

Por uma abordagem multidisciplinar no estudo do consumo de psicoativos¹

Resumo

Trata-se de um artigo que argumenta sobre a necessidade de se aproximar do estudo do consumo de substâncias psicoativas através de uma perspectiva multidisciplinar que englobe os aspectos biológicos, farmacológicos, psicológicos, históricos e socioculturais desta temática. O principal argumento do trabalho centraliza-se sobre a eficácia no controle sobre o consumo de substâncias psicoativas através de sanções e rituais informais. Argumenta-se que estes controles são mais eficazes que os modelos repressivos oficiais. O trabalho baseia-se em observações de campo realizadas em diversas *instituições ayahuasqueiras*, ou seja, que utilizam a ayahuasca – um psicoativo alucinógeno – como um veículo de comunicação com o sagrado.

Palavra-chave: Psicoativos; rituais; ayahuasca.

A jurema mostra o mundo inteiro a quem a bebe: Vê-se o céu aberto, cujo fundo é inteiramente vermelho; vê-se a morada luminosa de Deus; vê-se o campo de flores onde habitam as almas dos índios mortos, separada das almas dos outros. Ao fundo vê-se uma serra azul; vêem-se as aves do campo de flores: beija-flores, sofrês e sabiás. À sua entrada estão os rochedos que se entrechocam esmagando as almas dos maus quando estas querem passar entre eles. Vê-se como o sol passa por debaixo da terra. Vê-se também a ave do trovão, que é desta altura (um metro). Seus olhos são como os da arara, suas penas são vermelhas e no alto da sua cabeça ela traz um enorme penacho. Abrindo e fechando este penacho, ela produz o raio e, quando corre para lá e para cá, o trovão (Nimuendaju, citado por Brandão & Rios, 2001: 161).

Neste artigo pretendemos argumentar sobre a necessidade de se aproximar do estudo do consumo de psicoativos² através de uma perspectiva que englobe os aspectos biológicos, farmacológicos, psicológicos, históricos e socioculturais desta temática. Além disso, pretende-se focar a eficácia das sanções informais de controle sobre o consumo destas substâncias. Segundo nosso ponto de vista, estes controles seriam mais eficazes que os atuais modelos repressivo-policiais vigentes em boa parte do mundo para se lidar com os psicoativos.

Para tanto, baseamos nosso texto em observações de campo realizadas em diversas *instituições ayahuasqueiras*, ou seja, casas, igrejas, templos ou terreiros que utilizam a ayahuasca³ como um veículo de comunicação com o sagrado. Estas observações foram realizadas em instituições localizadas em Minas Gerais (Ouro Preto e Divinópolis), Rio de Janeiro (capital e Lumiar), São Paulo (Boissucanga) e Distrito Federal (Brasília e arredores) entre 1999 e 2007, de modo não contínuo. Participamos dos rituais de plantio, colheita, preparação e consagração da ayahuasca (de maneira geral, bebe-se o psicoativo em todos estes rituais).

1. As religiões ayahuasqueiras

Existem evidências arqueológicas abundantes – vasos de cerâmica, estatuetas antropomorfos e outros artefatos – de que o uso da ayahuasca se estabeleceu na Amazônia Equatoriana por volta de 1500-2000 a.C. (McKenna, 2002). Luna (1986) catalogou 72 diferentes grupos indígenas que utilizam a ayahuasca e 42 diferentes nomes para a preparação psicoativa.

Por volta da década de 30 do século XX foi fundada, por Raimundo Irineu Serra, a primeira religião ayahuasqueira, o Santo Daime, nos arredores de Rio Branco-AC; em 1945 foi fundada a Barquinha, por Daniel Pereira de Mattos, também em Rio Branco; e em 1961, em Porto Velho-RO, foi criada a União do Vegetal, por José Gabriel da Costa⁴.

De uma maneira geral, estas religiões possuem influências do catolicismo popular, do esoterismo europeu, do espiritismo kardecista, do xamanismo indígena e de cultos afro-brasileiros. Estas instituições possuem vários fatores comuns entre si como, por exemplo, a utilização da ayahuasca em seus cultos, onde a bebida é considerada inteligente e capaz de ensinar; uma organização institucional-burocrática-legal⁵; o cristianismo como a “viga mestra” de suas doutrinas; realizam suas cerimônias, na maioria das vezes, em locais específicos (igrejas – Santo Daime; terreiros – Barquinha; templos – União do Vegetal) etc.

Em cada um destes grupos religiosos existem diferentes rituais, realizados em diversas ocasiões e com diferentes objetivos. No Santo Daime existem, por exemplo, rituais de *concentração, missa, cura, feitos e bailados* (MacRae, 1992, 1999b); na Barquinha, existem trabalhos de *aplicação de passes, exorcismo, pontos riscados, doutrinação de almas, batismo de entidades, bailados e concentrações* (Araújo, 1999; Frenopoulo, 2004, 2005); na União do Vegetal existem *sessões de escala, escalas anuais e sessões instrutivas* (Gentil & Gentil, 2004).

Norman Zinberg (citado por MacRae, 1999b), ao pesquisar diferentes padrões de uso de psicoativos, argumentou que mesmo as substâncias com grande potencial para causar adicção, como a heroína, podem ser usadas de maneira controlada e não abusiva, desde que este uso seja permeado por uma série de sanções e rituais sociais que reforcem valores, regras de conduta e formas padronizadas para produção, consumo e de como lidar com os efeitos de uma dada substância psicoativa. Jean-Paul Grund (citado por MacRae, 1999b), realizando pesquisas entre usuários de heroína e cocaína na Holanda, desenvolveu e ampliou a teoria de Zinberg ao propor o que ele chamou de *feedback model of drug use self-regulation*, que inclui outros dois elementos: disponibilidade do psicoativo e estrutura de vida do usuário.

O Santo Daime e outras organizações que fazem o uso religioso da ayahuasca parecem ser bons exemplos destes modelos. Além de adotar procedimentos rituais para o consumo da bebida que satisfazem os pré-requisitos de Zinberg, estas instituições também regulam o acesso de seus membros à substância e proporcionam a estes um aconselhamento doutrinário para a estruturação de suas vidas, que são os elementos de controle adicionados por Grund ao modelo regulador do consumo de psicoativos (MacRae, 1999b: 49. Tradução do autor).

