso de parar ou diminuir o uso).

\*Alguns **psicoativos** comumente usados são álcool, tabaco, cannabis, cocaína, inalantes, estimulantes, psicodélicos, opioides, sedativos e outros.

Você será solicitado a participar de uma dinâmica conversacional que focará nas suas experiências sob o efeito da ayahuasca e desde quando fez uso ritualístico da ayahuasca pela primeira vez e as relações destas com o uso de outros psicoativos. Itens demográficos, dados sobre histórico de uso de psicoativos e da participação de rituais com uso da ayahuasca também serão obtidos. Além da dinâmica, será utilizada a técnica de complemento de frases, na qual você será solicitado a completar algumas frases relacionadas a suas experiências subjetivas, ao uso ritualístico da ayahuasca e aos problemas associados ao uso de outros psicoativos. A dinâmica e aplicação da técnica de complemento de frases podem ocorrer em um encontro de aproximadamente 90 minutos ou dois encontros de 45 minutos a depender da sua preferência e disponibilidade. A maior parte do tempo total (75 minutos) será dedicado à dinâmica, uma vez que o complemento de frases requer aproximadamente 15 minutos para ser concluído.

Sua participação neste estudo envolve benefícios e riscos baixos. Embora a dinâmica e o complemento de frases não tenham objetivos terapêuticos, narrar experiências subjetivas pode promover o autoconhecimento e facilitar a catarse. Ao mesmo tempo, é possível que relatar situações de sofrimento associadas ao uso ritualístico de ayahuasca e ao uso problemático de psicoativos possa evocar emoções desagradáveis como tristeza, vergonha e angústia.

Durante os encontros, será dada especial atenção aos seus estados emocionais, a abordagem se baseará em uma conduta equilibrada e empática, com a proposição de interrupções caso surjam momentos de expressões afetivas intensas. Se necessário, o Centro de Atendimento e Estudos Psicológicos - CAEP ligado ao Instituto de Psicologia -IP da UNB poderá ser contatado para acompanhamento e acolhimento emocional. O CAEP pode ser contatado através do telefone (61)3107-9102.

Suas informações serão registradas sob anonimato. A sua privacidade e confidencialidade serão mantidas em todos os dados publicados e escritas resultantes do estudo. Você pode retirar-se do estudo a qualquer momento sem penalidade.

Se você tiver qualquer dúvida em relação à pesquisa, você pode me contatar através do e-mail [rebecatrm@hotmail.com](mailto:rebecatrm@hotmail.com) ou do telefone (61)98223-9399. Este projeto foi revisado e aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília - CEP/IH. Preocupações, reclamações ou informações sobre os direitos do sujeito da pesquisa podem ser obtidos através do e-mail do CEP/IH [cep\\_ih@unb.br](mailto:cep_ih@unb.br).

Este documento foi elaborado em duas vias, uma ficará com a pesquisadora responsável pela pesquisa e a outra com o participante.

---

Assinatura do (a) participante

---

Assinatura da pesquisadora  
Rebeca Trindade Rocha Mohr  
Matrícula no doutorado: 13/0165751

Brasília, \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_