



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE  
CAMPINAS  
FACULDADE DE CIÊNCIAS MÉDICAS

ANA CAROLINA SIMÃO DE OLIVEIRA

O CHÁ E OS SETTINGS: A EXPERIÊNCIA DE ESTAR EM PSICOTERAPIA E  
FAZER USO RITUAL DA AYAHUASCA

*THE BREW AND THE SETTINGS: THE EXPERIENCE OF BEING IN  
PSYCHOTHERAPY AND PARTICIPATING IN AYAHUASCA RITUALS*

CAMPINAS

2018

ANA CAROLINA SIMÃO DE OLIVEIRA

O CHÁ E OS SETTINGS: A EXPERIÊNCIA DE ESTAR EM PSICOTERAPIA E FAZER  
USO RITUAL DA AYAHUASCA

*THE BREW AND THE SETTINGS: THE EXPERIENCE OF BEING IN PSYCHOTHERAPY  
AND PARTICIPATING IN AYAHUASCA RITUALS*

Dissertação apresentada à Faculdade de Ciências Médicas da Universidade  
Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do  
título de Mestra em Ciências – Área de Concentração: Saúde Mental.

ORIENTADOR: Luís Fernando Farah de Tófoli

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À  
VERSÃO FINAL DA DISSERTAÇÃO  
DEFENDIDA PELA ALUNA ANA  
CAROLINA SIMÃO DE OLIVEIRA, E  
ORIENTADO PELO PROF. DR. LUÍS  
FERNANDO FARAH DE TÓFOLI.

CAMPINAS

2018

**Agência(s) de fomento e nº(s) de processo(s):** CAPES, 01-P-3368/2017

Ficha catalográfica  
Universidade Estadual de Campinas  
Biblioteca da Faculdade de Ciências Médicas  
Maristella Soares dos Santos - CRB 8/8402

Si42c Simão, Ana Carolina, 1990-  
O chá e os settings : a experiência de estar em psicoterapia e fazer uso ritual da ayahuasca / Ana Carolina Simão de Oliveira. – Campinas, SP : [s.n.], 2018.

Orientador: Luís Fernando Farah de Tófoli.  
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Ciências Médicas.

1. Ayahuasca. 2. Psicoterapia. 3. Terapias complementares. I. Tófoli, Luis Fernando Farah de, 1972-. II. Universidade Estadual de Campinas. Faculdade de Ciências Médicas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

**Título em outro idioma:** The brew and the settings : the experience of being in psychotherapy and participating in ayahuasca rituals

**Palavras-chave em inglês:**

Ayahuasca

Psychotherapy

Complementary therapies

**Área de concentração:** Saúde Mental

**Titulação:** Mestra em Ciências

**Banca examinadora:**

Luís Fernando Farah de Tófoli [Orientador]

André Brooking Negrão

Paulo Dalgalarondo

**Data de defesa:** 31-08-2018

**Programa de Pós-Graduação:** Ciências Médicas

# **BANCA EXAMINADORA DA DEFESA DE MESTRADO**

**ANA CAROLINA SIMÃO DE OLIVEIRA**

---

---

**ORIENTADOR: LUÍS FERNANDO FARAH DE TÓFOLI**

---

## **MEMBROS:**

- 1. PROF. DR. ANDRÉ BROOKING NEGRÃO**
- 2. PROF. DR. LUÍS FERNANDO FARAH DE TÓFOLI**
- 3. PROF. DR. PAULO DALGALARRONDO**

---

Programa de Pós-Graduação em Ciências Médicas da Faculdade de Ciências Médicas da Universidade Estadual de Campinas.

A ata de defesa com as respectivas assinaturas dos membros da banca examinadora encontra-se no SIGA/ Sistema de Fluxo de Dissertação/Tese e na Secretaria do Programa de Pós - Graduação em Ciências Médicas.

**Data: DATA DA DEFESA 31/08/2018**

---

## **DEDICATÓRIA**

Este trabalho é dedicado à todas as mulheres e homens que fizeram de suas experiências o núcleo deste trabalho e também àqueles que se interessaram manifestando o desejo de escuta por suas vozes.

## AGRADECIMENTOS

O anseio para conhecer e aprender sobre o que é a ayahuasca fez o meu percurso neste processo um tanto exaustivo. Os atores desse trabalho me deram a oportunidade de compreender o possível uso terapêutico do chá e a construir um pensamento crítico em como a Psicologia pode realizar interferências para contribuir com a saúde mental destas pessoas que enxergam muito sentido no contato com uma planta de raiz indígena e que expandiu por todo território nacional em várias estruturas e atuações. Ouvindo o que elas haviam para contar, aprendi a respeitar esse universo e me despir de qualquer hipótese sobre um possível uso do chá fora de contexto, ou seja, da sua ritualística.

Primeiro, agradeço profundamente a oportunidade em poder obter um pouco de conhecimento sobre essa ciência através de todas as pessoas que pude entrevistar, logo, também devo agradecer meu orientador, Luís Fernando Tófoli em abrir sua porta.

O interesse em sair do meu local de conforto e pesquisar algo que se apresenta como distante da minha intuição é responsabilidade de uma mulher de extrema força que instiga e desafia todos os conceitos que estão cristalizados em minha trajetória. Minha irmã Ana Claudia, foi a principal responsável por ter entrado em muitas sombras e também encontrado toda luz que desconfiava haver na minha potência de vida. Obviamente, a extrema força feminina deve-se ao fato da minha mãe, Sandra, ter ensinado a resistência, persistência e também a não titubear quando está claro que falhamos. Por toda sua lucidez, amor e humor, esse caminho foi possível. Por tanta generosidade e transmitir a sabedoria e a limitação da linguagem, agradeço meu pai, Claudio. Sem saber e sempre com palavras precisas e pressentidas, você me ensina a lidar com o tempo das coisas da terra.

Há também um grande mérito em rememorar os sonhos que eu tinha, alguém de uma terra quente, meu companheiro Daniel. Obrigada por transmitir em nossas conversas e inquietações algo que me fez lembrar e reconstituir minhas aspirações de vida

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), processo n. 01P3368/2017 pela concessão da bolsa de estudos durante dois anos, tornando possível a produção desta dissertação. Por fim, para não estender e cansar um possível leitor, agradeço imensamente os amigos que estiveram comigo depositando uma troca de almas e uma escuta fina, Leonardo e Gabriel. Às amigas Morena e Taciana, que compartilharam o que de fato ocorre com uma mulher na vida acadêmica - o escrever, o cansaço e o vigor que não

deve ser minado nas horas mais difíceis dessa caminhada. Ao amigo Petty pela troca e sensibilidade nessa trajetória e ao Lucas, pelo cuidado, sensatez e atenção ao me ouvir.

Essencial também foi a figura da professora Laura, psicóloga de orientação analítica junguiana que, além de fazer parte da qualificação, ouviu minha história com este trabalho, compreendeu as descobertas e orientou com maestria. Obrigada pelo seu olhar e humanidade.

## RESUMO

A ayahuasca é uma bebida psicodélica de origem amazônica cujo uso no Brasil está regulamentado para fins religiosos e que apresenta promissores efeitos terapêuticos. Apesar de estudos recentes sobre o seu potencial terapêutico em casos de dependência química e depressão, há uma carência de conhecimento sobre a interação entre a ayahuasca e abordagens psicoterapêuticas já estabelecidas. Este trabalho teve por objetivo principal descrever como os usuários rituais de ayahuasca que também fazem psicoterapia compreendem esses settings e investigar o possível potencial terapêutico do chá através das entrevistas desses participantes. Através de entrevistas semiestruturadas, dezoito voluntários, sendo dez mulheres e oito homens com idade entre 23 e 43 anos, relataram suas vivências, e, após serem transcritas, o material passou pelo processo de análise de conteúdo, produzindo três principais categorias: “o significado da terapia e do ritual”, “a articulação dos settings, e “imaginário sobre o uso terapêutico”. As categorias emergentes revelaram as percepções de diferenças apresentadas pelos participantes entre ritual e psicoterapia, a sua potencial complementariedade, e incorporação da estrutura ritual no que tange o potencial terapêutico do chá. As categorias foram organizadas e detalhadas em subcategorias, unidades de análise e de contexto. A teoria da Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung embasou a discussão dos resultados do trabalho a partir de conceitos como a alquimia, o processo de individuação e a transcendência. Pode-se, por meio deste estudo, concluir que há uma série de peculiaridades relativas ao uso ritual do chá em comparação à psicoterapia, por parte dos que realizam as duas atividades. Ainda que haja potencial para articulação da psicoterapia com o uso ritual da ayahuasca, nem todos os psicoterapeutas possuem abertura para trabalhar em seu setting a experiência de seus pacientes com a ayahuasca. Os participantes também delimitaram que há diferenças entre os dois *settings* e seu modo de atuar. Assim, este trabalho permite trazer alguns *insights* para a discussão da interação da psicoterapia, em suas diversas abordagens com as diversas formas de se consumir ritualmente a ayahuasca.

Palavras-chave: ayahuasca, psicoterapia, terapias complementares

## **ABSTRACT**

Ayahuasca is a psychedelic brew of Amazonian origin. Its use in Brazil is regulated for religious purposes and it presents promising therapeutic effects. Despite recent studies on its therapeutic potential in cases of addiction and depression, there is a lack of knowledge about the interaction between ayahuasca and the established psychotherapeutic schools. The main aim of this work is to describe how ritual ayahuasca users who are psychotherapy patients understand this interaction and to investigate the potential therapeutic effects of the brew according to the discourse of these participants. Through semi-structured interviews, eighteen volunteers reported their experiences. After transcription, this material was submitted to a content analysis process, producing three main categories: “meaning of therapy and ritual”, “interaction between settings”, and “imaginary about therapeutic use”. The emergent categories revealed the perceptions of differences among the participants between ritual and psychotherapy, their potential complementarity, and the incorporation of the ritual structure in the therapeutic potential of brew. The categories were organized and detailed into subcategories and context analysis units. Carl Gustav Jung’s Theory of Analytical Psychology grounded the discussion of the results of this work, Concepts such as the alchemical, the process of individuation and transcendence were used. It is possible, through this study, to conclude that there are a number of peculiarities related to the ritual use of tea in comparison to psychotherapy, from the standpoint of those who attend both activities. Although there is a potential for complementarity, it is possible to perceive that not all psychotherapists are open to incorporate in their therapeutic work the experience of their patients with ayahuasca. Participants also established that there are differences between the two settings and their way of acting. Nevertheless, this work allows us to bring some insights to the discussion of the interaction of psychotherapy, in its various approaches with the various forms of ritual use of ayahuasca.

**Keywords:** ayahuasca, psychotherapy, complementary therapies

## SUMÁRIO

1. APRESENTAÇÃO	
2. INTRODUÇÃO	
2.1 A ayahuasca.....	13
2.2 O Santo Daime .....	18
2.3 A Barquinha .....	20
2.4 A União do Vegetal.....	21
2.5 Os grupos xamânicos.....	22
2.6 O chá e a psicoterapia.....	23
2.7 Fundamentação teórica.....	25
3. OBJETIVOS.....	31
4 METODOLOGIA .....	32
4.1 Método de análise.....	32
4.2 Participantes e procedimentos .....	35
5. RESULTADOS E DISCUSSÃO .....	37
5.1 Características dos participantes .....	37
5.2 Primeira categoria: O significado da terapia e do ritual .....	40
5.3 Segunda categoria: Articulação dos settings. ....	46
5.4 Terceira categoria: Imaginário sobre o uso terapêutico .....	55
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	67
7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	70
8. ANEXOS. ....	78

# 1 APRESENTAÇÃO

## 1.1 O interesse pelo desconhecido

“Se vens a uma terra  
 estranha Curva-te  
 Se este lugar é  
 esquisito Curva-te  
 Se o dia é todo  
 estranheza Submete-te  
 - és infinitamente mais estranho”  
 (Orides Fontela)

Este trabalho tem como norteadoras as entrevistas de voluntários que participam de rituais com a ayahuasca e também estão em outros contextos terapêuticos, as chamadas psicoterapias. A primeira sensação que me vem ao contar como surgiu meu interesse sobre o tema da ayahuasca é um profundo interesse pela saúde mental durante a graduação e, junto a esse desejo, um grande descontentamento com as práticas da Psicologia. Foi recorrente observar durante esse processo uma espécie de descolamento desta disciplina de tantas outras necessárias para construção do mundo interno, seja o conhecimento sobre as formas de expressão como as artes ou a busca do ser humano pela simbolização através de uma religião ou espiritualidade.

Com o intuito de descrever como caminham para essas pessoas o campo ritual e o setting terapêutico, irei mencionar nesta primeira parte os principais contextos de uso do chá<sup>1</sup>. Também se faz importante na apresentação que se segue, esclarecer como surgem os questionamentos que levaram a produção de um projeto sobre a ayahuasca.

Na busca em (re)significar o olhar sobre minha formação acadêmica, comecei a procura por um tema desconhecido até então e que jamais pensei encontrar em pesquisas na área de saúde mental. A ayahuasca saltou aos meus olhos naquele momento por nenhuma familiaridade com a palavra e o que ela carrega e, por este motivo, decidi pesquisar este tema.

Ao começar a ler sobre a ayahuasca e entrar em contato com pessoas que estão nesse universo, aprendi que muitos pesquisadores do tema também frequentam rituais de ayahuasca. Com esse interesse, passei pela experiência do uso ritual do chá e pude

---

<sup>1</sup> A ayahuasca é conhecida, pelos grupos brasileiros não-indígenas que a consomem, genericamente, como “o chá”, além de seus termos específicos (ver adiante). Desta forma, longo desta dissertação, quando for feita referência a “chá”, estaremos falando da ayahuasca.

perceber, em diálogo com o meu processo pessoal de terapia, como este momento estava marcado por questões destes dois *settings*: o do uso ritual da ayahuasca e o *setting* da minha própria análise, que aconteceu dentro de uma abordagem junguiana.

Neste cenário, surgiram algumas curiosidades sobre o processo das pessoas que fazem uso de uma substância psicodélica em rituais e ao mesmo tempo, lidam com o processo terapêutico em um *setting* de psicoterapia. A principal questão que povoava o meu imaginário era em relação ao tempo em que os processos se davam e como essas pessoas encontravam um caminho para trabalhar as experiências que viviam. A compreensão sobre o processo de individuação segundo Jung (que será apresentado a seguir) se apresentou como norteadora para a questão que adentrou na formação do projeto de pesquisa deste trabalho. Procurei, assim, entender nesta pesquisa com pessoas que bebem o chá e também fazem psicoterapia como a prática psicoterapêutica, se implica ou não com quem vivencia contextos rituais que utilizam a ayahuasca.

Como *setting*, utilizarei o sentido que Zinberg (1984), propõe ao tratar o uso de drogas em seus diversos contextos. A tríade que dá nome a seu conhecido livro: droga, indivíduo e contexto (*drug, set and setting*), coloca sobre o contexto um caráter essencial, assim como a ação da substância e o estado mental/emocional daquele que a usa, tornando-os interdependentes para a experiência. Assim, serão compreendidos o *setting* ritual e o *setting* psicoterapêutico de acordo com as vivências dos participantes deste trabalho e como sentidos são produzidos nestes *settings*.

## 2 INTRODUÇÃO

### 2.1 A ayahuasca

A ayahuasca é tecnicamente uma decocção realizada com plantas originárias da Amazônia. No caso das religiões ayahuasqueira do Brasil – em que o uso ritual é regulamentado – ela é feita com caules macerados do cipó *Banisteriopsis caapi* (conhecido mais comumente como jagube ou mariri) em combinação com folhas do arbusto *Psychotria viridis* (mais frequentemente denominada popularmente como chacrona ou rainha).

Utilizada originalmente por populações indígenas, a ayahuasca se disseminou entre populações mestiças da floresta Amazônica. Após a incorporação do cipó como sacramento fundamental em religiões sincréticas brasileiras criadas no século XX, a ayahuasca chegou a contextos urbanos no Brasil e posteriormente no mundo. Apesar de uma tradição de consumo do chá da ayahuasca na América do Sul pelas populações indígenas ou mestiças, foi no Brasil que houve o desenvolvimento de religiões de população não-indígena que fazem uso da bebida como sacramento. As mais conhecidas são as doutrinas do Santo Daime, da União do Vegetal e da Barquinha (LABATE, 2004).

Embora a primeira religião ayahuasqueira, o Santo Daime, remonte à década de 1930, até a década de 70 a ayahuasca vestia um significado misterioso de origem dos povos da floresta amazônica. Após esse período, quando chega em centros urbanos, é apreendida pelo interesse de artistas, intelectuais e pessoas interessadas em atividades de cura como boa parte da classe média. Assim, o sentido religioso atribuído ao chá foi dado por essas pessoas que começaram a fazer um uso diferente do usual entre os indígenas da Amazônia (LABATE et al., 2008).

No Brasil, os primeiros grupos a se formarem como religiões que utilizam o chá em suas cerimônias foram fundadas por seringueiros vindos do Nordeste que migraram para os centros urbanos com o final do ciclo da borracha (LABATE et al., 2008). Influenciados pela cultura indígena da floresta, estes grupos carregam em suas sessões um forte ecletismo com tradições africanas, indígenas, espíritas e cristãs.

A experiência coletiva proporcionada pela ayahuasca ao mesmo tempo possui forte caráter de singularidade em cada pessoa que participa do ritual pois certos aspectos são acessados de maneira muito íntima e profunda, não sendo possível muitas vezes um certo compartilhamento de forma verbal sobre o que se viveu após cada sessão (MABIT, 2002).

As narrativas sobre as experiências induzidas pela ayahuasca são elaboradas quando o indivíduo já está em um estado nomeado como ordinário da consciência, ou seja, sem a influência de um psicodélico. Diante disso, já foi proposto por pesquisadores do campo das neurociências que para a compreensão em estados alterados, as pesquisas científicas necessitariam de outras ferramentas que não as utilizadas comumente como a palavra para descrever esse estado de consciência (ARAÚJO, 2016). Entretanto, mesmo que este tipo de ferramenta venha a ser desenvolvida – e não se pode dizer que seja este o caso atualmente – compreender a maneira que os sujeitos re-significam a experiência psicodélica com a ayahuasca pode ter um valor em si, além do seu uso potencial como facilitador de processos de psicoterapia (DIAMENT et al., *no prelo*)

A ayahuasca contém N,N-Dimetiltriptamina (DMT) (CALLAWAY, 2005; CALLAWAY et al, 2005), uma triptamina psicoativa que aparentemente existe também naturalmente no cérebro de mamíferos (AXELROD, 1961, SAAVEDRA e AXELROD, 1972) e no organismo humano (FRANZEN e GROSS, 1965; BARKER, 1981), e que é metabolizada pela enzima monoamino-oxidase (MAO) (CALLAWAY, 2005; CALLAWAY et al, 2005). Para que a DMT presente no chá não seja metabolizada pela MAO presente no trato gastrointestinal, é necessária a inibição desta enzima, o que é feita de forma transitória pelas beta-carbolinas harmina, harmalina e tetrahydroharmina, presentes no cipó *B. caapi* (MCKENNA et al, 1984). Assim sendo, as duas plantas usadas no preparo do chá atuam de maneira complementar e sinérgica, com o cipó inibindo uma enzima do metabolismo humano, permitindo o princípio ativo DMT presente no arbusto acessar a corrente sanguínea e o sistema nervoso central. Mais recentemente, foi proposta uma ação bifásica da ayahuasca, com uma primeira fase mais mediada pela DMT e uma segunda fase em que haveria mais importância os efeitos diretos das betacarbolinas (SCHENBERG et al., 2015).

Os efeitos da bebida são diversos, iniciando-se entre 35 e 40 minutos após a ingestão do chá, alcançam o máximo de intensidade entre 90 e 120 minutos e encerram-se cerca de 4 horas após sua administração (RIBA et al., 2003). Incluem desde alterações sensitivas, cognitivas e do afeto (PRADO et al., 2009), passando por experiências visuais complexas até experiências enteógenas<sup>2</sup> (SHANON, 2003).

A primeira pesquisa realizada com a ayahuasca em humanos aconteceu na cidade de Manaus (1993) e foi denominada Projeto Hoasca. O projeto teve como objetivo o exame bioquímico, farmacológico e psiquiátrico dos efeitos do chá. Nos resultados obtidos através de entrevistas pessoais emergiram relatos de mudanças significativas em problemas psicológicos e no uso abusivo de substâncias psicoativas. Os dados apontavam que 73% dos participantes faziam uso abusivo de álcool antes de

---

<sup>2</sup>Experiências enteógenas designam o caráter sagrado e religioso que algumas substâncias proporcionam

começar a frequentar a instituição, 27% tendo apresentado uso abusivo de estimulantes, 33% associado o álcool com comportamentos violentos e 53% haviam sido dependentes de tabaco. Após a frequência regular nas cerimônias, as pessoas relataram uma intensificação da memória e da concentração, persistência da positividade no estado emocional, plenitude nas interações cotidianas, além de um novo sentido e coerência em suas vidas (METZNER, 2002).

Vale mencionar que nos anos 50 e 60, observações clínicas resultantes de pesquisas com outras substâncias alucinógenas evidenciaram um potencial benéfico destas no auxílio à psicoterapia, no tratamento de dependências, nas neuroses e no crescimento pessoal, desde que utilizadas em ambientes controlados, onde os índices de complicações psiquiátricas são potencialmente baixos (STRASSMAN, 1984; GROF, 2001; TÓFOLI e ARAÚJO, 2016).

O debate se estende sobre os efeitos na saúde daqueles que a consomem e os possíveis potenciais terapêuticos do uso ritualístico da bebida, com destaque para efeitos benéficos em pessoas com padrões abusivos e/ou com dependência de drogas, sejam elas lícitas, como álcool e o cigarro, ou ilícitas, como cocaína e crack (LABATE et al, 2010; MERCANTE, 2009).

O uso da ayahuasca, desde que seguindo alguns cuidados – como não administrá-la pessoas com história de sintomas psicóticos, o controle no uso da dose e outros mecanismos de segurança – não só não tem efeitos maléficos como parece ter efeitos positivos, incluindo melhoras na autopercepção e nas atitudes frente às questões da vida (ANDERSON et al., 2012; DOBKIN DE RIOS et al. 2005; DOERING- SILVEIRA et al. 2005; GABLE, 2007; GROB et al., 1996; LIMA e TÓFOLI, 2011; MCKENNA, 2004; PIRES et al. 2010; RIBA et al., 2003; RIBA et al., 2012; SILVEIRA et al., 2005; BOUSO et al. 2012).

Um trabalho de revisão sistemática elencando trabalhos de 1990 a 2015, sugeriu a existência de um potencial terapêutico do chá em casos de dependência de drogas, transtornos de ansiedade e humor, depressão resistente a medicamentos e uso problemático de álcool e tabaco. Apesar de a ayahuasca, a psilocibina e o LSD (dietilamida do ácido lisérgico) se apresentarem como ferramentas farmacológicas promissoras nestes casos, concluiu-se que ainda há a necessidade de estudos com amostras maiores, além de estudos randomizados duplo-cego e controlados com placebo (SANTOS et al. 2016, SANCHES et al., 2016).

Outra revisão sistemática sobre relatos de casos que descreveram episódios psicóticos associados à ingestão de DMT e ayahuasca apresentou casos associados à ingestão de DMT e de ayahuasca. Dentre os artigos selecionados, vários descreveram que o risco parece ser aumentado para indivíduos com histórico pessoal e possivelmente

familiar de psicose. No entanto, também houve episódios psicóticos em indivíduos que não possuíam nenhuma destas características. Concluiu-se ao final da revisão que a ocorrência de tais episódios é rara tanto em contextos rituais quanto não-rituais, porém, uma triagem psiquiátrica antes da ingestão da ayahuasca – o que é recomendado na resolução do Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas que autoriza o uso ritual da ayahuasca – parece reduzir significativamente a chance de reações adversas com sintomatologia psicótica nas pessoas (SANTOS et al., 2017).

Em casos de episódios de depressão leve, moderada e grave, uma série de pesquisas mais recentes demonstraram o potencial antidepressivo do chá e concluiu a necessidade de se investigar como e se o contexto ritual pode impactar nos resultados terapêuticos observados, já que os participantes estavam em um contexto clínico (SANCHES et al, 2016; PALHANO-FONTES et al., 2018).

Embora um considerável número de trabalhos com a ayahuasca sugira o potencial terapêutico deste psicoativo (LABATE, 2004), ainda há uma carência de estudos neste campo que consolidem tal potencial (SANTOS, 2004). Por outro lado, a atenção que a comunidade científica internacional tem dispensado ao potencial terapêutico da ayahuasca no tratamento dos quadros de dependência química (BRIERLEY e DAVIDSON, 2012; ROSS, 2012; LIESTER e PRICKETT, 2012; LABATE e CAVNAR, 2011, MABIT, 2007, MCKENNA, 2004) é consoante com os temas elencados na seção de saúde mental da Agenda Nacional de Prioridades de Pesquisa em Saúde (Brasil, Ministério da Saúde, 2008) e com os objetivos propostos na Estratégia Nacional de Biotecnologia no contexto da saúde humana (Ministério da Saúde, 2006).

Um estudo qualitativo sobre a experiência com moradores de rua em situação de risco ao uso de drogas também revelou a importância do contexto e demarca as vivências com a ayahuasca como rituais de limpeza e organização em meio à desorganização e vulnerabilidade que a relação entre droga, sujeito e local de uso traz (GOMES, 2011).

Em relação aos relatos de experiência sobre as sessões rituais, Antunes (2012) observou uma restrição da narrativa quando posta em forma verbal, relatando aspectos relacionados às “mirações”, visões obtidas durante o uso da ayahuasca que também atingem outros sentidos, como o auditivo (MERCANTE, 2009) e pouca elaboração intelectual. Mesmo com os limites relacionados às narrativas, parece haver uma sensação de comunhão trazida pelo ritual que acompanha uma experiência associativa entre a experiência do ritual e as experiências cotidianas do indivíduo que participa das cerimônias. (LABATE, 2004).

O potencial uso da ayahuasca em psicoterapia necessitaria também de estudos

que perpassassem a ação farmacológica do chá, uma vez que os diversos aspectos do contexto e as características que estão envolvidos na experiência agem de forma conjunta. O processo terapêutico, imbuído de diversas interpretações, deve compreender todos os aspectos de uso da ayahuasca, já que aqui se visa um processo de busca e construção de sentido por quem passa pela experiência (GOMES, 2013).

Assim, é necessário que haja uma comunicação entre os pesquisadores e os grupos que utilizam o chá com o objetivo de expandir as possibilidades do conhecimento científico para produção de sistemas terapêuticos já conhecidos e estabelecidos hoje (LABATE e PACHECO, 2009). O ambiente físico, cultural e social onde ocorre o uso da ayahuasca também precisa ser considerado para proposição de pesquisas que verifiquem o potencial terapêutico (MACRAE, 1992).

Embora as propriedades bioquímicas do chá da ayahuasca estejam em um centro de discussão entre pesquisadores do tema, há uma rede de significados simbolizada por tradições culturais que influenciam diretamente a experiência de seus usuários. A disposição mental e a cultura de quem utiliza a ayahuasca e de seu grupo determinam a natureza e a intensidade do ritual, assim como a interpretação sobre a experiência e a assimilação desta pelos indivíduos que participam das cerimônias (FURST, 1980).

Ainda neste sentido, Labate (2004), levanta o questionamento sobre a dicotomia entre corpo e mente que nós ocidentais criamos e que é inexistente para os curandeiros que utilizam o chá em suas sessões, criando assim, uma necessidade de expansão não ocidental para novos tratamentos.