Em nossas pesquisas de campo, realizadas principalmente em igrejas do Santo Daime, foi possível observar estes pontos assinalados por MacRae, Grund e Zinberg. Os indivíduos consomem a substância em datas previamente marcadas em um calendário; a bebida tem um local específico para seu armazenamento, que em geral fica na própria igreja; o psicoativo é distribuído em filas, e em determinados momentos do ritual, que geralmente são padronizados (ou seja, o número de vezes que a ayahuasca é distribuída é mais ou menos constante).

MacRae (1999a, 1999b), pesquisando o Santo Daime, argumenta que o uso da ayahuasca é realizado *dentro de um contexto físico e social destinado a conter as “viagens” dos adeptos*. Através de sanções físico-sociais, estes “rituais de ordem” (Couto, 1989)

promoveriam a coesão hierárquica do grupo e permitiriam uma busca relativamente segura da harmonia interna e externa dos adeptos através dos estados alterados de consciência desencadeados pelo consumo da substância. Para tanto, MacRae aponta os seguintes fatores – que puderam ser observados em nossas observações participantes e podem ser encontrados não apenas no Santo Daime, mas também na Barquinha e na União do Vegetal – que contribuem para esta estrutura físico-social:

- a) prescrições dietéticas e comportamentais que preparam a atitude do adepto para um acontecimento importante que foge da rotina cotidiana;
- b) organização social hierárquica em que um “mestre”, "comandante" ou "padrinho" é reconhecido como o dirigente da sessão, auxiliado, no caso do Santo Daime, por um corpo de "fiscais" responsáveis pela ordem do salão e pelo cumprimento das ordens do “comando”;
- c) controle do acesso à bebida e da dosagem a ser servida aos adeptos;
- d) organização do espaço e do comportamento ritual. Assim há uma mesa/altar central onde símbolos religiosos realçam a sacralidade da ocasião. Todos os participantes são alocados a um determinado lugar, muitas vezes, como no Santo Daime, em retângulos desenhados no chão, separados em grupos por sexo e idade ou experiência sexual (mulheres, moças, homens e rapazes);
- e) uso de "fardas" ou “uniformes” de corte severo e que ajudam a manter o clima de sobriedade. As atividades dos participantes da cerimônia são também rigidamente controladas e, no caso do Santo Daime, uma das principais tarefas dos "fiscais" é assegurar a obediência às normas de postura (cabeça erguida e braços e pernas imóveis e relaxados) durante os trabalhos sentados ou a correta execução de uma coreografia simples para os trabalhos "bailados”;

- f) música constante proveniente de aparelhos sonoros (União do Vegetal) ou cantada e tocada (Santo Daime e Barquinha) e que serve para harmonizar o grupo, impondo um ritmo marcado e uma afinação às vozes. As letras das músicas guiam as "viagens" dos adeptos na direção desejada e ajudam a evitar a angústia e o mal-estar. Servem também para orientar as interpretações das experiências que os adeptos têm durante as sessões. Ajudam a criar unidade entre as vivências dos indivíduos e dos símbolos mágicos ou míticos em que se projetam tais vivências, o que é de grande importância para evitar a desagregação do grupo.

Observamos em campo que os controles rituais se expressam também na vida cotidiana dos adeptos, embora de forma menos rígida. Como existem rituais onde a ayahuasca é consumida por vários dias consecutivos, e mesmo quando ela é ingerida em rituais intercalados por um longo período de tempo, os efeitos continuam a se manifestar nos dias seguintes, embora de modo mais brando, os controles sociais atualizados nas cerimônias são re-atualizados no dia-a-dia, de maneira informal, proporcionando uma relativa segurança sobre as experiências desencadeadas pelo psicoativo.

Desta maneira, partindo do exemplo das religiões ayahuasqueiras, ampliamos nossas especulações para o consumo de psicoativos em geral, elaborando argumentações em favor de uma abordagem multidisciplinar.

2. Consumo de psicoativos: breve histórico e suas diversas dimensões

A busca por estados incomuns de consciência parece ser algo inato à espécie humana. Weil (citado por Furst, 1994) argumenta que *o desejo de alterar periodicamente a consciência é um impulso inato, normal, análogo à fome ou ao impulso sexual*. Indo um pouco mais longe, Samorini (2002) pesquisou o consumo intencional de substâncias psicoativas por primatas, felinos, insetos e outros animais, chegando à conclusão de que esta busca por alterações cérebro-comportamentais seria intrínseca a várias espécies, não só ao

homem, e que teria se originado a muito mais tempo do que supúnhamos. Samorini ainda especula sobre o possível papel evolutivo-adaptativo destas substâncias:

Evidências sugestivas mostram que os estados alterados produzidos por certas plantas psicoativas poderiam permitir que instintos rígidos fossem ‘contornados’ e, a partir disto, novos comportamentos e técnicas poderiam ser aprendidos e transmitidos para os descendentes de uma espécie através de seus membros ‘experimentadores’. (...) Comportamentos que aumentam a proporção de cópulas, como, por exemplo, a ingestão de substâncias vegetais que aumentam a libido e o comportamento pró-sexual (os chamados afrodisíacos), significa um aumento desproporcional da prole daquele indivíduo que, com isso, transmite uma maior quantidade de seus genes para a espécie (Samorini, 2002: xi-xii. Tradução do autor).

Existem evidências de que os seres humanos utilizam psicoativos a pelo menos 50 mil anos (Labate, 2003) e para as mais diversas finalidades: possíveis efeitos medicinais; sacramentos em práticas mágico-religiosas; feitiçaria e para entrar em contato com os espíritos; afrodisíacos etc (Dobkin de Rios, 1972; MacRae, 1992). O uso de plantas alucinógenas nas práticas de bruxaria na Europa e no xamanismo siberiano e americano parecem ser os exemplos mais marcantes, embora não os únicos (Schultes & Hofmann, 1992; Furst, 1994; Eliade, 2002).

A utilização de alucinógenos pelos indígenas sul-americanos tem sido documentada por religiosos, cronistas, exploradores, viajantes, botânicos e antropólogos desde o século XVI até os dias atuais, despertando curiosidade, fascínio, medo e, em alguns casos, a vontade de combater implacavelmente o seu uso, com a missão de *extirpação das idolatrias* (Carneiro, 2002; Schultes & Raffauf, 2004). Ao mesmo tempo, outros pesquisadores (Weston La Barre, Gordon Wasson, John Allegro, Terence McKenna, Richard Evans Schultes, Carl A. Ruck e

outros) especularam sobre o uso dos alucinógenos como uma forma de proto-religião (Wasson, Kramrisch, Ott & Ruck, 1986; Carnerio, 2002).

