

Ensaio sobre a cura no contexto de um grupo da Barquinha¹

Rafael Guimarães dos Santos²

Universidade de Brasília



Ayahuasca engarrafada

1. Introdução

Neste artigo realizamos um ensaio sobre as representações referentes à cura num “ex-ponto” ou “ex-filial”³ de um grupo da Barquinha, uma das principais religiões ayahuasqueiras brasileiras, isto é, instituições que utilizam a bebida psicoativa ayahuasca⁴ em seus rituais. Os termos “ex-ponto” ou “ex-filial” são utilizados, pois se trata de um ensaio sobre um grupo da Barquinha que não existe mais. Logo, tentamos resgatar as representações simbólicas sobre a cura neste grupo através de algumas visitas ao local onde eram realizados os rituais da Barquinha e também através de entrevistas abertas com pessoas que freqüentavam o local na época em que este funcionava como centro ayahuasqueiro, mas principalmente com o Senhor Edmir Lima de Oliveira – massagista, pintor e artesão que trouxe a Barquinha para Brasília – DF, cidade onde se deu nossa pesquisa de campo – e com sua esposa, Senhora Ivonete Lima de Oliveira. Suas falas, bem como a de outros entrevistados, encontram-se destacadas em *itálico* no corpo do texto.

O trabalho de campo ocorreu de forma não-contínua entre abril de 2004 e novembro de 2005, e foi realizado utilizando-se métodos da antropologia, da etnobotânica e da psicofarmacologia, semelhante a outros trabalhos que abrangem temas semelhantes (Furst 1994; Rodrigues & Carlini 2003). Este artigo baseou-se, sobretudo, em observações participantes em rituais de outras religiões ayahuasqueiras⁵ e durante encontros com Edmir, daí a especificidade deste ensaio.

Hoje em dia Edmir continua realizando massagens, pinturas e outros trabalhos artesanais, não mais coordenando nenhum ritual oficial com a ayahuasca. Digo “oficial” pois, em alguns episódios especiais, alguns centros ayahuasqueiros familiarizados com o trabalho de Edmir o convidam para cantar seu hinário, que é uma coleção de seus hinos, que não são músicas simplesmente compostas, mas sim *recebidas*, consideradas como instruções provenientes de outros planos, do *invisível*, ou do *astral*. Nestas cerimônias, que não têm uma periodicidade constante, Edmir consome a ayahuasca em poucas quantidades: *se eu quiser tomar pouco eu tomo, se quiser tomar muito, também tomo, mas a bebida não é essencial*, afirma. Parte de nossos trabalhos de campo se deu nestas ocasiões.

Algumas das poucas pessoas que continuaram com Edmir realizam em sua casa, aos domingos, um ensaio de seu hinário. Nestas ocasiões – onde também ocorrem rezas

– pode ocorrer o consumo da ayahuasca, mas não é um pré-requisito obrigatório. Edmir não costuma consumir a bebida nestas ocasiões. Estas ocasiões também fizeram parte de nossas observações participantes.

1.1. A Barquinha e as religiões ayahuasqueiras

A Barquinha é uma das principais matrizes religiosas que utilizam a ayahuasca no Brasil (além dela, as outras são o Santo Daime e a União do Vegetal, além dos desdobramentos de cada uma delas) e, entretanto, uma das menos estudadas. Um fator comum que une todas estas linhas religiosas é que estas consideram a ayahuasca não como uma “droga”, mas como um sacramento, um ser divino dotado de grandes poderes e até de vontade própria (MacRae 1999).

Foi fundada por Daniel Pereira de Mattos, ou Frei Daniel, maranhense, por volta de 1945 em Rio Branco-AC. Antes disso, Frei Daniel foi membro da igreja de um amigo, Raimundo Irineu Serra, o Mestre Irineu, fundador do Santo Daime, cujos ensinamentos espirituais e ético-morais se baseiam no Círculo Esotérico de Comunhão do Pensamento, no catolicismo popular, no espiritismo europeu, no tambor de crioula do Maranhão e no vegetalismo amazônico – xamanismo praticado por curandeiros peruanos (Luna 1986; Labate & Araújo 2004). Existem várias Barquinhas em Rio Branco – Acre. Entre elas: Centro Espírita e Culto de Oração Jesus Fonte de Luz, Centro Espírita Daniel Pereira de Mattos, Centro Espírita e Obras de Caridade Príncipe Espadarte etc (Mercante 2002). Atualmente existe um grupo da Barquinha também no Rio de Janeiro – RJ.

A cosmologia das Barquinhas é altamente complexa e organizada, possuindo uma cartografia espiritual com influências do cristianismo, do xamanismo e da umbanda, com os pretos velhos, caboclos, encantados e suas falanges. Nelas, existem trabalhos de aplicação de passes, exorcismo, pontos riscados, doutrinação de almas, batismo de entidades, bailado e concentração, dentro dos quais a prática da caridade é muito intensa. São cantados salmos (cânticos de conteúdos bíblicos) e pontos (trazidos da umbanda e reinterpretados), que são mensagens sagradas recebidas de entidades divinas pelo presidente da casa ou pelos aparelhos (médiums) do centro, conhecidos como fardados⁶. A cosmologia da Barquinha é vista como uma cosmologia em construção, devido à sua enorme plasticidade e reelaboração/incorporação de vários

elementos de outras manifestações religiosas, sobretudo nordestinas e ameríndias (Araújo 1999; Frenopoulo 2004, 2005).

O principal trabalho da Barquinha é o das obras de caridade, a partir do qual surgiram todos os outros rituais da casa. Quando Daniel Pereira de Mattos recebeu sua missão, o foco principal desta consistia na caridade, logo, esta é o eixo central de todos os trabalhos da Barquinha (Araújo 1999). Dada a grande complexidade deste ritual, e considerando que não é o objetivo deste ensaio detalhar todos os rituais da Barquinha, apresentamos um pequeno relato das obras de caridade e fornecemos um depoimento de Edmir sobre o culto santo.

No início do trabalho das obras de caridade, são formadas duas filas para tomar a ayahuasca, sendo que cada sexo deve ficar em uma fila diferente. Uma vez ingerida a bebida, os participantes se dirigem para o interior da igreja, onde o lado direito é reservado para os homens e o esquerdo para as mulheres. À frente de todos os participantes encontra-se uma mesa em forma de cruz, e logo atrás dela encontra-se o cercadinho no qual os médiuns que trabalham nas obras de caridade sentam-se. Esta mesa rege a maioria dos trabalhos do local, principalmente as obras de caridade. Atrás deste cercadinho ficam os fardados que deverão apoiar os médiuns, e os demais presentes fiam ao lado do cercadinho dos médiuns.

Este trabalho, assim como os demais, é intercalado por salmos e preces. Posteriormente, as entidades são chamadas e posicionadas em seus gabinetes de atendimento, Estas entidades trabalham no céu, na terra e no mar, que são os três mistérios da Barquinha, ou os três planos cosmológicos. Logo, as entidades trabalham visando beneficiar tanto este plano como os outros, os invisíveis. O objetivo primordial das obras de caridade é a limpeza espiritual e o batismo de entidades inferiores. As entidades dão consultas e passes, que são gestos simbólicos e expressivos que procuram retirar as influências negativas e restabelecer a saúde do indivíduo (Araújo 1999).

Em relação ao culto santo, Edmir comenta:

“Eles tinham uma forma assim: sessões nas quartas-feiras e nos sábados, toda semana... (...) Os cultos das quartas e dos sábados é chamado de culto santo. Tem uns hinos de abertura que leva meia hora... e depois tem os hinos que se chamam salmos – porque o salmista puxa o salmo e o coro afirma o salmo – um pouquinho diferente do Santo Daime. Os hinos que ficam no corpo do culto santo, depois da abertura, variam

muito, de acordo com a necessidade da sessão. Eles têm um resquício daquela coisa do nordeste, das sessões de mesa branca e, eventualmente, eles tinham algum médium lá que, segundo eles, recebia uma irradiação⁷ espiritual e dentro dessa irradiação havia passes de cura, como no espiritismo. Não havia incorporação”.

2. A Casa de Oração São Francisco de Assis

Por volta de 1990 foi criada uma “filial” – ou “ponto” – da Barquinha em Sobradinho, Brasília – DF, a Casa de Oração São Francisco de Assis, comandada por Edmir. Edmir, nascido em Recife em 1939, possui uma vasta história de vida relacionada com o espiritismo de mesa branca, o espiritismo kardecista, a cabala judaica, a ioga, as meditações de Osho, o tarô e a própria ayahuasca, além de ser massagista e artista plástico. cursou o primeiro ano do curso de Ciências Sociais na Faculdade de Filosofia de Pernambuco e o primeiro ano do curso de Comunicação no Centro Universitário de Brasília – UniCEUB.

Conheceu os rituais da União do Vegetal através do Mestre Augusto, em um núcleo não reconhecido oficialmente pela União do Vegetal (instituição esta que tem sua Sede Geral localizada em Planaltina, Brasília – DF) em 1980. Em meados de 1985 atuou por volta de um ano como Mestre Representante do núcleo Estrelado Norte, em Brasília – DF, núcleo este ligado ao grupo de Mestre Augusto. Após um episódio espiritual, recebeu a mensagem de que seu trabalho ali havia terminado e que deveria continuá-lo em outro lugar. Edmir assim explica o episódio:

“Uma entidade me disse, durante a sessão, que eu não iria continuar trabalhando naquela linha. Duvidei e realizei mais uma sessão. Ninguém ficou de burracheira (efeitos da bebida no âmbito da União do Vegetal), aí confirmei a mensagem”.

Em 1986 conheceu a igreja Céu do Planalto, do Santo Daime, em Brasília – DF, tendo participado durante três anos deste grupo, inclusive, como um de seus fundadores, e chegou a ser vice-presidente do mesmo. Entretanto, devido a diferenças ideológicas, se afastou do grupo, mas continuou a conduzir seus próprios trabalhos em sua residência. Em 1989 começou a participar dos rituais da Barquinha do Antonio Geraldo, em Rio Branco – AC, para onde viaja e passa dois meses. Nesta localidade, dá início à sua missão na Barquinha:

“O Mestre Antônio Geraldo chegou e me perguntou:

Quer se fardar? Eu disse: Sim.

E ele: Têm certeza?