A formação das três religiões ayahuasqueiras, Santo Daime, Barquinha, e UDV, assim como o uso ameríndio e por vegetelistas, estão marcados, ainda que em graus variados e diferentes formas de interpretação, pelo aspecto de cura, a qual está inserida em uma falta de recursos a tratamentos nas zonas urbanas na época em que tais religiões começaram a ser construídas (BRISSAC, 1999). Uma instância terapêutica foi sendo criada, assim, entre a população instaurada nos centros urbanos após a exploração da borracha devido aos cuidados que recebiam de mestres que dirigiam os rituais com ayahuasca (ANTUNES, 2012).

Na década de 80, o governo brasileiro começou a ocupar-se de estudos sobre os rituais que usam ayahuasca. Posteriormente, um dos componentes do chá, o cipó *Banisteriopsis caapi*, foi colocado na lista das substâncias prescritas da Divisão de Medicamentos do Ministério da Saúde (DIMED). Sem a aprovação do Conselho Federal de Entorpecentes (Confen), muitas instituições questionaram a proibição, o que causou a produção de uma carta redigida pelo Centro Espírita Beneficente União do Vegetal. O Confen, então, organizou-se em um grupo de trabalho e através dos próprios pesquisadores elaborou um estudo multidisciplinar sobre os aspectos sociais e

bioquímicos do chá. Seu o relatório final, de 1987, excluiu a substância da lista proscrita, e a liberou para uso em contexto ritual.

Em 1992, o CONFEN foi substituído pelo órgão do Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas (CONAD). Este definiu legalmente o uso do chá da ayahuasca em contexto ritual, criando grupos multidisciplinares que apontaram a necessidade de estudos para uso terapêutico e o acompanhamento em contextos religiosos.

A resolução nº. 1, realizada pelo Conselho Nacional sobre Drogas (CONAD) em 2010, propôs que a ayahuasca fosse permitida apenas em uso ritualístico e religioso. O potencial terapêutico da bebida foi descrito como ainda sujeito a futuras comprovações científicas. Embora existam pesquisas acadêmicas que demonstrem os potenciais benefícios do chá em casos de depressão e dependência química, a resolução segue inalterada (BRIERLEY e DAVIDSON, 2012; ROSS, 2012; LIESTER e PRICKETT, 2012; LABATE e CAVNAR, 2011; MABIT, 2007; MCKENNA, 2004).

Para melhor compreensão dos contextos de uso da ayahuasca, é necessária uma breve explanação sobre como foram formados e as influências do cenário cultural e social que permitiram o complexo religioso das religiões hoje no Brasil e em outras partes do mundo, tendo em vista que o processo de regulamentação da bebida considerou grupos representantes da ayahuasca em decisões judiciais e administrativas nos últimos vinte anos em congregações na América Latina, Estados Unidos da América, Canadá, Europa, Japão (LABATE e FEENEY, 2012).

## **2.2 O Santo Daime**

O primeiro grupo a se formar utilizando o chá como veículo para seus rituais religiosos foi o Santo Daime, em 1930. O contexto histórico do começo do século XX envolve a grande imigração de nordestinos para o norte do país devido ao primeiro ciclo da borracha (1879-1912). Com o fim desse ciclo, houve um declínio na economia da região e a população começa a migrar para a periferia das áreas urbanas. Dentre os seringueiros que migraram nesta época, está Raimundo Irineu Serra, o Mestre Irineu, que chegou no Acre em 1912 (MOREIRA e MACRAE, 2011). Em 1930, após seu contato pessoal com a ayahuasca com grupos indígenas e um momento de revelação espiritual ele fundou a doutrina do Santo Daime e passou denominar o chá da mesma maneira.

O novo movimento teve influência das diversas correntes que circulavam naquela região, como o catolicismo, o xamanismo indígena amazônico, o esoterismo europeu e as religiões afro-brasileiras (MACRAE, 1992). A organização dos grupos começa a ser povoada por pessoas de baixa escolarização, negras e com poucos recursos materiais. É dentro deste cerne que nasce a primeira institucionalização do grupo, o Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU), comumente chamado de Alto Santo.

Após a morte do Mestre Irineu, em 1971, o núcleo passou por uma divisão de interesses e ideias e foi liderado por dois adeptos do Alto Santo: Leôncio Gomes, que continuou com o núcleo original, mais tarde chefiado pela esposa do Mestre Irineu.

Seguindo outra vertente, um discípulo de Mestre Irineu, Sebastião Mota de Melo, popularmente chamado de Padrinho Sebastião, fundou nas margens do Igarapé do Mapiá (Amazonas) o maior agrupamento do Santo Daime no mundo, o Céu do Mapiá, registrado em 1974 como CEFLURIS: Centro Eclético da Fluente Luz Universal.

Neste conjunto de daimistas liderados pelo Padrinho Sebastião, há outras influências não presentes no núcleo original fundado pelo Mestre Irineu como o ecletismo dentre as práticas dos rituais que bebem do kardecismo espírita e das religiões afro-brasileiras e a integração da erva de Santa Maria para se referirem à *Cannabis sativa*. (LABATE, 2004)

A dança, o significado sagrado de festa e a música são elementos essenciais em uma cerimônia das igrejas do Santo Daime, possuindo papel central na comunicação com a realidade sagrada. O bailado, incorporado em parte de seus rituais, possui outro sentido em relação às festas cristãs dedicadas aos santos. Individual e composto de passos ritmados e delimitados em um pequeno espaço, ele é construído dentro de um sentido de disciplina que se liga à uma nova moral, dentro de um catolicismo menos arraigado em coisas materiais e que pertencem à vida terrena. Com isso, a ideia de disciplina se aproxima de uma vertente do espiritismo, principalmente à noção de evolução. No Daime essa disciplina toma diversas formas, inclusive em comportamentos, como não ingerir bebidas alcóolicas e outras substâncias psicoativas, consideradas “drogas” (GOULART, 1996).

A ação terapêutica do chá para este grupo também está relacionada à esta ação moral e de ajuste de condutas do indivíduo, ganhando um sentido além do curandeirismo e do vegetalismo amazônico. Embora o mestre Irineu mencionasse o poder do chá em relação às práticas de cura da população mestiça da Amazônia peruana, elas não foram incorporadas nos cultos do Santo Daime. A cura, no Santo Daime e nas religiões ayahuasqueiras em geral, é mediada pela ligação com o sagrado.

Todo conjunto de conhecimento dos antigos vegetelistas diz respeito à uma intimidade empírica com o meio ambiente, assim como uma sabedoria fitoterápica expressada nos tabus e nas dietas indicadas aos enfermos. O sentido de doença e cura para os daimistas indicam uma mescla das influências do espiritismo kardecista e do cristianismo, a qual introjetam o arrependimento e o perdão em seus discursos.

Apesar da incorporação de elementos do cristianismo, do espiritismo e da

ressignificação das práticas vegetalistas, o Santo Daime se aproxima destas tradições com a finalidade de contato com uma realidade sagrada através do chá, o qual atua como um meio de comunicação com seres espirituais, com propriedades de revelação e conhecimento estabelecendo uma relação com seus bebedores de respeito, concentração, renúncia e entrega.

Esses ensinamentos estruturam uma postura que inclui um preparo interno como a abstinência de sexo, álcool e uma dieta. Outro aspecto importante da prática religiosa daimista diz respeito ao tempo vivenciado nas cerimônias, tempo ritual não-linear assim como o tempo mítico que relativiza o tempo linear em que os arquétipos são lembrados como forma de comunicação com algo divino e de estrutura de um espaço-tempo (ELIADE, 1960).

Tal estrutura permitiria a aproximação entre o mundo dos homens e dos deuses, assim como vida e morte, sonho e realidade, criando uma espécie de ordem obtida também através do conjunto de práticas presente nas performances rituais.

### **2.3 A Barquinha**

A Barquinha é relativamente pouco estudada quando comparada às demais religiões ayahuasqueiras e conta com aproximadamente 500 praticantes, que se restringem em sua maioria à região do Acre. Em meados dos anos 1940, em Rio Branco, ela começou a se estruturar como outro grupo ayahuasqueiro que também realiza rituais com o chá da ayahuasca para trabalhos de cura. A Barquinha foi fundada pelo maranhense Daniel Pereira de Mattos e reúne em seu corpo tradições o cristianismo, religiões afro-brasileiras e também influências do xamanismo indígena. Há relatos de que Daniel chegou ao Acre depois de passar um tempo na Europa trabalhando na Marinha. Chegou a Rio Branco e se estabeleceu na cidade como barbeiro, e assim, neste contexto, conheceu Mestre Irineu – o fundador do Santo Daime, como foi citado acima. (MERCANTE, 2009)

Mestre Irineu convidou Daniel para uma temporada no centro do Alto Santo para tratar uma doença no fígado causada pelo uso excessivo de álcool. Após um período, Mestre Irineu começou a fornecer o chá para Daniel até que este aprendesse a produzir e passar para outras pessoas que precisassem, pois compreendia que Daniel deveria seguir outro caminho, sendo esta cisão dentro do campo do Daime um movimento pacífico (GOULART, 1996).

Devido a essa proximidade entre Mestre Irineu e Daniel, há na Barquinha alguns membros que enxergam esta como um movimento advindo do Santo Daime. “Daime”

também é a forma como os discípulos da Barquinha denominam a ayahuasca. Esses membros entendem que a principal diferença entre essas duas linhagens que utilizam a ayahuasca para consagração está na incorporação da mediunidade dentro dos rituais da Barquinha, já que foi desenvolvida ao redor do conceito de devoção e a prática mediúnica viria como uma expressão da caridade.

Grande parte da simbologia deste contexto ritual está relacionado às coisas do mar, sendo que a barca representa a missão deixada por mestre Daniel e a viagem de cada um, caracterizada pela própria sessão que participam.

## **2.4 A União do Vegetal**

Dentre os nordestinos que migraram para a Amazônia no denominado segundo ciclo da borracha (1942-1945) estava o fundador da União do Vegetal, José Gabriel da Costa, o Mestre Gabriel. Seu primeiro contato com a ayahuasca se deu quando começou a trabalhar como seringueiro, quando bebeu o chá com sua família em um seringal próximo à fronteira com a Bolívia (BRISSAC, 1999).

Ainda segundo Brissac (1999), Mestre Gabriel, após contato com o chá, foi motivado a criar a União do Vegetal em 1961, considerada como uma obra milenar originada no Rei Salomão, nomeando-se, então, como “recriador” deste grupo religioso. Composta por departamentos como o de Memória e Documentação, criado para preservar as origens e a história da religião; Médico, dedicado a cuidar da saúde de todos os associados; e científico, voltado à colaboração com pesquisas com instituições nacionais e internacionais, além de outros departamentos, a UDV expandiu-se após a década de 80. Mesmo com um processo de urbanização, há uma certa preservação em sua origem cabocla, que dá importância à ligação do ser humano com a parte espiritual e com a natureza. Com o tempo, a UDV agregou em diferentes centros de classes sociais, profissões e culturas diferentes, estabelecendo uma liturgia através do uso do chá.

O fundamento do Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (CEBUDV), seu nome oficial, é o uso ritual da ayahuasca, denominado Hoasca ou Vegetal. Segundo esta doutrina, o chá é utilizado para fim de concentração mental e evolução espiritual. O cristianismo, a cultura africana, indígenas e alguns conceitos espíritas como da reencarnação estão no corpo da doutrina, porém difere-se de outras doutrinas espíritas por não se utilizar do trabalho de psicografia, passes ou incorporação (LABATE, 2004).

A distribuição do chá é feita pelo Mestre Geral à cada um dos participantes, com o objetivo de dosar, a partir de suas impressões subjetivas, a quantidade exata para cada pessoa que está participando do ritual. Após receber o chá, os participantes sentam e permanecem em silêncio. Após um certo tempo, o mestre autoriza as pessoas a

perguntarem sobre as mais variadas questões e temas e pode respondê-las ou solicitar que outra pessoa procure responder. Durante o ritual são realizados cânticos denominados “chamadas” e por vezes é tocada música gravada com o objetivo de passar alguma mensagem da doutrina da UDV. Em rituais de preparo do chá, com duração de dois dias ou mais, as pessoas permanecem geralmente em um lugar mais aberto para a conservação e manejo adequado das tinas onde são preparados o chá (LABIGALINI, 1998).

A União do Vegetal também possui, entre outros componentes, a presença da doutrina falada e de um calendário fixo, além de um sistema hierárquico dividido entre Quadro de Mestres, Corpo do Conselho, Corpo Instrutivo e Quadro de Sócios. A organização também se estende para as sessões, onde os primeiros e terceiros sábados do mês é reservado para todos os sócios, nomeadas sessões de escala, além de sessões com escalas anuais em datas festivas e sessões instrutivas (BRISSAC, 1999).

Uma característica marcante da UDV são ensinamentos passados nas sessões de acordo com o “grau de memória” ou “grau espiritual” em que a compreensão, a capacidade de ouvir e memorizar as mensagens transmitidas durante o efeito do chá ou na “burracheira” estariam dentro da capacidade de compreensão e aplicação dos códigos do grupo e sua doutrina. O respeito e a liberdade individual também fazem parte dos preceitos deixados por Mestre Gabriel quando deixou escrito para não acreditarem no que dissesse, mas sim que “examinassem” (LABATE, 2004).

## 2.5 Os grupos xamânicos

Os autodenominados grupos xamânicos também devem ser citados brevemente neste trabalho devido à sua expansão e alcance recentes no cenário do uso urbano da ayahuasca. Diferente do xamanismo “original” dos grupos indígenas<sup>3</sup>, os grupos neoxamânicos estão ligados à um conjunto de práticas inspiradas pelo consumo indígena do chá.

A palavra *šamān*, oriunda da língua evenki siberiana, significaria “mediador entre mundo dos humanos e mundo dos espíritos”. Relatos de pesquisadores naturalistas e viajantes definem a figura do xamã como exótica, histórica e marginal aos olhos da sociedade (LANGDON, 1979). Também são caracterizados como conhecedores das propriedades das plantas que utilizam para entrar em contato com o mundo espiritual e

---

<sup>3</sup> O termo “xamanismo” não é isento de questões dentro da Antropologia. Uma das críticas que ele recebe é por ser uma categoria demasiado ampla e que acomodar dentro de si atividades díspares em culturas diversas. Foge ao escopo desta dissertação discutir o que é o xamanismo em profundidade. O uso do termo grupos ‘xamânicos’ ou ‘neoxamânicos’ de ayahuasca são usados aqui por serem os termos utilizados pelos próprios grupos.

especialmente para fins de cura. Alguns autores preocupam-se mais com o xamã como indivíduo, colocando um pouco à margem seu contexto sociocultural, já outros o consideram como fenômeno globalizante e dinâmico (ELIADE, 1972).

No contexto da ayahuasca, participantes de grupos denominados xamânicos e neoxamânicos se identificam mais com o que entendem ser o consumo mais tradicional da ayahuasca. Em última análise, o termo se tornou bastante amplo e praticamente engloba qualquer tipo de bebedor de ayahuasca que não faz parte das religiões tradicionais ayahuasqueiras e suas dissidências. Trata-se de um fenômeno ocidental e, apesar do nome soar como bastante indígena, engloba frequentes sincretismos com tradições de diversas fontes como religiões orientais, a umbanda e diversas doutrinas esotéricas. É, portanto, um grupo bastante heterogêneo e difícil de ser definido em termo de suas práticas.

## **2.6 O chá e a psicoterapia**

Além de pesquisas antropológicas ligadas aos aspectos culturais e sociais do chá que exploram em profundidade seus contextos como estudos sobre a farmacologia e bioquímica apresentados na introdução deste trabalho, é necessário introduzir a base teórica com pesquisas que relacionam o uso ritual da ayahuasca ou o uso de psicodélicos à psicoterapia.

Da década de 40 até meados dos anos 70, houve um crescimento na área de estudos sobre o uso de psicodélicos em psicoterapias. Dentre os modelos que ganharam força nessa área, estava a chamada psicoterapia psicolítica, que ganhou a cena na Europa e tinha o objetivo de aliar a psicologia analítica de Jung ao uso da psicoterapia com LSD. O modelo freudiano da psicanálise também se inseriu nesse tipo de experimento da psicoterapia psicolítica, em que doses baixas da substância eram utilizadas com o propósito de uma ampliação para os momentos de análise psicoterapêutica (HILL, 2013).

Outro modelo, a psicoterapia psicodélica, com grande influência nos EUA e no Canadá, utilizava doses maiores do psicodélico e um número reduzido de sessões, verificando maior eficácia em um curto prazo de tempo.

Um trabalho pioneiro que realizou uma leitura baseada na psicologia analítica sobre os rituais com ayahuasca é a tese de Cohen (2017). A discussão do autor perpassa por alguns conceitos junguianos como o processo de individuação em que o ego aprende a se comunicar com o self estabelecendo uma harmonia entre consciente e inconsciente. Em linguagem menos técnica, é como se a parcela da nossa psique que age diante das necessidades rotineiras de nossas vidas conseguisse escutar de fato as aspirações mais íntimas e que dão sentido ao nosso ser. Através dos relatos dos participantes de sua

entrevista, Cohen defende que a psicoterapia junguiana pode ser muito útil para indivíduos que passam pela experiência com o chá ou experiências semelhantes aos estados alterados de consciência.

Outro trabalho qualitativo sobre psicoterapia e o uso da ayahuasca relaciona alguns conceitos da psicanálise com o que ocorre durante a cerimônia com o chá, como por exemplo as sensações de medo, angústia e perda da unidade de ser (Gastelumendi, 2013). O autor compreende que a ayahuasca e a psicoterapia com abordagem psicanalítica possam ser uma combinação entre duas tradições universais, a da medicina com a do autoconhecimento.

Em Moure (2005), há relatos de pessoas que passaram pelo tratamento com o chá da ayahuasca em um contexto que mescla as raízes indígenas com a presença de psicólogos e psiquiatras nos rituais. Os resultados apresentaram uma comunicação entre a tradição da ayahuasca e as necessidades culturais que os pacientes apresentam, já que não estão submersos no sentido de cura dos povos da floresta.

Neste sentido, o da necessidade de um diálogo entre tradições, o trabalho de Trichter (2009) traz a importância de uma preparação para a experiência com a ayahuasca a partir da psicoterapia, a qual entraria com a função de reduzir os riscos e aumentar os possíveis benefícios provenientes do ritual com o chá.

A contribuição sobre o trabalho da psicoterapia em pessoas que utilizam a ayahuasca também está presente no trabalho de Diamant et al. (*no prelo*). Para os autores, é crucial a escuta do terapeuta independente de sua abordagem teórica para que haja o esclarecimento da experiência que o paciente obtém com o chá e as expectativas que possui ao fazer uso da ayahuasca.

A perspectiva de incorporar atividades terapêuticas em indivíduos que passam pela experiência com psicodélicos é nomeada como integração (PAHNKE et al., 1970; GROF, 2001; MAJIC et al., 2015) e atua como uma ferramenta para lidar com as experiências da vida cotidiana após o uso de tais substâncias. Tal perspectiva vem sendo utilizada como um suporte aos usuários de ayahuasca, seja na prática da psicoterapia, seja no trabalho do que pode ser entendido como acesso ao inconsciente em psicoterapia (COHEN, 2017), ou mesmo no compartilhamento de sensações e percepções sobre a experiência com psicodélicos para a criação de novos sentidos de vida (NORRIS e MEGLER, 2017).

Alguns autores consideram que grande parte dos efeitos potencialmente benéficos decorrentes da experiência com o chá ou com o LSD são decorrentes do fenômeno descrito como dissolução do ego, ou seja, uma sensação de pertencimento com o todo e a quebra das barreiras percebidas entre o eu e o mundo vivenciada de forma não-patológica (PAIVA, 2015; CARHART-HARRIS e NUTT, 2016).

A partir de tal compreensão, considerando que pessoas que já tiveram experiências com psicodélicos encontrarem na abordagem junguiana uma similaridade com seus insights (HILL, 2013), introduzo então alguns conceitos do referencial teórico junguiano que serão utilizados para a análise do material empírico produzido nesta dissertação.

## **2.7 Fundamentação Teórica**

Como se poderá verificar na seção de metodologia, este é um estudo qualitativo.

A análise do material empírico, necessita, portanto, ser analisado sob a ótica de um referencial teórico. Esta seção não pretende esgotar ou mesmo expor exaustivamente os conceitos originalmente concebidos por Carl Gustav Jung (1875-1961) e estudados pela abordagem teórica psicológica denominada Psicologia Analítica. Nosso objetivo aqui é delinear uma série de conceitos que serão depois retomados na discussão dos resultados.

Dentro da concepção da Psicologia Analítica, quando há a procura pela psicoterapia, considera-se que exista a busca por uma totalidade e pela conexão com os significados do indivíduo que até então encontram-se desintegrados.

Para Jung, o ego seria compreendido como uma parcela da psique. Por sua vez, a psique, pela impossibilidade de sua definição segundo o mesmo autor, poderia ser comparada metaforicamente a uma esfera. Tal esfera teria uma zona em sua superfície, a consciência. O self seria, ao mesmo tempo, o núcleo e essa esfera inteira, capaz de gerar sonhos através de seus processos reguladores (JUNG e VON FRANZ, 1964).

Dentro do pensamento junguiano, o self pode ser entendido como o inventor de nosso sistema psíquico, com a função de centro organizador e fonte das imagens oníricas, além de comportar conteúdos essenciais que dizem respeito à nossa essência e caminho para realização das potências ao longo da vida (JUNG e VON FRANZ, 1964).

O ego possuiria a função de captar os conteúdos provenientes do self, trazendo-os à consciência e permitindo que essas habilidades do si-mesmo (outra forma de denominar o self) fossem colocadas em prática.

Apesar do self constituir todas as parcelas da psique, é através de uma parte desta – o ego – que o self poderia ser acessado e dar força a todo o sistema da psique para a ocorrência do processo de individuação.

A comunicação do ego com o self presente no processo de individuação significaria uma atitude saudável do desenvolvimento psíquico que constantemente se depara em confronto entre consciente e inconsciente. Um exemplo da ligação do ego com o self seria vivido em ritos de iniciação entre povos indígenas e primitivos (JUNG e VON FRANZ, 1964).

Podemos dizer que os rituais com ayahuasca também são ritos de iniciação enquanto práticas de acesso ao inconsciente, vividas em um tempo mítico, ou seja, em um tempo não-linear, que permitiriam uma estrutura de espaço-tempo e de comunicação com aspectos de nossa consciência que ficam por vezes obscuros durante a vida cotidiana.

Segundo Mercante (2013), a ayahuasca atuaria durante a experiência com a função de transcendência, enquanto que o ritual, marcado por ditos morais e de conduta, tenderia a estabelecer uma reformulação da psique individual. Sob a perspectiva de união de atitudes opostas concebida por Jung, a transcendência difere da definição de “ser superior a; exceder; ultrapassar; elevar-se acima de” (CUNHA, 2010). Para Jung, a função transcendente da psique entra em cena para dar o sentido de totalidade e desenvolvimento das potencialidades do *self*. Os conteúdos do consciente penetrariam no inconsciente e se expressariam através de símbolos de transcendência que, em sua maioria, revelariam o caminho traçado para o alcance dos objetivos do indivíduo (JUNG, 2000, p. 151).

Em contato com o terapeuta, a relação se instauraria em quatro instâncias, já que as duas pessoas envolvidas carregariam consciente e inconsciente que irão dialogar entre conscientes (ego e self do terapeuta de maneira mais fluente), entre os inconscientes, e o consciente de um com o inconsciente do outro (FREITAS, 1988).

Quando o inconsciente é assimilado através de um método que Jung denomina imaginação ativa, o ego permitiria a comunicação com o consciente, modificando a ambos, consciente e inconsciente (KAST, 1954). A imaginação ativa é conceituada por Jung como um método essencial para tratar de afetos que se encontram desconexos e para o movimento do processo de imagens oníricas. Durante a postura ativa do ego, consciente e inconsciente entrariam em harmonia, assim como no processo de transcendência.

“Os efeitos terapêuticos obtidos a partir do uso de imaginações em sentido estrito demonstram que retrabalhar as imagens aumenta as perspectivas de experiência e de ação de analisandos e analisandas. Em vez de representações fixas, surgem diferentes possibilidades de experiência, e conseqüentemente de ação...” (KAST, 1954,p. 29)

A imaginação ativa, sendo produtora de símbolos para a clarificação de conteúdos difíceis de serem acessados, conseguiria, em alguns casos, colocar significado em questões provenientes de sonhos. Isso ocorreria através de imagens que vão se formando ao longo do processo ativo da imaginação e da criação de imagens. Seria extremamente pertinente que as fantasias produzidas através da imaginação ativa, ou seja, de uma atividade consciente, não ocupassem o lugar do ego. Para tanto, seria

necessário que uma atitude desperta e consciente confrontasse as imagens derivadas dessa atividade para distinção entre o que se viu e o que supôs ter visto.

A atitude para distinguir as informações que chegariam através do nosso inconsciente e do consciente quando colocados em experiências de ampliação da consciência, como a técnica de imaginação ativa, seria realizada através da tomada de consciência da origem arquetípica que possui nossa psique individual. Isto extrapolaria a experiência pessoal, pois a psique comportaria a dimensão do inconsciente coletivo<sup>4</sup> (JUNG, 2002) que se manifesta em imagens universais encontradas em mitologias e religiões do mundo (EDINGER, 1972).

Ao realizar uma analogia, podemos relacionar o processo onírico dos sonhos ou a ampliação da imaginação ativa (KAST, 1954) com o uso de substâncias psicodélicas ao compreender que estas transmitem a sensação de amplitude e mergulho no inconsciente e, em linguagem propriamente junguiana, o acesso à conteúdos que pertencem ao coletivo e não apenas ao inconsciente pessoal, presente nos estímulos visuais e auditivos durante a experiência com os psicodélicos (BESERRA, 2014).

Apesar de alguns autores acreditarem que Jung possa ter utilizado peiote em sua viagem ao Novo México com os índios nativos americanos (JUNG, 2002), o autor teve conhecimento sobre a mesalina nos livros “As Portas da Percepção” e “Céu e Inferno” de Aldous Huxley, nos quais o escrito inglês narra sua própria experiência. Os trechos revelam como Jung questionou o uso terapêutico de substâncias e seu valor para o crescimento pessoal.

“[Jung] só estava familiarizado com os efeitos da mesalina (especialmente através da descrição de Aldous Huxley) e sabia apenas que esses produtos farmacêuticos estavam começando a chamar a atenção na psicoterapia. Ele admitiu em uma carta escrita em abril de 1954 que não estava suficientemente familiarizado com o valor psicoterapêutico dessas drogas, no caso de pacientes neuróticos e psicóticos, para ser capaz de formar um julgamento conclusivo”. (VON FRANZ, 1999, p. 323)

“As influências (da mesalina) são de fato singulares – vide Aldous Huxley! – e delas conheço muitíssimo pouco. Não sei qual o valor psicoterapêutico nos pacientes neuróticos e psicóticos. Sei apenas não haver razão alguma para querer conhecer mais sobre o inconsciente coletivo do que se consegue através dos sonhos e da intuição. Quanto mais se sabe sobre ele, maior e mais pesada se torna a responsabilidade moral, porque os conteúdos inconscientes se transformam em dever e obrigações individuais assim que começam a se tornar conscientes. Por que aumentar a solidão e a incompreensão? Já as temos em demasia. Se eu pudesse dizer alguma vez que fiz tudo o que sei que devia fazer, talvez então pudesse compreender uma legítima necessidade de tomar mesalina. Mas, se a tomasse hoje, não estaria absolutamente seguro de que não a teria tomado por pura curiosidade. Eu detestaria a ideia de ter tocado na esfera onde é elaborada a tinta que dá colorido ao mundo, a luz que faz brilhar o esplendor da aurora, as linhas e contornos de todas as formas, o som que preenche a órbita, o pensamento que ilumina as trevas do vazio. Talvez haja algumas pobres criaturas para quem a mesalina seja uma dádiva dos céus sem um antídoto, mas tenho profunda desconfiança das ‘genuínas dádivas dos deuses’”. (JUNG, 1991, p. 73)

<sup>4</sup> Camada mais profunda do inconsciente que compreenderia materiais históricos presentes na mente da humanidade

Embora não haja uma aplicação terapêutica na visão de Jung para as substâncias psicodélicas, podemos entender que ao tratar de assuntos que questionariam a lógica e a compreensão racional e linear, o autor instigaria a busca daqueles que também acreditam que o intelecto não explica a totalidade do ser e de sua psique.