Entre muitos destes povos, as plantas psicoativas muitas vezes eram vistas e tratadas como divindades, deuses, espíritos com vontade própria e, em grande parte dos casos, deveriam ser manipuladas, preparadas e administradas por pessoas específicas – como, por exemplo, xamãs, sacerdotes ou curandeiros –, para pessoas específicas e em ocasiões específicas; esta forma de se relacionar com as plantas psicoativas, principalmente as alucinógenas, ainda é comum em várias partes do mundo (Luna, 1986; Schultes & Hofmann, 1992; Furst, 1994; MacRae, 1999a).

Desde o plantio até o consumo destes psicoativos, aspectos biológicos, farmacológicos, psicológicos, simbólicos e socioculturais são manipulados e, muitas vezes, o resultado final do rito ou cerimônia é atribuído a estas manipulações (Dobkin de Rios, 1972; Lévi-Strauss, 1975). Esta perspectiva abrangente (*bio-psico-social*) encara o fenômeno do consumo de psicoativos como um evento complexo, total, com nuances bioquímicas, simbólicas, religiosas e socioculturais, semelhante a e com característica de estudos da etnobotânica, etnomedicina e áreas correlatas (Rivers, 1927; Fabrega & Silver, 1973; Evans-Pritchard, 1978; Kleinman, 1980; Schultes & Hofmann, 1992; Balick & Cox, 1997).

A época certa para o plantio, colheita e uso daquele psicoativo; o local específico para a preparação e consumo deste; quem, para quê e com quem será consumido aquele psicoativo; as preparações dos participantes e organizadores do evento; os atos, palavras, gestos e/ou cânticos a serem utilizados durante o ritual; as regras culturais, ou sanções sociais, específicas para a conduta durante o consumo etc; todas estas variáveis estão envolvidas e, logicamente, não podem ser ignoradas quando da análise do consumo de psicoativos. Os fatores acima mencionados são carregados de significados culturais específicos e, quando manipulados, podem afetar a experiência como um todo (por ex. Harner, 1976).

Além disso, não se deve perder de vista o fato de que quando falamos em psicoativos, estamos discutindo sobre substâncias químicas que alteram processos biológicos, que atuam em determinados locais do cérebro, que influenciam a transmissão de vários neurotransmissores e que possuem características moleculares próprias que, muitas vezes, determinam a natureza de seus efeitos (Spinella, 2001). As concentrações, modo de administração e quantidade consumida também são aspectos a serem levados em conta. Logo, os aspectos bioquímicos e psicofarmacológicos também não podem ser menosprezados.

O estado de consciência, a preparação, as expectativas, motivações e personalidade do indivíduo que irá consumir o psicoativo (*set*) e daquele que irá administrá-lo – bem como o local da administração (*setting*) – seriam os fatores psico-ambientais, tão importantes quanto as demais variáveis (Blewett & Chwelos, 1959; Leary, Metzner & Alpert, 1964).

Quando voltamos a examinar o caso por nós pesquisado (as religiões ayahuasqueiras), vemos que a maneira de se lidar com o psicoativo por parte destas instituições, em todas as suas facetas, é um fenômeno multidimensional. Os adeptos do Santo Daime, por exemplo, realizam jejuns alimentares e sexuais para preparar e consumir o psicoativo, além de passarem muitas vezes horas dançando e cantando sob o efeito da substância. Tais comportamentos podem desencadear alterações orgânicas pronunciadas, dado que jejuns são uma das técnicas mais antigas de modificar a consciência; danças ritmadas por longos períodos de tempo podem liberar endorfinas⁶ em nosso corpo, modificando nossas sensações; e cantos constantes parecem estar envolvidos com indução de transes extáticos em várias manifestações culturais. Todos estes eventos bioquímico-culturais estão tão interconectados que fica muito difícil saber o que desencadeou o que.

Olhando para nossas observações de campo, abrangemos nossas especulações para o fenômeno total.

2.1. Aspectos etnobotânicos, bioquímicos e socioculturais

O estudo aprofundado do uso de psicoativos por grupos humanos parece ter sido menosprezado pelos antropólogos durante muito tempo. Embora existam várias citações e observações do uso de substâncias psicoativas por parte de grupos indígenas, o reconhecimento de seus complexos significados simbólico-religiosos parece ter sido ignorado. Mesmo estudos pioneiros como, por exemplo, o de Fabrega & Silver (1973), embora documentando e reconhecendo o uso do álcool pelos indígenas, não investigaram o porque do uso deste psicoativo em grande parte dos rituais daquelas pessoas.

Segundo Harner (1976), o reconhecimento da fundamental influência dos alucinógenos nas culturas indígenas é bastante recente. O autor afirma que embora o uso do cacto peiote (*Lophophora sp.*) já tenha chamado a atenção de alguns pesquisadores (Weston La Barre, por exemplo), a importância etnológica e etnográfica do uso destas substâncias psicoativas foi ignorada por muito tempo pelos antropólogos. Harner afirma que é justamente por isso que as contribuições mais significativas sobre estas substâncias vêm de farmacólogos, como Lewin, e botânicos, como Schultes e Wasson.

No continente americano encontramos o maior número de espécies alucinógenas do mundo (Schultes & Hofmann, 1992). Os principais psicoativos alucinógenos americanos são: peiote (*Lophophora sp.*), San Pedro (*Echinopsis pachanoi*, *E. peruvianus*, *E. bridgesii*), teonanacatl (*Psilocybe sp.* e outras espécies), Ololiuqui, (*Rivea corymbosa*, *Ipomoea violacea*), paricá, epená, cohoba, yopo, vilca (*Anadenanthera peregrina*, *A. colubrina*, *Virola sp.*), jurema (*Mimosa hostilis* e espécies correlatas) e ayahuasca (*Banisteriopsis spp.* e combinações) (Schultes & Hofmann, 1992; Furst, 1994; Ott, 1994; Spinella, 2001).

Estas e outras espécies são utilizadas para produção artística; contatar os espíritos; descobrir o paradeiro de pessoas e objetos desaparecidos; realizar cerimônias de diagnóstico, prescrição de remédios e cura; reforçar a identidade étnica; melhorar o desempenho na caça;

feitiçaria, divinação e profecias etc (Dobkin de Rios, 1972; Harner, 1976; Lagrou, 1996; Langdon, 1996; Mota & Albuquerque, 2002; Keifenheim, 2004; Labate & Araújo, 2004)⁷.