Ele estava 'vendo minha firmeza'.

Disse assim:

O senhor não só vai se fardar como vai abrir um ponto em Brasília”.

Neste sentido, vale comentar que durante nossos trabalhos de campo em outros grupos ayahuasqueiros percebemos que este movimento “conflito-novo grupo” parece ser um padrão comum para o surgimento de novos centros. Pode-se vislumbrar neste episódio uma estrutura comum à expansão de igrejas ayahuasqueiras por outras partes do Brasil e do mundo: um indivíduo desenvolve sua história particular com um dado grupo, filia-se a este e leva a “mensagem” deste grupo para outro local, onde forma um outro, com características do centro original, mas enriquecido com inovações deste indivíduo (Groisman 2004).

Edmir se tornou, portanto, um fardado da Barquinha. Neste período, começam os trabalhos espirituais em sua casa em Sobradinho, onde construiu um grande salão para a realização dos rituais, na cobertura de sua habitação. Segundo Edmir, na época que ele freqüentou a Barquinha de Antônio Geraldo não havia uma ênfase em incorporações ou em outras manifestações mediúnicas, embora estas pudessem ocorrer esporadicamente. Logo, trabalhos mediúnicos, comuns em outras Barquinhas, como a do Manuel Araújo, não ocorriam nos rituais realizados por Edmir.

Em 1996, após mais ou menos sete anos realizando rituais em sua residência, Edmir afirmou que os trabalhos estavam ficando *muito pesados* e que ele *estava se desgastando muito*. Chegou a consultar uma entidade em um centro espírita visando avaliar sua saúde e saber se deveria continuar realizando as sessões com a ayahuasca. Segundo Edmir, a entidade teria lhe dito para que não continuasse com estas sessões.

Em conversas com alguns indivíduos que freqüentavam os trabalhos de Edmir na época da Barquinha, percebemos que não foi só ele que sentiu uma “desarmonia” na casa. João (nome fictício), afirma que *os trabalhos estavam ficando pesados*. Vale mencionar que nesta época, segundo Edmir, o Mestre Antônio Geraldo se encontrava em Rio Branco – AC e, em conversa por telefone com Edmir, disse estar *sentindo uma energia pesada* vinda da casa de seu companheiro. Edmir então, em 1996, avaliando

estes “sinais”, convoca um trabalho de encerramento e finaliza suas atividades neste contexto.

Atualmente, Edmir atende clientes para terapia com massagens e realiza pinturas, as quais têm, em sua maioria, representações de anjos, símbolos do tarô e representações da cabala. Estas obras de arte se encontram nas casas de vários ayahuasqueiros em Brasília – DF. Além disso, Edmir atualmente está preparando um curso sobre o tarô, onde utilizará suas pinturas realizadas com esta temática.

2.1. Edmir e os neo-ayahuasqueiros

Edmir – juntamente com algumas pessoas que permaneceram ao seu lado, em torno de cinco no total – chegou a passar quase dez anos sem tomar a ayahuasca, praticando exercícios de meditação e oração apenas com água e cânticos. Durante sua experiência com a bebida ele elaborou um hinário com grande influência da cabala, das cosmologias da Barquinha e do Santo Daime e de filosofias orientais.

Em recente pesquisa realizada com grupos ayahuasqueiros nos grandes centros urbanos, Labate (2004: 491-492) discutiu e caracterizou os chamados neo-ayahuasqueiros, que, segundo a autora:

1. São pequenos grupos emergentes nos grandes centros urbanos, ainda com caráter experimental, cujas práticas representam *novas modalidades urbanas de consumo da ayahuasca*. São fruto da introdução da União do Vegetal e do Santo Daime nos grandes centros urbanos a partir das décadas de 1970 e 1980, respectivamente.

2. Os grupos geralmente são dirigidos por lideranças com características carismáticas. Aparecem nos seus discursos com frequência categorias como *dom* e *intuição*.

3. Vivem numa tensão entre, por um lado, a crítica e a rejeição dos modelos “tradicionais” de consumo da ayahuasca disponíveis, e por outro, a preocupação em não resvalar para o uso tido como profano de drogas. São então, fabricados novos tipos de rituais e elaborados discursiva e simbolicamente referenciais filosóficos, existenciais e terapêuticos de cunho espiritualizante. As propostas deste segmento estão pautadas por uma relação ambígua com as matrizes das quais derivam, rejeitando e ao mesmo tempo mantendo ou ressignificando aspectos das mesmas. São introduzidas rupturas significativas, na grande maioria das vezes, a partir dos referenciais Nova Era, ao

mesmo tempo em que a sua legitimidade deriva da suposta continuidade com estes mesmos usos tradicionais.

4. Representam também um processo de segmentação do consumo da ayahuasca, recortando para si um novo tipo de público especializado.

Baseados em nossas visitas à casa de Edmir, aos rituais coordenados por ele e nas conversas com pessoas que freqüentavam sua casa à época da Barquinha, concluímos que Edmir não é um neo-ayahuasqueiro. Em relação ao primeiro ponto descrito por Labate, verificamos que embora a Barquinha de Edmir tenha surgido num grande centro urbano, não se tratava de um grupo experimental, e sim uma “filial” da Barquinha de Antônio Geraldo. Além disso, na época do funcionamento da Barquinha de Edmir, o grupo era de um tamanho considerável, não podendo ser classificado com pequeno. Por ser uma “filial”, Edmir continuou a trabalhar dentro dos moldes rituais da matriz, mesmo quando incorporava algumas “novidades”, como o tarô e as massagens. Mesmo inovando em alguns aspectos, ele nunca criou uma nova modalidade de consumo da ayahuasca. Segundo Edmir, ele simplesmente *fazia do jeito dele*.

Em relação ao segundo ponto da descrição de Labate, pode-se dizer que Edmir é uma figura carismática, mas as categorias *dom* e *intuição* não aparecem em seu discurso. Já em relação ao terceiro ponto, verificamos que não existiu nem existe qualquer tipo de tensão ou rejeição dos modelos tradicionais, pelo contrário. Edmir, ao se filiar à Barquinha, buscava uma aproximação do tradicional, que, segundo ele, era uma *busca pelas características nordestinas de sua terra natal*. Também não existia uma preocupação em ser visto como um grupo que faz um uso profano de “drogas”.

Verificamos sim certas “inovações” discursivas e simbólicas, tanto no ritual como nos referenciais existenciais, filosóficos e terapêuticos do grupo. Entretanto, estas modificações não se afastam em demasia dos referenciais tradicionais, e não foram fabricados novos tipos de rituais. Nenhuma ruptura significativa em relação aos usos tradicionais foi observada, mesmo que referenciais Nova Era tenham sido incorporados. E em relação ao quarto ponto de Labate, embora tais simbolismos como, por exemplo, orientalismos, vocabulário psicologizante etc pareçam contextualizar Edmir dentro do universo dos neo-ayahuasqueiros, durante o tempo em que ele realizou trabalhos na Barquinha não ocorreu nenhum processo significativo de segmentação, dado que as pessoas que freqüentavam os rituais não se travam de um novo tipo de público

especializado, embora sejam provenientes dos grandes centros urbanos. Neste sentido, vale dizer que as Barquinhas do Acre também se localizam em centros urbanos (Rio Branco, a capital).

Ainda nesta perspectiva, observamos, embora de maneira limitada, pois não foi possível avaliar isto em profundidade, que as características socioeconômicas dos participantes dos trabalhos regidos por Edmir (e do próprio Edmir) são comuns às pessoas provenientes dos grandes centros urbanos. Tais características são importantes para compreender as expectativas, motivações e linguagem destes indivíduos em relação à ayahuasca, mas não caracterizam este grupo como um grupo neo-ayahuasqueiro.

Hoje, Edmir tem gravado de forma caseira seu hinário em quinze CD's e recebeu o convite para gravá-los de forma profissional nos próximos quinze anos, ou seja, um por ano: *estou feliz que tenham me dado mais quinze anos de vida*, comentou. Ele também foi convidado para um evento sobre Terapias Alternativas que se realizou em Palmas, Tocantins, onde palestrou sobre sua história de vida com a ayahuasca e realizou um trabalho durante o evento⁸.

Estes referenciais teóricos permitiram uma melhor análise das representações simbólicas sobre a cura na Barquinha de Edmir e sobre as representações que a ayahuasca, um enteógeno⁹, possui para o grupo. Tanto as entrevistas como as fotos e o texto foram mostrados a Edmir para que ele opinasse sobre o trabalho, quando em fase de conclusão deste.

3. O jardim da empatia

Quando o tema de pesquisa é o ser humano, é impossível se manter em uma postura de “neutralidade absoluta”. O pesquisador precisa se abrir ao universo cultural do outro e deixar-se impregnar por suas principais tendências. A pesquisa de campo e as relações entre o observador e o observado são situações onde os indivíduos envolvidos caracterizam o “outro” e espelham suas visões de mundo e suas formas de enxergar a realidade neste “outro”.

Por ser membro de um grupo religioso ayahuasqueiro tive, como pesquisador, que considerar as conseqüências do pertencer à religião estudada (mesmo que a pesquisa tenha ocorrido num grupo diferente) e manter uma distância adequada. Embora autores como Roger Bastide e Pierre Fatumbi Verger tenham “feito suas cabeças”¹⁰ no

Candomblé, suas obras são referências na área, mostrando que o pertencimento ao grupo religioso estudado não prejudica, necessariamente, a obra do pesquisador.

Durante meu trabalho de campo, este meu pertencimento, conhecimento e auto-experimentação com a ayahuasca fizeram com que as conversas fossem realizadas em outro nível, fazendo com que dados que não poderiam ser questionados ou adquiridos por outra pessoa fossem possíveis de anotação e posterior estudo. Como disse Edmir:

“Estou falando essas coisas pra você porque você conhece o chá, senão iam pensar que era papo de doido”.

Também fica evidente a partir do discurso de Edmir o cuidado para não ser taxado de “doido” ou outra categoria pejorativa, termos estes oriundos do preconceito das pessoas em geral por se tratar de uma religião que usa um psicoativo em seus trabalhos espirituais e curativos, sem levar em conta o longo uso da ayahuasca pelos índios do noroeste amazônico para diversos fins: divinatório, curativo, profético, bruxaria, festas, caça, afrodisíaco ou mesmo apenas para sentir seus efeitos “intoxicantes” (Dobkin de Rios 1972). Neste contexto, vale lembrar que no Santo Daime todo ritual é concebido como uma oportunidade de aprendizagem e de cura (MacRae 1999).