Os estados alterados de consciência por meio do uso de psicodélicos podem ser compreendidos na psicologia junguiana como uma mudança transitória na consciência com alterações na dinâmica psíquica no que diz respeito à atenção e ao afeto. O inconsciente, assim, permite uma abertura maior de comunicação com os conteúdos que até então estavam apreendidos por uma certa estreiteza da consciência (BESERA, 2004).

Apesar de um limite de absorção de eventos pela consciência, é através dessa camada da superfície que teríamos acesso a todos os dados que não conseguiram ser digeridos em um único momento, e que teriam ficado soterrados no inconsciente. Para que ocorra uma comunicação entre consciente e inconsciente, seria necessário que o ego estivesse atento e em harmonia com o self (JUNG, 2002). Dessa maneira, o consciente entraria em contato com os conteúdos que estariam na camada mais profunda e permitiria ao ego que atuasse no desenvolvimento de suas potências.

A noção de totalidade estaria presente na busca de um processo de harmonização do ego com o self, nomeado como processo de individuação por Jung (2013). Porém, para que isso ocorra, o ego deveria estar presente e não como mero espectador de todo um processo. O fato do ego entregar-se aos impulsos do self não significaria dissolução ou ausência de identificação do indivíduo com seu ego, mas sim que este teria aprendido a comunicar-se com o seu inconsciente.

Ao se mencionar uma dissolução ou desaparecimento do ego (PAIVA, 2015; SCHENBERG, 2016), poderia se supor que a consciência não estaria presente durante a experiência com psicodélicos. Embora possa haver uma alteração do limiar da consciência no uso dessas substâncias (que alguns vão inclusive denominar “ampliação”), podemos perceber aqui um paralelo possível com a técnica junguiana da imaginação ativa e a análise de sonhos. Nos casos da introdução de imagens visuais para a amplificação do consciente através dessas ferramentas (HILL, 2013), para Jung, o ego e todo o conteúdo captado através do consciente não seria dissolvido, e sim suas defesas seriam transformadas para a percepção de conteúdos inconscientes (JUNG, 1964).

O conceito junguiano de dissolução tem outro sentido, e surge na obra de Jung quando este observa que o analista trabalha com aspectos do indivíduo em estados muito rígidos a mudanças, que geralmente se encontrariam na camada do inconsciente, para colocar em questão as atitudes do ego (EDINGER, 1990). O trabalho terapêutico,

lidando com forças ora criativas, ora defensivas, seria realizado quando o ego se entrega aos impulsos do self e consegue criar uma relação dialética com este. O objetivo da terapia seria então criar condições para que as defesas se dissolvam e abram espaço para o seguimento da individuação da pessoa (FREITAS, 1988).

De maneira paralela, Jung começou a estudar o trabalho dos antigos alquimistas. Enquanto constatava o simbolismo arquetípico da psique em sua prática clínica, ele recorria aos textos alquímicos para compreensão do processo inconsciente. Assim, nas imagens da alquimia ele encontra uma representação do processo de transformação. (JUNG, 1986).

“O trabalho terapêutico pode ser equiparado a um trabalho alquímico, no sentido de que visa também eliminar as impurezas – as defesas – e facilitar a realização da personalidade de acordo com sua essência, com a realização do self” (FREITAS, 1988, p. 22)

Do ponto de vista psicológico, a alquimia seria compreendida como um método de amplificação ilimitada, assim como a técnica já explicada de imaginação ativa em que haveria um estímulo do consciente para a clarificação de questões que estão difíceis de serem acessadas e de símbolos inconscientes, como acontece por exemplo no caso dos sonhos e de conteúdos oníricos (JUNG, 2012).

Compreendida na tradição junguiana como tendo se originado da junção da filosofia grega antiga com a tecnologia egípcia, a alquimia ocupa lugar na história com uma dupla tendência. Isso significaria a união do pensamento pré-socrático com a experiência com coisas naturais e concretas, as quais também seriam consideradas divinas após sua mistura e conseqüente transformação da matéria prima original (VON FRANZ, 1979). O objetivo dos alquimistas, assim, seria chegar mais próximo àquilo que explicasse a criação humana, a nossa existência e à um espírito criador de tudo.

A associação entre os escritos alquímicos e o processo da psique na construção da psicologia do inconsciente foi possível devido aos estudos de Jung sobre o comportamento dos alquimistas. À medida que estes mantinham contato e trabalhavam com alguma matéria desconhecida, estabeleciam com ela uma relação de projeção, ou seja, não possuíam conhecimento sobre a existência de aspectos da psique que ficariam em uma camada mais profunda – o inconsciente. Os alquimistas agiam, assim, como se os aspectos do inconsciente que surgiam enquanto trabalhavam com o fogo, o barro, metais e outras substâncias de experiência pertencessem ao material de trabalho e não ao seu próprio inconsciente (EDINGER, 1990).

Por esta relação com a matéria ser tão próxima, a relação entre sujeito e objeto, ou entre alquimista e matéria era valorizada, já que os alquimistas não compreendiam uma separação entre estas. Não havia para eles uma cisão devido à projeção e o processo que exigia um espaço protegido e de cuidados para que ocorressem as transformações

durante as experiências. O contexto de trabalho do alquimista pode ser equiparado, assim, ao cuidado e proteção criado em psicoterapia na relação terapeuta- cliente.

Neste sentido, o ritual estruturaria durante o efeito da ayahuasca uma junção entre os estímulos visuais e sonoros, o grupo permeado pela cultura e aspectos sociais dos diferentes rituais e a substância em si. Podemos pensar que o objeto em psicoterapia está na relação com o paciente e todo arcabouço de sua vida psicossocial, já em ritual, há não só a relação das pessoas que estão participando, mas também o que permeia esta estrutura como os cantos que são evocados e a interação com o chá.

Com o objetivo de estender a compreensão das relações de trabalho dos alquimistas com seus objetos de trabalho às quais servem de espelho para as relações entre cliente e terapeuta (EDINGER, 1990), delimitarei, para os indivíduos que participam de processos psicoterapêuticos e bebem ayahuasca, dois espaços: o *setting* psicoterapêutico e o *setting* ritual. A partir do referencial teórico escolhido, isso é justificado pelas interações entre estes settings que podem propiciar a discriminação de símbolos que surgem no sentido do desenvolvimento da individuação do cliente e pela estrutura de proteção e valorização das relações que se criam nestes dois contextos.

O *setting* ritual com ayahuasca deve ser considerado a partir da relação que envolve o chá em si, a complexidade de seus componentes e sua atuação no organismo humano, a interdependência com a história pessoal, as motivações, expectativas e experiência de cada pessoa inseridas no que se denomina o *set*, e o *setting* em si, caracterizado pelo contexto em que se dá o uso da substância. Ritual e *setting* ritual compõem, assim, os padrinhos, mestres e pessoas que administram o chá e a dirigem as sessões rituais, as pessoas que estão presentes durante a experiência, a música e outros fatores que envolvem o ambiente físico bem como o contexto cultural (MACRAE, 1992).

Embora não seja possível afirmar que ocorram o processo alquímico no trabalho entre terapeuta-cliente e ritual-participantes, o processo de individuação e a transcendência em bebedores de ayahuasca que estão em psicoterapia, recorro à estes conceitos da teoria da Psicologia Analítica dada sua compreensão sobre o inconsciente, indivíduo e sua relação com o mundo para uma leitura sobre os participantes desta entrevista que participam destes diferentes *settings* de potencial acesso à vida psíquica.

### **3 OBJETIVOS**

#### Objetivo Principal:

- Investigar as potenciais interações entre o uso ritual da ayahuasca e a psicoterapia por meio do discurso dos participantes que são pacientes de psicoterapia e frequentam rituais de ayahuasca.

#### Objetivo Secundários:

- Descrever como os usuários rituais de ayahuasca compreendem o seu uso em relação ao tratamento psicoterapêutico convencional.
- Contribuir para o entendimento de potenciais práticas terapêuticas que venham a utilizar a ayahuasca.

## 4 METODOLOGIA

### 4.1 Método de análise

Para Habermas (1987), a metodologia diz respeito ao caminho do pensamento, é uma prática teórica pensada, o que significa que teoria e método caminham juntos e são indispensáveis para a investigação social e a criatividade que permite a relativização da técnica pura instrumental. Pesquisar um fenômeno sob o rigor científico requer que o pesquisador utilize um método para construir reflexões e pensamentos que vão de encontro com o objetivo de seu trabalho, porém, a tarefa de investigação, de criar formas de explicação para as organizações sociais, os mecanismos de controle e tantos outros fenômenos que circundam a vida e a morte, encontram, desde os tempos remotos, nas religiões, na filosofia, na arte e nos mitos, uma poderosa ferramenta de trabalho para se aprofundar na humanidade e em seu “inconsciente coletivo”, segundo Minayo (2004).

Embora não fique claro o significado de inconsciente coletivo que a autora traz em seu entendimento, é pertinente lembrar a base teórica que irá tratar este e outros termos a partir do viés da Psicologia Analítica de Jung, como já mencionada no item 2.7 das Fundamentações Teóricas.

O caminho traçado para construção de reflexões sobre a questão central deste trabalho é de caráter qualitativo, utilizado quando se quer saber as opiniões e interpretações que as pessoas criam a partir do contexto que estão inseridas (MINAYO, 2004). Os *settings* estudados aqui, ritual e terapêutico, são vias de interação, reflexão e produção de significados sobre como as pessoas vivem, pensam, e simbolizam os fenômenos e crenças que compartilham em relação ao ritual e à psicoterapia.

Pensando sobre isso, escolhemos trabalhar com entrevistas semiestruturadas com um roteiro de quatro perguntas para direcioná-las. Esse roteiro foi estruturado a partir do objetivo proposto da pesquisa, que, essencialmente, buscou ouvir a percepção dos usuários de ayahuasca e sua relação com a psicoterapia.

As questões versavam sobre quatro temas principais: a) “como você enxerga o ritual e a psicoterapia?”; b) você buscou tais práticas em momentos diferentes?”; c) “há um fluxo de questões que surgem nos rituais e que já foi trabalhado em psicoterapia e vice-versa?”; d) “o que você pensa sobre o uso terapêutico do chá?”.

Como explicam Fontanella et al. (2006), a entrevista semiestruturada é uma das ferramentas utilizadas em pesquisas qualitativas. Nela, a não diretividade das perguntas é essencial para que o entrevistado associe suas ideias, utilize as próprias palavras e tenha uma postura ativa frente à questão disparadora que abre o processo de entrevista. Assim,

para além de ir ao encontro do objetivo da pesquisa, há possibilidades no desenvolvimento das respostas de que o material produzido nesses relatos possa gerar novos conhecimentos.

O roteiro dessa entrevista procurou explorar em suas perguntas qual a opinião dos entrevistados acerca do uso da ayahuasca em contextos rituais e qual o lugar da psicoterapia neste contexto, para então relatarem o que pensam sobre um possível uso terapêutico. Esse seguimento de questões não foi realizado de maneira linear, já que após a primeira questão, os entrevistados espontaneamente já narravam sobre a intersecção ou não dos temas que vivenciam em rituais e na psicoterapia e a postura que assumem nos dois campos.

Neste trajeto, os entrevistados relataram suas histórias e sobre outras faces que a o ritual e a psicoterapia possuem em suas experiências. Uma das características de uma entrevista não-dirigida e semiestruturada é que não há necessidade de pausas para novas questões a serem abordadas pelo entrevistado. Este, quando assume o papel de conhecedor do tema, formula seu pensamento e fala sobre sua vivência a partir do tema que o entrevistador propõe (FONTANELLA et al., 2006). Após a cada entrevista, foi necessário o momento de transcrição para verificar os novos elementos que surgiram na narrativa e quais já foram replicados em outras transcrições.

A delimitação do tamanho da amostra (n=18) seguiu dois norteadores principais. O primeiro foi o tempo disponível para a realização e análise de um número satisfatório de entrevistas dentro do horizonte de tempo da conclusão de uma dissertação de mestrado. O outro envolveu o processo de verificação seguiu o critério de amostragem de saturação teórica utilizado em pesquisas qualitativas para determinar o momento da finalização da coleta de dados (FALQUETO e FARIAS, 2016).

Concluído este processo, me ative a um segundo momento de leitura, desta vez mais densa e não flutuante, a fim de decidir um caminho que absorvesse o máximo do material produzido pelos participantes. As entrevistas geraram conteúdos que poderiam agrupar-se em categorias, assim como é realizado quando optamos por trabalhar com a técnica de *Análise de Conteúdo*.

Segundo Bardin (1979), a *Análise de Conteúdo* pode ser definida como um conjunto de técnicas de análise que através de procedimentos objetivos e descritivos dos conteúdos do material, que podem ser quantitativos ou qualitativos, permitem inferências sobre o conhecimento produzido. Dentro de um determinado contexto, essa técnica possibilita a validade das inferências sobre os dados o qual também se tornam replicáveis através de procedimentos científicos (MINAYO, 2004). A validade dos dados acontece, assim, quando existe uma descrição cuidadosa das experiências dos indivíduos a ponto que consigam reconhecer as interpretações realizadas pelo pesquisador como sendo suas

(TURATO, 2011; p.384).

Para Moraes (1999), a análise dentro de uma perspectiva qualitativa parte de uma série de pressupostos que são necessários para compreender o sentido manifesto de um texto, o qual é carregado de símbolos e significados que não são únicos. Estes significados imbuídos pelo pesquisador e pela linguagem do entrevistado exercem influências sobre a leitura, não sendo possível assim, esta ser neutra e livre de interpretações.

Portanto, os procedimentos para execução da análise referem-se à uma leitura flutuante seguida de uma leitura mais profunda sobre os textos, as falas das entrevistas e o material recolhido. Dessa maneira, há a possibilidade de explorar mais a fundo o texto produzido pelos participantes e realizar uma leitura com menos subjetividade do pesquisador e além do conteúdo manifesto que muitas vezes corre o risco de cair em algum lugar de senso comum (MINAYO, 2004).

As etapas que seguem uma leitura mais densa do material recolhido servem para preparação do texto em unidades e categorias que representem de maneira concisa o discurso elaborado para posterior interpretação. O primeiro momento consiste na escolha de quais materiais serão analisados. Com essa organização, é possível entrar na etapa da divisão do material em trechos que obedecem ao segmento do documento original em unidades de análise. Esta subdivisão, ao mesmo tempo que permite uma leitura que possua em si um significado fora do contexto do texto em que está inserida, perde fragmentos, já que este trabalho não pode ser visto desconectado de uma perspectiva, ou seja, de um recorte do pesquisador (MORAES, 1999).

Além das unidades de análise, antes do processo de síntese para definir as categorias, houve a síntese de conteúdos dessas unidades em unidades de contexto. Essa definição ajuda a identificar à que contexto pertence cada fragmento de análise, já que este, apesar de possuir um significado em si, é um recorte de toda entrevista.

A produção de subcategorias, unidades de contexto e de análise deu-se no último momento de subdivisão dos resultados do trabalho e foi permitido o trabalho de descrição e interpretação para a análise. O processo de categorização, seguindo os critérios de objetividade e fidedignidade, devem ser mutuamente exclusivas, exaustivas e homogêneas (MORAES, 1999).

A fase de descrição permite uma primeira comunicação dos resultados e contou com a citação direta das entrevistas sobre cada categoria formulada. A escolha em descrever a fala original buscou ser coerente com o caminho de análise que propôs examinar os conteúdos em sua latência e não somente em seu discurso manifesto.

A ênfase na subjetividade dos participantes é uma das características que permite

evitar o senso comum neste tipo de pesquisa e ultrapassar o sentido manifesto, para que uma possível leitura nas entrelinhas dê acesso à articulação com o contexto psicossocial e cultural em que a amostra está inserida (MORAES, 1999). A abordagem de análise então, para o caminho que foi traçado neste trabalho é indutiva e construtiva enquanto categorias que foram produzidas a partir dos dados. A finalidade neste tipo de pensamento, não é testar hipóteses ou generalizar os resultados, mas construir uma compreensão dos fenômenos investigados.

## 4.2 Participantes e procedimentos

Neste estudo optamos por uma amostra intencional de indivíduos maiores de idade que fazem uso do chá da ayahuasca em algum contexto ritual e estejam em processo de psicoterapia. Um importante princípio norteador foi alcançar a maior variabilidade possível de perfis sociodemográficos, de contextos de psicoterapia e de formas de uso do chá. Foram excluídos os indivíduos que não estavam em condições de participar de entrevistas em profundidade devido a condições psicológicas como estados de depressão ou algum outro transtorno grave.

É também importante mencionar que não houve restrição sobre abordagens de psicoterapia e tipo de uso ritual. Os participantes foram alcançados a partir de três formas: indicações pessoais de pessoas com características correspondentes ao perfil desejado (dois participantes), dois participantes foram contatados através da técnica de *snowball* e o restante por meio de uma convocação pelas mídias sociais (14 participantes).

Segundo Velasco e Díaz de Rada, 1977, a técnica de *snowball* é aplicada em pesquisas realizadas em ambientes comunitários como forma de investigação sociocultural. Não sendo probabilística, os primeiros interessados em participar do estudo, contatados através de alguma indicação, também indicam outros participantes e assim sucessivamente para posterior recrutamento.

A divulgação online por mídias sociais foi realizada utilizando os meus contatos virtuais, do orientador e de dois grupos de estudo e pesquisa: o Laboratório de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (LEIPSI) e o ICARO, *Interdisciplinary Cooperation for Ayahuasca Research and Outreach*, como pode ser visto na **Figura 1**:



**Figura 1.** Imagem de convocação de participantes em rede sociais. Campinas, 2017

Pelo meio da divulgação online diversos interessados entraram em contato. Após a exclusão dos indivíduos que não estavam dentro dos critérios desejados pela pesquisa, entrei em contato via e-mail com os que estavam dentro do perfil perguntando os melhores horários e dias possíveis para podermos realizá-la. Maiores detalhes sobre o número de interessados e o processo de recrutamento online poderão ser encontrados nos resultados.

Após as repostas e combinações, foram enviados para todos os participantes o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) como consta na parte dos anexos desta dissertação (anexo I). O projeto foi aprovado no Comitê de Ética em Pesquisas com Seres Humanos da UNICAMP sob o número 61643416.2.0000.5404 (vide anexo II).

No início das entrevistas, foi perguntado aos participantes se gostariam de colocar alguma dúvida a respeito do TCLE e reforçado a importância do envio por correio deste documento como já constava no e-mail que antecede a entrevista. Dos dezoito participantes apenas três preferiram ser entrevistados pessoalmente e em suas casas. Os demais foram entrevistados por Skype por escolha própria ou viabilidade (não residiam no estado de São Paulo).

As entrevistas variaram entre 20 e 60 minutos e foram gravadas com autorização dos participantes, resultando num total de 3 horas e 25 minutos de áudio. As gravações foram transcritas logo após a finalização de cada entrevista. O critério de saturação, utilizado em pesquisas qualitativas, obteve o número final de dezoito (18) entrevistados. Vale dizer que após a percepção de que a saturação havia sido atingida com quinze entrevistas, foram realizadas mais três coletas para confirmação de que as informações haviam encontrado locais em comum, segundo recomendam Fontanella e colaboradores (2006).

## 5 RESULTADOS E DISCUSSÃO

Como é comum em estudos com abordagem qualitativa, opto por apresentar os resultados e a discussão de forma combinada. Antes de passar às categorias emergentes, faço algumas considerações sobre o perfil dos participantes.

### 5.1 Características dos participantes

Ao fechar o processo de divulgação do cartaz, 52 pessoas entraram em contato via e-mail ou caixa de mensagens em rede social, e 34 destas não se encaixaram nos critérios para o recrutamento e entrevista os quais incluíam fazer uso ritual do chá da ayahuasca e estar, concomitantemente, em processo de psicoterapia. Das 34 pessoas que não foram selecionadas para participar das entrevistas, 3 estavam em processo de psicoterapia mas haviam participado apenas uma vez de rituais com ayahuasca; 9 não responderam após o envio da mensagem que frisava os critérios de inclusão (estar em processo de psicoterapia e fazer uso ritual do chá); 10 responderam que o uso ritual do chá era sua psicoterapia e 12 pessoas relataram brevemente suas histórias com o chá e os benefícios, porém nada mencionaram em relação a psicoterapia. Outro correspondente que podemos inferir é o fato da chamada online para a pesquisa definir um perfil de participantes que possui fácil acesso à internet, delimitando a classe social e educacional que possuem os entrevistados.

Diante das pessoas que entraram em contato, vale a pena analisar as justificativas apresentadas pelos participantes que, diante da divulgação, demonstraram interesse na pesquisa mesmo não estando dentro dos critérios. Utilizei uma mensagem padrão antes de selecionar os possíveis participantes para me certificar de que estavam dentro dos critérios: “Olá. Obrigada por procurar. Estou elencando para a pesquisa pessoas que usam o chá e também estão em processo de psicoterapia. Se você se encaixar, por favor, responda informando em que contexto costuma tomar o chá, qual a abordagem de sua psicoterapia e onde está morando. Grata”.

Doze pessoas relatam suas histórias após essa mensagem padrão, mas nenhuma delas mencionou em suas respostas que o chá seria uma via de acesso ao processo terapêutico, provavelmente porque não estavam em processo de psicoterapia. Apesar de não se encaixarem nos critérios, buscaram responder com uma pequena narrativa sobre

seus caminhos com o chá. Em contraste com esse perfil estavam as outras 10 pessoas que tampouco estavam em processo de psicoterapia, justificando que os rituais cumpriam este papel em suas vidas.

Há aqui, duas questões que ficam em aberto para possíveis reflexões, já que a inferência empregada sob a mensagem produzida é finalidade da Análise de Conteúdo (CAMPOS, 2004). A primeira hipótese que podemos levantar diz respeito a uma necessidade das pessoas que fazem uso ritual do chá em partilhar as suas experiências. A chamada para participação do estudo pode ser vista como um espaço em que sentiram abertura para relatarem suas histórias, mesmo que a chamada para a entrevista deixasse claro os critérios de inclusão.

Outra associação que pode levantar algumas questões é o fato das 10 pessoas que não faziam psicoterapia discursarem sobre os motivos de não se submeterem a este tipo de tratamento. O fato de o chá poder ocupar para algumas pessoas um local de cuidado à saúde mental que é entendido como uma psicoterapia, nos leva a pensar que essas pessoas compreendem suas experiências rituais como terapêuticas e que sentem que não necessitariam de um espaço para elaborar todo o processo ritual. Como veremos adiante, isso contrastaria com alguns resultados apresentados por pessoas que fazem psicoterapia e partilham do uso ritual da ayahuasca. Isso também delimita um perfil e um enquadramento de visão de mundo, uma vez que no nosso estudo em particular não foram incluídos participantes que explicitamente não viam necessidade de fazerem psicoterapia por compreenderem que o chá já é suficientemente “psicoterapêutico” para elas.

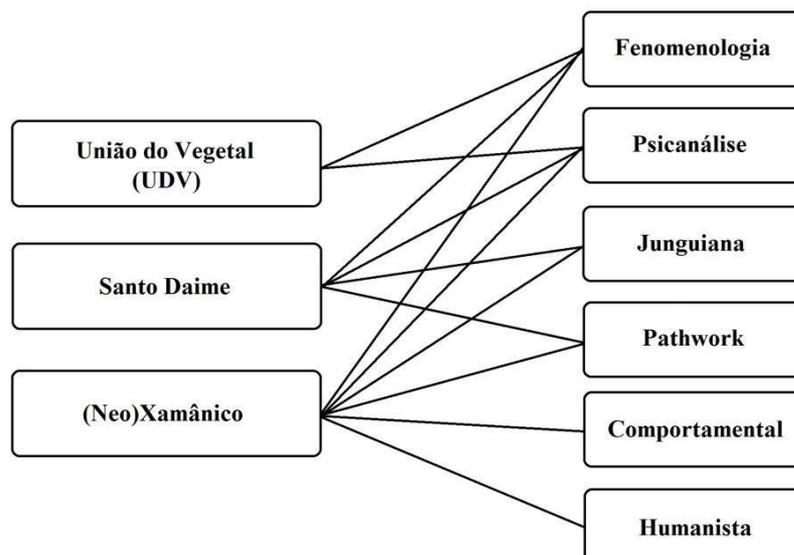
Para apresentação do perfil dos 18 participantes da pesquisa, foram preservadas as identidades dos participantes e substituindo-os com pseudônimos. Esses dados estão presentes na Tabela 1.

**Tabela 1. Perfil dos 18 participantes no estudo (Brasil, 2017)**

Pseudônimo	Sexo	Idade	Cidade/Estado	Linha ritual	Abordagem terapia
Zélia	F	24	Franca/SP	Xamânico	Humanista
Paula	F	37	Rio de Janeiro/RJ	UDV	Fenomenologia
Gustavo	M	26	Campinas/SP	Xamânico	Junguiana
Jorge	M	27	São Paulo/SP	Xamânico	Psicanálise
Pedro	M	23	Campinas/SP	UDV	Psicanálise
Úrsula	F	43	Campinas/SP	Xamânico	Pathwork
Samuel	M	32	Fortaleza/CE	Daime	Pathwork
Renato	M	28	São Carlos/SP	Xamânico	Comportamental
Olga	F	41	Campinas/SP	Xamânico	Fenomenologia
Sarah	F	34	Ubatuba/SP	Daime	Junguiana
Mateus	M	28	Marília/SP	UDV	Psicanálise
Gabriel	M	42	São Paulo/SP	Daime	Fenomenologia
Lúisa	F	35	São Paulo/SP	UDV	Fenomenologia
Isabel	F	37	Campinas/SP	Daime	Psicanálise
Silvia	F	30	Goytacazes/RJ	Daime	Psicanálise
Lívia	F	30	Rio de Janeiro/RJ	Daime	Psicanálise
Yasmin	F	30	Campinas/SP	Neoxamânico	Humanista
Sérgio	M	40	Rio de Janeiro/RJ	Daime	Psicanálise

Como indicado na Tabela 1, a participação entre os sexos se deu de maneira quase igual, com 10 mulheres e 8 homens. Nenhum deles se identificou como transgênero. Os participantes experienciam a psicoterapia e o ritual na idade adulta, em média aos 30 anos de idade. O maior número de participantes foi dos estados de São Paulo e Rio de Janeiro. Em relação à abordagem terapêutica e linha dos rituais que os voluntários frequentam, podemos compreender que, em certo nível, houve variabilidade satisfatória dado o número de entrevistados. Foram observadas variadas combinações entre as linhas rituais e as abordagens psicoterapêuticas. As linhas ayahuasqueiras, aqui registradas da forma que os participantes as denominavam<sup>5</sup>, foram as seguintes: Santo Daime, (Neo)Xamânica e União do Vegetal. As abordagens psicoterapêuticas incluídas no estudo foram: Fenomenologia (Daseinsanalyse), Psicanálise, Junguiana, Pathwork, Comportamental e Humanista. As combinações entre *settings* rituais e abordagens psicológicas estão dispostas na Figura 2.