Como podemos observar, existe uma vasta quantidade de espécies que guardam em si substâncias químicas capazes de modificar funcionamento do cérebro de seres humanos e também de outros animais (Spinella, 2001; Samorini, 2002). Para um melhor entendimento deste aspecto da questão, é necessária a colaboração de botânicos, químicos, e biólogos em geral para identificar tanto as espécies utilizadas ritualmente como as substâncias psicoativas presentes nelas. Os trabalhos de Schultes (Schultes & Hofmann, 1992; Schultes & Raffauf, 2004) e Davis (1997) são exemplos desta abordagem.

Diferentemente das análises estatísticas voltadas quase que exclusivamente para o levantamento de espécies com possível valor econômico, estes pesquisadores desenvolveram em seus trabalhos uma abordagem que leva em consideração as formas de uso das plantas pelos indígenas, suas cosmologias e simbolismos mágico-religiosos, as sanções sociais para o consumo dos psicoativos, enfim, o respeito pelo conhecimento indígena e o reconhecimento destes indivíduos como *sujeitos de conhecimento*. Nesta perspectiva, estes pesquisadores experimentavam os psicoativos com os indígenas, convivendo com eles no dia-a-dia e participando das festas e dos demais rituais tribais. No campo, estes pesquisadores puderam observar a coleta, preparo e administração dos psicoativos, onde várias destas práticas eram cercadas por músicas e encantamentos específicos (Lamb, 1974; Luna, 1986; Davis, 1997).

Embora a questão dos conhecimentos tradicionais e da defesa do patrimônio genético e intelectual dos indígenas seja um tema que extrapola as intenções deste artigo, comentamos brevemente este assunto, baseados em nossas leituras e vivências de campo.

Do nosso ponto de vista, os conhecimentos acadêmicos e tradicionais devem ser compartilhados no intuito de ampliar os campos de conhecimento (Balick & Cox, 1997; Narby, 1998). Com este fluxo de informação, todos os lados da questão poderiam ser

beneficiados, devendo existir uma ética no que se refere à autonomia de à repartição de benefícios. Os conhecimentos referentes a dosagens, modos de preparo, possíveis adições de outros ingredientes, vias de administração, sanções sociais durante o consumo etc, tanto de indígenas quanto de acadêmicos, são complementares, nem melhores, nem piores, pois ambos atuam e são influenciados uns pelos outros.

Neste nível de análise, pode ser que algumas substâncias sejam extraídas de espécies e, posteriormente, talvez sejam inclusive sintetizadas e/ou aproveitadas de maneira financeiro-econômica. *Levantamentos etnofarmacológicos realizados entre índios e afro-descendentes favorecem a indicação de plantas com potencial efeito/ ação sobre o Sistema Nervoso Central* (Rodrigues & Carlini, 2003). No entanto, para que o intercâmbio de informações e saberes seja eticamente válido, a comunidade que forneceu o conhecimento deve ter o devido retorno, inclusive financeiro. Infelizmente, não tem sido assim⁸ (Davis, 1997; Narby, 1998; Schultes & Raffauf, 2004).

Estudos como os de Clement & Alexiades e os de Laird e colaboradores (citados por Rodrigues & Carlini, 2003) vêm utilizando estratégias para garantir a repartição de benefícios aos grupos humanos em questão, como, por exemplo, defender a seletividade na publicação de dados resultantes de levantamentos etnofarmacológicos. Entretanto, esta questão, bem como suas ramificações éticas, necessita ser mais bem avaliada e aplicada.

O Brasil é um país com um enorme potencial para a descoberta de novas substâncias com potencial terapêutico em virtude das altas taxas de biodiversidade presentes em seus principais biomas (Cerrado, Floresta Amazônica, Mata Atlântica, Pantanais Matogrossenses e Caatinga), associadas à enorme diversidade cultural: 220 etnias indígenas; quilombolas (comunidades tradicionais de descendentes de escravos); caiçaras, caboclos, ribeirinhos e jangadeiros, resultando em um dueto bioma *versus* grupo humano que confere a riqueza e

complexidade do conhecimento sobre a flora brasileira quanto ao seu potencial terapêutico devido à herança cultural destes grupos (Di Stasi, 2003; Rodrigues & Carlini, 2003).

Devido à forte resistência cultural de alguns grupos – principalmente etnias indígenas e comunidades quilombolas – perante a visão repressora da religião católica em relação a alterações da consciência, são recorrentes entre eles os usos de plantas psicoativas, sobretudo aquelas que alteram a percepção e a cognição de alguma maneira. Além disso, estes grupos caracterizam-se pela prática de *cerimônias de cura*, sejam elas xamanismo, trabalhos de ponto, rituais de Umbanda e outras cerimônias de transe, nos quais muitas vezes são utilizadas plantas que, segundo os nativos, *facilitam a comunicação com guias espirituais* (Camargo, citado por Rodrigues & Carlini, 2003).

Uma área de extrema relevância, que parece ter sido negligenciada por estudos de etnomedicina, é aquela que reconhece a importância do conhecimento local ou tradicional para uma melhor compreensão dos termos, práticas e sistemas de saúde locais (Akiwumi, 2003; Rodrigues & Carlini, 2003). Principalmente por estes motivos, um trabalho que visa entender a complexidade do uso de psicoativos deve pesquisar e avaliar a grande experiência espiritual e vegetal de diversos especialistas nas atividades de cura, iniciação e outras cerimônias (seculares ou não) de grupos indígenas, afro-brasileiros e mesmo urbanos.

No caso de nossos informantes das religiões ayahuasqueiras, as opiniões basicamente se dividem em dois pólos, embora existam meio-termos. Alguns, provavelmente por pertencerem à classe média, com formações universitárias, não manifestam maiores preocupações na interação entre o conhecimento científico-experimental e o tradicional-espiritual. No caso da União do Vegetal, por exemplo, isto é muito marcante, dado que esta instituição possui um departamento médico-científico (DEMEC – Departamento Médico-Científico da União do Vegetal), que incentiva e acompanha a realização de pesquisas científicas e é o órgão de interlocução entre a instituição e o meio acadêmico, e *agente*

facilitador das condições institucionais necessárias para que os cientistas realizem pesquisas (<http://www.udv.org.br/portugues/entrada.html>).

No outro pólo, encontramos aqueles adeptos que não enxergam os cientistas como potenciais colaboradores, e geralmente não se valem de qualquer vocabulário farmacológico para se referir à ayahuasca. Neste grupo, os cientistas e a ciência acadêmica podem ser vistos com um certo desprezo, pois o conhecimento espiritual seria superior.