Situando a ayahuasca dentro do panorama atual de programas liderados pelos Estados Unidos e seguidos por boa parte dos países do mundo para lidar com as substâncias psicoativas – a “*War on Drugs*” – pode-se apreender deste caso mais um exemplo onde fatores socioculturais envolvidos são menosprezados, resultando em uma taxação patológica e criminosa de práticas como o uso mágico-religioso da jurema no nordeste brasileiro, do peiote nos EUA e no México, do cacto San Pedro no Equador e Peru e mesmo da maconha em certas regiões na África, Índia, Brasil e México (Henman & Pessoa Jr. 1986; MacRae 1992, 1998).

Resumindo e valendo-me do texto de Da Matta (1978) sobre a necessidade de se estabelecer vínculo afetivo com os sujeitos de pesquisa, o bom desenvolvimento do trabalho de campo deu-se em grande parte pelo meu prévio conhecimento e auto-experimentação com o chá enteógeno além do constante retorno ao local da pesquisa, envolvimento com as pessoas e posterior ingestão ritualizada do chá em questão, tanto com Edmir quanto com outros grupos ayahuasqueiros nos arredores de Brasília – DF.

4. Em busca da Consciência – Terapêutica sagrada

Neste ponto nos deteremos sobre o aspecto terapêutico-curativo da Barquinha de Edmir, analisando os casos estudados a partir de entrevistas, observação participante e comparação com a literatura. Além disso, discutiremos as possíveis propriedades terapêuticas da bebida *per se* e seu papel potencial como “substância capaz de gerar sentimentos de transcendência, que possibilitariam a cura de desequilíbrios físicos, mentais ou espirituais” (Pelaez 2004).

Como citamos acima, Edmir possuía uma vasta experiência espiritual antes de conhecer a ayahuasca e, especialmente, a Barquinha. Na casa de Edmir, diferentemente de outras Barquinhas de Rio Branco, onde são comuns as aplicações de passes e as irradiações por parte dos médiuns da casa e, além disso, dependendo da casa, pode existir um local específico para tratamentos espirituais, o Congá¹¹ (Frenopoulo 2004, 2005), o entrevistado desenvolvia durante os rituais, além de cerimônias provenientes da matriz, trabalhos lúdico-artísticos com massas para modelagem, tintas, técnicas de meditação, ioga e relaxamento. Além disso, Edmir fazia massagens e trabalhava com o tarô, embora não fosse comum que estas atividades ocorressem durante os rituais. Nas cerimônias não havia incorporações ou qualquer ênfase em irradiações, embora estas manifestações mediúnicas pudessem ocorrer: *Não havia a intenção de atrair entidades desencarnadas, embora estas pudessem se manifestar*, diz Edmir.

Segundo Frenopoulo (comunicação pessoal, 2005) esta característica pode ter sua origem na Barquinha de Antônio Geraldo que, embora autorizasse incorporações, estas manifestações eram muito restritas, sendo praticadas apenas por um ou dois médiuns (entre eles, Madrinha Chica Gabriel e o próprio Antônio Geraldo). Estas manifestações teriam sido adicionadas ao ritual da Barquinha por Manuel Araújo. No caso da Barquinha de Manuel Araújo, ainda que seja autorizado o atendimento por parte dos médiuns, a incorporação por outras pessoas ou fora do trabalho de Obras de Caridade também é limitada. Ainda segundo Frenopoulo, Antônio Geraldo Filho continua seguindo as práticas de seu pai. Além disso, nas Barquinhas em geral a incorporação só é autorizada propriamente durante o bailado, ritual de “brincadeiras” instituído na década de 50 por Antônio Geraldo onde a dança tem a finalidade de satisfazer os gozos materiais da irmandade e demais convidados, além das entidades dos três mistérios (céu, terra e mar). Nestes rituais qualquer participante tem autorização para incorporar (Araújo 1999).

Contrastando com os rituais do Santo Daime da linha do Padrinho Sebastião, onde “todos almejam a doutrinação dos espíritos presentes ‘na matéria’ e ‘no astral’” (MacRae 1999), os rituais da Barquinha de Edmir parecem enfatizar o autoconhecimento e a busca de si mesmo, da consciência. Tais objetivos se assemelham às práticas de auto-estudo e concentração preconizadas na linha do Mestre Irineu (Alto Santo/ Santo Daime), que tem uma grande influência do Círculo Esotérico de Comunhão do Pensamento e de suas atividades de concentração mental (MacRae 1992).

Estas práticas terapêuticas também foram evidenciadas no trabalho de Labate (2004) sobre o uso da ayahuasca em contextos urbanos por neo-ayahuasqueiros, práticas estas influenciadas pelo universo Nova Era, comuns aos centros urbanos. Além disso, *a rede ayahuasqueira*, “onde estão inscritos diversos tipos de discursos que dialogam e se entrecrocaram, como é o caso dos daimistas, hoasqueiros, neo-ayahuasqueiros, psiconautas, curandeiros modernos e ortodoxos” e que “constitui um espaço de trânsito e fluxos”, também se mostrou presente no caso de Edmir, caracterizando um dinamismo constante de informações, pessoas e substâncias (Labate 2004). Mesmo assim, como levantado acima, estas inovações não mudaram as estruturas centrais do ritual coordenado por Edmir, que continuou nos moldes da sede (Barquinha do Antônio Geraldo).

Edmir, que estava passando por exercícios de ioga muito intensos e, como ele disse, o deixavam *como uma criança, rindo à toa, muito solto*, afirmou que a ayahuasca o *colocou no chão e deu firmeza*, além de falar constantemente que o chá ajuda as pessoas no sentido de *perceberem a si próprias* e, com isso, adquirir *consciência*. Estas falas lembram os discursos dos daimistas entrevistados por Pelaez (2004) em seu estudo, quando a autora caracteriza a mudança de personalidade dos indivíduos que estavam “curando-se na Doutrina”. Segundo a autora:

“A principal transformação na vida dos daimistas, e da qual decorreriam todas as outras, seria o sentimento de ter **acordado**, que lhes possibilitaria reconhecer a existência de um mundo invisível que daria um ‘verdadeiro’ sentido à realidade aparente. A partir desta convicção, expressam ter maior ‘consciência’ nos seus atos de vida, sentem também aumentada a capacidade de autocrítica e a disposição para modificar pensamentos e condutas vistos como errados” (Pelaez 2004: 484, destaque do original).

No caso de Edmir, este estado mental (*consciência*) se constituiria de uma constante *busca de si mesmo* em direção à descoberta de *quem realmente somos*. Como se pode observar a conduta possui um viés contemporâneo de autoconhecimento e foi possível observar através dos raros, mas existentes discursos dos entrevistados, comportamentos de mudança de conduta como os sugeridos por Pelaez. Pode-se fazer, a partir destas observações, uma aproximação entre *busca de si mesmo* e *acordar*, além de caracterizar tais mudanças de comportamento como a aquisição de uma harmonia interna e externa, como apontado por Couto (1989) sobre os rituais do Santo Daime.

Segundo esposa de Edmir, Ivonete, o trabalho com a ayahuasca permite a *melhora interior*, pois faz *trabalhar com agente mesmo*, faz com que *trabalhemos nossos medos e frustrações*, e o ritual *per se* permite que as pessoas recebam *amor* num ambiente cristão onde o a *caridade* é constantemente praticada e vivida, *porque quando você tem a mão no coração você aprende a lidar com o ser humano com carinho, com respeito e isso ajuda muito a quem está sofrendo*, diz Ivonete.

Em alguns discursos de frequentadores da casa de Edmir, foi possível observarmos – explicitamente ou implicitamente – a atribuição de propriedades terapêuticas à bebida *per se*. Neste sentido, pode ser feito um paralelo com a “emergência de valores do inconsciente”, que, sob a devida preparação e orientação, seriam capazes de curar transtornos mentais, sobretudo os de origem neurótica ou psicossomática (Grof 2001). Vê-se também a importância do *setting* ou ambiente ritual, mediando a experiência através do simbolismo cristão, através da prática do *amor ao próximo*, por exemplo. Este contexto, embora permeado por uma “áurea psicoterapêutica”, se assemelha com as Barquinhas de Rio Branco (Frenopoulo 2004, 2005).

Embora alguns indivíduos, durante nossas observações de campo, tenham atribuído uma certa importância à ayahuasca *per se*, em quase todos os meus encontros com Edmir ele afirmou que o chá não é o aspecto mais importante do trabalho e ilustra isto constantemente dizendo que, à época que não estava mais realizando sessões em sua casa, as pessoas *miravam*¹² *sem tomar nada*. Edmir atribui grande potencial terapêutico ao *acolhimento* para com as pessoas, ou seja, o fato da pessoa *se sentir como parte de algo* teria, em si, um potencial terapêutico.

Edmir comenta sempre que o estado alterado de consciência proporcionado pela ayahuasca, embora com atributos benéficos, como exposto acima e logo abaixo, pode levar o indivíduo a uma experiência de *auto-engano*, onde a pessoa acredita de uma maneira não-crítica nas visões desencadeadas pela ayahuasca. Além disso, este estado alterado de consciência teria a capacidade de mostrar um vislumbre do estado mental que se almeja, a transcendência, mas quando o efeito do chá passa e as lições aprendidas não são compreendidas e assimiladas, a pessoa voltaria ao início de sua “escalada espiritual”.

“O que eu sinto em relação do chá com a cura, é que ele tem a propriedade de te dar distância emocional com respeito ao que você está vivendo. Ele funciona como um espelho. Quando você está muito dentro do seu espelho você não percebe porque você está envolvido com uma série de situações internas, e as somatizações são muito frequentes porque você traz tudo pro seu corpo, você não está sabendo o que você está vivendo. (...) E com o chá, foi uma coisa curiosa porque quando eu o bebi pela primeira vez tive a sensação de que eu estava realmente me enxergando. (...) Quando eu bebi o chá eu senti um distanciamento. Eu me via, nesta suposta loucura que é o dia a dia, com estas falsas identificações com os sentimentos, de fora, observando isso aí, como um observador olhando alguma coisa que já estava ali, anterior, que eu não conseguia lidar muito bem”.