<sup>5</sup> Existe um considerável grau de disputa interna entre os grupos ayahuasqueiros, inclusive aqueles que se denominam da mesma forma. Alguém que se diz da “UDV” pode, na verdade, fazer parte de uma dissidência do grupo original. Como esse tipo de discussão não seria relevante para o contexto desta pesquisa, optamos por simplesmente citar as linhas ayahuasqueiras de forma geral e autorreferenciada.



**Figura 2**– Combinações entre contextos rituais e psicoterapia(s) na entrevista de 18 pessoas que fazem uso ritual da ayahuasca e são pacientes de psicoterapia. Brasil, 2017

Após alguns momentos de debruçamento sobre o material produzido, os textos apresentaram três categorias com subcategorias cada uma. Isso se deve ao fato de que uma mesma classificação, ou seja, uma categoria, contém ramificações de significados acerca da mesma questão relatada pelos voluntários.

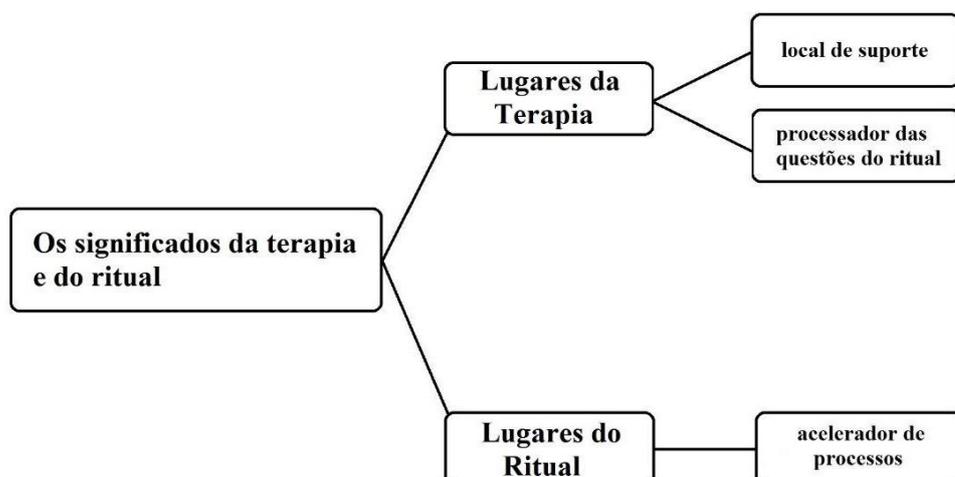
Três grandes categorias foram compostas a partir da técnica de organização de análise de conteúdo: a) o significado da terapia e do ritual; b) a articulação dos settings e c) imaginário sobre o uso terapêutico.

Partindo da metodologia de análise de conteúdo, iremos apresentar os resultados compostos por categorias, subcategorias, unidades de análise e de contexto, conforme descrito no capítulo anterior.

## 5.2 Primeira categoria: O significado da terapia e do ritual

Após densas leituras sobre as vozes que compõem este trabalho, o processo da proposição de um olhar interpretativo começou a ser desenhado. Sob analogia com a alquimia, Jung discorre sobre os processos psíquicos que ocorrem dentro da psicoterapia como a dissolução e transformação de conteúdos defensivos em movimentos que se alternam entre *conteúdo* e *continente* (EDINGER, 1990; p. 75).

A primeira categoria emergente deste estudo diz respeito aos settings e foi denominada “O significado da terapia e do ritual”. No decorrer das falas, as subcategorias emergentes foram *lugares da terapia* e *lugares do ritual*. Um esquema das subcategorias e unidades de contexto desta categoria está disposta na Figura 3.



**Figura 3** – Primeira categoria (“O significado da terapia e do ritual”), subcategorias (“lugares da terapia” e “lugares do ritual”) e unidades de contexto emergentes na entrevista de 18 pessoas que fazem uso ritual da ayahuasca e são pacientes de psicoterapia. Brasil, 2017.

Dentro da subcategoria *lugares da terapia*, uma diferenciação entre os lugares como contidos ou contendo as questões que são vivenciadas em ritual e psicoterapia emergiu nas entrevistas enquanto as pessoas relatavam sobre como enxergam os dois *settings*. Isso gerou a unidade de contexto **locais de suporte**, como exposto no discurso abaixo:

“[D]epois que eu comecei a fazer terapia que eu entendi a importância dos dois caminharem juntos. Muitas vezes as informações caem no colo da gente, a ayahuasca joga as informações. Fica confuso o que a ayahuasca quis mostrar e depois que eu comecei a fazer terapia eu entendi meus trabalhos e hoje eu entendo claramente que se eu tivesse deixado só pra ayahuasca esse tratamento não ia ter dado certo.” (*Zélia*)

“A formação da minha terapeuta é cognitivo-comportamental, é a base dela, entretanto ela é muito aberta para eu discorrer sobre as coisas do ritual. Foi até uma experiência bacana que eu relatei pra ela, pelo fato dela ser cognitivo comportamental se iria rolar, como seria, e ela sempre acolhe as minhas experiências e vai trabalhando isso junto, discutindo sobre isso e até agora não tive nenhuma dificuldade, tem dois anos e meio que estou com ela e 1 ano e 10 meses que tomo o chá todo mês.” (*Renato*)

Aqui parece se aplicar a relação *continente-conteúdo* definida por Jung quando outros autores elaboram a dinâmica dos conceitos no estudo com grupos. Zinkin apud Freitas (2005) entende que é o analista que em um primeiro momento define o *setting*, ou seja, o *continente* para que este seja seguro e acolhedor, mas o grupo também, em outros processos, pode ocupar o lugar da continência e promover mudanças e uma interação

entre *continente* e *conteúdo*.

Apesar do processo analítico dos entrevistados não ser realizado em grupos, nos *settings* vividos nos rituais com ayahuasca há a participação de um conjunto de pessoas (LABATE, 2011). Neste contexto, compreendo que a partir do primeiro trecho de entrevista, Zélia conta sobre uma proteção e uma continência ao começar a terapia e conseguir um espaço para trabalhar o que acessava nos rituais.

Outros participantes caracterizaram a psicoterapia como **processador de questões do ritual**. Essa unidade de contexto pode ser representada pela seguinte fala:

“Eu vejo que é importante essa coisa de ter um acompanhamento com a psicoterapia junto assim porque é muita coisa que vem quando bebe o chá e penso que é bom ter alguém pra organizar melhor, pra se orientar assim, como você pode fazer aquilo que você ouviu ali, ouviu não, aquilo que você sentiu ali, sabe assim? Acho uma coisa assim bem interessante porque lá no sítio que eu frequento, por exemplo, tem um workshop, e o dia todinho, uma alquimia, daí no fim do dia, no quinto dia a gente faz indução e depois a gente bebe ayahuasca, o vegetal, aí é interessante porque a partir daquilo você pode compreender as coisas, se não fica meio vago acho” (Luísa)

“Eu vejo a terapia mais como base. Eu acho que ela é mais confortável, mais tranquila, vai se adentrando nos conteúdos com cuidado. A ayahuasca não, geralmente ela não é tão boazinha. Eu acho que complementa, acho bacana os dois juntos, porque às vezes se você ficar só na ayahuasca vai ter muita coisa que você não vai conseguir trabalhar sozinho, tentando ali, e com a terapia eu faço muito essa ponte, porque as vezes se tem alguma dúvida, um sentimento, eu levo pra terapia e a gente consegue entrar mais em sintonia.” (Olga)

A ponte em que a participante relata conseguir fazer entre psicoterapia e ritual pode ser analisada de forma a compreender a alternância de espaços entre os conceitos de continente e conteúdo. O ritual enquanto local de *continência* para o forte acesso à conteúdos também é conduzido como o próprio *conteúdo* quando traduzido, dada certa limitação, em linguagem no *continente-setting* da psicoterapia.

Já em relação à segunda subcategoria *lugares do ritual*, na qual foram compreendidas as concepções sobre papel do ritual ayahuasqueiro na psicoterapia, este outro recorte de relato nos dá material para relacionar as características atribuídas aos *settings* à divisão e funcionamento do sistema psíquico. Abordado como local de acesso ao inconsciente e de fácil acesso aos conteúdos, o ritual parece atuar como uma visão do todo para seus participantes, uma compreensão distinta do que permite o espaço da psicoterapia, de limite e continência para os conteúdos acessados.

“Na terapia eu tenho acesso fácil a determinadas situações né, e é um processo mais... como se eu pudesse escolher. Tem um certo limite. Assim, quando eu estou na terapia, às vezes, se eu não quero tocar em determinado assunto eu não falo. Mas na ayahuasca eu não tenho escolha, sabe, eu tenho um mergulho no meu inconsciente que eu não escolho. Eu não sei que o que

vai vir sabe? Aí, conforme eu fui usando a ayahuasca junto com a terapia eu consegui estabilizar.” (Paula)

“Na verdade, várias vezes em que usei o chá eu pensei que queria que a minha terapeuta estivesse no aqui agora, porque na hora é muita informação, mas normalmente eu converso, tento falar mais ou menos as conclusões que cheguei na hora e como eu cheguei até o processo, como as conexões que eu faço com a vida, como eu me comporto, como eu vou tentando controlar o que eu vou sentindo até o momento, guiar um pouquinho isso e fazendo conexões com a vida prática também. Eu acho que tem duas coisas pra mim que mexem no uso do chá, uma é a coisa espiritual, religiosa e outra é uma coisa interna assim, de inconsciente talvez, ou da consciência mesmo, sou leiga nessa coisa de Psicologia.” (Livia)

É pertinente aqui adentrarmos na função do *self* o qual ocupa a totalidade psíquica e é preenchido com o material que acessamos para colocar em prática nossas aspirações e intenções de vida. Por meio do uso ritual da ayahuasca, os participantes relatam nessa primeira categoria alcançarem lugares que percorrem um caminho trabalhoso e longo até a tomada de consciência no *setting* psicoterapêutico.

A velocidade em que o processo percorre em rituais foi relatada em frases que são conhecidas entre quem faz ou já fez psicoterapia e usa o chá da ayahuasca. Os discursos abaixo correspondem à unidade de contexto da subcategoria *lugares do ritual*,

#### **acelerador de processos.**

“Com o chá eu pude perceber como um meio complementar muito grande, como duas formas de autocuidado, de autoconhecimento, de percepção de si, de tomada de consciência, etc. Para pegar a frase de um grande amigo meu, ele disse: cada sessão do chá vale por 10 anos de terapia, né. Eu não acredito nisso, evidentemente, tem muito mais sentido ele dizer que de um ponto de vista do inconsciente o chá consegue entrar onde o processo psicoterapêutico, no meu caso, não conseguiu me desbloquear de muitas coisas, de que a ideia da terapia, faço terapia psicanalítica, eu não tenho conseguido acessar” (Mateus)

“Bom, desde a primeira vez que eu tomei eu percebi que mudou radicalmente a forma de perceber certos assuntos internos, certas questões que eu trazia que vinha de uma forma muito diferente, tanto na velocidade, porque acaba sendo uma sessão muito rápida de sentimentos, de pensamentos, memórias e tudo e algumas dessas coisas, vamos dizer assim, tanto na forma quanto como era tratado depois, então eu até pensava: nossa será que existe algum tipo de terapia pra isso, algum lugar que isso pode ser usado de forma mais estruturada? Porque é muito forte, muito intenso, então eu acho que dá campo pra várias coisas, vários estudos.” (Isabel)

No processo de produção do chá, ocorre a decocção do cipó, que para alguns ayahuasqueiros representaria o “texto” que contém as informações, e as folhas do arbusto por sua vez, iluminariam, dando acesso ao conteúdo, à leitura do texto (LABATE e ARAÚJO, 2002, p.155). É evidente que não há dados neste estudo para corroborar ou negar esta metáfora, mas é interessante pensar sobre como o acesso ao inconsciente

permite a chegada em locais mais profundos, assim como ocorre no processo de individuação, consciente e inconsciente aprendem a se reconhecer e a trabalhar um com o outro (JUNG, VON FRANZ, 1964, p. 12). Isso, de certa forma, envolve um processo de aprofundamento onde é necessário perceber um conteúdo latente.

Mais uma vez, as diferenças entre os espaços são demarcadas em relação à velocidade com que conseguem acessar conteúdos do consciente/inconsciente, outro exemplo da unidade de contexto **acelerador de processos** dentro da subcategoria *lugares do ritual*:

“Eu entendo como dois processos complementares mesmo, mesmo porque quando a gente está falando do uso desse chá em termos de efeito do que ele provoca é justamente um olhar pra si e o grande objetivo da terapia é esse também. O que acontece de diferente é a intensidade. Você acaba se tornando muito autônomo no processo do autoconhecimento, enquanto o terapeuta é um mediador que vai te levar para um processo de autoconhecimento o chá faz com que você seja seu próprio mediador e no lugar que eu tomo se entende que ele é um acelerador de processos. A terapia vem para fazer o processo de digestão de tudo aquilo que você acessou, acho que é isso” (*Gustavo*)

Podemos pensar que o acesso à conteúdos do inconsciente durante o ritual se dá devido ao *setting* do próprio ritual que, além da combinação do chá em si, compõe a estrutura continente em forma de música, mestres ou padrinhos e todos componentes da ritualística. Em um processo do *setting psicoterapêutico*, chegar-se-ia a conteúdos soterrados e que se tornaram inconscientes mais comumente através de sonhos ou de trabalhos analíticos que, segundo alguns participantes, não “alcançam” o conteúdo desvelado em um ritual

“No meu caso, que eu estou com a minha terapeuta há 2 anos e meio, tenho um vínculo muito bom com ela, mas mesmo assim, tem coisas que ficam travancadas, que vai elaborando, vai desenvolvendo, mas não atinge ainda. Eu tenho dificuldades que trabalho há mais de um ano, e no ritual as vezes você consegue ir além, mas você não consegue manter esse além em que você estava, e a psicoterapia vem pra moldar isso e permitir que você tenha um direcionamento correto” (*Renato*)

Dando continuidade ao processo de tomada de consciência e chegada ao inconsciente, o *self* como centro ordenador e ocupando a área total da psique necessita do *ego* para que suas informações sejam lidas e alcancem o nível da consciência e de sua realização. O trecho destacado acima da fala de Renato consegue ser um ponto de partida para pensarmos a relação *ego-self* entre os *settings*.

Em sua tese, realizada em um contexto ayahuasqueiro peruano, Moure (2005), discute que o aspecto transcendente está incluído no *setting* das terapêuticas de tradição indígena, fato que não ocorre na clínica ocidental e é interpretado como defesa quando o

paciente deseja romper com os limites que esse *setting* o coloca. A função transcendente, a qual podemos compreender através deste “além” que Renato menciona, ocorre quando consciente e inconsciente atuam de maneira compensatória ou complementar, de maneira orgânica sem a perda do inconsciente na passagem de uma atitude para a outra (JUNG, 2000).

Os conteúdos que Renato diz ficarem “atravancados” na psicoterapia poderiam transcender quando ele relata que os vivencia no ritual, mas cujo aspecto de “além” não é mantido quando se está fora da experiência do ritual. A função psicológica transcendente, então, atuaria de outra maneira no *setting* clínico. Na experiência pessoal do participante ela “vem para moldar e permitir que você tenha um direcionamento correto”. Dentre algumas inferências possíveis, pode-se colocar em questão o *setting* *psicoterapêutico* como continente dos conteúdos que são acessados pelo *self* nos dois *settings*. Em ritual ou psicoterapia, a experiência é vivenciada através do contato com o inconsciente. Porém, a resposta do ego e a consciência fora de estado alterado se fariam necessárias para distinguir as informações que chegam através destes *settings*. Embora o contato com o inconsciente permitisse uma ampliação de algumas questões, isso se misturaria com aspectos que podem estar no consciente, mas de maneira pouco clara (KAST, 1954). A elaboração, leitura e organização de informações neste processo através da psicoterapia é fundamental já que podemos considerar ser o lugar do *setting* ritual de profunda ampliação do inconsciente e comunicação deste com o consciente.

A alquimia como fonte de explicações e descobertas sobre a complexidade da psique também atua na obra de Jung para esmiuçar o processo de individuação. Em seu ofício, os alquimistas acreditavam que submeter a matéria prima às operações de interação entre os elementos faria com que fossem eliminadas as impurezas para chegar-se à sua essência, assim, aceleravam os processos advindos da natureza (FREITAS, 1988).

O trabalho terapêutico pode ser comparado ao do alquimista no sentido de que ele colabora para o desvelamento das questões em estado bruto para a eliminação de defesas que caminham para o alcance ao *self*. Porém, podemos entender que o papel acelerador e de transformação percebido de forma quase imediata é vivido em rituais, enquanto a psicoterapia seria um espaço que segue para o curso menos acelerado e de encontro com o tempo de desenvolvimento.

Definidos com algumas diferenças, os *settings* ritual e psicoterapia também são complementares segundo os entrevistados(as). Os dois espaços podem integrar, em algum momento, o conceito *continente* e abranger as experiências.

Como o uso da ayahuasca ocorre em rituais, o indivíduo está representado em sua coletividade e identificado por características que estão dentro do espaço que ocupa. Estar em alguma coisa, significa, traçando um paralelo com a alquimia, estar cercado, contido

e dissolvido pela matriz *continente* (EDINGER, 1990, p. 77).

“A respeito dos rituais, Eliade afirma que o gesto só adquire significado na medida em que retoma uma ação primordial [...]. Nada poderá durar se não for “animado”, isto é, dotado de uma alma. Ficam assegurados o significado e a duração de uma construção, não só pela transformação de um espaço profano em um espaço sagrado, ligado ao centro, mas também pela transformação do tempo concreto em tempo mítico” (FREITAS, 1988, p. 47)

Abrindo o significado de ritual, Freitas (1988), menciona as atividades profanas enquanto aquelas que são desprovidas de significado mítico, retomando o conceito de ritual para o mundo arcaico, o qual depende de uma finalidade em suas atividades como ocorre em danças, guerras, obras de arte, rituais de construção, uso farmacêutico de ervas entre outros.

A vivência da transformação do tempo lógico em tempo mítico vivido em rituais, assim como em ritos de iniciação em que haveria comunicação do ego com o self (EDINGER, 1990) nos permite refletir sobre os rituais com ayahuasca como um *setting* ritual, enquanto acelerador de processos. Relembrando a metáfora da psique como uma esfera, esse processo configura um movimento de volta ao nosso centro criador. Os rituais, assim como a psicoterapia, portanto possuiriam o sentido do encontro do ego com o self.

O processo de individuação aqui, representado pelo uso ritual do chá e pela psicoterapia, ocorre com todos os elementos que estão presentes, o que inclui o conjunto de crenças e práticas produzidas nesses *settings*. Aquilo que permaneceria em uma camada ainda não revelada, o inconsciente, se manifestaria através da necessidade de encontro com a nossa essência, com aquilo que nos conectaria com nossas potencialidades de vida, com o nosso self.

Pensando sobre a velocidade de acesso ao inconsciente e em outras questões que implicam um outro olhar do terapeuta, a próxima categoria exemplificará melhor o conceito do processo junguiano de individuação, que é compreendido como um espelho da ideia de processo alquímico.

### **5.3 Segunda categoria: A articulação dos settings**

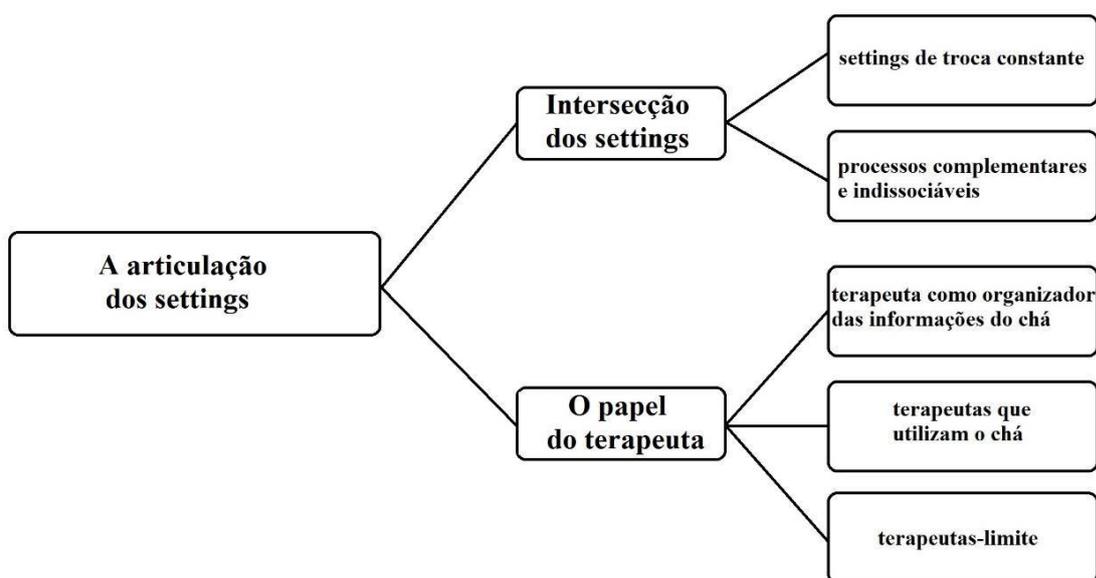
A partir do referencial junguiano, entrar em contato com o *self* – ou seja, com conteúdos que estão na camada mais profunda e abrangente da psique – requer um trabalho próprio e, em situações favoráveis como a presença de um outro/analista. A atuação do *ego* seria indispensável nesse processo. Como já mencionado, é ele quem revelaria toda a capacidade da pessoa e a tornaria potente, possível de colocar suas

aspirações de vida em prática.

A individuação pode ser então lembrada como o processo mais intenso e crucial na vida de uma pessoa. Para Edinger (1990), a alquimia seria uma espécie de mapa desse processo e suas imagens só seriam significativas para aqueles que conseguissem ter uma experiência pessoal com seu inconsciente.

Jung define esse “choque” do consciente com o *self* como uma harmonização entre essas duas instâncias. O *ego* se sentiria frágil e incapaz de realizar suas vontades e desejos e projetaria, assim, qualquer frustração em um objeto exterior. Idealmente, a pessoa deveria ser capaz de fazer com que as instâncias regidas pelo consciente e pelo inconsciente se respeitassem e se acomodassem mutuamente (JUNG e VON FRANZ, 1964, p. 99).

Um esquema da segunda categoria – que foi gerada à luz do conceito junguiano de individuação – está disposto na **Figura 4**.



**Figura 4** – Segunda categoria (“A articulação dos settings”), subcategorias (“*intersecção dos settings*” e “*o papel do terapeuta*”) e unidades de contexto emergentes na entrevista de 18 pessoas que fazem uso ritual da ayahuasca e são pacientes de psicoterapia. Brasil, 2017.

O que irá ser discutido entre as falas dos participantes e o processo de individuação diz respeito à formação dessa segunda categoria, a qual provém de questões que surgem no contexto ritual e em psicoterapia sobre os insights e questões que surgem nestes settings que vivenciam

“Ah, com certeza, muito das coisas que no trabalho me vem com uma certa clareza intensa eu levo pra terapia justamente por causa disso, porque eu acho que tem coisas que são minhas e que me vem em diversas situações, inclusive quando eu tomo o chá e inclusive quando eu estou no divã, então com certeza, questões que são centrais quando eu faço o trabalho também são questões centrais na minha análise né.”(Jorge)

“Sim, quando eu bebi o vegetal pela primeira vez eu já fazia terapia há uns seis meses, era psicoterapia junguiana, era a primeira e depois eu mudei de terapeuta e foi bem nessa época que eu comecei a ir na união do vegetal beber a ayahuasca e nisso começou a unir as duas coisas, e uma coisa acompanhou a outra, e muitas coisas que eu vejo com a ayahuasca eu levo pra minha terapia, isso acontece muito.”(Pedro)

“Geralmente acontece esse movimento, eu estou trabalhando alguma questão com a minha terapeuta e isso aparece na ayahuasca de uma maneira muito reveladora. E aí, assim, eu fico muito impactada porque às vezes é muito violento... assim, não violento, mas violento no sentido emocional;. É muita informação, sabe, mas é informação que eu já estou trabalhando com a minha terapeuta. Não é uma coisa assim completamente diferente ou que não tenha nada a ver com meu contexto naquele momento. **Todas as vezes que eu tenho a miração com a ayahuasca elas estão dentro do contexto que está sendo trabalhado em terapia**”

(Paula; grifo meu)

O acesso rápido e intenso que Paula relata ter em seus rituais, foi nomeada como “questões reveladoras dentro do ritual” referente à unidade de contexto **settings de troca constante**, na subcategoria *intersecção dos settings*. Há uma comunicação dos *settings* em que a participante acessa suas questões. Isso pode levar à compreensão de que o acesso ao *self*, sob a perspectiva da entrada acelerada e intensa no inconsciente, em um ritual, acompanha um percurso de ida-vinda quando também é trabalhado no *setting* da psicoterapia. Diante desse movimento, foi gerada a unidade de contexto **processos complementares e indissociáveis** para representar o movimento do trabalho terapêutico que se forma em psicoterapia e ritual

“Mas agora, um assunto que eu levo muito pra minha terapia são as questões do chá. Está muito interligado, inclusive eu acho muito difícil uma pessoa que bebe esse chá e faz psicoterapia não interligar. Acho que pode ser que aconteça isso caso o terapeuta tenha preconceito, né, porque as vezes pode acontecer isso também. Acho importante essas pesquisas por isso, também. Muita gente tem essa questão do preconceito, e é importante pros próprios terapeutas pensarem de outra forma, mas penso que é difícil não ligar uma coisa a outra, porque as duas são terapêuticas, estão mostrando o que tem dentro da gente, o inconsciente né, então isso é fundamental.” (Pedro)

“É algo constante, os dois caminhos, é difícil desassociar porque está tudo ali né, agindo. Um exemplo disso foi esse último trabalho, estávamos em feitiço, fazendo, a comunidade se une, durante uma semana, aí eu tive um trabalho muito forte, eu já havia feito análise uns dias antes então estava com coisas bem vívidas né, principalmente a relação com a minha mãe.”(Silvia)

Se pensarmos o *self* como acessado em *settings* rituais, surge a questão inerente ao *ego*, à consciência do que e como fazer com o conteúdo descoberto. Diante dos relatos de Paula e Pedro abre-se alguma possibilidade sobre o *setting* da psicoterapia ser o local onde alguns entrevistados que também relataram essa intersecção, elaborarem suas “revelações”.

Isso pode ser algo benéfico para o paciente, se este conseguir seguir o processo de individuação, quando seu caminho de experiências estiver ligado a um *setting* no qual é possível administrar e acomodar o confronto que pode surgir diante da justaposição de consciente com inconsciente. Também se coloca nesse cenário o fato das “mirações” que Paula vivencia nos rituais, estarem sempre no contexto do que ela trabalha com sua terapeuta.

Mirações são visões obtidas pelo uso da ayahuasca, processos visionários que também podem ocorrer em outros sentidos além da visão, durante o transe. Segundo Mercante (2009), as mirações poderiam atuar na consciência durante o processo de cura. Neste artigo, o autor coloca trechos de entrevistados que utilizam a ayahuasca e relatam alcançar a consciência de informações através das mirações durante o ritual.

Aqui, é importante esclarecer que o desenho estruturado até o momento sobre os *settings*, *ego-self* e processo de individuação não tem o objetivo de restringir ou separar as instâncias entre os contextos tratados. O *ego*, captado através de uma atitude consciente, poderia ser vivenciado no caminho circular ritual-psicoterapia em comunicação com o *self* e seus conteúdos inconscientes de forma independente do contexto em que o processo esteja ocorrendo.