Neste nível da discussão e observando a literatura pertinente, vemos que quando estão sendo realizados estudos comparados de sistemas de saúde, ou etnomedicina, os modelos biomédicos geralmente são apresentados como os sendo “mais corretos”, ou “mais verdadeiros” (Good, 1994). Estudos realizados em comunidades que não utilizam estes modelos biomédicos como a *viga mestra* de seu conhecimento parecem argumentar, através do discurso dos autores destes estudos, que o conhecimento científico acadêmico seria aquele capaz de dizer o que é e o que não é “realmente” uma doença, menosprezando os conhecimentos tradicionais (Fabrega & Silver, 1973; Kleinman, 1980; Good, 1994). Nestes estudos, as comparações e critérios de verdade parecem ser sempre algo como “semelhante ou não ao que a medicina ocidental afirma”. Mesmo estudos clássicos como, por exemplo, o de Evans-Pritchard (1978), parecem guardar estas características.

Claro, não se podem negar as conquistas dos modelos biomédicos: a imensa quantidade de novos e mais eficientes fármacos, tecnologias, testes e demais ferramentas terapêuticas; os avanços da medicina biomolecular, genética e físico-química etc. Também não se pode contestar o fato de que somos, inclusive, seres orgânicos e que as atuações nesta esfera feitas pela medicina ocidental têm se mostrado eficientes em grande parte dos casos e, muitas vezes, independente do contexto cultural (p. ex. anestésicos, vacinas etc). Não se trata aqui de negar os modelos biomédicos, mas apenas de caracterizá-los como *outro modelo cultural*, onde fatores e momentos históricos, culturais, sociais e inclusive religiosos estão

intrinsecamente envolvidos na concepção do modelo e no referencial teórico-prático por ele utilizado (Good, 1994).

Moléculas, proteínas, neurônios, alcalóides e várias doenças são fenômenos que ocorrem no nível orgânico, mas são, também, conceitos culturalmente validados. Com certeza, os psicoativos são produzidos em seres vivos, como plantas, por exemplo (esfera biológica); possuem características moleculares próprias (esfera química); atuam em determinados receptores cerebrais e em determinadas vias de neurotransmissão (esfera neuroquímica); desencadeando efeitos e comportamentos que são semelhantes, mas não iguais, em toda a espécie humana (esfera psicológico-comportamental). Todas estas esferas são reais e, muitas vezes, determinantes. No entanto, todas elas fazem interconexões com a personalidade, motivações e expectativas do indivíduo e da coletividade (esfera psico-social); seus valores, símbolos, crenças e práticas (esfera sociocultural) e com os demais aspectos de sua vida (esfera religioso-existencial-filosófica); esferas estas tão reais quanto as orgânico-materiais.

Logo, mesmo que os modelos biomédicos possuam ferramentas capazes de observar a Natureza “diretamente” (entre aspas, pois este “diretamente” é limitado pela capacidade de interpretação de nosso cérebro), como, por exemplo, telescópios, microscópios, técnicas de quantificação e qualificação de substâncias químicas etc, eles são fruto de uma cultura específica, de uma cognição determinada culturalmente e, por isso, devem ser vistos com as mesmas críticas direcionadas para os modelos indígenas e tradicionais. Sim, a Natureza e várias “coisas” acontecem, em vários níveis, independente de cultura ou organização político-social, mas, no que diz respeito aos seres humanos, estes aspectos devem ser avaliados juntamente com as outras esferas, para que uma visão completa dos fenômenos seja atingida.

Os recortes feitos por cada disciplina e por cada pesquisador são necessários e bem-vindos (A substância Y atua em quais área do cérebro humano? Como esta área determina

certo comportamento humano? Pode-se sintetizar remédios para quais patologias a partir destas substâncias vegetais? Qual a cosmologia onde o uso da substância Z está imersa?), mas deve-se reconhecer o limite destes enquadramentos.

3. Se for assim, então como fazer?

Muito tem sido dito sobre a multidisciplinaridade, perspectiva esta onde várias disciplinas se complementam para se estabelecer uma visão mais ampla de uma questão em particular. Vários têm sido os grupos de pesquisa que implementam ou tentam implementar uma análise multidisciplinar em suas ações e discussões teóricas. No entanto, sabemos que colocar esta atitude em prática é algo complexo e muitas vezes difícil.

No caso que nos interessa – o consumo de psicoativos – a dificuldade parece ser ainda maior, talvez pela polêmica do tema em nossa sociedade. O discurso biomédico sanitário e epidemiológico parece dominar as discussões sobre a “questão das drogas” em nossa sociedade e, embora este discurso esteja presente mesmo em abordagens mais humanitárias, como a da redução de danos⁹, ele aparece de maneira predominante ora demonizando as substâncias, ora as pessoas que as consomem. Não que os modelos biomédicos não tenham suas vantagens, benefícios e relativa eficácia no que se trata de prevenção, diagnóstico e terapêutica, mas o discurso que aparece estampado na mídia e na política nacional e internacional sobre psicoativos é o da *abstinência total* e *tolerância zero*, onde a repressão às substâncias passa a ser a repressão aos próprios usuários, que são marginalizados e atingidos pelo estigma sócio-político-cultural, e estes efeitos – chamados de *efeitos secundários* – parecem produzir mais danos que as substâncias em si – *efeitos primários* (Bastos & Gonçalves, 1993).

Os modelos norte-americanos da “*War On Drugs*” e do “*Just Say No*” parecem ignorar os aspectos socioculturais do consumo de psicoativos, menosprezando o fato de que, embora as substâncias psicoativas atuem bioquimicamente em nosso organismo, estes efeitos

são vivenciados, interpretados e transmitidos através de mecanismos culturais e sociais da experiência, ou melhor, bio-psico-sociais:

... como mostrou Howard S. Becker em *Outsiders*, o fumante novato de maconha, longe de sentir espontânea e imediatamente as sensações proporcionadas pela droga, precisa aprender com os fumantes experientes a reconhecer os seus efeitos. O novato que não consegue “viajar”, pergunta aos outros fumantes o que eles sentem quando “viajam”. Aprende, assim, que certas sensações que pode ter sentido sem ter identificado, como uma fome intensa, são um sinal da “viagem” e marcam seu início. Não é senão quando o novato aprendeu dos fumantes experimentados a reconhecer os sintomas do início da “viagem”, que ele pode por sua vez “viajar”, localizando esses sintomas entre suas próprias sensações. Um segundo aprendizado ser-lhe-á necessário para sentir prazer com os efeitos da droga e distinguir as sensações “agradáveis” das sensações “desagradáveis (Boltanski, 1989: 131-132).¹⁰

Deste ponto de vista, Bucher (1996) aponta algumas diretrizes deste projeto de repressão total: falta de consideração dos aspectos psicológicos e socioculturais; centralização na substância; simplificação do fenômeno do consumo de psicoativos etc. Bucher afirma que o modelo centrado na tríade *policial-medicamento-periculosidade* costuma ignorar o fato de que o usuário é um indivíduo, com motivações, capacidade de discernimento e opção. Além disso, MacRae & Simões (2000) argumentam que o discurso dos usuários também deve ser considerado para que uma política eficaz sobre psicoativos possa ser pensada e implementada.