4.1. A relação entre os estudos bio-psico-farmacológicos e os antropológicos

Esta relação entre os estudos biomédicos/ psicobiológicos/ farmacológicos e os antropológicos sobre cura com a ayahuasca constitui um tema muito interessante, pois traz à tona a discussão entre Natureza e Cultura, e possui o potencial de mostrar uma ponte entre as variáveis biológicas e psico-sociais, colaborando para uma melhor compreensão do consumo de psicoativos em geral, ou seja, corroborando a perspectiva bio-psico-social.

A questão da possível existência de propriedades terapêuticas em psicoativos como a ayahuasca foi e está sendo discutida em alguns centros de pesquisa do mundo. No início da década de 90 foi realizado o Hoasca Project onde, entre outros achados, foi observado que os membros da União do Vegetal que participaram do estudo tinham se recuperado, após a filiação ao grupo, de quadros de ansiedade fóbica, depressão maior e uso abusivo de álcool e outros psicoativos (Grob e cols. 2004). No entanto, os

pesquisadores afirmaram não saber se este achado se deve à ayahuasca *per se*, ao contexto religioso em questão, ou a ambos.

Além deste estudo, uma pesquisa realizada sobre a primeira sessão com ayahuasca de alguns indivíduos sugeriu uma drástica queda em sintomas psiquiátricos de alguns participantes, com uma melhora geral no estado emocional e mudanças para atitudes mais passivas/ assertivas (Barbosa 2001). Entretanto, Barbosa afirma que, pelo fato destas mudanças declinarem gradualmente ao longo dos dias subseqüentes ao uso da ayahuasca estas poderiam ser caracterizadas como resquícios da experiência, e não mudanças permanentes. Tal debate sobre as propriedades intrínsecas da ayahuasca ainda está longe de acabar, principalmente devido à falta de estudos rigorosos e à amplitude de variáveis envolvidas (socioculturais, religiosas, biológicas etc).

Percebemos que em alguns discursos que a bebida parece ter um papel de *curar* e *ensinar*, propriedades estas que, respeitadas as devidas diferenças¹³, também são realçadas entre as populações indígenas que fazem uso deste enteógeno, considerado entre eles como uma *planta professora* ou *planta-espírito* (Groisman 1999). Porém, segundo nossas entrevistas, verificamos que a bebida assume um papel secundário. Esta característica de atribuir à ayahuasca um aspecto secundário parece ser peculiar a este grupo. Segundo Edmir:

“Eu acredito assim, que a cura, quem trás mesmo, é a consciência. De cada pessoa. Do indivíduo. Porque não adianta você chegar com um objeto que está sujo por fora e passar um vernizinho. Mas se isso você mesmo não fizer, de você pra você mesmo, e verificar porque você não consegue lidar com tal história... Não adianta dizer que o outro não deixa, você é dono do seu mundo, do seu universo, o que você é, o que você não é, o que você faz da vida, o que você deseja pra sua vida. Quando você sabe, você começa a perceber quando você ta se turvando, quando a sua consciência começa a se turvar por alguma situação mal resolvida. Eu acredito que o chá pode te ajudar nisso aí. Nessa interiorização. (...) Porque na verdade, a verdade de um não é a verdade de todos. Agora, a verdade da consciência, essa eu acho que é universal. Quando você tem consciência de você mesmo, aí sim você enxerga o mundo de uma forma diferente”.

Pode-se inclusive inferir de alguns discursos que a experiência com a ayahuasca poderia produzir mudanças nos valores e estratégias de vida, pois, segundo Ivonete, ela *faz com que trabalhemos nossos medos e conflitos*, o que se assemelha, em certo nível, à análise de Pelaez (2004), que disserta sobre as mudanças proporcionadas pelo “curar-se

na Doutrina”: mudanças na personalidade, nas relações com o corpo, com a sociedade etc.

Não tivemos, infelizmente, a oportunidade de verificar em grande escala as queixas e possíveis melhoras dos freqüentadores da casa de Edmir, mas três casos são ilustrativos. Durante um ensaio na casa de Edmir conhecemos um homem e duas mulheres que afirmaram ter melhorado de problemas físicos (dor de cabeça e inflamação) e comportamentais (abuso de psicoativos) através do uso da ayahuasca. Em um dos casos, a entrevistada afirmou que a bebida *mostrou para ela que a causa de sua dor de cabeça estava em um colchão de molas, que estaria causando um desequilíbrio energético*. No caso da inflamação, a entrevistada está usando fitoterapia juntamente com a ayahuasca, o que dificulta qualquer tentativa de se avaliar um possível efeito terapêutico do chá *per se*, mas, segundo seu depoimento, a entrevistada parece acreditar em propriedades intrínsecas da ayahuasca. Segundo ambas, seus problemas desapareceram através do uso da bebida sagrada. No caso do homem, este abandonou o uso problemático de certos psicoativos após conhecer o uso ritualizado da ayahuasca. Vale mencionar, neste contexto, a questão da hipersugestibilidade e da presença e atuação do curador (MacRae 1999; Pelaez 2004).

Uma das características presentes em estados alterados de consciência desencadeados por substâncias como a ayahuasca é a capacidade de aumentar a sugestibilidade do indivíduo sob seus efeitos (MacRae 1999; Pelaez 2004). Esta característica foi, inclusive, motivo de críticas quando da avaliação da eficácia de psicoterapias com o LSD, por exemplo, pois se especulou se as melhoras observadas em alguns pacientes não poderiam ser simplesmente atribuídas aos poderes da hipersugestibilidade (Grob 2002). Além disso, MacRae (1999), dissertando sobre a cura no Santo Daime, afirma que “as mensagens e os valores veiculados pela música e por todo o contexto ritual influenciam os participantes de forma marcada, atingindo não só seu consciente, mas também o inconsciente”.

Esta característica, que envolve a percepção, a emoção e a cognição, poderia permitir uma maior auto-sugestão por parte dos participantes, desencadeando processos semelhantes aos observados em técnicas de visualização e no chamado “efeito placebo” (Achterberg 1996; MacRae 1999). Neste, uma substância tida como sendo farmacologicamente inócua é administrada e, por um mecanismo ainda não totalmente

claro para a ciência¹⁴, desencadeia um processo de melhora significativa de alguns sintomas. Isto se a ayahuasca não possui efeitos terapêuticos *per se*, informação esta que necessita de mais e melhores pesquisas para ser devidamente respondida.

Alguns pesquisadores já evidenciaram o papel e a influência do curador, seus atos e sua “aura de poder”, carregada de eficácia simbólica, como fatores determinantes em certas curas tradicionais (Frank 1974 *apud* MacRae 1999; Lévi-Strauss 1985). Tais características, presentes tanto em rituais indígenas com psicoativos como nos cultos contemporâneos da ayahuasca, poderiam colaborar para os relatos de curas descritas neste trabalho bem como em outros com estrutura semelhante, ou seja, através do aumento da esperança, da auto-estima e de uma auto-sugestão ampliada e potencializada pela hipersugestibilidade e pelo papel simbólico do curador, indivíduos poderiam experimentar melhoras significativas em sintomas físicos e mentais (MacRae 1999).

Ainda nesta perspectiva, Achterberg (1996: 157) enumera alguns fatores que poderiam explicar a eficácia de rituais tradicionais de cura: 1) os demorados preparativos habitualmente necessários antes do ritual de cura dão aos envolvidos algo para que eles possam demonstrar preocupação; 2) os preparativos e a participação ritual são um modo de paciente e comunidade sentirem que controlam aquilo que parecia ser uma situação sem esperança; 3) as relações dentro da comunidade são cimentadas e a solidariedade grupal é intensificada; 4) o enredo e a estética do ritual são reconfortantes e distraem; 5) as características do ritual consolidam os laços entre o paciente e o grupo, do qual ele pode ter se sentido alienado; 6) o paciente pode sentir alívio, na crença de que a harmonia entre ele e o mundo dos espíritos foi estabelecida; 7) os rituais e símbolos servem para interpretar o significado da doença e o papel do paciente em um contexto cultural; 8) o paciente é excitado emocionalmente pela intensidade do ritual, e isso aumenta ainda mais a esperança ou uma confiança, carregada de expectativas, de que algo importante irá ocorrer; 9) o custo dos rituais de cura é considerável, na maior parte das culturas (inclusive a medicina ocidental), e pode acarretar o preparo de alimentos mais apreciados e nutritivos, intensificando mais uma vez a auto-estima, a esperança e o orgulho do paciente; 10) quando há preparados psicoativos ou quando se entra em estados de consciência alterados ou dissociativos, em consequência do ritual, o poder do curador é validado por essas experiências tão inusitadas, e elas reforçam o sistema de crenças espirituais.

Grande parte destes fatores (preparativos, solidariedade grupal, enredo e estética do ritual, símbolos para re-interpretação da desarmonia, esperança, psicoativos etc) está presente nos rituais observados e vivenciados por nós. Além disso, estes fatores também puderam ser vislumbrados em descrições de alguns de nossos entrevistados que parecem concordar que o próprio fato de se proporcionar ao sujeito uma experiência de *pertencimento*, de se criar um *referencial* para o indivíduo e de *escutá-lo*, seriam fatores com um potencial terapêutico semelhante ao de muitas psicoterapias contemporâneas.

4.2. O conhecimento e a busca interior

Ainda em relação aos aspectos curativos da Barquinha de Edmir, citamos o trabalho de Rabelo, Nunes & Mota (2002), que avaliou os processos de cura, desde a ocorrência de um desequilíbrio até a aplicação de estratégias espirituais no cotidiano das pessoas, no Candomblé, no Espiritismo e no Pentecostalismo. Rabelo e cols. afirmam que existe uma estrutura comum nos três casos estudados: a) após um período de desequilíbrio, os indivíduos buscam ajuda em hospitais, por exemplo, e, não conseguindo a harmonia desejada, iniciam uma outra busca, desta vez em centros, terreiros ou igrejas; b) chegando nestes locais, aquele desequilíbrio é re-elaborado dentro daquele universo simbólico específico (por exemplo, “mediunidade mal trabalhada”, no Candomblé, “falta de fé”, no Pentecostalismo, “carma”, no Espiritismo); c) após este diagnóstico, o indivíduo tem de seguir certas condutas específicas daquele contexto religioso, que podem ser desde uma simples oferenda, até uma conversão a um dos cultos; d) a partir daí, o indivíduo leva os ensinamentos adquiridos para o cotidiano, aplicando-os no dia-a-dia.