Esse fluxo de trabalho ritual-psicoterapia fica mais próximo ao processo de individuação nos casos em que este surge gradualmente, durante a vida e o processo de amadurecimento do indivíduo. O primeiro caminho para este processo se daria em situações em que existiria o contato com o inconsciente (JUNG, 2000, p. 104). Via psicoterapia, ritual ou entre ambos, como é o caso dos atores desta pesquisa, o individualizar-se, ou passar pelo processo de individuação, estaria atento ao inconsciente e seria capaz de ouvi-lo para a compreensão total de seu interior, o *self*.

“Eu acho que o chá, ele é de berço indígena mesmo, e os indígenas sabiam que ia haver um momento que eles iam ter que abrir essa cultura deles pros homens brancos, em termos de salvação do planeta terra mesmo assim (risos), de salvação da humanidade. Então, eu encaro a ayahuasca como uma medicina, tanto pro corpo físico, emocional, mental, quanto pro corpo espiritual se você acredita nisso, em todos esses campos ela age, e eu fico muito feliz de estar participando de uma pesquisa assim em que vai comprovar os benefícios do uso do chá acompanhado de terapia, porque o uso desse chá traz benefícios sem a terapia? Traz com certeza, mas com a terapia é garantido, você vai ter um processo conciso, um processo firme, um processo de começo meio e fim mesmo, sabe? Não vai ser desorganizado, a terapia tem o poder de organizar,

mas o terapeuta tem que ter aí também a sua mente aberta pra lidar com isso, porque encara como droga, encara como alterou a consciência e ferrou ou o cara que matou o cartunista, e cai nisso, não se fala mais.” (*Gustavo*)

“Talvez essa seja a grande diferença: que com o acompanhamento do terapeuta experiente te ajuda a não ficar no sofrimento, a enxergar de fora aquilo que você está passando. Se é um terapeuta bom, experiente, com bastante sensibilidade, te ajuda a traduzir aquilo que você vai recebendo durante o ritual, né, e depois as fichas vão caindo também. E a sustentação também; nas nossas sessões eu comento com ela o que aconteceu durante o ritual da ayahuasca, como eu me senti depois e vem vindo... Durante as sessões vai se trabalhando com esses aspectos, vão acontecendo outras coisas e vão se fazendo as ligações, as conexões” (*Úrsula*)

Mantendo viva a ligação *ego-self*, *consciente-insconsciente*, o processo de individuação compreende uma experiência subjetiva sugerindo a intervenção ativa e criadora do indivíduo. A subcategoria *o papel do terapeuta* é representante da fala de Úrsula e Gustavo, compreendida aqui pela primeira unidade de contexto proposta, **terapeuta como organizador das informações do chá.**

Penso que a importância do fluxo em movimento que se cria no caminho entre estes *settings* demonstra o fator essencial da postura do psicoterapeuta em relação às experiências do seu cliente. Aqui, os discursos dos participantes nos contaram sobre a transição dos conteúdos e dos insights serem possíveis de ocuparem um local de comunicação devido à relação criada entre terapeuta-paciente, além do movimento pessoal dos próprios participantes, sem necessariamente comunicarem seus terapeutas, que surge na primeira categoria, exposta previamente.

Em um setting terapêutico, há a necessidade daquele que o procura de sentir que ali existe e vai se criando um ambiente seguro para expor suas ansiedades e inseguranças para realizar um caminho de integração da personalidade e aproximação do consciente com o inconsciente (FREITAS, 1988, p. 19).

O termo *continente* explica-se, assim, quando uma pessoa encontra no *setting* de sua terapia todos estes instrumentos para criar, fora desse ambiente, a própria proteção, o seu continente. Durante esse percurso, o terapeuta ocupa o lugar de continente que consegue abarcar os conteúdos em desenvolvimento do cliente para prosseguir com uma transformação.

Outro aspecto importante que emergiu das entrevistas é o caso de terapeutas também já terem participado de rituais e em função disso, abrirem uma porta para o diálogo sobre o processo do paciente. À esse fato, foi produzida a unidade de contexto **terapeutas que utilizam o chá:**

**“Eu tenho na minha experiência, né, não sei se a vantagem, se pode dizer assim, do meu terapeuta ter frequentado muitos anos a União do Vegetal. Então, ele já tinha familiaridade com isso. Então, conforme eu trago o que eu acesso nos rituais pra terapia ele já tem uma familiaridade**

grande com isso. Então ele consegue me conduzir muito bem ali no processo de compreender tudo aquilo que eu acesso. Mas a outra via acontece sempre também: **o que eu trabalho em terapia surge nos rituais e o que eu vivo nos rituais surge na terapia, porque é um ciclo, então um alimenta o outro**, assim, sempre, é cíclico, não é linha reta não, é bem cíclico, um complementa o outro de uma maneira muito positiva assim, muito forte” (Gustavo; grifo meu )

“O que eu percebia nos trabalhos e o que a terapia me trouxe, que eram coisas que durante o trabalho mesmo eu pensava: “gente do céu, eu já vi isso na terapia”... E tudo foi se conectando...**Então, eu levo porque a minha psicóloga também frequenta e foi através disso que eu conheci ela**. Eu não conseguiria nem imaginar falando sobre os meus trabalhos que são tão importantes pra mim com alguém que não tivesse ido. Quando eu vou, eu compartilho todas as minhas experiências com ela porque ela já tem um outro olhar, né, outra perspectiva de tudo. Assim, ela já entende o que eu falo, então muda a forma da terapia, ajuda muito, na verdade” (Zélia; grifo meu)

Sabe-se que pode considerado passível de crítica o envolvimento direto do terapeuta (e a ciência disto por parte do paciente) com o universo ayahuasqueiro, traduzindo-se como quebra de setting ou de uma neutralidade desejável na maioria das tradições psicoterapêuticas. Por outro lado, em consonância com o que o teólogo Wouter Hanegraaff levanta em relação à suposta necessidade de que teólogos passem pela experiência psicodélica para entender as religiões psicodélicas (HANEGRAAFF, 2011), quando o terapeuta passou por experiências similares, pontos de conexão e identificação que envolvem o universo do inefável podem emergir.

Em contraste diametralmente oposto à unidade de contexto acima, surgiram entrevistas em que os indivíduos relataram evitar abordar o que vivenciam durante os rituais devido à percepção de uma ausência abertura do(a) terapeuta no *setting* da psicoterapia ou certa dificuldade de compreensão e informação deste sobre o tema da ayahuasca. Isso se oporia a uma postura sem juízos de valor que seria essencial para a ocorrência do processo analítico. Esse fato, traz reflexões potencialmente preocupantes sobre a trabalho psicoterapêutico ou analítico de alguns participantes. O que não é falado impede o crescimento psíquico e a realização da unicidade do indivíduo, próprias do esquema de configuração da individuação. Nesse conjunto de temas, foi produzida a unidade de contexto **terapeutas que não trabalham com as questões do chá**, também na subcategoria *o papel do terapeuta*.

“Ele vai trabalhando pontos da minha personalidade que eu acabo vivendo no ritual, mas **eu não consigo ter a liberdade de falar pra ele sobre a essência do ritual**. Por exemplo, quando a gente trabalha no ritual hindu, que vem toda a energia de sexualidade... é uma questão que eu tenho comigo... a questão sexual é muito forte... vem questões da infância que a ayahuasca vai trazendo. As minhas experiências foram fortes, a própria energia hindu que vai trabalhando a kundalini... então essa conversa eu não consigo ter. Aí ele traz pra realidade, mas eu acredito que a ayahuasca é para a vida,

eu tomo há dois anos e faz muito bem. Eu não pretendo parar esse processo e mudou muito nesses dois anos. No começo e agora, mudou o acesso às informações, sabe... **Eu entendo o que ele quer dizer racionalmente, essa separação de espiritualidade e de ciência, mas me magoa por dentro. Eu até pensei em procurar outro profissional que entenda melhor esse meu lado, que trabalhasse mesmo os rituais. Eu não sei se é possível a Psicologia fazer isso, mas meu desejo é, por exemplo, sair do ritual e viver a experiência da sexualidade e no outro dia na terapia conversar sobre as mirações que eu tive, dizer todo o ritual.**” (Yasmin; grifo meu)

O que Yasmin relata sobre a separação entre ciência e espiritualidade, aparentemente utilizada por seu terapeuta como justificativa para não abordar questões sobre o ritual com a ayahuasca, contém raízes em como a ciência ocidental lidou com os problemas da existência até o século XVII. Coube à filosofia, teologia e outros saberes discutirem sobre temas como Deus, felicidade, as relações entre os homens e outras criações não-humanas que interagiam com o mundo. A partir do século XIX, com a transformação da ciência enquanto força produtiva para o capitalismo, a *hegemonia epistemológica* da ciência ocupou o lugar de único conhecimento válido e rigoroso, ou seja, os problemas que poderiam ser colocados em questão eram aqueles que a ciência pudesse alcançar e dar uma resposta. Com esse processo, as outras disciplinas também passaram por uma cientificação positivista instaurando um *pensamento ortopédico* de institucionalização e profissionalização (SANTOS, 2010; p. 528).

Esse movimento gerou consequências sérias para o pensamento dos séculos posteriores e a criação de outras disciplinas como a Psicologia. O que Boaventura Santos (2010) considera *epistemicídio de saberes* é uma prática que começa com a intervenção política, econômica e militar no capitalismo e é vigente até os dias atuais sob formas de violência e apropriação contra outras formas de conhecimento e os indivíduos nela envolvidos (SANTOS et al. 2004). A homogeneização do Outro foi produzida pelo ocidente intensificando o cenário para relações de subalternidade.

Exemplos que parecem remeter à desqualificação de saberes estão representados em outros trechos da entrevista de Yasmin:

“Eu tenho muita dificuldade com a psicoterapia porque **o meu analista divide muito bem o caminho espiritual e religioso com a psicologia**. Então, quando eu entro pra falar das minhas questões vividas na ayahuasca ele leva por outro caminho e isso dificulta bastante o processo porque eu acredito que o que eu vivo no ritual é muito real e tem muitas questões psicológicas que falam sobre mim. **No ritual você precisa fazer um trabalho de compreensão e pelo menos no meu caso eu não tenho esse suporte na terapia**. De repente eu acesso, normalmente acesso muitas coisas íntimas minhas, sobre as minhas questões como mulher e também questões espirituais, meus dilemas espirituais. E **na terapia eu não consigo fazer esse link, já que a gente faz separado** – Yasmin- realidade

e **Yasmin-ayahuasca-espiritual**. Então pra mim é bem complicado, mas eu acho que na ayahuasca dá pra trabalhar muitas questões, mais que na terapia” (*Yasmin*; grifo meu).

A cisão que o terapeuta faz, segundo a participante, quando nomeia os conteúdos que não serão trabalhados em análise em “*Yasmin-ayahuasca-espiritual*” poderia ser um exemplo do conceito *epistemicídio de saberes*. Ao supostamente não considerar o outro saber, o analista que parece conceber como *Yasmin-realidade* a parcela do que considera real, aquilo que o conhecimento científico consegue explicar, considera-se como inexistindo o que aparenta estar exterior ao universo “real”.

O preconceito entre os povos que utilizam a ayahuasca começa com o deslocamento dos seringueiros da região amazônica para os centros urbanos – época de criação do Santo Daime, da UDV, e da Barquinha. Os mestres dessas religiões sofreram o estigma de “macumbeiro”, “charlatão” entre outros, assim como nas religiões de matriz africana. Goulart (1996), explica a legião dos estigmas sofridos principalmente no caso da formação do Santo Daime, onde a elite das cidades na década da migração incomodou-se com a formação de uma liderança entre os segmentos desfavorecidos junto à utilização de uma bebida ligada à populações indígenas. Estigmas como esse podem ter influenciado relatos como o de Isabel, a seguir:

“Bom, especificamente na minha terapia isso é comentando muito de vez em quando. **Ela sabe que eu tomo, eu conto pra ela, mas não costuma ser algo que a gente converse. É algo que eu faço muito mais internamente e individualmente do que algo que eu trabalhe com ela exatamente. Acho que porque ela tem, ainda existe aquele preconceito do que seja o uso em geral de drogas e ela prefere se abster de algum julgamento, de criticar abertamente**, mas eu percebo que não é algo que ela investigue muito quando eu falo sobre isso, sabe? **E eu entendo assim. Acho que é difícil pra maioria das pessoas saber do que se trata, né, tem muito medo, muita informação mal interpretada em cima disso. Então é algo que eu digo ‘ah, é mais uma pessoa que vai ouvir mas que não vai levar a sério com a potência e a possibilidade que isso traz’, sabe?”** (*Isabel*; grifo meu)

Como menciona a participante, mesmo com a urbanização do uso da ayahuasca (LABATE et al., 2008), o conhecimento atrelado ao que realmente representa e como essa cultura se dissemina fica reservado à uma pequena parcela, em sua maioria ligada à grupos e religiões que consagram o chá e pesquisadores interessados no assunto.

Ainda segundo Santos (2010), a ciência criou um lugar de existência assimilada e o não-lugar, ou seja, a inexistência como lugar fora dos fundamentos que poderiam justificá-la enquanto ciência. Ocorre, dessa forma, um processo de exclusão do Outro e de tudo o que representa, pois está externa aos critérios de inclusão do que é

compreensível ou existente. A produção de *inexistência de outros saberes* emprega uma comunicação para se referir aos grupos excludentes com vocabulários como os que foram utilizados com os grupos ayahuasqueiros em sua formação.

No relato de Isabel, também fica clara a posição de *pseudo-inclusão* (SANTOS, 2010) quando entende que sua terapeuta prefere “*se abster de algum julgamento e de criticar abertamente*” o uso que faz da ayahuasca. Esta forma de tratamento, cercada pela *inexistência de outros saberes*, maqueia a desconsideração de crenças e tradições culturais através do discurso de “respeito”, o que significa o não reconhecimento destas enquanto experiências de produção de conhecimento e apropriações cognitivas do mundo.

A discussão sobre os profissionais que não abrem escuta sobre a espiritualidade e a religião em seus *settings* também pode ser pautada no Posicionamento do Conselho Federal de Psicologia sobre a questão da Psicologia, Religião e Espiritualidade, com texto aprovado em 2013 (Conselho Federal de Psicologia, 2013).

O item XIV do texto apresentado pelo Grupo de Trabalho Nacional Laicidade e Psicologia traz a posição do Conselho contrária sobre qualquer tentativa fundamentalista de imposição de dogma religioso sobre o Estado, a Ciência e a Profissão e qualquer forma de conhecimento que procure naturalizar a desigualdade social, a pobreza ou o cerceamento dos direitos constitucionais.

A Psicologia reconhece a importância da religião e da espiritualidade na construção de subjetividades, bem como seu papel na produção destas e compreende que, em um país com tantas especificidades como o Brasil, é fundamental o diálogo entre esses conhecimentos. Porém, há muito cuidado para que os conhecimentos da Psicologia, pautados na laicidade da ciência não se confundam com conhecimentos dogmáticos da religião.

O item XI do mesmo texto explica que, apesar de toda religião possuir uma dimensão psicológica e a Psicologia uma dimensão espiritual, não há uma dimensão religiosa nela, o que colocaria uma necessidade de aprofundamento de uma interface da Psicologia com a espiritualidade e os saberes tradicionais e populares, além de saber como a religião se utiliza da psicologia.

A visão da ciência ocidental em que foi criada disciplinas como a Psicologia, permeada pelo processo que Santos (2010) entende como institucionalização e profissionalização da ciência a partir das necessidades do sistema capitalista, apenas reforça que, enquanto ciência e profissão, a Psicologia apesar de se contribuir ao longo dos anos, está absorva por uma cultura de cisão entre corpo e mente, ciência e espiritualidade. Posto isso, há a compreensão de que os entrevistados e seus respectivos psicólogos estão permeados por essa cultura e atravessam outra maneira de acesso ao

inconsciente a medida que criam uma comunicação com os rituais de ayahuasca.

Penso que a postura ética dos profissionais ao se pautarem no Conselho Federal de Psicologia, ao contrário de criar barreiras entre os paciente e terapeuta, pode favorecer a experiência cuidadosa que exige a participação em rituais com ayahuasca. Ao respeitar e legitimar a escolha de seus pacientes, psicólogos e psicólogas necessitam criar o que foi estabelecido pelo Posicionamento do CFP – um profundo debate entre Psicologia e espiritualidade. Vale comentar, porém, que nem todos psicoterapeutas são psicólogos e, portanto, nem todos psicoterapeutas estão sujeitos às recomendações do CFP.

Cabe, por outro lado, também dar o benefício da dúvida. É possível considerar a possibilidade de que os terapeutas dos casos mencionados entendam que a forma que seus pacientes abordam o tema do uso ritual da ayahuasca os distancia de seus processos mais profundos de análise. Ainda que assim seja, é potencialmente problemático que alguns pacientes percebam que seus terapeutas não os deixam à vontade para desenvolver no setting terapêutico seu processo ritual com ayahuasca, que poderia ser importante para a expressão de seus temas e motivos conscientes e inconscientes.

Dentro da abordagem analítica de Jung, podemos compreender o Outro como o que tomamos como oposto e não pertencente ao nosso self. O lugar do Outro, ou o desconhecido e não legitimado, permanece distante da experiência daquele que não abarca as instâncias consciente e inconsciente.

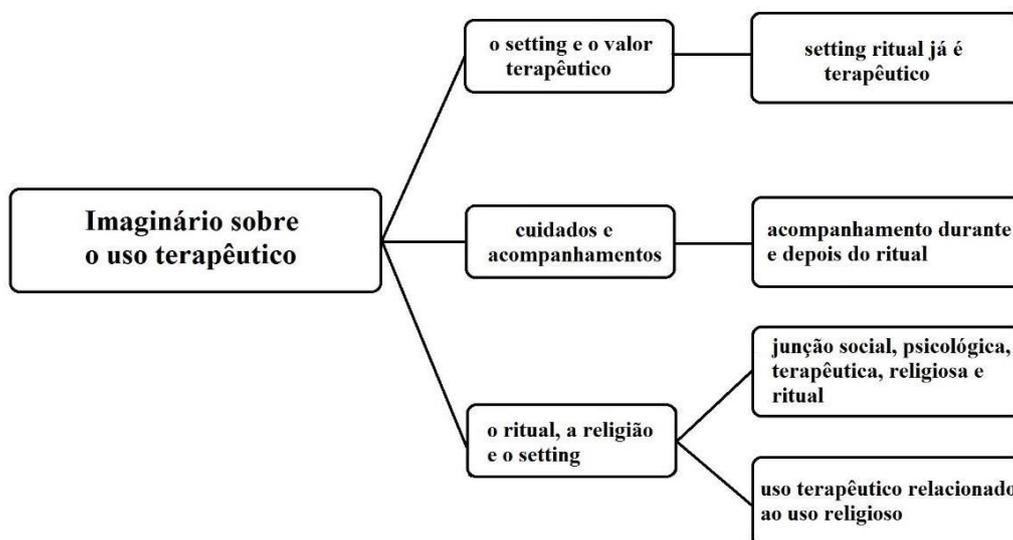
Outra hipótese para a ausência de abertura do terapeuta para o chamado mundo espiritual, religioso ou que o cliente considere terapêutico, pode ser a falta de vivências do profissional com a busca de sua própria totalidade em conexão com seus significados individuais. Ao não se envolver com seu próprio processo de individuação, um terapeuta poderia buscar viver seus símbolos na relação com seu cliente, interferindo nos processos psicoterápicos deste (FREITAS, 1988, p. 21).

Considerando a subcategoria *intersecção dos settings* com suas unidades de contexto **settings de troca constante** e **processos complementares e indissociáveis**, podemos compreender que ritual e psicoterapia parecem construir, para estes participantes, um caminho cíclico de retomada ao self e seus conteúdos inconscientes, permitindo assim, o desenvolvimento de seu processo de individuação. A subcategoria *papel do terapeuta*, apesar de expressar posicionamentos diferentes dos terapeutas frente aos rituais com ayahuasca, nos revela o lugar de mediação que o psicoterapeuta ocupa no fluxo constante vivido entre ritual e psicoterapia de ampliação e organização psíquica.

### 5.4 Terceira categoria: Imaginário sobre o uso terapêutico

Ao atribuir a palavra imaginário para definir a terceira e última categoria, utilizei o significado de imaginação que dá vida e continuidade à realidade metafórica e ao psiquismo imaginante (BACHELARD, 2004). Para este autor, o imaginário não encontra as raízes que o alimenta nas imagens, mas sim em uma presença material e próxima. Considerando que nesta categoria os participantes responderam à questão sobre o que pensam a respeito do uso terapêutico da ayahuasca, ao relatarem suas opiniões, exprimiram não apenas a imagem que vêm em suas mentes sobre esse possível uso terapêutico, mas também narraram suas experiências vividas com o chá em contextos rituais.

As unidades de análise produzidas nesta categoria apresentaram alguns núcleos que integram ritual, religião, psicoterapia e sobre como o contexto ritualístico é encarado como terapêutico. De certa forma, por meio destas unidades os participantes retomam como enxergam os *settings*, psicoterapia e ritual. A análise da terceira categoria, denominada “Imaginário sobre o uso terapêutico”, está disposta na Figura 5.



**Figura 5** – Terceira categoria (“Imaginário sobre o uso terapêutico”), subcategorias (“o setting e o valor terapêutico”; “cuidados e acompanhamentos”; e “o ritual, a religião e o setting”) e unidades de contexto emergentes na entrevista de 18 pessoas que fazem uso ritual da ayahuasca e são pacientes de psicoterapia. Brasil, 2017.

A primeira subcategoria, *o setting e o valor terapêutico*, diz respeito à como esses participantes enxergam o componente terapêutico já dentro do contexto ritual. Apesar da não regulamentação do uso do chá não prever aplicações terapêuticas, como citado na

resolução de 2010 da CONAD, já foram mencionadas pesquisas que vêm sugerindo o potencial terapêutico da ayahuasca em contextos rituais.

Rose (2006), analisou o trabalho de psicólogos e psiquiatras em uma comunidade do Santo Daime em Minas Gerais, e observou que a cumplicidade entre os profissionais e os clientes criou um certo “idioma” o qual levou em consideração todo o universo simbólico do ritual e abertura para relatos de experiência sobre sofrimentos e aflições que talvez não fossem legitimados em outros contextos.

Emergiu na subcategoria *o setting e o valor terapêutico* a unidade de contexto: **setting ritual já é terapêutico**. Nela, os participantes discorrem o quanto sentem os benefícios do que nomeiam como terapêuticos em diversos contextos rituais. Na fala de Gustavo podemos perceber a ideia de que aquilo que é terapêutico ocorre dentro do próprio ritual:

“Bom, pela minha experiência eu acredito que não tem o que comprovar, é terapêutico na minha experiência. Eu acredito que a maneira como acontece hoje já é muito bem estruturado sabe. Daria pra trabalhar de outros jeitos talvez, não acredito que dentro de um setting terapêutico mesmo porque você teria que fazer uma terapia de 5, 6 horas ali com a pessoa. Porque querendo ou não o terapêutico da coisa vem depois, no momento em que você está sob efeito do chá é você com você mesmo, você não tem muita condição de falar, de conversar muito, você é conduzido, principalmente por música. Mas o valor terapêutico vem no pós, quando você traz tudo aquilo pra consciência e começa a dar nome aos bois, quando você começa a significar.” (Gustavo)

O relato de Gustavo mostra como a estrutura do ritual, em sua opinião, possui uma conotação terapêutica em si. Entretanto, ele ainda complementa dizendo que em sua experiência o “valor terapêutico” surge quando consegue trazer para a consciência e significar tudo o que viveu dentro dos rituais no *setting* da psicoterapia. O *setting* ritual, assim, também é caracterizado como terapêutico por si devido a todos os elementos que comporta.

Considerando que Gustavo foi um dos que relatou ter um terapeuta que já bebeu ayahuasca podemos entender que entre psicoterapeuta e cliente pode ter havido o que Rose (2006) nomeou em sua pesquisa como a formação de um “idioma” entre os saberes, criando espaço propício para a fala de sentimentos e angústias vividos em outro *setting*. A seguir, outros exemplos da unidade de contexto **setting ritual já é terapêutico**:

“Mesmo que seja só um ritual já é terapêutico, então acho que eu não consigo diferenciar muito essas duas coisas, porque acho muito importante o contexto ritualístico. Acho muito importante porque faz com que a gente se conecte com nosso eu espiritual.” (Zélia)

“ Eu parto do pressuposto de que eu não tenho dúvidas de que o chá

tenha um efeito terapêutico incrível assim, enfim, para quem participa de sessões, pra quem leva a sério como um trabalho mesmo né. Não sei o que pensar sobre essa questão assim, não sei como seria um uso fora do ritual, não sei em que medida... eu não sei como seria esse processo terapêutico fora de um uso ritualístico porque eu acho que a ideia do ritual, se a gente partir do pressuposto que se ritualiza pra reviver o religar e com aquela nossa relação que existe com o espiritual, etc., eu acho que a própria sessão é muito conduzida pela dimensão das pessoas que estão participando, pela energia, pela corrente, como se diz nos rituais neoyahuasqueiros né. Então eu vejo a dimensão terapêutica, mas não consigo conceber como seria isso fora desse uso.” (*Mateus*)

A unidade de contexto sobre o *setting* ritual já ser terapêutico fica mais explícita no relato de Mateus e Zélia, onde também contribuem sobre como enxergam esse *setting*. Em seus imaginários, um *setting* não ritual como o que eles experenciam talvez não comportasse os elementos que eles consideram importantes como, por exemplo, a conexão com a parte espiritual.

Zélia traz também um novo elemento sobre a importância em um acolhimento depois dos rituais e faz uma crítica aos fiscais<sup>6</sup> dos contextos que utiliza o chá. Ela levanta a questão sobre a necessidade de questões serem elaboradas e esclarecidas em um momento pós ritual, o que gerou a subcategoria *cuidados e acompanhamentos* e a unidade de análise **acompanhamento durante e depois do ritual**:

“O que eu acho que falta e que se encaixa mais ou menos no que você está dizendo do uso terapêutico é que eu acho que falta muito preparo nas pessoas que trabalham nos institutos, que são os fiscais desses trabalhos, porque eu vejo muita falta de preparo no acolhimento pós-ayahuasca, sabe? Eu acho que durante o trabalho eles estão lá pra ajudar e tudo mas eu não vejo um acolhimento no pós e é no pós que a gente precisa, sabe? Precisa estender esse entendimento, essas reflexões, e eu acho que muitas pessoas, inclusive eu, é muito mais fácil a gente se perder nas ideias, nos pensamentos, nas interpretações que não sejam aquelas, ou o nosso próprio ego fazendo armadilhas pra que a gente entenda de uma forma errada, né” (*Zélia*)

As “armadilhas do ego” às quais Zélia faz menção no final de sua fala nos provocam a reflexão sobre como deve ser cuidadosa a compreensão e leitura sobre os conteúdos acessados e elaborados em psicoterapia e ritual através das figuras mediadoras nestes *settings* – terapeutas e mestres ou padrinhos.

Em outros relatos, houve participantes que demonstraram um entendimento ou interesse sobre um uso alternativo ao que é atualmente regulamentado, contrapondo a concepção apresentada por outros participantes de que o efeito terapêutico do chá ocorreria em *settings* rituais. Contudo, estes participantes relataram suas preocupações em relação à comercialização e, caso fosse aprovado o modelo de uso terapêutico, como

deveria se dar esse processo, também vinculado à ideia de acompanhamento.