Nesta perspectiva, os consumidores de substâncias psicoativas são vistos como *sujeitos de conhecimento* que desenvolvem entre si regras e sanções sociais informais sobre como melhor utilizar uma dada substância (*onde usar; como usar; com quem usar; o que fazer e o que não fazer depois de usar* etc), e esta *cultura informal* parece ser mais eficaz na

redução de danos associada ao uso de psicoativos do que o modelo oficial *polícia-repressão-crime* (MacRae & Simões, 2000).

Neste sentido, nossas observações entre consumidores da ayahuasca, em contexto ritual, corroboram os dados dos pesquisadores comentados acima. Além de possuírem um imenso arcabouço de regras e comportamentos sobre *como-onde-porque* utilizar a ayahuasca, os adeptos aprendem a conhecer seus efeitos, a melhor aproveitá-los e a controlá-los dentro do possível. Estas formas de controle informal foram reconhecidas inclusive pelos membros dos grupos de trabalho do extinto CONFEN – Conselho Federal de Entorpecentes, atual CONAD – Conselho Nacional Anti-Drogas, responsáveis por avaliar o uso da ayahuasca no Brasil:

“A comunidade soube exercer os seus controles de forma plenamente adequada, sem qualquer interferência do Estado que, de outra forma, apenas criaria problemas com desnecessária e indébita intervenção” (Conselheiro Domingos Bernardo Gialluisi da Silva Sá, Conselho Federal de Entorpecentes, Ata da 5ª Reunião Ordinária, trecho pertinente ao Santo Daime, Publicado no Diário Oficial, Seção 1, nº: 11467, 24 de agosto de 1992).

Embora existam grupos atuando com esta perspectiva, a aplicação destes conceitos e desta abordagem multidisciplinar não parece estar sendo feita de maneira eficaz, pelo menos em um nível capaz de causar as transformações sociais necessárias, afinal de contas, o consumo de vários psicoativos continua sendo completamente proibido e as pessoas que fazem este uso continuam sofrendo violências corporais, financeiras e morais.

O uso de psicoativos, com suas conseqüências e desdobramentos simbólicos e comportamentais, desencadeia alterações *psicológico-morais* e *físico-morais* (Duarte, 1986). Estas locuções (*psicológico-moral* e *físico-moral*) são utilizadas pois transmitem *a impressão de totalidade, de multipresença, de que elas freqüentemente se revestem, abrangendo ou atravessando dimensões diferentes da vida dos sujeitos* (Duarte, 1986). Logo, uma abordagem do uso de psicoativos deve ser realizada dentro deste paradigma.

Conclusões

A perspectiva dominante na análise do consumo de psicoativos costuma ser aquela estritamente farmacológico-policial, onde o usuário é visto como *sem motivação para o uso, sem capacidade de discernimento e opção, sem vontade própria, mas apenas vítima da substância diabólica que lhe seria inoculada* (Bucher, 1996). Esta abordagem tem se mostrado ineficaz, gerando inúmeros problemas socioculturais e econômicos: violência, estigmatização, tráfico etc.

Ao se ignorar os cenários sociais, os significados culturais e históricos, as motivações, expectativas e processos identitários dos usuários, o estudo de psicoativos se torna simplista e irreal, pois, além, é claro, dos aspectos bioquímicos, neuroquímicos e psicofisiológicos, o uso de psicoativos é realizado em contextos específicos e por atores sociais específicos.

Os aspectos religiosos também não podem ser ignorados, pois, no caso das religiões ayahuasqueiras, por exemplo, o pertencimento a estes grupos proporciona aos adeptos uma identidade social, psicológica e espiritual (MacRae, 1999b). Segundo este pesquisador, o uso disciplinado da ayahuasca teria o potencial de proporcionar uma experiência transcendental relativamente segura e capaz de oferecer uma alternativa ao consumo abusivo de álcool e outros psicoativos, pois, deste modo, ao invés de simplesmente negar a possibilidade de alterar temporariamente a consciência, estas instituições estariam vivenciando uma maneira eficiente e segura de fazê-lo. Assim, como diz MacRae, estes grupos estariam, desde a sua fundação, adotando métodos de redução de danos da sua própria maneira.

O uso legal e religioso da ayahuasca mostra que uma atitude multidisciplinar e mais tolerante perante o consumo de psicoativos pode e deve ser adotada, respeitando e levando-se em consideração as variáveis socioculturais e históricas do fenômeno, ou seja, sua real complexidade.

Notas:

¹ O presente trabalho foi realizado com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq – Brasil. A pesquisa foi elaborada no Instituto de Psicologia da Universidade de Brasília e no Departamento de Antropologia da mesma universidade. O texto foi apresentado como trabalho final da disciplina Antropologia da Saúde, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UnB.

² No presente trabalho utilizamos este termo, pois achamos que ele possui uma menor carga de preconceitos que o termo *drogas*, geralmente associado sobretudo às substâncias de uso proscrito em nosso meio (cocaína, maconha, LSD etc). Logo, *psicoativos* se refere a qualquer substância química, natural ou sintética, proscrita ou não, que altera o comportamento, humor e cognição, agindo preferencialmente nos neurônios, afetando o Sistema Nervoso Central (SNC).

³ A ayahuasca também é chamada de *yagé*, *caapi*, *natema*, *kamarampi*, *vegetal*, *oasca*, *daime*, entre outros nomes. É uma preparação psicoativa feita com diferentes espécies de trepadeiras da família Malpighiaceae, do gênero *Banisteriopsis*. A espécie mais utilizada é *Banisteriopsis caapi* (Spruce ex Griseb.) Morton, que contém harmina, harmalina e tetrahydroharmina como seus principais alcalóides. Existem inúmeras plantas que são misturadas ao cipó, como, por exemplo, plantas da família Solanaceae (*Brugmansia spp.*), mas o arbusto da família Rubiaceae, *Psychotria viridis*, bem como o cipó *Diplopteris cabrerana* (também Malpighiaceae), ambos contendo a dimetiltriptamina (DMT), são as mais comuns.