Mesmo levando-se em conta o número limitado de entrevistados, foi possível verificar uma estrutura semelhante à proposta por Rabelo e cols.: há uma busca por harmonia e consciência por parte dos entrevistados; ocorre uma contextualização do desequilíbrio na cosmovisão daquele culto (*falta de consciência, de caridade, de amor ao próximo* etc); desenvolve-se uma posterior transformação de atitude (*trabalhar medos e conflitos, transcender*) e uma aplicação no dia-a-dia do aprendizado (*busca constante de sabedoria*, abandono de certas práticas como o consumo abusivo de alguns psicoativos etc). Tal aproximação teórica possui suas limitações, mas, ao mesmo tempo, possibilita a inserção da Barquinha de Edmir no contexto mais amplo das curas populares, um *continuum* cultural presente em grande parte do país.

Segundo Edmir, as causas das doenças ou das desarmonias estariam na falta de *consciência de si próprio, de seus objetivos*.

“Porque, a doença, como eu vejo, é uma forma de desequilíbrio dentro de cada um de nós. Assim: uma pessoa pegou uma virose, foi um desequilíbrio? Pode ter sido. (...) A emoção é que mexe com todo o nosso metabolismo e com tudo que você vive internamente e em um dado momento você pode ficar frágil. Até doenças mais graves podem se instalar se não estivermos à vontade conosco mesmo”.

O especialista religioso demonstra a importância de *buscar a si mesmo* para se curar, ação que se expandiria sobre o efeito do chá, amparada por um ambiente de *amor e caridade*, como disse Ivonete. As massagens, meditações e conversas, além do próprio ritual e ingestão do enteógeno, trariam a *harmonia* perdida e a *cura energética ou espiritual*. Esta harmonia traria benefícios para o corpo físico. Tal aproximação tem correspondentes na análise de Pelaez (2004) que afirma que o uso ritualizado da ayahuasca seria um instrumento eficaz na cura de “doenças espirituais”, pois, segundo a visão do grupo onde a pesquisadora realizou seu trabalho – visão esta compartilhada tanto por sociedades indígenas que utilizam a ayahuasca como por outras religiões ayahuasqueiras – a origem real e verdadeira das doenças físicas ou mentais estaria no “universo espiritual”.

4.3. Ritual e saúde mental: do desequilíbrio à verdade sobre si mesmo

Como evidenciamos, não são feitos mais trabalhos espirituais ou curativos na casa de Edmir com a ayahuasca ligados à Barquinha e, ainda, não foi relatado pelo entrevistado a existência de algum trabalho específico para curas, como é comum no Santo Daime (MacRae 1992, 1999). Entretanto, quando é convidado, Edmir canta o seu hinário utilizando a estrutura ritual da Barquinha para a abertura e o encerramento da sessão. Tanto nos hinários quanto nos ensaios, Edmir coordena a sessão, tomando a ayahuasca apenas nos hinários. Os hinários tiveram a abertura e o encerramento realizados conforme a estrutura do culto canto, trabalho caracteristicamente realizado duas vezes por semana na Barquinha de Antônio Geraldo, em Rio Branco – AC.

Sandner (1997) e Pelaez (2004) afirmam que, como nas culturas tradicionais, que utilizam plantas psicoativas ou não, o transtorno orgânico coloca-se em segundo plano, a remissão sintomática não é necessariamente um indicador de cura, nem a morte do paciente é encarada necessariamente como um fracasso no tratamento. Segundo o

modelo teórico de Sandner, desenvolvido para os índios navajo dos EUA, a cura simbólica tem uma estrutura própria, com cinco estágios definidos: preparação/purificação; apresentação/ evocação; identificação; transformação e libertação. Um dos exercícios do presente texto foi o de tentar traçar paralelos entre este modelo teórico e os rituais da Barquinha de Edmir, sem a pretensão de fazer uma comparação linear-reducionista.

Dissertando sobre os fatores que permitiriam a obtenção de uma harmonia (ordem) interna e externa aos participantes do Santo Daime, MacRae (1999) enumera os seguintes: a) prescrições dietéticas e comportamentais que preparam a atitude do adepto para um acontecimento importante que foge da rotina cotidiana; b) uma organização social hierárquica; c) controle do acesso à bebida e da dosagem a ser servida aos adeptos; d) organização do espaço e do comportamento ritual (símbolos religiosos que realçam a sacralidade da ocasião, os participantes são alocados a um determinado lugar no salão, uso de fardas, músicas e percussão etc).

No caso da Barquinha de Edmir e em paralelo com o primeiro estágio de Sandner – preparação/ purificação – os participantes e o curador devem seguir uma purificação através de certas dietas (sexuais e alimentares), além de vestirem roupas adequadas àquela situação. Ainda, os participantes: a) não devem estar tomando certos medicamentos como antidepressivos e antipsicóticos, por exemplo; b) não são aconselhados a tomar a ayahuasca caso tenham predisposições e/ou histórico de problemas psiquiátricos como a esquizofrenia¹⁵, por exemplo; c) de preferência, não devem usar outros psicoativos juntamente com a ayahuasca. Além disso, o próprio ambiente é purificado com preces e defumações. Caso algum destes preparativos não seja seguido, o participante estaria exposto a situações de risco, principalmente os novatos.

Através da ingestão do chá e da defumação com incensos, que alteram o paladar, o olfato e outros sentidos, o segundo estágio de Sandner – apresentação/ evocação – inicia-se. Neste, os símbolos são apresentados de modo quase teatral, através de imagens, gestos, cânticos, instrumentos musicais, preces e evocação dos seres divinos. Estes símbolos tornam-se, assim, reais: incorporado pela presença dos espíritos e anjos da cabala evocados pelo grupo durante o canto, o salão transforma-se em um palco carregado de poder sobrenatural, estando preparado o caminho para a “ação culminante”

de Sandner. Tal organização do espaço ritual assemelha-se a análise de MacRae (1999) sobre os ritos de cura do Santo Daime, onde os símbolos religiosos realçam a sacralidade da ocasião, juntamente com as músicas e percussão.

Segundo Sandner, o ponto alto da cerimônia é a identificação. Entretanto, na Barquinha de Edmir, este não pareceu ser o caso. É neste estágio que o curador poderia tornar-se simbolicamente o poder sobrenatural e ser exaltado como um ser poderoso, o que não ocorre no caso de Edmir. Além, é claro, de seu papel como guia do trabalho (evidentemente influenciado por suas experiências anteriores dentro do espiritismo, das meditações, da União do Vegetal, do Santo Daime etc), Edmir concorda que existe uma *força superior* atuando no comando do trabalho, mas não que ele, o curador, seja o “todo-poderoso”. Segundo Edmir, *esta força existe dentro de cada um de nós*.

Este aspecto da Barquinha de Edmir se contrasta com a organização de outras religiões ayahuasqueiras, como a União do Vegetal e o Santo Daime, onde os rituais muitas vezes servem para promover a coesão hierárquica do grupo (Couto 1989; MacRae 1999), aspecto este não enfatizado por Edmir. Entretanto, de maneira semelhante ao modelo de Sandner, nas sessões guiadas por Edmir parece ocorrer uma identificação do grupo como um todo com os poderes evocados. Tais poderes – o perdão, a caridade, o amor e os próprios espíritos e anjos – podem ser intimamente vivenciados pelos participantes e, embora não exista uma ênfase em incorporações, estas podem ocorrer.

Couto (1989) considera o ritual do Santo Daime como um trabalho de xamanismo coletivo. Segundo o autor, os principais líderes desta linha espiritual, Raimundo Irineu Serra e Sebastião Mota de Melo, tiveram suas iniciações orientadas por xamãs e com estruturas típicas de iniciações xamânicas: Raimundo Irineu Serra se isolou na floresta, seguiu uma dieta alimentar e sexual e encontrou-se com um ser divino, a Rainha da Floresta; Sebastião Mota de Melo teve uma revelação na forma de uma cura de uma enfermidade que muito o afligia; neste processo, assistiu ao despedaçamento de seu corpo (Couto 1989; Groisman 1999). Segundo Eliade (2002), estas duas estruturas são comuns às iniciações xamânicas, e Couto afirma que os líderes desta linha religiosa podem ser vistos como verdadeiros xamãs.

Couto ainda disserta que este processo de transformação, morte simbólica e reorientação da existência simbólica e social pode ser vivenciado, de certa forma, por cada neófito individualmente. Nesse sentido, afirma que:

*“Os membros desse sistema religioso são como aprendizes de xamã, ou xamãs em potencial. Embora existam os comandantes do trabalho, a atividade xamânica não é exclusividade apenas de alguns iniciados, como nas sociedades indígenas em geral, e a prática ritual é o aprendizado dessa arte do êxtase. À parte a vocação xamânica, todos têm participação ativa no ritual. A coletividade do culto pode, através da técnica de concentração e acesso aos cânticos, que são a principal ferramenta para as viagens extáticas, ‘voar’ pelo astral com características do **xamã viajante** ou servir como aparelho para a recepção de seres, com características do **xamã possesso**. O batalhão formado faz um **xamanismo coletivo**, específico desta linha de trabalho”* (Couto 1989: 195, grifos do original).

Tendo isto como pressuposto, vemos que os rituais descritos por Edmir são diferentes e possuem, ao mesmo tempo, elementos em comum com as sessões que ocorrem nas igrejas do Santo Daime. De maneira diferente ao que Couto ilustra, Edmir não passou por algum episódio iniciático específico, como uma cura ou morte simbólica que resultariam em uma mudança significativa de seu *status* religioso. Esta alteração significativa na posição sócio-religiosa, que ocorreu com Raimundo Irineu Serra e com Sebastião Mota de Melo, é uma característica comum ao xamanismo (Eliade 2002).

Entretanto, ao longo das experiências de Edmir com a ayahuasca, ocorreram transformações, reorientação da existência simbólica e social e encontros com seres espirituais. Pode-se inclusive fazer um paralelo entre estas mudanças comportamentais e o conceito de “destrinchamento” presente no imaginário daimista, e que seria algo análogo à capacidade do indivíduo para “recriar a cultura novamente, reorganizando os padrões de pensamento que ela condiciona cada vez que o caos ou a enfermidade ameaçam” (MacRae 1999).