“Então, é um interesse que eu tenho, mas me preocupa muitas coisas, de como seria feito um controle sobre isso porque hoje por mais que a ayahuasca seja utilizada em um contexto ritualístico, religioso, você encontra ayahuasca no mercado livre, sem nenhum critério. Mas não há dúvidas de que ajuda, fisiologicamente, mentalmente, e isso precisa de um acompanhamento. Pra mim tem surgido efeitos positivos. O maior problema de você utilizar o chá é isso, você toma, ingere, mas na semana seguinte já não tem acompanhamento.” (Renato)

Também surge na unidade de análise acima, a informação sobre a relevância do que Renato e Zélia chamam de acompanhamento, e o que compreendi como cuidado. O que os participantes relatam como acompanhamento pode ser entendido como um conjunto de práticas da área da saúde que conseguiriam lidar com o movimento gerado dentro do ritual e que considerem seu ambiente “físico, cultural e social” (MACRAE, 1992). A palavra cuidado também pode ser entendida nesse contexto com o significado de necessidade para constituição do ser e possível abertura e autonomia para ir além de si e para o mundo (MOURE, 2005).

À ideia desse cuidado está também associado um conjunto de práticas que têm sido discutidas no contexto de retiros terapêuticos com ayahuasca realizados no Peru, Equador e outros países. Frequentados principalmente por norte-americanos e europeus, os facilitadores deste tipo de atividade advogam a necessidade do que determinam “integração” (DIAMENT et al, *no prelo*). É importante notar que por “integração” aqui está se falando do processo pelo qual os “ocidentais”, por serem oriundos de contextos onde a ayahuasca não faz parte do cotidiano “tradicional”, teriam a necessidade fundamental de realizar após a vivência com o chá, sob risco de “trauma” ou mesmo “sintomas psiquiátricos” (LAFRANCE & MATÉ, 2017). Este processo é diferente do conceito junguiano de individuação, que sugere uma comunicação harmoniosa entre ego e self, mas que é utilizada no sentido de integração por Cohen (2017).

A seguir, a subcategoria *o ritual, a religião e o setting* retrata em síntese a visão daqueles participantes que, de alguma maneira, possuem uma visão baseada em suas experiências com os dois *settings* – psicoterapia e ritual – onde conectam as perspectivas que possuem sobre religião, ritual e do que é terapêutico. Suas falas exemplifica a unidade de contexto **junção social, psicológica, terapêutica, religiosa e ritual**.

“Eu fui procurar um grupo que eu acho que os rituais de Santo Daime são bem cristãos, a minha formação, fui educada no judaísmo, hoje em dia eu sei lá, eu curto judaísmo, curto o Daime, ao mesmo tempo uma avó católica, tenho muita gente na umbanda na família, enfim, eu acredito que não seja a religião em si,

então acho que é uma leitura simbólica, uma leitura mitológica aí das coisas, arquetípica vai, quando eu escuto os hinos e tal, que é o que eu acho que eu não consegui quando eu fui procurar lá na adolescência, acho que não foi tão positiva as minhas experiências porque eu estava em busca, não estava em busca de um sagrado, estava em busca de simplesmente alteração de consciência, sem uma busca de sagrado, sem uma busca de terapia, e daí eu acho que vira só dependência, que é o que eu acho do meu uso da maconha, que não é a substância em si, é o uso que se faz, entendeu? Eu acho que está muito relacionado o uso ritual com o uso terapêutico, mas também nunca participei de um uso de nenhuma substância, de nenhum tipo de alteração de consciência conduzida de uma maneira terapêutica. Sempre foi de uma maneira ritual.”(Sarah)

“Então, eu não fazia terapia quando eu comecei a usar o chá, inclusive o uso chá mexeu muito comigo, abriu várias coisas em mim sobre um mundo espiritual assim, uma coisa religiosa também é o que fez realmente eu me mexer e marcar, mas porque eu encarei também o uso do chá como uma coisa de autoconhecimento e para mim a psicoterapia também é isso, é essa conexão assim” (Lívia)

“Aí envolve a espiritualidade, porque até então eu era atea e é um pouco difícil separar as coisas no que tange o espiritual, o psicológico e ao social também porque eu sou estudante de ciências sociais e quando eu fui observava muito aquilo, o contexto, o que estava acontecendo, a ritualística e veio essa emergência de voltar pra dentro no ritual, então foi algo novo pra mim, e a ayahuasca acabou mostrando algumas dimensões espirituais, então foi muita novidade ali dentro, eu tive que sair da minha zona de conforto e segue assim agora”. (Silvia)

No imaginário de Sarah, Lívia e Silvia há uma distância no que diz respeito ao uso fora de um contexto ritual devido à conexão que faz entre as imagens simbólicas de religião, ritual e de como essa vivência pode ser terapêutica. Para Jung (2003), a religião é compreendida enquanto manifestação psicológica e experiência psíquica:

“Do ponto de vista psicológico, a religião é um fenômeno psíquico que existe de modo irracional, assim como o fato de nossa fisiologia ou anatomia. Se faltar esta função, a pessoa humana, como indivíduo, estará sem equilíbrio, pois a experiência religiosa é expressão da existência e funcionamento do inconsciente. Não é verdade que possamos ter êxito só com a razão e a vontade. Ao contrário, estamos sempre sob efeito de forças perturbadoras, que atravessam a razão e a vontade, isto é, são mais fortes do que as últimas duas [...] precisamos da religião, ou seja, de cuidadosa atenção aos acontecimentos (*religio* é derivada de *religere*, e não de *religare*) e não de sofismas, supervalorização do intelecto racional” (Cartas à Piero Cogo, Cartas, v. II, p. 439 In: JUNG, 2003).

A seguir, ainda dentro da subcategoria *o ritual, a religião e o setting*, emergiu nos discursos de Paula, Silvia e Yasmin a unidade de contexto **uso terapêutico relacionado ao uso religioso**. As três participantes vincularam a noção de terapêutico ao que entendem fazer parte do ritual, o processo religioso.

Como expressão do inconsciente, há a possibilidade de se aproximar as vivências de acesso ao inconsciente dentro do ritual com a manifestação simbólica que o compõe, de forma a facilitar a compreensão da experiência religiosa que as participantes relatam.

Uma vez que o *setting* ritual estrutura e produz conteúdos inconscientes, símbolos religiosos adentrariam os rituais enquanto manifestações inerentes à psique.

“Olha, eu boto muita fé, acredito que o chá tem recursos ali que levam a gente à autodescoberta, conheço pessoas que foram curadas tanto na UDV quanto no Santo Daime, xamanismo, sobre alcoolismo, uso de crack, aliás a gente tem esses casos lá na Igreja, e o que eu tenho uma ressalva, é quanto à questão econômica, como ela ficaria, o chá viraria um comércio? Porque de fato, existem custos, alguém está bancando, o processo de fazer o chá é custoso, exige mão de obra, exige toda uma força de trabalho, existem custos, pra manter uma igreja, uma clínica também obviamente, então são coisas inerentes, mas será que viraria um comércio, um lucro? Esse é meu grande impasse porque eu também estou atravessada pela questão religiosa, cristã e da caridade talvez, mas acredito muito no potencial de cura do chá mesmo ele sendo levado a sério, dessa forma, não sei como é a relação de custo, como ele faz, mas acho interessante, não me sentiria confortável com a comercialização do lucro privado, cair nessa lógica capitalista.” (*Silvia*)

“Eu só consigo entender a ayahuasca a partir do processo religioso, e eu não sou nem uma pessoa tão religiosa, mas eu só consigo entender a ayahuasca a partir do processo cerimonial. É assim que acontece pra mim, eu sem o estímulo musical, sem o estímulo lá do mestre às vezes não acontece muita coisa. Eu não sei, eu acredito que no meu organismo esteja tendo os benefícios do mesmo jeito, mas a questão da miração eu entendo a partir do processo ritualístico.” (*Paula*)

“Eu fico pensando que toda a ritualística também é importante, eu acho que o social também faz bem pros participantes, o tipo de ritual escolhido, o tipo das músicas selecionadas, efim, os trabalhos que são realizados, então eu não consigo separar as coisas. Eu acho que a ayahuasca é importante dentro do seu contexto religioso, entende?” (*Yasmin*)

Sob a perspectiva da Psicologia Analítica, a linguagem enquanto símbolo se expressa através das representações que cria. Ao nomear algo como “divino”, por exemplo, faz referência à representação simbólica possível sobre alguma experiência, mas isso difere de uma evidência concreta, assim, em todas as religiões a linguagem simbólica é exprimida através de imagens (JUNG, 2000).

“ Um conceito ou uma figura são simbólicos quando significam mais do que indicam ou expressam. Eles têm um aspecto abrangente inconsciente que nunca se deixa exaurir ou definir com exatidão. A causa dessa peculiaridade deve ser buscada no fato de no estudo do símbolo o espírito ser levado, em última análise, a representações de natureza transcendental e diante das quais deve capitular nossa compreensão” (JUNG, 2011, p. 202).

Partindo da definição junguiana acima, entendemos que relatar as experiências podem ser simbólicas a medida em que a linguagem verbal, expressada através das entrevistas, alcançam uma face do que de fato consegue se comunicar. Como demarca MOURE (2005), a experiência em rituais com ayahuasca está na dimensão do que foi vivido, experienciado, e nossa necessidade ocidental em transformar essa experiência em

linguagem e símbolos não corresponde a como se dá o processo de cura para as tradições indígenas e mestiças que utilizam o chá.

Ao encontrar um ponto comum entre as instâncias terapêuticas e religiosas, esses participantes nos dão material para a retomada de algumas problematizações sobre as categorias geradas até então no capítulo da discussão.

Tanto o ritual quanto a psicoterapia apresentam estruturas e aspectos fundadores que encontram um funcionamento original, próprios de caracterização e dinamismo. As figuras que simbolizam uma mediação dentro dos rituais são os mestres, padrinhos, ou como em outras instituições, os dirigentes, já o(a) terapeuta, conduziria o caminho da palavra para uma transformação daquilo que está se contando dentro do setting.

Ambos os *settings* (ZINBERG, 1984), fundam algo único que atravessa as questões oriundas do inconsciente e do consciente, em constante transmutação e jogo de comunicação. Estar e sentir-se protegido nessa dinâmica é papel de cada atmosfera criada nestes *settings*. Tanto a estrutura ritual, com seus ritos, cantos, orações e passagens, quanto a psicoterapia, imbuída da tradução de conteúdos simbólicos em linguagem passível de mudanças, conseguem construir um continente para todo o material que será dissolvido e trabalhado ao encontro do despertar da consciência do ego com o self, no *processo de individuação*.

É notável perceber, neste sentido, que as formas de compreensão e atribuição dos diversos elementos é diversa e particular, revelando que estamos aqui falando de processos individuais. Não podemos, portanto, fazer generalizações com os relatos colhidos.

Ainda assim, a continência, ou seja, a estrutura dos *settings*, ganha papel fundador na potência destes trabalhos – ritual e psicoterapia – com atividades e atitudes que diferem em relação à velocidade de acesso aos conteúdos e do que representam para os que experienciam e vivem seus *settings*.

A psicoterapia, caracterizada como local de suporte, processador de questões e controle, age nesta continência caracterizada pelos participantes, se pensarmos na capacidade de escuta sobre os relatos do que se vive durante um ritual. Em forma de tempo mensurável, o processo analítico com o objetivo de tornar consciente os conteúdos esquecidos e deslocados para a atitude inconsciente trabalha o acesso com o tempo objetivo em seu *continente-setting*, ainda que um tempo vivenciado como único em uma percepção subjetiva esteja presente na experiência .

O ritual, *setting* estruturante, atua como uma via de acesso rápido e intenso aos conteúdos do inconsciente assim como local expansivo, que alcança locais que a terapia não consegue, de acordo com alguns participantes. O que se apresenta aqui, é a comparação em relação ao tempo que permeia o processo analítico, demarcado pelo

processo contínuo e de dissolução de defesas que impedem a ação criadora. Em *setting* ritual, tempo objetivo e subjetivo se fundem, como no *setting* psicoterapia, porém, o impacto de alcance dos conteúdos é atravessado pela experiência do ritual.

Sobre a expansão de consciência e estados alterados, há uma grande e vasta bibliografia que poderíamos dialogar dada a presença de como os participantes distinguem o acesso às suas questões nos dois *settings* aqui estudados. Entretanto, eu escolho não as tomar como foco deste trabalho. Nosso objetivo aqui é tentar compreender como essas pessoas enxergam e vivem suas experiências, ao contrário de encontrar causas e explicações sobre a atividade de tais fenômenos sob efeito de algum psicodélico.

Para tecer nosso recorte então, entendo ser necessário retomar a base teórica sobre a analogia alquímica com a psicoterapia proposta por Jung. Compreendida como um rito de iniciação contemporâneo, a psicoterapia aproxima-se de práticas rituais, para alguns autores, como o xamanismo (BOECHAT, 1999). Neste, terapeuta e xamã utilizam-se de um método de associação nomeado como amplificação por Jung.

A amplificação envolve o uso de paralelismo míticos, históricos e culturais com o objetivo de jogar luz e ampliar os conteúdos metafóricos provenientes dos sonhos. A partir de um ponto comum ao tema trazido, iria se formando uma rede mais ampla e contextualizada para melhor visão da imagem formada.

Possuindo atitudes distintas, o paciente se portaria de forma diferente para o xamã e para o psicoterapeuta. Ao representar e agir em cima de um mito, o xamã não promove a independência e o surgimento de insights, já na psicoterapia, a “equação pessoal”, a qual representa suas características pessoais, junto às do cliente, promovem durante a transferência uma relação de papéis próprios do *setting* analítico (FREITAS, 1988).

A relação que Boechat (1999) traz referente ao paralelismo que constrói entre o xamanismo e a psicoterapia moderna coloca em questão as subcategorias criadas a partir da imagem sobre a psicoterapia – lugar de suporte, controle e processamento de questões do ritual. No entanto, ao meu ver, traçar um paralelo entre o método da amplificação, o qual se vale de conteúdos oníricos, com os conteúdos obtidos os rituais que tratamos neste trabalho requer cuidados.

Sendo momentos de experiência com o inconsciente, os rituais se aproximariam ao processo de imaginação ativa pois há neste método uma amplificação espontânea de conteúdos arquetípicos. Entretanto, o ego estaria desperto com a atuação do consciente, diferente dos sonhos e da recepção de conteúdos oníricos. Para Jung (2000), o aspecto mais importante da imaginação ativa é o fato da formação de uma síntese do material consciente e inconsciente.

O método da amplificação, no entanto, de contextualizar e traçar associações, pode ser sinônimo do que ocorre no *setting* terapêutico quando os participantes encontram

um local de suporte para orientar conteúdos múltiplos do inconsciente. Trabalhado em outra dinâmica e abrindo portas em outras medidas e instâncias, o ritual ocuparia um *setting* de “clarificação” das questões da vida, enquanto a psicoterapia percorre um tempo-espço que acompanha o processo de individuação, o qual descreve o processo da psicoterapia profunda (EDINGER, 1990, p. 22).

Dentro da perspectiva alquímica, a amplificação ou *amplificatio* corresponderia às bases alquímicas que, assemelhando-se das bases arquetípicas da psique, caminhariam para um acúmulo de semelhanças e analogias. A função da amplificação, na medida em que conteúdos da psique são projetados, seria de esclarecer as analogias que poderiam ser feitas ao longo do percurso terapêutico.

Enquanto método, a *amplificatio* atua em certa medida nesse desvelamento e sensação de que os conteúdos acessados pelo consciente/inconsciente dentro do *setting* ritual se expandem e criam associações que poderiam parecer obscuras anteriormente. Para o caminho paralelo, da psicoterapia, a amplificação atua de maneira a expandir e aprofundar as experiências do cliente no aqui-agora transformando as questões da terapia em experiências desta (SAMUELS, 2002, p. 8).

A *amplificatio*, na alquimia e a amplificação, em contexto psicológico, possuem, assim, mesma função, implicando na modificação de conteúdos obscuros em experiências múltiplas e ampliadas através do trabalho da psicoterapia em tornar as questões inteligíveis e por uma via compreensível.

Podemos tentar compreender como cada *setting* atua a partir do método da amplificação em ritual e psicoterapia, levando em consideração as diferenças apontadas pelos participantes. Se, por um lado, a psicoterapia poderia organizar o número de conteúdos provenientes do ritual e atuar como suporte para outra vivência de tempo-espço, por outro ela atuaria também de maneira a transformar os conteúdos vividos de maneira vívida nos rituais em linguagem acessível.

A atribuição ao ritual como “expansivo”, descrito como alcançando locais que a terapia não consegue atingir – o “além” que Renato menciona não ser sustentado após os efeitos do ritual – pode nos levar à uma compreensão de que, enquanto rito de iniciação, o *setting* ayahuasqueiro poderia requer um rito contemporâneo de iniciação, a psicoterapia (FREITAS, 1988).

Se há uma aceleração presenciada e sentida nos trabalhos com o chá da ayahuasca, há por vezes também uma necessidade de estruturação perante as informações recebidas. A comunicação, a elaboração e a organização de uma vasta abertura ao inconsciente pode estar sendo estruturada no *setting-terapia*.

O conceito de integração estabelecido no universo das terapias psicodélicas (GROF, 2001), prevê uma necessidade de integrar a experiência vivida com o chá ou

outros psicodélicos à noção das experiências cotidianas dos indivíduos (COHEN, 2017; NORRIS e MEGLER, 2017). As atividades ditas de integração são colocadas em prática não necessariamente por um psicoterapeuta, mas também por terapeutas que consigam exercer a função de integrar as visões e informações obtidas através dos rituais com o processo de vida das pessoas que envolvem outras culturas e ordem social.

Em certas instituições em que o chá é utilizado de maneira ritual como Santo Daime, UDV e contextos xamânicos, há o entendimento de que toda organização política, social, cultural bem como o papel espiritual dessas estruturas proveria o que se entende por integração da experiência (DIAMENT et al., *no prelo*). Articulando com esta ideia, podemos pensar no papel que ocupa ritual e psicoterapia para os participantes desta pesquisa.

Em consonância com a ideia de integração está a percepção de alguns participantes de que um processo de acolhimento após o ritual poderia ter efeitos benéficos, facilitando as vivências, imagens e sentimentos surgidos durante o efeito do chá. Neste sentido, a integração poderia vir como este suporte durante e logo após o ritual. Em psicoterapia, o processo de elaboração e organização de conteúdos aprofundaria o momento terapêutico vivido com o chá. Por outro lado, deve-se considerar que nem todos percebem o recurso de uma integração dentro e após o ritual como necessária. Para alguns deles, o ritual é terapêutico e a psicoterapia viria em um momento pós acomodação dos efeitos do chá para “dar nome aos bois”, como menciona Gustavo.

O processo de individuação para Jung (2000) corresponde à segunda metade do desenvolvimento pessoal, quando o trabalho do ego em adaptar-se ao meio já estaria finalizado, percorrendo a partir dessa fase uma busca de individualidade. Porém, a releitura da Psicologia Analítica compreende que a individuação aconteceria durante toda a vida, independente do estágio que o indivíduo se encontra.

Na busca de algo que dê sentido ao nosso *self*, a nossas realizações pessoais, o ego deve permanecer atento e em harmonia com o *self* para codificar suas informações e colocá-las em prática. A atitude de quebra das defesas do ego ocorre de maneira constante e a longo prazo em *setting* da psicoterapia, já em *setting* ritual ela pode ser vivenciada, segundo alguns participantes como um “mergulho no inconsciente”.

Apesar das diferenças estruturantes de cada *setting*, as categorias demonstram que os participantes conseguem articular o trabalho proveniente de conteúdos do ritual com as sessões em psicoterapia. Elementos identificados nos discursos dos participantes indicam que em muitos momentos parecem ocorrer insights em psicoterapia devido ao processo que vivenciaram nos rituais, assim como o caminho inverso, havendo uma comunicação entre os settings devido ao constante acesso de materiais conscientes e inconscientes.

Moure (2005) constrói ao longo de sua tese a perspectiva de um *espaço-entre* as culturas, o qual é necessário destacar a importância de uma construção de respeito e aprendizado com as tradições ao invés de interferências e interpretações sobre esta. A necessidade demonstrada pelos participantes em construir uma ponte entre ritual e terapia, pode encontrar sustentação no fato de que em uma cultura ocidental a psicoterapia é uma estrutura de preparação do indivíduo para as experiências com a ayahuasca (TRICHLER, 2009) uma vez que seus membros não fazem parte de uma cultura nativa do chá.

Os casos que não possuem um suporte para construção de um entendimento sobre os conteúdos advindos do ritual poderão ter dificuldade de encontrar em seus processos de terapia um continente satisfatório para tratar de suas questões, devido à falta de conhecimento de seus terapeutas sobre o chá e seus contextos de uso. As questões espirituais e religiosas estão entre as justificativas dos profissionais ao evitarem abordar tais questões de seus pacientes, criando assim uma lacuna para um processo que requer compreensão e organização como relataram os entrevistados.

Em contrapartida, foi também observado o vínculo entre o sentido do que seria terapêutico e o que alguns participantes consideram essencial no uso do chá – a estrutura ritual comportando a religião e a conexão espiritual. No caso dos participantes que não estão conseguindo elaborar seus conteúdos por dificuldades de comunicação de seus terapeutas, assim como no caso dos que compreendem o efeito terapêutico apenas como uso religioso e ritual, seria possível compreender que o ritual em si já é suficiente para prover integração? Por outro lado, a psicoterapia, para os participantes que a caracterizam como local de suporte e processadora de questões do ritual, faria o papel do que poderia vir a ser considerado um processo de integração?

Podemos perceber que esse exercício de diálogo entre os *settings* terapêutico e ritual apenas se inicia com os resultados apresentados nesta dissertação. Entretanto, uma vez postos os resultados e discutidos sob a luz da teoria junguiana, faz-se necessário que nos encaminhemos para o fechamento deste trabalho.

## 6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A principal limitação deste trabalho, por ser qualitativo, está ligado aos limites do seu alcance. Os dados que estão presentes aqui não poderiam ser extrapolados de forma inequívoca a outros indivíduos que também façam uso da ayahuasca e sejam pacientes de psicoterapia.

Outra limitação deste trabalho diz respeito ao fato de se tratar de participantes frequentes de rituais com ayahuasca. O fato de encontrarem um sentido benéfico na ayahuasca, e assim, se tornarem usuários, nos coloca a possibilidade de que tragam uma narrativa positiva sobre o chá. Isso não invalida o estudo, mas determina o fato de que estas percepções não são necessariamente extrapoláveis para aqueles que fizeram uso eventual da ayahuasca.

Algumas tentativas foram feitas, porém, de maximizar a variedade das percepções emergentes, como variar as abordagens terapêuticas e os cenários de uso ritual, assim como a localização geográfica.

Ainda assim, entendemos que as categorias emergentes e seus desdobramentos podem trazer contribuições à compreensão dos potenciais terapêuticos do chá, da percepção que estas pessoas trazem sobre o que é terapêutico, do papel dos psicoterapeutas em situações desse tipo e as próprias limitações desta potencial interação entre o *setting* terapêutico e o *setting* ritual. Tais achados poderão ser úteis na interpretação de resultados e na compreensão geral do uso da ayahuasca como um fenômeno urbano contemporâneo.

Ao relatarmos sobre as percepções que conseguem ter na experiência com a ayahuasca e devolver tais conteúdos quando estão em sessões de psicoterapia, os entrevistados respondem como compreendem o uso ritual do chá em relação à suas práticas terapêuticas convencionais – a terapia. Quando caracterizam terapia e ritual com certas diferenças, porém como caminhos paralelos, também nos dão material sobre como significam os rituais com ayahuasca como terapêuticos.

Diante do desafio de investigar o potencial terapêutico da ayahuasca por meio da resposta dos participantes, pudemos perceber que o panorama descrito é complexo, e pôde ser dividido em três grandes categorias emergentes. A primeira foi focada nos significados que a psicoterapia e o uso ritual da ayahuasca têm na vida destes participantes (“significados da terapia e do ritual”). A segunda se centrou no diálogo entre os espaços da psicoterapia e o espaço ritual (“articulação dos settings”). A terceira se centrou mais especificamente nas possibilidades do uso terapêutico da ayahuasca.

Ao exprimirem o que pensam sobre o possível uso terapêutico do chá fora de

rituais, os participantes relataram uma série de cuidados e preocupações com o setting de uso da ayahuasca e o risco de um possível controle comercial sobre o uso do chá.

Os entrevistados também relataram sobre a importância de cuidados e acompanhamentos durante e após os rituais. Este ponto suscitou questões relativas à noção de “integração”, bastante discutido nas propostas de terapias psicodélicas e no uso terapêutico da ayahuasca em retiros no exterior. Ao mesmo tempo em que a integração emerge como importante para alguns participantes ela também parece ser completamente desnecessária por outras, contrariando uma certa noção de que ela seja fundamental para “ocidentais” e desnecessária para “usuários tradicionais”.

No tocante a como os dois *settings* interagem, ou seja, como os usuários rituais de ayahuasca compreendem o seu uso em relação ao tratamento psicológico convencional, houve alguma diversidade nas respostas.

Houve participantes que trouxeram informações sobre a função da terapia em elaborar e processar questões advindas dos rituais, além de organizar a quantidade de percepções e sentimentos vivenciados. Podemos, assim, inferir que, neste trabalho, para estes usuários de ayahuasca, o papel de integração – equiparado com o que foi nomeado pelos participantes como local de suporte, elaboração e processador da experiência ritual, é atribuído ao trabalho em terapia e na relação de cada participante com seu terapeuta.

A função de acelerar o acesso à conteúdos inconscientes – como relatado por participantes, parece demandar uma certa apropriação de questões para serem significadas junto ao trabalho em psicoterapia. Esse dado fica claro quando ocorre a articulação que alguns indivíduos conseguem fazer entre ritual e terapia. Em termos da Psicologia Analítica – o principal referencial teórico desta dissertação – o sentido de comunicação com o inconsciente também em contexto em ritual consegue encontrar em terapia um ponto de entendimento no caminho consciente-inconsciente.

Tal capacidade de articulação permitiria uma leitura sobre a relação que se criaria entre terapeuta e paciente. Sendo sólida e criando um lugar de proteção e abertura para o trabalho psicossocial, a psicoterapia permitiria o processo de individuação (JUNG e VON FRANZ, 1964). No caso, porém, em que há uma lacuna de comunicação entre os settings, parecem emergir algumas queixas e insatisfações atribuídas pelos participantes a seus terapeutas.

De que forma este trabalho contribui na direção de entendermos melhor as práticas terapêuticas direcionadas a usuários de ayahuasca? Em primeiro lugar, é importante notar que este trabalho é a primeira tentativa de levantar este tipo de amostra. Evidentemente, ela não é capaz de esgotar o tema. Portanto, mais estudos qualitativos se fazem necessários para promover uma comunicação possível entre o que ocorre em rituais do uso da ayahuasca e a prática da psicoterapia em suas diversas abordagens.

Ainda assim, é possível dizer que algumas respostas podem ter emergido. Fica claro que não existe uma resposta única, e que as relações que as pessoas fazem entre beber ayahuasca e fazer psicoterapia vai desde a compreensão de que se tratam de espaços relativamente distintos até uma grande integração e diálogo bilateral, passando por funções de suporte e acolhimento.

Isso não chega a ser um desafio para prática da psicoterapia, uma vez que se trata de um ofício extremamente individualizado às necessidades e questões de cada pessoa. Alguns elementos gerais, porém, podem ser entendidos como essenciais, e eles incluem o genuíno interesse pelo universo do analisando, além do respeito entre as culturas e o aprendizado com as tradições, como aponta Moure (2005).