⁴ *Santo Daime*: Monteiro, 1983; Couto, 1989; MacRae, 1992, 1999a, 1999b, 2000; Groisman, 1999, 2000; Cemim, 2001, 2004, por exemplo. *Barquinha*: Araújo, 1999; 2004; Mercante, 2002; Frenopoulo, 2004, 2005, por exemplo. *União do Vegetal*: Henman, 1986; Brissac, 1999, 2004; Gentil & Gentil, 2004, por exemplo.

⁵ O uso religioso da ayahuasca é legal no Brasil desde 1986 (Resolução nº 6 de 1986 do extinto CONFEN – Conselho Federal de Entorpecentes).

⁶ Substâncias molecularmente semelhantes à morfina produzidas por nosso próprio organismo (endógenas).

⁷ Ver Santos (2005) para uma revisão da literatura sobre o assunto.

⁸ Para uma excelente discussão sobre o patrimônio cultural indígena, a biodiversidade e a biopirataria ver Narby (1998).

⁹ Estratégia que orienta a execução de ações para a prevenção das consequências danosas à saúde que decorrem do uso de psicoativos.

¹⁰ Gostaria apenas de comentar que, por se tratar de um discurso datado (*Outsiders* é de 1963), termos como, por exemplo, “sintomas”, devem ser entendidos de maneira crítica. As sensações e experiências cognitivas vivenciadas por consumidores de psicoativos não devem ser entendidas, necessariamente, como “sintomas”, como se toda a experiência com psicoativos fosse patológica. Embora episódios com características psicopatológicas possam ocorrer durante a experiência com psicoativos (paranóia, ou *nóia*, em alguns consumidores de cocaína ou maconha, por exemplo), estes não ocorrem sempre, nem com todas as pessoas. Outra observação diz respeito à “fome intensa”, que marcaria o início da “viagem”. Baseado em minhas observações participativas em “rodas de fumo” de usuários de maconha, receio discordar que a chamada *larica*, ou “fome intensa” de Becker, marque o início da “viagem” com a maconha, sendo mais comum a sua ocorrência, ao contrário, no meio ou final da “viagem”.

Referências Bibliográficas:

- Akiwumi, F.A. (2003). Indigenous People, Women and Water: The importance of Local Knowledge for Project Planning in an African Context. *Greener Management International*, 42: 67-75.
- Araújo, W.S. (1999). *Navegando sobre as ondas do Daime: história, cosmologia e ritual da Barquinha*. São Paulo: Ed. da Unicamp.
- Araújo, W.S. (2004). A Barquinha: Espaço Simbólico de uma Cosmologia em Construção. In B.C. Labate & W.S. Araújo (Orgs.), *O uso ritual da ayahuasca* (pp. 541-555). 2ª ed. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras.
- Balick, M. & Cox, P.A. (1997). *Plants, People, and Culture: The science of Ethnobotany*. Nova Iorque: Scientific American Library.
- Bastos, F.I. & Gonçalves, O.D. (orgs.) (1993). *Drogas: É Legal? – Um debate autorizado*. Rio de Janeiro: Imago.
- Brandão, M.C. & Rios, L.F. (2001). O Catimbó-jurema do Recife. In R. Prandi (Org.). *Encantaria Brasileira: o Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados* (pp. 160-181). Rio de Janeiro: Pallas.
- Blewett, D.B. & Chwelos, N. (1959). *Handbook for the Therapeutic Use of LSD-25: Individual and Group Procedures*. Retirado em 21/08/2005, da MAPS (*Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies*), <http://www.maps.org/ritesofpassage/lshandbook.pdf>.
- Boltanski, L. (1989). *As classes sociais e o corpo*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Brissac, S. (1999). Alcançar o Alto das Cordilheiras: A vivência mística de discípulos urbanos da União do Vegetal. In *IX JORNADAS SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA*. Rio de Janeiro.

- Brissac, S. (2004). José Gabriel da Costa: Trajetória de um brasileiro, Mestre e autor da União do Vegetal. In B.C. Labate & W.S. Araújo (Orgs.), *O uso ritual da ayahuasca* (pp. 571-587). 2ª ed. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras.
- Bucher, R. (1996). *Drogas e Sociedade nos Tempos da AIDS*. Ed. UnB, Brasília-DF.
- Carneiro, H. (2002). Amores e sonhos da flora: afrodisíacos e alucinógenos na botânica e na farmácia. São Paulo: Xamã.
- Cemin, A.B. (2001). *Ordem, Xamanismo e Dádiva: o poder do Santo Daime*. São Paulo: Terceira Margem.
- Cemin, A.B. (2004). Os Rituais do Santo Daime: “Sistemas de Montagens Simbólicas”. In B.C. Labate & W.S. Araújo (Orgs.), *O uso ritual da ayahuasca* (pp. 347-382). 2ª ed. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras.
- Couto, F.L.R. (1989). *Santos e Xamãs*. Tese de Mestrado, UnB, Brasília.
- Davis, W. (1997). *One River: Explorations and Discoveries in the Amazon Rain Forest*. New York: Simon & Schuster Inc., Touchstone.
- Di Stasi, L.C. (2003). Tropical Atlantic Forest (Mata Atlântica): Potential Source of the New Products with CNS Activity. *Arquivos Brasileiros de Fitomedicina Científica*, 1(3): 143-146.
- Dobkin de Rios, M. (1972). *Visionary Vine: Hallucinogenic Healing in the Peruvian Amazon*. Illinois: Waveland Press, Inc.
- Duarte, L.F.D. (1986). *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- Eliade, M. (2002). *O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase*. São Paulo: Martins Fontes.
- Evans-Pritchard, E.E. (1978). *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar.