Tais episódios podem ocorrer com qualquer pessoa que freqüente os trabalhos de Edmir. Logo, uma característica comum ao xamanismo, a de se investir a figura do curador com atributos sagrados/ divinos (Eliade 2002), perde importância na Barquinha de Edmir, pois, embora durante o trabalho ele esteja investido de poder, não ocorre uma ênfase na sua pessoa. Cada um tem a possibilidade de realizar individualmente esta morte simbólica, e é apenas guiado por Edmir, que afirma:

“Não sou padrinho¹⁶ de ninguém. O meu conhecimento não é igual ao do outro”.

Neste caso, de maneira semelhante à análise de Couto, todos os participantes, inclusive Edmir, tem a possibilidade de manifestar características do xamã viajante ou do xamã possesso e também de vivenciar episódios de transcendência, demonstrando características do xamanismo coletivo proposto por Couto.

De maneira semelhante, ou seja, coletiva e não focada na pessoa do curador, ocorre a transformação, quarto estágio ritual proposto por Sandner. Como relatado por Groisman (1999) sobre os rituais dos daimistas, há uma postura do grupo para se lutar contra a doença, expulsar o mal, doutrinar espíritos, enfim, vencer a “batalha espiritual”. No grupo de Edmir, tal postura é direcionada para vencer a *ignorância*, os *medos* e adquirir a *consciência se si mesmo*, recuperando, através desta harmonização consigo e com o cosmos, a saúde física e energético-espiritual.

“A tomada de consciência de si mesmo traz a harmonia energética, que se reflete no físico, no somático. (...) Estamos aqui buscando o que? Fico pensando... Acho que agente busca consciência. Você, sem consciência, não adianta qual filosofia adotar. Talvez elas não preencham suas lacunas, sua experiência de vida. Cada pessoa é única. Acredito que além do ego, existe uma realidade espiritual. Vamos nos construindo, nosso nome, nossos pais, nossos gostos... Quem somos nós realmente? Chega um dia que você fala ‘Chega!’. Quem sou eu realmente sem estes selos que me colocaram durante a vida? Tem um dia que você chega à esta pessoa que você sempre foi. Isso é adquirir consciência. A consciência é descobrir quem tá construindo o edifício”.

Dada a limitação deste trabalho, não foi possível verificarmos em maior escala os principais motivos por parte dos participantes na busca da Barquinha de Edmir, mas observou-se nos discursos dos poucos entrevistados a presença de elementos Nova Era como autoconhecimento, cura energética, tarô e orientalismos, provenientes, em grande parte, das vivências de Edmir e da cultura das grandes metrópoles. Mesmo assim, como ilustrado acima, Edmir nunca rompeu com os preceitos rituais da matriz (Barquinha), não devendo, desse ponto de vista, ser caracterizado como um neo-ayahuasqueiro.

Nesta perspectiva, pode-se caracterizar o grupo de Edmir como sendo diferente, em relação à busca pela saúde, ao grupo estudado por Pelaez (2004). Pelaez afirma que embora a busca por curas físicas ou mentais não seja a principal razão pela qual os

daimistas freqüentam os rituais, eles acabam percorrendo o “caminho de salvação” proposto pelo grupo e, nesse sentido, os conceitos de saúde e salvação seriam equivalentes. Embora o idealismo cristão permeie os rituais de Edmir, não há uma ênfase em qualquer tipo de salvação, nem mesmo nos hinos de Edmir com que teve contato parecem existir qualquer “linguagem de salvação”. Seus hinários são ricos em elementos lingüísticos da cabala, ioga, e de transcendência. *O que agente trabalhava aqui no nosso espaço, era de uma forma muito mais aberta, mais livre*, diz. Mesmo seguindo os preceitos rituais da matriz, Edmir enfoca a busca individual do *autoconhecimento/ consciência*.

No último estágio de Sandner – a libertação – ocorre o encerramento do ritual. No caso da Barquinha de Edmir, verificamos que esta etapa coincide com o momento em que os efeitos da ayahuasca estão se dissipando, e os participantes do ritual – quando este foi bem sucedido – reencontram a harmonia e a reintegração psico-social. São cantados os cânticos finais, ocorrem rezas do Pai Nosso, Ave Maria e demais louvações provindas principalmente do panteão cristão, embora em seus hinos Edmir faça menções aos *outros grandes mestres*, como Maomé, Buda e Krishna. Além disso, como ocorre no Santo Daime, os participantes podem receber indicações de objetivos para suas vidas, instruções sobre a atitude mental a manter, conselhos para ajudar o próximo, manter a consciência limpa e o coração alegre.

Em Rabelo, Nunes & Mota (2002) os modos pelos quais a experiência religiosa da cura é absorvida e repercute no cotidiano é analisada em casos no Candomblé, no Espiritismo e no Pentecostalismo. Em seu estudo os autores verificam a existência de fases distintas onde ocorre o desequilíbrio, a busca de um centro, terreiro ou igreja para se harmonizar, a reelaboração do desequilíbrio naquele contexto, a cura religiosa *per se* e a transformação cotidiana. Como evidenciamos acima, mesmo com as limitações de tempo, de depoimentos e da pouca freqüência de rituais, foi possível uma aproximação com este modelo teórico e verificamos todos estes elementos na trajetória dos entrevistados, desde uma inflamação, dor de cabeça, desarmonia; procura por Edmir e de seus trabalhos espirituais e terapêuticos; contextualização da doença dentro daquela visão de mundo particular; conquista do equilíbrio, harmonia, consciência; até as posteriores mudanças do dia-a-dia, onde o que ocorre geralmente é uma mudança de padrões de comportamento, hierarquia de valores e atitude perante a vida.

Tais processos são semelhantes àqueles observados em outros sistemas terapêuticos, como, por exemplo, nas terapias psicodélicas realizadas nas décadas de 60 do século passado (Grof 2001; Grob 2002). Pode ocorrer, também, o fardamento naquela casa ou uma mudança nas ações perante si mesmo e os outros (*caridade, amor ao próximo* etc) (Grof 2001).

5. Considerações finais: interfaces com explicações psicobiológicas

Dada a expansão das religiões ayahuasqueiras para as grandes cidades do Brasil e do mundo a partir da década de 70 do século XX e a imensa plasticidade deste fenômeno cultural, o presente texto teve como abordagem um grupo caracterizado por uma cosmologia fluida, onde elementos da cabala judaica, orientalismos, práticas terapêuticas alternativas e o tarô complementam, reelaboram e são reelaborados por influência afro-brasileiras, ameríndias, do catolicismo popular e por cultos nordestinos como a espiritismo de mesa branca e o catimbó. Porque esta fluidez? Tal pergunta necessita de uma melhor observação do grupo de Edmir para ser devidamente discutida, mas temos como hipótese que esta fluidez poderia ser mais bem compreendida considerando as características socioeconômicas e cultural-religiosas dos participantes do trabalho de Edmir, provenientes de grandes centros urbanos.

A Barquinha é uma religião ayahuasqueira brasileira que possui uma cosmologia em construção (Araújo 1999), pois é altamente dinâmica em suas constantes incorporações e reelaborações com outros sistemas religiosos. O grupo estudado no presente trabalho mostrou-se original em suas construções rituais e simbólicas. Neste contexto a ayahuasca possui papel às vezes central e às vezes periférico – como quando Edmir não tinha como adquirir a bebida e continuou a praticar seus trabalhos por longa data sem ela e com número constante de participantes – mostrando-se não como algo essencial, mas como um “gatilho”. Tal visão se assemelha à de Pahke (1972 *apud* Pelaez 2004), que encara os agentes psicodélicos como “gatilhos” ou como “agentes auxiliares”, mas que vê a experiência psicodélica como uma combinação entre efeitos da substância, da disposição psicológica do indivíduo e das características do ambiente onde a experiência acontece.

Segundo Pelaez (2004), nos últimos anos o governo da Suíça aprovou o uso do LSD em psicoterapias. Além disso, existe um número crescente de pesquisas em andamento com substâncias desta natureza (psilocibina, mescalina e outras)¹⁷. Tais

pesquisas têm seguido metodologias contemporâneas de estudos com substâncias psicoativas e têm procurado avaliar o possível papel terapêutico destes agentes em psicopatologias como transtornos obsessivo-compulsivos, estresse pós-traumático e dependência a substâncias psicoativas¹⁸. Estes trabalhos são de grande importância, pois podem expandir nossos conhecimentos acerca do potencial terapêutico destas substâncias, que vêm sendo utilizadas, muitas vezes, como um possível auxílio para quadros como malária, cânceres, Aids e dependência ao álcool, cocaína e até heroína (Couto 1989; MacRae 1999).

Os aspectos psicobiológicos e psiquiátricos, assim como os socioculturais, devem andar de mãos dadas para um maior conhecimento e respeito sobre estes grupos que utilizam plantas como a ayahuasca em seus rituais e para que os potenciais efeitos curativos, transformadores e mesmo os possíveis efeitos negativos sejam entendidos de maneira profícua para o grupo e, inclusive, para a sociedade em geral. No caso dos medicamentos antidepressivos – especialmente os bloqueadores seletivos da recaptação de serotonina, como o Prozac – a ingestão destes em conjunto com a ayahuasca poderia causar a chamada “síndrome serotoninérgica”¹⁹, que pode ser fatal (Callaway 1994). No caso dos medicamentos antipsicóticos serem usados simultaneamente com a ayahuasca, ou da presença de predisposição e/ou histórico de psicopatologias como a esquizofrenia, o tratamento do indivíduo poderia ser prejudicado, uma reagudização dos sintomas psicóticos poderia ocorrer ou o afloramento de quadros psicóticos (Lima 1996/1997; Graeff & Brandão 1999).

Quanto ao uso de outros psicoativos juntamente com a ayahuasca, as informações científicas sobre possíveis interações entre os alcalóides da bebida e outras substâncias são limitadas. Sabe-se que os curandeiros peruanos, colombianos e os indígenas da Amazônia Ocidental de maneira geral, utilizam uma ampla variedade de plantas juntamente com a ayahuasca, muitas delas com propriedades psicoativas (Luna 1986) e, ao melhor de meu conhecimento, não se conhecem relatos de que estas misturas possam ser nocivas à saúde humana. Entretanto, esta aparente ausência de reações “negativas” não significa, necessariamente, que tais não possam ocorrer. O fato é que não existem estudos suficientes sobre a natureza psicofarmacológica destas interações e de seus efeitos no organismo humano (Ott 1996).