Essencial também se faz o cuidado do terapeuta no tocante ao universo de seus clientes que estão atravessando experiências de intenso acesso ao inconsciente. Se por um lado, a importância e o lugar da psicoterapia está em não ter uma posição doutrinária e pré-concebida sobre a experiência de seus clientes, também é de compreender que a essência destes materiais de profundas informações possuem uma característica particular e que não muitas vezes não conversa com a linguagem de nosso intelecto. Da mesma maneira que o inconsciente age sobre nós, a ampliação da nossa consciência pode ser um salto sobre o nosso inconsciente (JUNG, 1986).

Mais do que a construção de práticas terapêuticas específicas, como buscou o segundo objetivo secundário deste projeto, nos parece, ao fim desta pesquisa, ser mais potente a aplicação ética e empática de terapeutas com seus clientes do que um suposta criação de um outro setting. Após a escuta dos discursos que, ao meu ver, representa o núcleo deste trabalho, penso que a escolha do uso de uma substância comprovada como terapêutica pelos entrevistados ganha significado no contexto em que estão vivendo suas experiências.

Espero que os detalhamentos levantados por esse trabalho tragam contribuições genuínas para pessoas que escolhem utilizar a ayahuasca e estão em processo de psicoterapia. O que poderá ser construído por pesquisadores interessados neste tema e no futuro da ayahuasca como recurso terapêutico implica em um aprendizado de respeito com o universo cultural em que este composto psicodélico está inserido assim como a sensibilidade dos terapeutas, enquanto profissionais, ao tocar os conteúdos psíquicos pulsantes destes indivíduos.

## 7 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Anderson, B. T., Labate, B. C., Meyer, M., Tupper, K. W., Barbosa, P. C. R., Grob, C. S., Dawson, A., et al. (2012). Statement on ayahuasca. *The International journal on drug policy*, 2, 3(3), 173-5.

Antunes, H. F. (2012). Droga, religião e cultura: um mapeamento da controvérsia pública sobre o uso da ayahuasca no Brasil. Dissertação de Mestrado. FFLCH. USP. São Paulo- SP.

Axelrod, J. (1961). Enzymatic formation of psychotomimetic metabolites from normally occurring compounds. *Science*, 134, 343.

Bachelard, G. (2004). *O imaginário*. Rio de Janeiro, Editora: Difel. Bardin, L. (1979).

Análise de conteúdo. Edição revista ampliada.

Barker, S. A., Monti, J. A., & Christian, S. T. (1981). N, N-dimethyltryptamine: an endogenous hallucinogen. *International Review Of Neurobiology*, 22, 83–110.

Boechat, W. (1999). Diferenças étnicas e as barreiras entre os povos. Instituto Carl Guustav Jung, Rio de Janeiro – RJ.

Bouso, J. C., González, D., Fondevila, S., Cutchet, M., Fernández, X., Barbosa, P. C. R., Alcázar- Córcoles, M.Á., Araújo, W.S., Barbanoj, M.J., Fábregas, J.M., Riba, J. (2012). Personality, psychopathology, life attitudes and neuropsychological performance among ritual users of Ayahuasca: a longitudinal study.

Brierley, D. I., Davidson, C. (2012). Developments in harmine pharmacology — Implications for ayahuasca use and drug-dependence treatment. *Progress in Neuro-Psychopharmacology & Biological Psychiatry*, 39 (XX): 263–272.

Brissac, S. G. T. (1999). *A estrela do norte iluminando até o sul: uma etnografia da União do Vegetal em um contexto urbano*. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Museu Nacional. Dissertação de Mestrado.

Callaway, J. C. (2005). Various alkaloid profiles in decoctions of *Banisteriopsis caapi*. *Journal of Psychoactive Drugs*, 37(2), 151–155.

Callaway, J. C., Brito, G. S., Neves, E. S. (2005). Phytochemical analyses of *Banisteriopsis caapi* and *Psychotria viridis*. *Journal of Psychoactive Drugs*, 37(2), 145–150.

Campos, C. J. G. (2004). Método de Análise de conteúdo: Ferramenta para análise de dados qualitativos no campo da saúde. *Revista Brasileira de Enfermagem*. Brasília (DF), set/out; 57 (5): 611-4.

Carhart- Harris, R. L., Nutt, D. J. et al. (2016). Neural correlates of the LSD experience revealed by multimodal neuroimaging. *Proceedings of the National Academy of Sciences (PNAS)*, v. 113, n,15,p. 1-6.

Cohen, I. (2017). Re-Turning to wholeness: The psycho-espiritual integration process of ayahuasca ceremonies in western participants from a junguian perspective. Dissertation to degree of Doctor of Psychology in Clinical Psychology. California Institute os Integral Studies. San Francisco, CA.

Cunha, A. G. (2010). *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. 4 Ed.

Dobkin de Rios, M., Grob, C. S., Lopez, E., Silveira, D. X., Alonso, L. K., & Doering-Silveira, E. (2005). Ayahuasca in adolescence: Qualitative results. *Journal of psychoactive drugs*, 37(2), 135- 9.

Doering-Silveira, E., Grob, C. S., de Rios, M. D., Lopez, E., Alonso, L. K., Tacla, C., Silveira, D. X. (2005). Report on psychoactive drug use among adolescents using ayahuasca within a religious context. *Journal of psychoactive drugs*, 37(2), 141-4.

Edinger, E. F. (1990). *Anatomia da Psique: O simbolismo Alquímico na Psicoterapia*.

Edinger, E. F. (1972). *Ego e Arquétipo – Individuação e função religiosa da psique*.

Eliade, M. (1960). *El chamanismo y las tecnicas arcaicas del extasis*.

Eliade, M. (1972). *Mito e realidade*. Editora Pespectiva. São Paulo.

Falqueto, J., Farias, J. (2016). Saturação teórica em Pesquisas qualitativas: relato de uma experiência de aplicação em estudo na área de administração. *Revista de Investigação Qualitativa em Ciências Sociais*. Vol. 3.

Feeney, K., Labate, B. C. (2012). Ayahuasca and the process of regulation in Brazil and internationally: Implications and challenges, p. 154-161

Fontanella, B. J. B., Campos, C. J. G., Turato, E. R. (2006). Coleta de dados na Pesquisa Clínico- Qualitativa: Uso de Entrevistas não- dirigidas de questões abertas por profissionais da saúde. *Ver. Latino-am Enfermagem*.

Franzen, F., Gross, H. (1965). Tryptamine, N,N-dimethyltryptamine, N,N-dimethyl-5-hydroxytryptamineand5-methoxytryptamine in human blood and urine. *Nature*.21(1):84-93.

Freitas, L. V. (1988). *A Psicoterapia como um rito de iniciação – Estudo sobre o Campo Simbólico através de sonhos relatados no self terapêutico*. Dissertação de

Mestrado. Universidade de São Paulo/USP.

Freitas, L. V. (2005). Grupos vivenciais sob uma perspectiva junguiana. Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica. IPUSP, 16 (3), 45-69.

Furst, P. T. (1980). Los alucinogenos y la cultura.

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

Gastelumendi, E. (2013). Una Mirada Psicoanalítica a la Experiencia con Ayahuasca. *Revista Psicoanálisis*.

Gomes, B. R. (2013). Ayahuasca e a Recuperação de Pessoas em Situação de Rua. *Revista Saúde & Transformação Social, UFSC*.

Gomes, B. R. (2011). O Sentido do uso Ritual da Ayahuasca em trabalho voltado ao Tratamento e recuperação da População em Situação de rua em São Paulo. Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Saúde Pública- São Paulo-SP.

Goulart, S. L. (1996). As raízes culturais do Santo Daime. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, USP, São Paulo, SP.

Grob, C. S., McKenna, D. J., Callaway, J. C., Brito, G. S., Neves, E. S., Oberlaender, G., Saide, O. L., et al. (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.

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

Habermas, J. (1987). *Conhecimento e interesse*. Abril, pp. 301-12, Rio de Janeiro.

Hanegraaf, W. J. Ayahuasca Groups and Networks in the Netherlands: A Challenge to the Contemporary Study of Religion. In Labate, B. C. & Jungaberle, H. (eds.) *The internationalization of Ayahuasca*. Zurique/Berlim: Lit Verlag. p. 85-103.

Hill, S. (2013). *Confrontation with the unconscious: jungian depth psychology and psychedelic experience*. New York-London: Maswell Hill Press.

Jung, C. G. (2011). *A vida simbólica: escritos diversos*. Tradução de Araceli Elman , Edgar Orth; revisão literária de Lúcia Mathilde Endlich Petrópolis, RJ: Vozes. 5 ed.Obras Completas. p. 15-226

Jung, C. G. (2000). A natureza da psique. Obras Completas. Vol. VIII/2. Petrópolis, RJ:

Editora Vozes.

Jung, C. G. (2003). Cartas. vol. I, II, III. Petrópolis. Editora Vozes.

Jung, C. G., Von Franz, M. L. (1964). Man and his symbols. New York, NY: Dell.

Jung, C. G. (1986). Memórias, Sonhos e Reflexões. Editora Nova fronteira. Rio de Janeiro.

Jung, C. G. (2002). Os arquétipos e o Inconsciente coletivo. Obras Completas. Vol. IX/X. Editora Vozes. Ed. 2.

Jung, C. G. (2013). O Livro Vermelho: Liber Novus. Editora Vozes.

Jung, C. G. (1991). Psicologia e religião oriental. 5 Ed. Obras Completas, v. XI/5. Petrópolis: Vozes.

Kast, V. (1954). A imaginação como espaço de liberdade: Diálogos entre o Ego e o Inconsciente.

Labate, B. C., Pacheco, G. (2009). A música e a experiência ayahuasqueira.

Labate, B. C. (2004). A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos. Mercado das letras/FAPESP.

Labate, B. C., Goulart, S., Fiore, M., Macrae, E., Carneiro, H. (2008). A elaboração das políticas públicas brasileiras em relação ao uso da ayahuasca. In: Drogas e Cultura: novas perspectivas. EDUFB. Salvador/ BA.

Labate, B. C., Santos, R. G., Anderson, B., Mercante, M. S., Barbosa, P. C. R. (2010). The treatment and handling of substance dependence with ayahuasca: reflections on the current and future research. In: Beatriz Caiuby Labate ; Edward MacRae. (Org.). Ayahuasca, ritual and religion in Brazil. Londres: Equinox Publishing, pp. 205-228.

Labate, B. C., Cavnar, C. (2011). The expansion of the field of research on ayahuasca: some reflections about the ayahuasca track at the 2010 MAPS. Psychedelic Science in the 21<sup>st</sup> Century. International Journal of Drug Policy, 22: 174-178.

Labigalini, E. (1998). O uso de ayahuasca em um contexto religioso por ex- dependentes de álcool: um estudo qualitativo. Dissertação de Mestrado em Saúde Mental. Universidade Federal de São Paulo – Escola Paulista de Medicina.

Lafrance, A., Maté, T. (2017) Taking charge of your ayahuasca integration. In: *Chacruna*. Disponível em: <http://chacruna.net/taking-charge-of-your-ayahuasca->

integration. Acesso em: 1 Jun 2018.

Langdon, J. E. 1979, In: *Spirits, Shamans and Stars*, D. Browman and R.A. Schwartz (Eds.), Mouton Publishers.

Liester, M. B., Prickett, J. I. (2012). Hypotheses regarding the mechanisms of ayahuasca in the treatment of addictions. *Journal Psychoactive Drugs*, 44(3):200-8.

Lima, F. A. S., Tófoli, L. F. (2011). An Epidemiological surveillance System by the UDV: Mental health recommendations concerning the religious use of Hoasca. In B. C. Labate & H. Jungaberle (Eds.). *The Internationalization of Ayahuasca* (pp. 185- 189). Zurich: LIT Verlag.

Mabit, J. (2007). Ayahuasca in the treatment of addictions. In: *Psychedelic Medicine* (vol. 2): new evidence for hallucinogenic substances as treatment. T.B. Robert & M.J. Winkelman (org). Praeger Ed., USA: 87-103.

Mabit, J. (2002). Produção visionária da ayahuasca no contexto curandeiril da Alta Amazônia peruana. In: Labate, B. C., Araújo, W. S. *O uso ritual da ayahuasca*. Mercado das Letras. FAPESP.

MacRae, E. (1992). *Guiado pela Lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Brasiliense.

Majic, T., Schmidt, T. T., & Gallinat, J. (2015). Peak experiences and the afterglow phenomenon: When and how do therapeutic effects of hallucinogens depend on psychedelic experiences? *Journal of Psychopharmacology*, 29(3), 241–253.

Mercante, M. S. (2009). Ayahuaca, dependência química e alcoolismo. *Ponto Urbe (USP)*, 5, 1-23.

Mercante, M. S. (2013). A Ayahuasca e o Tratamento da Dependência. *MANA* 19 (3): 529-558.

Metzner, R. (2002). *Ayahuasca: Alucinógenos, Consciência e Espírito da Natureza*. Versão brasileira: tradução de Marcia Frazão. Rio de Janeiro, 2002, p.189-202

McKenna, D. J. (2004). Clinical investigations of the therapeutic potential of ayahuasca: rationale and regulatory challenges. *Pharmacology & therapeutics*, 102(2), 111-29.

McKenna, D. J., Towers, G. H., & Abbott, F. (1984). Monoamine oxidase inhibitors in South American hallucinogenic plants: tryptamine and beta-carboline constituents of

ayahuasca. *Journal of Ethnopharmacology*, 10(2), 195–223.

Minayo, M. C. S. (2004). *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. 8. ed. São Paulo: Hucitec.

Moraes, R. (1999). Análise de conteúdo. *Revista Educação*, Porto Alegre, v. 22, n. 37, p. 7-32,

Moreira, P., MacRae, E. (2011). *Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros*. Salvador: EDUFBA.

Moure, W. G. (2005). *Saudades da cura: Estudo exploratório de terapêuticas de tradição indígena da Amazônia peruana*. Tese de Doutorado apresentada na USP/SP.

Norman E. Zinberg, M. D. (1984). *Drug, set and setting*.

Norris, L., Megler, J. D. (2017). Why a culture of integration is critical for the modern psychedelic movement. *Chacruna.net*. Retrieved from:

<http://chacruna.net/culture-integration-critical-modern-psychedelic-movement-2>

Paiva, V. S. (2015). *Ayahuasca, experiências e neoxamanismo: Um estudo etnográfico junto ao grupo xamânico caminho do arco-íris*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Universidade Federal de Pelotas.

Palhano-Fontes, F., Barreto, D., Onias, H., Andrade, K. C., Novaes, M. M., Pessoa, J. A., Mota-Rolim, S. A., Osório, F. L. et al. (2018). Rapid antidepressant effects of the psychedelic ayahuasca in treatment-resistant depression: a randomised placebo-controlled trial

Pahnke, W. N., Kurland, A. A., Unger, S., Savage, C., & Grof, S. (1970). The experimental use of psychedelic (LSD) psychotherapy. *JAMA*, 212(11), 1856–1863.

Pires, A., Oliveira, C., Yonamine, M. (2010). Ayahuasca: uma revisão dos aspectos farmacológicos e toxicológicos. *Ayahuasca: uma revisão dos aspectos farmacológicos e toxicológicos*, 31(1), 15-23.

Prado, D. A., Pinto J., Crippa, J., Santos, A., Ribeiro, S., Araujo, D., Zuardi, A., Chaves, C., Hallak, J. (2009): Effects of the Amazonian psychoactive plant beverage ayahuasca on prefrontal and limbic regions during a language task: a fMRI study. *European Neuropsychopharmacology* 19:S314-S315.

Riba, J., McIlhenny, E. H., Valle, M., Bouso, J. C., Barker, S. A. (2012). Metabolism and disposition of N,N-dimethyltryptamine and harmala alkaloids after oral administration of ayahuasca. *Drug testing and analysis*.

Riba, J., Valle, M., Urbano, G., Yritia, M., Morte, A., Barbanoj, M. J. (2003). Human pharmacology of ayahuasca: subjective and cardiovascular effects, monoamine metabolite excretion, and pharmacokinetics. *The Journal of pharmacology and experimental therapeutics*, 306(1), 73-83.

Rose, I. (2006). Repensando as fronteiras entre espiritualidade e terapia: reflexões sobre "a cura" no Santo Daime. *Revista Campos*, vol. 7, n.1.

Ross, S. (2012). Serotonergic hallucinogens and emerging targets for addiction pharmacotherapies. *Psychiatr Clin N Am*. 35(2): 357–374.

Saavendra, J. M., Axelrod, J. (1972). Psychotomimetic N-methylated tryptamines: formation in brain in vivo na in vitro. *Science*, 175 (4028), 1365-1366.

Samuels, A., Shorter, B., Plaut, F. (1988). *Dicionário crítico de análise junguiana*. Rio de Janeiro: Imago.

Sanches et al. (2016). Antidepressant Effects of a single dose ayahuasca in patients with recurrent depression. *Journal of Clinical Psychopharmacology*. V. 36, n.1

Santos, R.G., Bouso, J. C., Hallak, J. E. C. (2017). Ayahuasca, dimethyltryptamine and psychosis: a systematic review of human studies. *Therapeutic advances in psychopharmacology*. Vol 7(4) 141-157.

Santos, R., Balthazar, F., Bouso, J., Hallak, J. (2016) The current state of research on ayahuasca: a systematic review of human studies assessing psychiatric symptoms, neuropsychological functioning, and neuroimaging. *J Psychopharmacol* in press.

Santos, B de S., Menezes, M. P., Nunes, J. A. (2004). Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo. In: Santos, B de S. *Semear outras soluções. Os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Porto : Edições Afrontamento.

Santos, B de S. (2010). Um ocidente não-ocidentalista? A filosofia à venda, a douta ignorância e a aposta de Pascal. In: Santos, B de S., Menezes, M. P. (org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, p. 519-562.

Santos, R. G. (2004). *Ayahuasca: chá de uso religioso. Estíndimicrobiológico, observações comportamentais e estudo histomorfológico de cérebro em Murídeos (Rattus norvegicus da linhagem Wistar)*. Monografia, UniCEUB, Brasília-DF.

Schenberg, E. E. *et al.* (2015). Acute Biphasic Effects of Ayahuasca. *Plos One*, v. 10, n. 9, p. e0137202.

Shanon, B. (2003). Altered states and the study of consciousness - The case of ayahuasca. *Journal of Mind and Behavior* 24(2):125-153.

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), 129-33.

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.

Tófoli, L. F., Araújo, D. B. (2016). Treating Addiction: Perspectives from EEG and Imaging Studies on Psychedelics. *In: International review of neurobiology*. Elsevier, v. 129, p. 157–85.

Turato, E. R. (2011). *Tratado da Metodologia da Pesquisa Clínico- Qualitativa. Construção teórica-epistemológica, discussão comparada e aplicação nas áreas da saúde e humanas*. 5. Ed.- Petrópolis, RJ: Vozes.

Thomas, G., Lucas, P., Capler, N.R., Tupper, K., Martin, G. (2013). Ayahuasca – terapia assistida para dependência: resultados de um estudo observacional preliminar no Canadá. *Current drug abuse reviews*. V.6, Ed. 1.

Trichter, S. (2009). Ayahuasca beyond the Amazon: The benefits and risks of a spreading tradition. *The Journal of Transpersonal Psychology*, 42 (2), 131-148.

Velasco, H., Díaz de Rada, Á. (1977). *La lógica investigación etnográfica. Um modelo de trabalho para etnógrafos de escola*. Colección Estructuras y procesos

Von Franz, M. L. (1979). *A alquimia e a Imaginação Ativa*. Tradução de Pedro da Silva Dantas. Editora Cultrix. São Paulo.

Von Franz, M. L. (1999). *Psicoterapia*. São Paulo. Editora Paulus.

**Anexos****TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO**

Nome da Pesquisa: O CHÁ E O SETTING TERAPÊUTICO: A EXPERIÊNCIA DE ESTAR ENTRE A PSICOTERAPIA E O USO RITUAL DA AYAHUASCA.  
Pesquisadora responsável: Ana Carolina Simão de Oliveira Orientador: Luís Fernando Tófoli Número do CAAE: 61643416.2.0000.5404

Você está sendo convidado (a) a participar como voluntário(a) de um estudo. Este documento, chamado Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, visa assegurar seus direitos e deveres como participante e é elaborado em duas vias, uma que deverá ficar com você e outra com o pesquisador.

Por favor, leia com atenção e calma, aproveitando para esclarecer suas dúvidas. Se houver perguntas antes ou mesmo depois de assiná-lo, você poderá esclarecê-las com o pesquisador. Se preferir, pode levar para casa e consultar seus familiares ou outras pessoas antes de decidir participar. Se você não quiser participar ou retirar sua autorização, a qualquer momento, não haverá nenhum tipo de penalização ou prejuízo.

**Justificativa e objetivos:**

Este trabalho propõe-se a entrevistar pessoas que fazem uso ritual da ayahuasca (chá também conhecido como Hoasca, Daime e outros nomes) e que estão fazendo tratamento em psicoterapia. Entendemos que ao compreendermos melhor a interação entre psicoterapia e os efeitos do chá, poderemos contribuir acerca do potencial terapêutico dessa substância e o papel da psicoterapia dentro deste contexto.

Esta pesquisa tem por objetivo: 1) descrever como os usuários rituais de ayahuasca compreendem a vivência de pessoas que bebem o chá e fazem psicoterapia em relação ao tratamento psicoterapêutico convencional; 2) investigar o potencial terapêutico da ayahuasca através do entendimento dos participantes sobre o que é terapêutico no chá e na psicoterapia; e 3) verificar se as contribuições dos participantes poderão contribuir para o conhecimento das práticas terapêuticas associadas ao chá.

Rubrica do pesquisador: \_\_\_\_\_

Rubrica do participante: \_\_\_\_\_

Será aplicada uma entrevista gravada em áudio e realizada individualmente de acordo seus horários e disponibilidade. Caso a distância seja intransponível pela pesquisadora, como no caso de quem mora fora do Estado de São Paulo, serão realizadas entrevistas por internet ou meio telefônico. A duração máxima estimada da entrevista será de 50 minutos.

Você também poderá ser solicitado a indicar outras pessoas que você conheça e que façam uso ritual de ayahuasca e também façam ou tenham feito tratamento em psicoterapia.

### **Desconfortos e riscos:**

Você **não** deve participar deste estudo se tiver idade menor que 18 anos e/ou esteja em condições psicológicas e médicas que o impossibilitem de participar de entrevistas em profundidade.

Cabe ressaltar que, por se tratar de uma entrevista semidirigida e em profundidade, há a possibilidade do(a) entrevistado(a) não se sentir a vontade para responder algumas perguntas. Se isso acontecer, a entrevista será interrompida.

### **Benefícios:**

Não há benefícios diretos previstos aos participantes.

### **Acompanhamento e assistência:**

Caso seja identificado pela pesquisadora (que é psicóloga treinada) a necessidade de acompanhamento ou assistência em saúde mental, decorrentes ou não desta pesquisa, você será encaminhado(a) para atendimento adequado em sua região de origem, considerando tanto opções cobertas pelo Sistema Único de Saúde quanto a indicação de profissionais de saúde mental.

Rubrica do pesquisador: \_\_\_\_\_

Rubrica do participante: \_\_\_\_\_

Você tem a garantia de que sua identidade será mantida em sigilo e nenhuma informação será dada a outras pessoas que não façam parte da equipe de pesquisadores. Na divulgação dos resultados desse estudo, seu nome não será citado.

O material gravado será mantido pela pesquisadora por até no máximo cinco anos da data de gravação ou até a publicação dos resultados, o que acontecer antes, quando então será destruído. Ao assinar este termo, você concorda com a gravação da entrevista. Você também poderá solicitar a destruição da gravação a qualquer momento.

O nome do(s) grupo(s) de uso ritual da ayahuasca que você frequenta não serão identificados na sua fala e nem na de nenhum entrevistado. Suas opiniões serão consideradas apenas individualmente, sem associação com o grupo que você frequenta, e ela não será considerada como opinião ou posição oficial de qualquer grupo ayahuasqueiro.

**Ressarcimento:**

Os participantes do estudo não arcarão com despesas em relação à locomoção ou outros setores, já que será de responsabilidade da pesquisadora se deslocar até o local mais adequado para a realização de cada entrevista. Serão priorizadas datas e horários de acordo com o tempo livre de cada participante, respeitando seus horários de trabalho. Assim, não haverá ressarcimento por sua participação nesta pesquisa.

**Contato:**

Em caso de dúvidas sobre o estudo, você poderá entrar em contato, conforme sua conveniência, com Ana Carolina Simão de Oliveira (pesquisadora), na Avenida Conselheiro Rodrigues Alves, 751, Vila Mariana, CEP 04014-002; São Paulo-SP; telefone (11) 975-722-701; e-mail [simaodeoliveiraanacarolina@gmail.com](mailto:simaodeoliveiraanacarolina@gmail.com); ou com Luís Fernando Tófoli (orientador), no Departamento de Psicologia Médica e Psiquiatria da FCM, Rua Tessália Vieira de Camargo, 126; CEP 13083-887 Campinas-SP, telefone (19) 999-887-663, e-mail [lftofoli@gmail.com](mailto:lftofoli@gmail.com).

Rubrica do pesquisador: \_\_\_\_\_

Rubrica do participante: \_\_\_\_\_

Em caso de denúncias ou reclamações sobre sua participação no estudo, você pode entrar em contato com a secretaria do Comitê de Ética em Pesquisa (CEP): Rua: Tessália Vieira de Camargo, 126; CEP 13083-887 Campinas-SP; telefone (19) 3521-8936; fax (19) 3521-7187; e-mail: cep@fcm.unicamp.br.

**Consentimento livre e esclarecido:**

Após ter sido esclarecimento sobre a natureza da pesquisa, seus objetivos, métodos, benefícios previstos, potenciais riscos e o incômodo que esta possa acarretar, aceito participar:

Nome do(a) participante: \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

Data: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_.

(Assinatura do participante ou nome e assinatura do responsável)

Rubrica do pesquisador: \_\_\_\_\_

Rubrica do participante: \_\_\_\_\_

**Responsabilidade do Pesquisador:**

Asseguro ter cumprido as exigências da resolução 466/2012 CNS/MS e complementares na elaboração do protocolo e na obtenção deste Termo de Consentimento Livre e Esclarecido. Asseguro, também, ter explicado e fornecido uma cópia deste documento ao participante. Informo que o estudo foi aprovado pelo CEP perante o qual o projeto foi apresentado e pela CONEP, quando pertinente. Comprometo-me a utilizar o material e os dados obtidos nesta pesquisa exclusivamente para as finalidades previstas neste documento ou conforme o consentimento dado pelo participante.

---

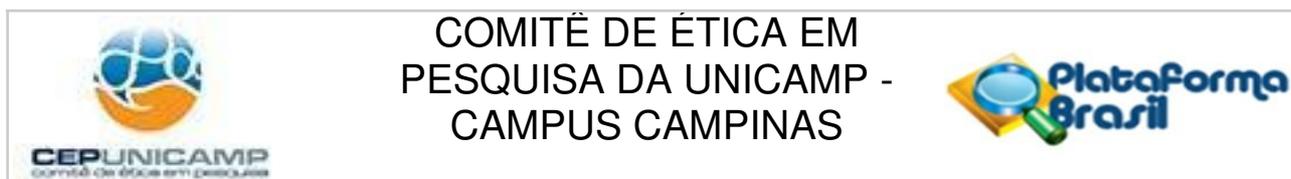
Data:

\_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_.