- Fabrega Jr., H. & Silver, D.B. (1973). *Illnes and Shamanistic Curing in Zinacantan*. Stanford: Stanford University Press.
- Frenopoulo, C. (2004). The mechanics of religious synthesis in the Barquinha religion. *REVER: Revista de Estudos da Religião*, 1: 19-40. Retirado em 21/10/2005, do NEIP (Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos), http://www.neip.info/downloads/t_christ1.pdf.
- Frenopoulo, C. (2005). Healing Performances in the Barquinha religion: The tropes of exorcism, *passes* and *pontos riscados*. In *APALA Conference*, University of Manitoba, Canadá.
- Furst, P. (1994). *Alucinógenos y cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gentil, L.R.B. & Gentil, H.S. (2004). O uso de psicoativos em um contexto religioso: a União do Vegetal. In B.C. Labate, & W.S. Araújo (Orgs.), *O uso ritual da ayahuasca* (pp. 559-569). 2ª ed. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras.
- Good, B. (1994). *Medicine, Rationality and Experience*. Cambridge University Press.
- Groisman, A. (1999). *Eu venho da floresta: Um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime*. Florianópolis, Santa Catarina: Ed. da UFSC.
- Groisman, A. (2000). *Santo Daime in the Netherlands: An Anthropological Study of a New World Religion in a European Setting*. Tese de Doutorado, Universidade def Londres, Inglaterra.
- Harner, M. (1976). *Alucinogenos y chamanismo*. Madrid, Espanha: Punto Omega.
- Henman, A. (1986). Uso del *ayahuasca* en un contexto autoritario: el caso de la Uniao do Vegetal en Brasil. *América Indígena*, 46(1): 219-234.
- Keifenheim, B. (2004). *Nixi pae* como participação sensível no Princípio de Transformação da Criação Primordial entre os índios Kaxinawá no leste do Peru. In B.C. Labate & W.S.

- Araújo (Orgs.), *O uso ritual da ayahuasca* (pp. 97-128). 2ª ed. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras.
- Kleiman, A. (1980). *Patients and Healers in the Context of culture: An Exploration of the Borderland between Anthropology, Medicine and Psychiatry*. Berkeley: University of California Press.
- Labate, B.C. (2003). Plantas que curam. Retirado em 21/08/2005, de Terra Mística, <http://www.terramistica.com.br/index.php?add=Artigos&file=article&sid=253&ch=1>.
- Labate, B.C. & Araújo, W.S. (Orgs.). (2004). *O uso ritual da ayahuasca*. 2ª ed. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras.
- Lagrou, E.M. (1996). Xamanismo e Representação entre os Kaxinawá. In E.J.M. Langdon (Org.), *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas* (pp. 197-231). Florianópolis, Santa Catarina: Ed. da UFSC.
- Lamb, F.B. (1974). *Wizard of the upper Amazon: The story of Manuel Córdova-Rios*. Berkeley, California: North Atlantic Books.
- Langdon, E.J.M. (Org.). (1996). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis, Santa Catarina: Ed. da UFSC.
- Leary, T., Metzner, R. & Alpert, R. (1964). *The Psychedelic Experience: a manual based on the Tibetan Book of the Dead*. Retirado em 21/08/2005, do Erowid, http://www.erowid.org/library/books_online/psychedelic_experience/psychedelic_experience.shtml.
- Lévi-Strauss, C. (1975). A eficácia simbólica. In C. Lévi-Strauss, *Antropologia Estrutural* (pp. 215-236). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Luna, L.E. (1986). *Vegetalismo: shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon*. Studies in Comparative Religion, Almqvist and Wiksell International, Stockholm.

-
- MacRae, E. (1992). *Guiado pela Lua: Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Brasiliense.
- MacRae, E. (1999a). O uso do Ayahuasca nos rituais de cura do Santo Daime. In A. Bião & C. Greiner (Orgs.), *Etnocenologia – textos selecionados* (pp. 109-118). São Paulo: Annablume.
- MacRae, E. (1999b). The Ritual and Religious Use of Ayahuasca in Contemporary Brazil. In W. Taylor, R. Stewart, K. Hopkins & S. Ehlers (Orgs.), *DPF XII Policy Manual* (pp. 47-50). Washington: The Drug Policy Foundation Press.
- MacRae, E. (2000). *El Santo Daime y la Espiritualidad Brasileña*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- MacRae, E. & Simões, J.A. (2000). *Rodas de Fumo: O uso da maconha entre camadas médias urbanas*. Salvador, Bahia: EDUFBA.
- McKenna, D.J. (2002). Ayahuasca: Uma História Etnofarmacológica. In R. Metzner (Org.), *Ayahuasca: alucinógenos, consciência e o Espírito da Natureza* (pp. 172-194). Rio de Janeiro: Gryphus.
- Mercante, M. S. (2002). Ecletismo, caridade e cura na Barquinha da Madrinha Chica. *Humanitas*, 18(2): 47-60. Retirado em 21/10/2005, do NEIP (*Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos*), <http://www.neip.info/downloads/barquinha.pdf>.
- Monteiro, C. (1983). *O Palácio Juramidam – Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição*. Tese de Mestrado, UFPE, Pernambuco.
- Mota, C.N. & Albuquerque, U.P. (2002). *As muitas faces da jurema: de espécie botânica à divindade afro-indígena*. Recife, Pernambuco: Ed. Bagaço.
- Narby, J. (1998). *The Cosmic Serpent: DNA and the origins of knowledge*. Nova Iork: Tarcher/Putman Books.

- Ott, J. (1994). *Ayahuasca Analogues: Pangean Entheogens*. Kennewick, WA: Natural Books Co.
- Rivers, W.H.R. (1927). *Medicine, Magic and Religion*. London: Kegan Paul, Trubner & CO., LTD.
- Rodrigues, E. & Carlini, E.A. (2003). Possíveis Efeitos sobre o Sistema Nervoso Central de Plantas Utilizadas por Duas Culturas Brasileiras (quilombolas e índios). *Arquivos Brasileiros de Fitomedicina Científica*, 1(3): 147-154.
- Samorini, G. (2002). *Animals and Psychedelics: The Natural World and the Instinct to Alter Consciousness*. Rochester, Vermont: Park Street Press.
- Santos, R.G. (2005). Aspectos culturais e simbólicos do uso dos enteógenos. Retirado em 25/10/05, do NEIP (*Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos*), http://www.neip.info/downloads/t_rafa_san2.pdf.
- Schultes, R.E. & Hofmann, A. (1992). *Plants of the gods: their sacred, healing, and hallucinogenic powers*. Rochester: Healing Arts Press.
- Schultes, R.E. & Raffauf, R.F. (2004). *Vine of the soul: Medicine men, their plants and rituals in the Colombian Amazonia*. 2^a ed. New Mexico: Synergetic Press.
- Spinella, M. (2001). *The psychopharmacology of herbal medicine: plant drugs that alter mind, brain and behavior*. Londres, Inglaterra: The MIT Press.
- Wasson, R.G., Kramrisch, S., Ott, J., & Ruck, C.A. (1986). *Persephone's Quest: Entheogens and the Origins of Religion*. New Haven & London: Yale University Press.