O que se tem estabelecido na literatura, é que as β -carbolinas presentes na ayahuasca, através de uma inibição enzimática, permitem que a N, N-dimetiltriptamina (ou DMT) desencadeie seus efeitos na mente humana (Ott 1996). Entretanto, existem relatos de que esta inibição enzimática poderia potencializar substâncias como a mescalina e a psilocibina (Ott 1996). Mesmo que não existam evidências científicas de que estas combinações possam ser danosas de alguma maneira à saúde física e mental de seres humanos saudáveis, a potencialização de algumas substâncias através das β -carbolinas presentes na ayahuasca, somada com a limitação de estudos científicos sobre as possíveis interações dos alcalóides presentes na bebida com outros psicoativos, requer da parte dos indivíduos responsáveis pela administração da ayahuasca uma maior cautela perante esta questão, em especial em relação a indivíduos instáveis/ sensíveis e com predisposições a psicopatologias como, por exemplo, as psicoses²⁰.

Embora pesquisas apontem que os casos de quadros psicóticos no âmbito das religiões ayahuasqueiras são raros (Lima e cols. 1998), nos casos em que estes ocorreram, são vários os fatores envolvidos: a) pessoas que já tiveram “surto psicótico”²¹ anteriores à ingestão do chá ou já eram psicóticos; b) tinham uma predisposição genética à psicose; c) instabilidade emocional do indivíduo; d) causas ambientais como, por exemplo, a má utilização do chá pelos dirigentes do trabalho que, podendo se comportar de maneira autoritária, principalmente com adolescentes, poderiam criar um ambiente esquizofrenizante; e) outros fatores que não o chá (Lima 1996-1997; Lima e cols. 1998; Grof 2001; Camargo 2003). Logo, a opinião de alguns pesquisadores (Grof 2001; Camargo 2003) é a de que substâncias como a ayahuasca não *causam* psicoses ou “surto psicótico”, mas podem *reagudizar* predisposições existentes no indivíduo, juntamente com fatores ambientais e quadros pré-existentes de psicopatologias. Esta, com certeza, é uma interessante área de estudos²².

Além disso, Edmir diz que estes estados alterados de consciência potencialmente terapêuticos e, inclusive, os “negativos”, podem ocorrer e de fato ocorrem em outras situações – religiosas ou não – sem a ingestão de qualquer psicoativo, dado este que outros psicólogos e/ou psiquiatras também afirmam. Segundo opinião de Edmir, que é semelhante à opinião de Grof (2001) sobre esta questão:

“As causas estão na própria pessoa, o chá apenas mostra. Já estava lá”.

A cura nestes cultos parece ocorrer nos mais diversos aspectos do ser humano (espiritual, físico, existencial), e um maior respeito pelas pessoas que trabalham com plantas de poder deve ser mantido e enfatizado. Seu modo de utilizar os psicoativos, valendo-se de sanções sociais e rituais, pode auxiliar nossa sociedade a lidar com o uso problemático de psicoativos, o chamado “problema das drogas”.

O presente trabalho demonstra a complexidade do consumo de psicoativos, expandindo a maneira de olhar para tal fenômeno, que muitas vezes é pesquisado e enviesado por conceitos farmacológicos ou psiquiátricos que simplificam a questão e, em alguns casos, a patologizam, mostrando-se reducionistas, etnocentristas, cognicentristas²³ e inapropriados. Os dados desta pesquisa devem inspirar outras pessoas para o tipo de conhecimento que poderá se perder, caso a ayahuasca caia na categoria de substância proscritas nesta *Guerra às Drogas*.

Notas:

¹ O presente trabalho foi realizado com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq – Brasil.

² Bacharel em Biologia (UniCEUB), mestrando em Psicologia (UnB) e membro colaborador do NEIP – Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (www.neip.info). banisteria@gmail.com.

³ Localidades que sempre dependem de uma das matrizes principais (Santo daime, Barquinha ou União do Vegetal). No caso da Barquinha, estes “pontos”, ou “filiais”, não costumam realizar todos os trabalhos oficiais e geralmente não possuem médiuns que recebem entidades (Christian Frenopoulo, comunicação pessoal, 2005). Christian Frenopoulo é mestre em Antropologia pela Universidade de Regina, Canadá, membro correspondente do Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos e pesquisador da Barquinha.

⁴ *Psicoativos* se refere a qualquer substância química, natural ou sintética, proscrita ou não, que altera o comportamento, humor e cognição, agindo preferencialmente nos neurônios, afetando o Sistema Nervoso Central (SNC). No presente trabalho utilizamos este termo, pois achamos que ele possui uma menor carga de preconceitos que o termo *drogas*, geralmente associado sobretudo às substâncias de uso proscrito em nosso meio (cocaína, maconha, LSD etc). A ayahuasca também é chamada de *yagé*, *caapi*, *natema*, *kamarampi*, *vegetal*, *oasca*, *daime*, entre outros nomes. É uma preparação psicoativa feita com diferentes espécies de trepadeiras da família Malpighiaceae, do gênero *Banisteriopsis*. A espécie mais utilizada é *Banisteriopsis caapi* (Spruce ex Griseb.) Morton, que contém harmina, harmalina e tetrahydroharmina como seus principais alcalóides. Existem inúmeras plantas que são misturadas ao cipó, como, por exemplo, plantas da família Solanaceae (*Brugmansia spp.*), mas o arbusto da família Rubiaceae, *Psychotria viridis*, bem como o cipó *Diplopteris cabrerana* (também Malpighiaceae), ambos contendo a dimetiltriptamina (DMT), são as mais comuns.

⁵ Há mais ou menos seis anos conheci um grupo do Santo Daime (outra religião ayahuasqueira) em Ouro Preto-MG, onde cursava Biologia na UFOP – Universidade Federal de Ouro Preto. Lá, tomei a ayahuasca pela primeira vez e, posteriormente, me tornei membro desta religião. Passei mais de dois anos frequentando assiduamente a casa da família que me apresentou à ayahuasca, participando de mutirões, plantio das plantas para o feitiço da bebida e também dos rituais de consagração desta. Voltando para Brasília – DF, ainda na graduação, a oportunidade de escrever sobre o assunto surgiu no curso de Antropologia Cultural. Além disso, realizei minha monografia de conclusão de curso sobre os aspectos biológico-comportamentais e sobre os possíveis efeitos neurotóxicos da ayahuasca em ratos (Santos 2004). O presente trabalho, apresentado na disciplina Antropologia da Saúde, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UnB, é resultado do aprofundamento de minhas reflexões.

⁶ *Fardar*, tanto no Santo Daime como na Barquinha, significa zelar pela casa, seguir seus preceitos, cuidar dos mais novos e visitantes além de uma série de comportamentos, consigo e com os demais. Implica também na utilização de uma farda específica para determinados tipos de trabalhos.

⁷ Processo onde a energia do guia espiritual (*orixá*, espírito) é *irradiada*, através do médium, para curar e/ou abençoar doentes, sem ocorrer a incorporação ou possessão.

⁸ Apresentação na mesa redonda “Os usos da ayahuasca: aspectos religiosos, antropológicos e científicos”. *Sexto Movimento pela Vida*, Centro de Ensino Médio, Palmas, 25 a 28 de maio de 2005 (disponível em: <http://alto-das-estrelas.blogspot.com/2005/07/o-hinrio-das-estrelas.html>).

⁹ Termo elaborado no final da década de 70 que articula *entheo* (a divindade dentro) e *gen* (nascer), para atribuir um caráter sacramental às substâncias como a ayahuasca, o peiote e a maconha numa atitude político-cultural criticando a visão etnocêntrica que caracteriza o uso de tais plantas como necessariamente criminoso (Groisman 2004).

¹⁰ Expressão utilizada nos candomblés em geral para se referir à iniciação neste culto, ocasião esta onde ocorre um longo e elaborado processo para que o indivíduo descubra seu *orixá* e se torne seu filho.

¹¹ Também chamado “Salão das Obras de Caridade”. Este salão foi criado por Manuel Araújo durante sua presidência, logo, não existia durante a presidência de Antônio Geraldo, nem depois na igreja do Antônio Geraldo. Provavelmente devido a estes fatores também não existia na igreja de Edmir (Christian Frenopoulo, comunicação pessoal, 2005).

¹² *Miração* é uma experiência complexa desencadeada pela ayahuasca onde podem ocorrer visões e alterações nos outros sentidos. Segundo alguns depoimentos, este estado mental proporcionaria conhecimento e sabedoria.

¹³ A ayahuasca entre indígenas e mestiços muitas vezes é utilizada como um agente de diagnóstico e prescrição de terapias, onde o enteógeno pode informar ao xamã a causa, localização da doença e talvez o modo para curá-la (Dobkin de Rios 1972; Luna 1986). Entre estes grupos étnicos, o ensinamento da planta não é a terapia em si, diferente do que pensam muitos daimistas e udevistas, para os quais a experiência com a ayahuasca é uma exploração psíquica e moral (Christian Frenopoulo, comunicação pessoal, 2005).

¹⁴ O “efeito placebo”, que já foi registrado em ratos, é tido por alguns pesquisadores como uma das possíveis explicações para a eficácia da homeopatia.

¹⁵ “A Esquizofrenia é uma perturbação que dura pelo menos 6 meses e inclui pelo menos 1 mês de sintomas da fase ativa (isto é, dois [ou mais] dos seguintes: delírios, alucinações, discurso desorganizado, comportamento amplamente desorganizado ou catatônico, sintomas negativos)”. Existem os seguintes subtipos: paranóide, desorganizado, catatônico, indiferenciado e residual (Associação Americana de Psiquiatria. *Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais – DSM-IV* 1995: 263).

¹⁶ Denominação dada desde que Mestre Irineu era vivo em relação ao papel desempenhado por ele e por outro tantos que zelam pelas comunidades religiosas daimistas e comandam os trabalhos espirituais e comunitários.