(Assinatura do pesquisador)

Rubrica do pesquisador:\_\_\_\_\_

Rubrica do participante:\_\_\_\_\_



## PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

### DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

**Título da Pesquisa:** O CHÁ E O SETTING TERAPÊUTICO: A EXPERIÊNCIA DE ESTAR ENTRE A PSICOTERAPIA E O USO RITUAL DA AYAHUASCA

**Pesquisador:** Ana Carolina Simão de Oliveira

**Área Temática:**

**Versão:** 1

**CAAE:** 61643416.2.0000.5404

**Instituição Proponente:** Faculdade de Ciências Médicas - UNICAMP

**Patrocinador Principal:** Financiamento Próprio

### DADOS DO PARECER

**Número do Parecer:** 1.838.284

#### Apresentação do Projeto:

Introdução:

A ayahuasca, também conhecida como Hoasca, Vegetal, Daime, yagé, entre vários outros nomes, é uma bebida psicotrópica utilizada em todo o território nacional e também internacionalmente, principalmente por Igrejas como a União do Vegetal (UDV), o Santo Daime, a Barquinha e por comunidades indígenas. Mais recentemente, também se fez presente em centros urbanos, incluindo as grandes capitais do país (LABATE, 2004). Somente a UDV, uma das maiores religiões consumidoras de ayahuasca no mundo, senão a maior, contém pelo menos 13 mil membros (LIMA e TÓFOLI, 2011), com número total de usuários no Brasil tendo sido estimado até cerca de 20 mil (DOBKIN DE RIOS, 2008). Este padrão de uso traz grande importância aos estudos sobre a bebida, desde a etnobotânica e antropologia até a psiquiatria e medicina, passando pela fitoquímica e pesquisa biomédica para se estabelecerem conhecimentos sobre a segurança do consumo da ayahuasca em humanos, bem como sobre seus efeitos físicos, psicológicos e espirituais. A bebida é feita com plantas originárias da Amazônia, com caules do cipó Banisteriopsis caapi, presente em todos os preparos que se tem notícia, na maioria dos casos (e notadamente nas religiões ayahuasqueiras brasileiras) em combinação com folhas do arbusto Psychotria viridis. Embora seja tecnicamente produzida na forma de uma decocção, é comum fazer referência a ayahuasca como

**Endereço:** Rua Tessália Vieira de Camargo, 126

**Bairro:** Barão Geraldo

**CEP:** 13.083-887

**UF:** SP

**Município:** CAMPINAS

**Telefone:** (19)3521-8936

**Fax:** (19)3521-7187

**E-mail:** cep@fcm.unicamp.br



## COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA DA UNICAMP - CAMPUS CAMPINAS



'chá'. Essa bebida resultante contém N,N-Dimetiltriptamina (DMT) (CALLAWAY, 2005; CALLAWAY et al, 2005), triptamina psicoativa que existe também naturalmente no cérebro de mamíferos (AXELROD, 1961, SAAVEDRA e AXELROD, 1972) e no organismo humano (FRANZEN e GROSS, 1965; BARKER, 1981), e que é metabolizada pela enzima monoamino-oxidase (MAO) (CALLAWAY, 2005; CALLAWAY et al, 2005). Para que a DMT presente no chá não seja metabolizada pela MAO presente no trato gastro-intestinal, é necessária a inibição desta enzima, o que é feito pelas betacarbolinas harmina, harmalina e tetrahydroharmina, presentes em *B. caapi* (MCKENNA et al, 1984). Assim sendo, as duas plantas usadas no preparo do chá atuam de maneira complementar e sinérgica, com o cipó inibindo uma enzima do metabolismo humano, permitindo o princípio ativo DMT presente no arbusto acessar a corrente sanguínea e o sistema nervoso central. A primeira pesquisa realizada com ayahuasca na cidade de Manaus (1993) denominado Projeto Hoasca teve como objetivo o exame bioquímico, farmacológico e psiquiátrico. Nos resultados obtidos através de entrevistas pessoais emergiram relatos pessoais de mudanças significativas em problemas psicológicos e no uso abusivo de substâncias psicoativas. Os dados apontavam que 73% dos participantes faziam uso abusivo de álcool antes de começar a frequentar a instituição, 27% adquirindo vício de estimulantes, 33% associado o álcool com comportamentos violentos e 53% haviam sido dependentes de tabaco. Após a iniciação e atendimento regular nas cerimônias, as pessoas relataram uma intensificação da memória e da concentração, persistência da positividade no estado emocional, plenitude nas interações cotidianas, além de um novo sentido e coerência em suas vidas (METZNER, 2002). Vale mencionar que nos anos 50 e 60, observações clínicas resultantes de pesquisas com outras substâncias alucinógenas evidenciaram um potencial benéfico destas substâncias no auxílio à psicoterapia, no tratamento de dependências, nas neuroses e no crescimento pessoal, desde que utilizadas em ambientes controlados, onde os índices de complicações psiquiátricas são potencialmente baixos (STRASSMAN, 1984; GROF, 2001). No caso da ayahuasca, o debate se estende sobre os efeitos da na saúde daqueles que a consomem e os possíveis potenciais médico-terapêuticos do uso ritualístico da bebida, com destaque para efeitos potencialmente benéficos em pessoas com padrões abusivos e/ou com dependência de drogas, sejam elas lícitas, como álcool e o cigarro, ou ilícitas, como cocaína e crack (LABATE et al, 2010; MERCANTE, 2009). A resolução N°1 do CONAD de 25/01/2010 (BRASIL, 2012) permite o uso religioso da bebida, considerando que as pesquisas existentes até o momento não detectaram a ocorrência relevante de problemas de saúde, sejam físicos ou mentais, nos seus usuários rituais, e estabelece que para possível regulamentação do uso medicinal são necessárias novas pesquisas, também autorizadas pela mesma resolução. O que

**Endereço:** Rua Tessália Vieira de Camargo, 126

**Bairro:** Barão Geraldo

**CEP:** 13.083-887

**UF:** SP

**Município:** CAMPINAS

**Telefone:** (19)3521-8936

**Fax:** (19)3521-7187

**E-mail:** cep@fcm.unicamp.br



## COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA DA UNICAMP - CAMPUS CAMPINAS



se pode dizer, do ponto de vista da literatura científica, é que o uso ayahuasca, desde que seguindo alguns cuidados – como não administrar ayahuasca a pessoas com história de sintomas psicóticos, o controle no uso da dose e outros mecanismos de segurança – não só não tem efeitos maléficos como parece ter efeitos positivos, especialmente na saúde mental (ANDERSON et al., 2012; DOBKIN DE RIOS et al. 2005; DOERING-SILVEIRA et al. 2005; FRECSKA, 2011; GABLE, 2007; GROB et al., 1996; LIMA e TÓFOLI, 2011; MCKENNA, 2004; PIRES et al. 2010; RIBA et al., 2003; RIBA et al., 2012; SILVEIRA et al., 2005; BOUSO et al. 2012). Os efeitos da bebida são diversos, iniciando-se entre 35 e 40 minutos após a ingestão do chá, alcançam o máximo de intensidade entre 90 e 120 minutos e encerram-se 4 horas após sua administração (RIBA et al., 2003). Incluem desde alterações sensitivas, cognitivas e do afeto (PRADO et al., 2009), passando por experiências visuais complexas (ARAUJO et al., 2011), e indo até experiências enteógenas (SHANON, 2003). Um dos efeitos da bebida foi definido pelo antropólogo Michael Winkelman, 2004, como uma "ampliação da consciência", descrevendo essa propriedade como "psicointegradora". Uma das primeiras grandes pesquisas realizadas nesse campo demonstrou aumento no nível de serotonina em quadros de alcoolismo severo (MCKENNA, 2004). Embora um considerável número de trabalhos com a ayahuasca sugere o potencial terapêutico deste psicoativo (LABATE, 2004), ainda há uma carência de estudos neste campo que avaliem tal potencial. (SANTOS, 2004). Em relação à depressão, uma pesquisa realizada em um contexto clínico com participantes não filiados a alugam religião ayahuasqueira revelou, através de entrevistas semi-estruturadas, que a principal motivação dos indivíduos a passar pela experiência foi o uso da bebida como ferramenta pra auto conhecimento e introspecção. (RIBA et al., 2015) Por outro lado, a atenção que a comunidade científica internacional tem dispensado ao potencial terapêutico da ayahuasca no tratamento dos quadros de dependência química (BRIERLEY e DAVIDSON, 2012; ROSS, 2012; LIESTER e PRICKETT, 2012; LABATE e CAVNAR, 2011, MABIT, 2007, MCKENNA, 2004) é consoante com os temas elencados na seção de saúde mental da Agenda Nacional de Prioridades de Pesquisa em Saúde (Brasil, Ministério da Saúde, 2008) e com os objetivos propostos na Estratégia Nacional de Biotecnologia no contexto da saúde humana (Ministério da Saúde, 2006). Em relação aos efeitos benéficos inespecíficos da ayahuasca foram relatadas mudanças na percepção, experiências criativas e formas de expressão, experiências afetivas associadas a estados emocionais positivos, não demonstrando um mal-ajustamento psicológico e deterioração na saúde mental ou cognitiva (BOUSO et al., 2012; BEESNICK, R., LEVIN, R., 2006; ECHENOFER, F., 2012). Até o presente momento todos os estudos demonstram segurança e tolerabilidade do uso da ayahuasca, com relatos de indivíduos que a utilizam por mais de 30 anos sem evidência de prejuízo à saúde (CALLAWAY et

**Endereço:** Rua Tessália Vieira de Camargo, 126

**Bairro:** Barão Geraldo

**CEP:** 13.083-887

**UF:** SP

**Município:** CAMPINAS

**Telefone:** (19)3521-8936

**Fax:** (19)3521-7187

**E-mail:** cep@fcm.unicamp.br



## COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA DA UNICAMP - CAMPUS CAMPINAS



al., 1999; GROB et al., 1996; RIBA et al., 2001; RIBA et al., 2003). Relatos de experiências com a ayahuasca mostraram a ocorrência de um processo importante sobre a transformação de si-mesmo e mudança de comportamento com o próximo e o que o cerca. Também foram relatados melhoras na capacidade de memória, capacidade de concentração, estados de humor positivos e significado às suas vidas. (GROB et al. 1996) Este e outros estudos apontam para uma diminuição em comportamentos prévios para o uso abusivo de drogas e para uma mudança nas atitudes de vida ligadas a visões de crescimento na área espiritual (BOUSO et al, 2012). A experiência com moradores de rua em situação de risco ao uso de drogas também revela a importância do contexto e demarca a vivência com a ayahuasca como um ritual de limpeza e organização em meio à desorganização e vulnerabilidade que a relação entre droga, sujeito e local de uso traz (GOMES, 2011). A experiência com o chá ocupa um lugar de transcendência, enquanto que o ritual, marcado por ditos morais e de conduta tende a estabelecer uma reformulação da psique individual (MERCANTE, 2013). O uso da ayahuasca de forma terapêutica necessita de estudos que perpassem a ação farmacológica do chá devido aos diversos aspectos do contexto e as características que estão envolvidos na experiência, agindo de forma conjunta. O processo terapêutico, imbuído de diversas interpretações, deve compreender todos os aspectos de uso da ayahuasca já que visa um processo de busca e construção de sentido por quem passa pela experiência (GOMES, 2013). O mais recente estudo realizado em indivíduos com episódios de depressão leve, moderada e um caso de depressão severa demonstrou o potencial antidepressivo do chá e concluiu a necessidade de se investigar como e se o contexto ritual pode impactar nos resultados terapêuticos observados, já que os participantes estavam em um contexto clínico. (SANCHES et. al, 2016) Em relação aos relatos de experiência sobre as sessões rituais, observa-se uma restrição na da narrativa quando posta em forma verbal, relatando-se aspectos relacionados às maracões e com pouca compreensão intelectual. Porém, a sensação de comunhão que o ritual traz acompanha ao mesmo tempo o acesso à uma via de encontro com a própria intimidade, resultando assim em uma experiência associativa e de ambivalência, com duplo valor. (ARAÚJO; LABATE, 2002) As diferentes interações que ocorrem durante a experiência com a ayahuasca não dependem exclusivamente do contexto ritualístico em que ocorrem, há também de se realizar um levantamento sobre a fenomenologia da experiência e uma investigação sistemática (SHANNON, 2003). Assim, esta proposta nasce da necessidade verificada na literatura sobre os benefícios terapêuticos da ayahuasca, e sobre a possível compreensão de como este uso pode ser terapêutico ao relacionar-se, de alguma forma, com a psicoterapia.

**Endereço:** Rua Tessália Vieira de Camargo, 126

**Bairro:** Barão Geraldo

**CEP:** 13.083-887

**UF:** SP

**Município:** CAMPINAS

**Telefone:** (19)3521-8936

**Fax:** (19)3521-7187

**E-mail:** cep@fcm.unicamp.br



## COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA DA UNICAMP - CAMPUS CAMPINAS



**Hipótese:** Por se tratar de um estudo de pureza metodológica qualitativa, não há a presença de hipóteses, mas sim de uma pergunta norteadora que busca compreender os significados da experiência de pessoas que utilizam o chá da ayahuasca e estão em processo de psicoterapia.

**Metodologia Proposta:** Dentro do método clínico-qualitativo, onde o estudo se constrói a partir das informações subjetivas do entrevistado, optou-se por formular um roteiro de entrevista semidirigida com perguntas abertas a partir das seguintes questões norteadoras: 1. Comente um pouco sobre o que simboliza, pra você, a experiência da psicoterapia e o uso ritual da ayahuasca 2. Você procurou essas práticas em momentos diferentes? 3. Como você enxerga o setting clínico em relação às questões que surgem no contexto ritual?

**Metodologia de Análise de Dados:** Após o recrutamento dos participantes, será apresentado a cada voluntário(a) o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) para esclarecimentos e explicações sobre a pesquisa. O primeiro momento consistirá na aplicação de uma entrevista sobre questões que abordem as práticas terapêuticas dentro do setting de suas psicoterapias individuais e do contexto ritual que fazem parte. Esta entrevista poderá ser realizada por meios de comunicação pela internet ou telefone, de acordo com a necessidade e disponibilidade dos participantes. Após a saturação das entrevistas (FONTANELLA; CAMPOS; TURATO, 2006), com um número previsto de ao redor quinze (15) participantes, será realizado um segundo contato com os voluntários. Neste momento, a pesquisadora, através da análise hermenêutica dialética, devolverá aos participantes uma narrativa sobre cada entrevista realizada com o objetivo de validar o conteúdo do material recolhido. Assim, cada participante poderá, caso não concorde

**Critério de Inclusão:** idade maior ou igual a 18 anos fazer uso da ayahuasca em algum contexto ritual fazer psicoterapia ou já ter feito em algum momento

**Critério de Exclusão:** pessoas em condições psicológicas que impeçam a participação em uma entrevista de profundidade como estado depressivo ou alguma desordem mental grave

### **Objetivo da Pesquisa:**

Objetivo Primário:

\*Descrever como os usuários rituais de ayahuasca compreendem este uso terapêutico em relação ao tratamento psicológico convencional.

**Endereço:** Rua Tessália Vieira de Camargo, 126

**Bairro:** Barão Geraldo

**CEP:** 13.083-887

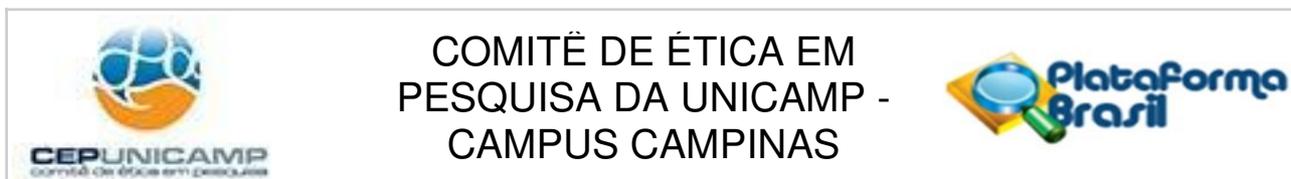
**UF:** SP

**Município:** CAMPINAS

**Telefone:** (19)3521-8936

**Fax:** (19)3521-7187

**E-mail:** cep@fcm.unicamp.br



Objetivo Secundário:

- \* Investigar o potencial terapêutico da ayahuasca através do discurso dos participantes que vivenciam ações terapêuticas dentro da psicoterapia e em contextos rituais.
- \* Contribuir para o conhecimento sobre práticas terapêuticas dentro destes contextos.

#### **Avaliação dos Riscos e Benefícios:**

**Riscos:** Não há riscos previsíveis neste projeto, além do desconforto potencialmente gerado por se tocar, durante as entrevistas, em temas que podem ser relevantes ao processo psicoterapêutico do entrevistado. Cabe ressaltar que, por se tratar de uma entrevista semidirigida e em profundidade, há a possibilidade do(a) entrevistado(a) não se sentir a vontade para responder algumas perguntas. Se isso acontecer, a entrevista será interrompida.

**Benefícios:** Não há benefícios diretos ao participante desta pesquisa.

#### **Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:**

Este protocolo refere-se ao projeto de pesquisa intitulado "O chá e o setting terapêutico: a experiência de estar entre a psicoterapia e o uso ritual da ayahuasca", que corresponderá à dissertação de Mestrado da pesquisadora responsável, Ana Carolina Simão de Oliveira, aluna regularmente matriculada no programa de Mestrado em Ciências Médicas (área de concentração Saúde Mental), sob a orientação do Prof Dr Luis Fernando Farah de Toffoli.

O estudo, que abordará indivíduos que já façam uso ritual do chá de ayahuasca, e que estejam ou tenham estado em psicoterapia, busca analisar, do ponto de vista do paciente, possíveis relações entre as experiências do ritual e do tratamento. Prevê-se a inclusão de 15 participantes adultos, que serão entrevistados pessoalmente, por telefone ou pela internet. O cronograma prevê início do estudo (recrutamento dos participantes) em dezembro de 2016 e conclusão em abril de 2018.

#### **Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:**

Foram analisados os seguintes documentos de apresentação obrigatória:

- 1 - Folha de Rosto Para Pesquisa Envolvendo Seres Humanos: Foi apresentado o documento "folhaderosto.pdf" devidamente preenchido, datado e assinado.
- 2 - Projeto de Pesquisa: Foram analisados os documentos "ProjetoACCEP.pdf" e "PB\_INFORMAÇÕES\_BÁSICAS\_DO\_PROJETO\_788954.pdf". É necessário esclarecimento sobre modo

**Endereço:** Rua Tessália Vieira de Camargo, 126  
**Bairro:** Barão Geraldo **CEP:** 13.083-887  
**UF:** SP **Município:** CAMPINAS  
**Telefone:** (19)3521-8936 **Fax:** (19)3521-7187 **E-mail:** cep@fcm.unicamp.br



## COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA DA UNICAMP - CAMPUS CAMPINAS



de avaliação dos participantes com relação a critérios de exclusão.

3 - Orçamento financeiro e fontes de financiamento: Informações sobre orçamento financeiro incluídas no documento "PB\_INFORMAÇÕES\_BÁSICAS\_DO\_PROJETO\_788954.pdf": Adequado.

4 - Cronograma: Informações sobre o cronograma incluídas nos documentos "ProjetoACCEP.pdf" e "PB\_INFORMAÇÕES\_BÁSICAS\_DO\_PROJETO\_788954.pdf": Adequado quanto à vigência do projeto. No entanto, pode ser necessária adequação e/ou esclarecimento quanto às etapas da coleta de dados.

5 - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido: Foi apresentado o documento "TCLEProjeto.pdf". Precisa de adequações (Vide item "Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações").

6 - Currículo do pesquisador principal e demais colaboradores: Links para currículo Lattes da pesquisadora responsável e seu orientador contemplados no arquivo "ProjetoACCEP.pdf".

7 - Outros documentos que acompanham o Protocolo de Pesquisa:

- AtestadoMatricula.pdf

### Recomendações:

Nada a declarar.

### Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

1. Quanto ao arquivo "ProjetoACCEP.pdf":

1.1. No campo "Coleta de Dados", lê-se: "Não poderão ser elencados para o estudo pessoas que estejam passando por algum estado psicológico e/ou psiquiátrico que impossibilitem a participação em uma entrevista em profundidade". No arquivo "PB\_INFORMAÇÕES\_BÁSICAS\_DO\_PROJETO\_788954.pdf", explicita-se como critério de exclusão, "pessoas em condições psicológicas que impeçam a participação em uma entrevista de profundidade como estado depressivo ou alguma desordem mental grave". Segundo o projeto, não há indicação de que os participantes serão recrutados em serviço de atendimento à saúde, ou de que se terá acesso a prontuário médico ou outra documentação da qual se possa obter informações quanto a possíveis distúrbios psicológicos e/ou psiquiátricos pré-existentes. Portanto, subentende-se que cada participante em potencial necessitaria ser pré-avaliado clinicamente quanto ao critério de exclusão. No entanto, não foi esclarecido como será determinada a pertinência do participante no estudo com relação ao critério de exclusão. Se o participante será pré-avaliado, quem irá fazer esta avaliação, especialmente a psiquiátrica, que requer um profissional médico desta especialidade? Esta questão justifica-se, por exemplo, considerando-se um trecho do arquivo "TCLEProjeto.pdf" ("Caso seja identificado pela pesquisadora (que é

**Endereço:** Rua Tessália Vieira de Camargo, 126

**Bairro:** Barão Geraldo

**CEP:** 13.083-887

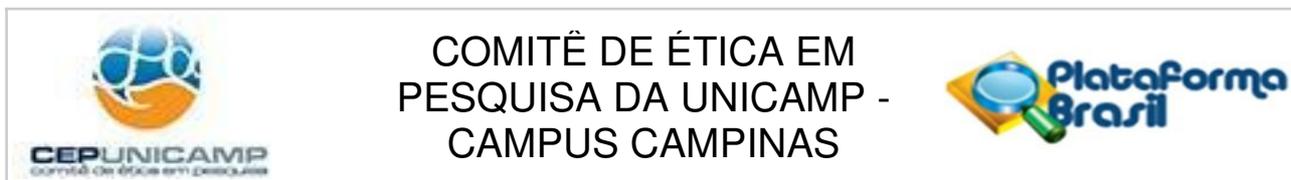
**UF:** SP

**Município:** CAMPINAS

**Telefone:** (19)3521-8936

**Fax:** (19)3521-7187

**E-mail:** cep@fcm.unicamp.br



## COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA DA UNICAMP - CAMPUS CAMPINAS

psicóloga treinada) a necessidade de acompanhamento ou assistência em saúde mental,...”), que poderia ser interpretado como uma indicação de que toda avaliação ficaria por conta da pesquisadora responsável, que é psicóloga.

1.2. Pelo apresentado no projeto (item “Coleta de dados), entende-se que os dados serão coletados unicamente nas entrevistas. No entanto, no campo “Cronograma”, o período atribuído às entrevistas é anterior ao período de coleta de dados, com uma defasagem de 6 meses entre eles. Solicita-se esclarecimentos a respeito. É possível que esta defasagem, presente também no cronograma de execução do arquivo "PB\_INFORMAÇÕES\_BÁSICAS\_DO\_PROJETO\_788954.pdf", seja fruto de um engano, que poderia ser corrigido no cronograma. No entanto, se ela se dever ao fato de que dados adicionais serão colhidos dos participantes, além daqueles relativos à entrevista, será necessário que este aspecto seja esclarecido devidamente em todos os documentos pertinentes (projeto, informações básicas e TCLE).

1.3 A pesquisadora deverá relatar também os benefícios indiretos da pesquisa nos documentos informações básicas do projeto, projeto detalhado e TCLE.

2. Quanto ao arquivo "TCLEProjeto.pdf":

2.1. Embora haja uma seção “Desconforto e riscos”, e tenha sido informado no documento que a entrevista será interrompida em caso de desconforto, seria desejável que ficasse claro para o participante que o desconforto é um dos riscos que se prevê neste estudo.

2.2. A pesquisadora deverá relatar também os benefícios indiretos da pesquisa.

2.3. O campo “Ressarcimento” não inclui a garantia de indenização por possíveis danos decorrentes da pesquisa. A Resolução 466/12 (item IV.3) define que "os participantes da pesquisa que vierem a sofrer qualquer tipo de dano resultante de sua participação na pesquisa, previsto ou não no TCLE, têm direito à indenização, por parte do pesquisador, patrocinador e das instituições envolvidas". Portanto, é necessário que fique assegurado no TCLE, de forma clara e afirmativa, que o participante de pesquisa tem direito à indenização em casos de possíveis danos decorrentes da pesquisa.

**Endereço:** Rua Tessália Vieira de Camargo, 126

**Bairro:** Barão Geraldo

**CEP:** 13.083-887

**UF:** SP

**Município:** CAMPINAS

**Telefone:** (19)3521-8936

**Fax:** (19)3521-7187

**E-mail:** cep@fcm.unicamp.br



## COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA DA UNICAMP - CAMPUS CAMPINAS



2.4. No campo “Acompanhamento e assistência”, sugere-se a seguinte redação: “Caso seja identificado pela pesquisadora a necessidade de acompanhamento ou assistência em saúde mental, você será encaminhado(a) para atendimento adequado em sua região de origem, considerando tanto opções cobertas pelo Sistema Único de Saúde quanto a indicação de profissionais de saúde mental.”

2.5. Deve ser informado o horário do CEP em que é feito atendimento ao público.

2.6. No item “Responsabilidade do Pesquisador”, substituir a palavra “cópia” pela palavra “via”.

As adequações e recomendações citadas acima devem ser respondidas, em carta resposta (com resposta pontual a cada um dos questionamentos) anexada a Plataforma Brasil, com concomitantes correções nos respectivos documentos, apresentadas em destaque (tarja amarela).

### Considerações Finais a critério do CEP:

Lembramos ao pesquisador que o estudo só pode ser iniciado após a aprovação pelo CEP, conforme compromisso assumido pelo mesmo com o cumprimento da resolução 466/2012, item IX.1 letra a. Quando for submeter respostas às pendências, verificar se o cronograma de realização da pesquisa, descrito na plataforma Brasil e no projeto anexado, está contemplando o início da coleta de dados APÓS a liberação do projeto pelo CEP.

### Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BASICAS_DO_PROJETO_788954.pdf	03/11/2016 10:07:35		Aceito
Declaração de Pesquisadores	AtestadoMatricula.pdf	03/11/2016 09:07:52	Ana Carolina Simão de Oliveira	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	ProjetoACCEP.pdf	03/11/2016 09:04:01	Ana Carolina Simão de Oliveira	Aceito
Folha de Rosto	folhaderosto.pdf	19/10/2016 12:23:14	Ana Carolina Simão de Oliveira	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLEProjeto.pdf	10/09/2016 19:14:29	Ana Carolina Simão de Oliveira	Aceito

**Endereço:** Rua Tessália Vieira de Camargo, 126

**Bairro:** Barão Geraldo

**CEP:** 13.083-887

**UF:** SP

**Município:** CAMPINAS

**Telefone:** (19)3521-8936

**Fax:** (19)3521-7187

**E-mail:** cep@fcm.unicamp.br



COMITÊ DE ÉTICA EM  
PESQUISA DA UNICAMP -  
CAMPUS CAMPINAS



Continuação do Parecer: 1.838.284

**Situação do Parecer:**

Pendente

**Necessita Apreciação da CONEP:**

Não

CAMPINAS, 28 de Novembro de 2016

---

**Assinado por:**  
**Renata Maria dos Santos Celeghini**  
**(Coordenador)**

**Endereço:** Rua Tessália Vieira de Camargo, 126

**Bairro:** Barão Geraldo

**CEP:** 13.083-887

**UF:** SP

**Município:** CAMPINAS

**Telefone:** (19)3521-8936

**Fax:** (19)3521-7187

**E-mail:** cep@fcm.unicamp.br