¹⁷ *Mescalina*: substância presente em forma natural nos cactos Peiote e San Pedro, por exemplo, mas que também existe em forma sintética. *Psilocibina*: substância presente em forma natural em várias espécies de cogumelos com propriedades psicoativas, por exemplo, e também existente em forma sintética.

¹⁸ Ver www.maps.org.

¹⁹ Síndrome desencadeada pela inibição simultânea da MAO (ou monoaminaoxidase, enzima presente em nosso organismo) – pelas substâncias presentes na ayahuasca – e da recaptação de serotonina – por antidepressivos como o Prozac. Caracterizada por euforia inicial, seguida de tremores, convulsões e perda da consciência. Eventualmente, pode ser fatal (Callaway 1994).

²⁰ “O termo psicótico tem recebido, historicamente, diversas definições diferentes, nenhuma conquistando aceitação universal. A definição mais estreita de psicótico está restrita a delírios ou alucinações proeminentes, com as alucinações ocorrendo na ausência de insight para sua natureza patológica. Uma definição levemente menos restritiva inclui também alucinações proeminentes que o indivíduo percebe como sendo experiências alucinatórias. Ainda mais ampla é a definição que também inclui outros sintomas positivos da Esquizofrenia (isto é, discurso desorganizado, comportamento amplamente desorganizado ou catatônico). Diferentemente dessas definições baseadas em sintomas, a definição usada em classificações anteriores (por ex., DSM-II e CID-9) provavelmente era demasiado abrangente e focalizada na gravidade do prejuízo funcional, de modo que um transtorno mental era chamado ‘psicótico’ se resultava em ‘prejuízo que interfere amplamente na capacidade de atender às exigências da vida’. Finalmente, o termo foi conceitualmente definido como uma perda dos limites do ego ou um amplo prejuízo no teste de realidade” (Associação Americana de Psiquiatria. *Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais – DSM-IV* 1995: 263).

²¹ Transtorno psicótico breve (Associação Americana de Psiquiatria. *Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais – DSM-IV* 1995).

²² Observações resultantes de conversas com a psicóloga Ilze Camargo (Salvador – BA, 2004/2005), com o psiquiatra Renato Cãnfora (Brasília – DF, 2004/2005), e de estudos realizados na União do Vegetal (Lima, 1996-1997; Lima, Naves, Motta, Di Migueli, Brito e cols, 1998). Esta área necessita de estudos sistemáticos e multidisciplinares.

²³ “As pessoas mais preconceituosas a propósito de um conceito da realidade não comum são as que jamais a experimentaram. Isso pode ser chamado cognicentrismo, análogo, na percepção, ao etnocentrismo” (Harner 1982: 17).

Referências Bibliográficas:

ACHTERBERG, J. (1996). *Xamanismo e medicina moderna*. São Paulo: Editora Summus.

ARAÚJO, W.S. (1999). *Navegando sobre as ondas do Daime: história, cosmologia e ritual da Barquinha*. São Paulo: Ed. da Unicamp.

ASSOCIAÇÃO AMERICANA DE PSIQUIATRIA (1995). *Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais – DSM-IV*. Porto Alegre: Artes Médicas.

BARBOSA, P.C.R. (2001). *Psiquiatria Cultural do uso ritualizado de um alucinógeno no contexto urbano: uma investigação dos estados alterados de consciência induzidos pela ingestão da ayahuasca no Santo Daime e União do Vegetal em moradores de São Paulo*. Tese de Mestrado, Unicamp, Campinas-SP.

CALLAWAY, J.C. (1994). Another warning about harmala alkaloids and other MAO inhibitors. *MAPS* 4(4). Retirado em 02/04/2006, da MAPS (*Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies*), <http://www.maps.org/news-letters/v04n4/04458mao.html>.

CAMARGO, I.A. (2003). *El uso religioso del té ayahuasca y su relación con la psicosis: Un estudio centralizado en la Unión Del Vegetal y en el Santo Daime*. Tese de Mestrado, Universidad de Barcelona, España.

COUTO, F.L.R. (1989). *Santos e Xamãs*. Tese de Mestrado, UnB, Brasília.

DA MATA, R. (1978). “O ofício do etnólogo, ou como ter ‘Anthropological Blues’”. In: *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar. pp. 23-35.

DOBKIN DE RIOS, M. (1972). *Visionary Vine: Hallucinogenic Healing in the Peruvian Amazon*. Illinois, EUA: Waveland Press, Inc.

ELIADE, M. (2002). *O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase*. São Paulo: Martins Fontes.

FRENOPOULO, C. (2004). The mechanics of religious synthesis in the Barquinha religion. *REVER – Revista de Estudos da Religião 1*: 19-40. Retirado em 04/03/2006, do NEIP (*Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos*), http://www.neip.info/downloads/t_christ1.pdf.

FRENOPOULO, C. (2005). Healing Performances in the Barquinha religion: The tropes of exorcism, *passes* and *pontos riscados*. Em *APALA Conference*, University of Manitoba, Canadá.

FURST, P.T. (1994). *Alucinogenos y cultura*. México: Fondo de Cultura Econômica.

GRAEFF, F.G. & BRANDÃO, M.L. (1999). *Neurobiologia das Doenças Mentais*. São Paulo: Lemos Editorial.

GROB, C.S. (2002). *Hallucinogens: a reader*. New York: Tarcher/Putnam.

GROB, C.S., MCKENNA, D.J., CALLAWAY, J.C., BRITO, G.S., NEVES, E.S., OBERLAENDER, G., SAIDE, O.L., LABIGALINI, E., TACLA, C., MIRANDA, C.T., STRASSMAN, R.J. & BOONE, K.B. (2004). “Farmacologia humana da Hoasca, planta alucinógena usada em contexto ritual no Brasil”. In: B.C. LABATE & W.S. ARAÚJO (orgs.), *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras. pp. 653-669.

GROF, S. (2001). *LSD psychoterapy*. 3ª ed. Sarasota, Florida: Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies (MAPS).

GROISMAN, A. (1999). *Eu venho da floresta: um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime*. Florianópolis: Editora da UFSC.

GROISMAN, A. (2004). Missão e Projeto: motivos e contingências nas trajetórias dos agrupamentos do Santo Daime na Holanda. *REVER – Revista de Estudos da Religião 1*: 1-18. Retirado em 17/03/2006, da REVER (*Revista de Estudos da Religião*), http://www.pucsp.br/rever/rv1_2004/t_groisman.htm.

HARNER, M. (1982). *O caminho do xamã*. São Paulo: Cultrix.

HENMAN, A. & PESSOA JR. O. (1986). *Diamba Sarabamba*. São Paulo: Ground.

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

LABATE, B.C. & ARAÚJO, W.S. (orgs.). (2004). *O uso ritual da ayahuasca*. 2ª ed. Campinas: Mercado de Letras.

LÉVI-STRAUSS, C. (1985). A eficácia simbólica. Em: *Antropologia Estrutural I* (pp. 215-236). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

LIMA, F.A.S. (1996-97). The ritual use of Hoasca: Comments and Advices. *MAPS* 7(1): 25-26. Retirado em 22/02/2006, da MAPS (*Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies*), <http://www.maps.org/news-letters/v07n1/07125udv.html>.

LIMA, F.A.S., NAVES, M.B., MOTTA, J.M.C., DI MIGUELI, J.C.V., BRITO, G.S. & cols. (1998). Sistema de Notificação e Monitoramento Psiquiátrico em Instituição de Usuários do Chá Hoasca – União da Vegetal. Em *XVI Congresso Brasileiro de Psiquiatria*, São Paulo. Retirado em 11/01/2006, de UDV (*Centro Espírita Beneficente União do Vegetal*), <http://www.udv.org.br/portugues/downloads/12.rtf>.

LUNA, L.E. (1986). *Vegetalismo: shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon*. Studies in Comparative Religion, Stockholm, Almqvist and Wiksell International.

MACRAE, E. (1992). *Guiado pela Lua: Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no Culto do Santo Daime*. São Paulo: Editora Brasiliense.

MACRAE, E. (1998). Santo Daime and Santa Maria: The licit ritual use of ayahuasca and the illicit use of cannabis in a Brazilian Amazonian Religion. *International Journal of Drug Policy* 9: 325-338.

MACRAE, E. (1999). “O uso do Ayahuasca nos rituais de cura do Santo Daime”. In: A. BIÃO & C. GREINER (orgs.). *Etnocologia – textos selecionados*. São Paulo: Annablume. pp. 109-118.

MERCANTE, M.S. (2002). Ecletismo, caridade e cura na Barquinha da Madrinha Chica. *Humanitas* 18(2): 47-60. Retirado em 03/07/2005, do NEIP (Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos), <http://www.neip.info/downloads/barquinha.pdf>.

OTT, J. (1996). Pharmahuasca. *MAPS* 6(3): 32-34. Retirado em 07/07/2005, da MAPS (Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies), <http://www.maps.org/news-letters/v06n3/06332ott.html>.

PELAEZ, M.C. (2004). “Santo Daime, Transcendência e Cura. Interpretações sobre as Possibilidades Terapêuticas da Bebida Ritual”. In: B.C. LABATE & W.S. ARAÚJO (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. 2ª ed. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras. pp. 473-491.

RABELO, M.C., MOTTA, S.R. & NUNES, J.R. (2002). Comparando experiências de aflição e tratamento no Candomblé, Pentecostalismo e Espiritismo. *Religião e Sociedade* 22: 94-121.

RODRIGUES, E. & CARLINI, E.A. (2003). Possíveis Efeitos sobre o Sistema Nervoso Central de Plantas Utilizadas por Duas Culturas Brasileiras (quilombolas e índios). *Arquivos Brasileiros de Fitomedicina Científica* 1(3): 147-154.

SANDNER, D. (1997). *Os navajo e o processo simbólico de cura: uma investigação psicológica dos seus rituais, magia e medicina*. São Paulo: Summus.

SANTOS, R.G. (2004). *AYAHUASCA: chá de uso religioso - Estudo microbiológico, observações comportamentais e estudo histomorfológico de cérebro em Murídeos (Rattus norvegicus da linhagem Wistar)*. Monografia, UniCEUB, Brasília-DF. Retirado em 12/10/2005, do NEIP (Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos), <http://www.neip.info/downloads/Texto%20Monografia%20Rafael.PDF>.