PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA SAÚDE

CURSO DE PSICOLOGIA

SÉRGIO MAFEI VALENTE

**A EXPERIÊNCIA TERAPÊUTICA COM PSICODÉLICOS: UMA LEITURA
SIMBÓLICA**

Orientador: Prof. Marcelo Camargo Batistuzzo

SÃO PAULO

2023

SÉRGIO MAFEI VALENTE

**A EXPERIÊNCIA TERAPÊUTICA COM PSICODÉLICOS: UMA LEITURA
SIMBÓLICA**

Trabalho de Conclusão de Curso como exigência parcial para a graduação no curso de Psicologia, sob orientação do Prof. Dr. Marcelo Camargo Batistuzzo.

SÃO PAULO

2023

RESUMO

Desde a explosão de popularidade do LSD (dietilamida do ácido lisérgico) na década de 1960, as substâncias psicodélicas são alvo de interesse das pesquisas em psiquiatria e psicologia, fato que apenas nos últimos anos tem atingido a atenção do grande público. Este interesse se deve ao alto grau de eficácia que alguns psicodélicos têm demonstrado no tratamento de uma diversidade de condições, incluindo o transtorno depressivo maior, o transtorno do estresse pós-traumático, a drogadição, o alcoolismo, o transtorno obsessivo-compulsivo, e o sofrimento psíquico em pacientes com doenças em estágio terminal. Nestes contextos, os psicodélicos têm sido utilizados como ferramentas com maior potencial terapêutico para indivíduos aos quais a psicoterapia através exclusivamente da fala, e os tratamentos farmacológicos convencionais, não produzem o efeito terapêutico desejado e necessário. Tem-se debatido que um resultado terapêutico positivo com o uso destas substâncias deve envolver um processo de elaboração e integração da experiência, e que uma psicoterapia voltada para este fim deve ser um dos componentes deste processo. A partir de uma contextualização histórica acerca do uso de psicodélicos, o presente trabalho busca ampliar a concepção de que o resultado terapêutico com psicodélicos é inseparável do contexto em que ocorre, e do manejo dispensado em seguida. Partindo desta compreensão, e do relato de participantes de rituais de Ayahuasca, o trabalho busca explorar como a psicologia de Carl G. Jung pode ser utilizada para compreender o processo de integração de uma experiência com psicodélicos na psicologia clínica.

PALAVRAS-CHAVE

Psicodélicos, ayahuasca, analítica, Jung, psicoterapia, set, setting.

SUMÁRIO

1.1 O que é um psicodélico?	5
1.1.1 Caracterizando a experiência psicodélica.....	8
1.1.2 Psicodélicos ou Enteógenos? O paradigma das plantas de poder.....	11
1.2 Breve história do uso dos psicodélicos	13
1.2.1 Alguns casos de uso de psicodélicos na antiguidade: Índia, Grécia e as Américas.....	14
1.2.2 O ocidente e os tempos atuais.....	20
1.3 A renascença da pesquisa clínica com psicodélicos	24
1.3.1 Novos estudos, novos achados.....	25
1.3.2 Limitações.....	30
1.4 Como e porquê os psicodélicos exercem função terapêutica?	31
1.4.1 Experiências místicas.....	32
1.4.2 Mudanças sobre a representação mental de si mesmo.....	36
1.4.3 Intenção e contexto: A importância de set e setting.....	37
1.4.4 A música como componente essencial de setting.....	44
1.5 Psicologia analítica e psicodélicos	47
1.5.1 Ego, energia psíquica e os complexos.....	47
1.5.2 Inconsciente coletivo, arquétipos e símbolos.....	50
1.5.3 O arquétipo do Self e o caminho da individuação.....	53
1.5.4 Elaboração simbólica como parte fundamental da integração de uma experiência psicodélica.....	55
2 OBJETIVO	57
3 MÉTODO E COLETA DE DADOS	58
4. RESULTADOS	60
4.1 P. B., homem, 28 anos.....	61
4.2 S.N., mulher, 32 anos.....	73
5. CONCLUSÃO E CONSIDERAÇÕES FINAIS	79
6. BIBLIOGRAFIA	81
ANEXO 1	88
ANEXO 2	92

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho visa compreender como o campo da psicologia analítica tal qual elaborado por Carl G. Jung pode ser utilizado como fundamento na nova área da terapia assistida por psicodélicos, considerando que o acompanhamento psicoterapêutico é considerado parte fundamental e indispensável de uma experiência segura e produtiva com estas substâncias (Griffiths, 2006). Esta introdução visa uma contextualização ao leitor leigo acerca do que são os psicodélicos, da história de seu uso pela espécie humana, como surgiu como foco de interesse da pesquisa científica à partir de meados do século XX, e o que tem sido descoberto desde então em termos de seu potencial terapêutico para o tratamento de condições psicológicas e psiquiátricas diversas. São apresentadas algumas questões que têm sido consideradas fundamentais para um uso seguro e terapêutico. Os efeitos da experiência com psicodélicos são, de forma geral, imprevisíveis, e todos os efeitos discutidos ao longo desta primeira sessão dependem do contexto em que se usa, que deve imperativamente ser um de segurança e assistência especializada. Por outro lado, estudos até agora têm demonstrado que a experiência é segura e, na pior das hipóteses, não produz efeitos terapêuticos, quando acontece sob supervisão especializada e em um ambiente seguro (Griffiths, 2006). Por fim, o aporte teórico da psicologia analítica será exposto e utilizado como modo de compreender o funcionamento terapêutico da experiência psicodélica em dois relatos de caso colhidos através de entrevistas semi-dirigidas.

1.1 O que é um *psicodélico*?

O termo *psicodélico* não faz referência a nenhum composto ou droga específicos, sendo muitas as substâncias, sintéticas ou naturais, que podem receber esta definição. O termo foi cunhado pelo psiquiatra Humphry Osmond, em 1957, numa troca de cartas com Aldous Huxley, autor e intelectual proeminente no campo da experimentação psicodélica do último século (Rodrigues, 2019). O neologismo é

composto pela junção de *psique*, significando mente, espírito, psiquismo; e *delos*, significando aquilo que manifesta, que revela, que torna possível (Rodrigues, 2019): ou seja, a substância que manifesta ou que revela a mente, o espírito, a alma, etc.. Osmond pretendia uma nomenclatura que se referisse ao aspecto subjetivo, isto é, aos efeitos experimentados pela pessoa que ingere um psicodélico. *Psicodélico* não é um termo que faz referência a um mecanismo de ação no sistema nervoso, a exemplo das diferentes classes de antidepressivos (como os inibidores seletivos da recaptação da serotonina); e nem é um termo que faz referência a um resultado terapêutico almejado, como é o caso com *antidepressivo*, *antipsicótico*, *ansiolítico*, etcétera.

Sendo assim, pode ser chamada de *psicodélico* uma substância isolada a partir de uma fonte natural, à exemplo da mescalina¹, o princípio ativo naturalmente presente em cactus psicoativos tradicionalmente usados há pelo menos três milênios por culturas indígenas mesoamericanas como os Huichol, Yaqui, Cora, entre outros (Carneiro, 2005). *Psicodélico* pode também ser uma substância sintética como o LSD (dietilamida do ácido lisérgico), possivelmente o psicodélico mais famoso da história, sintetizado pela primeira vez pelo químico suíço Albert Hoffman em 1938 a partir de alcalóides do fungo *Claviceps purpurea* (Carneiro, 2005). Para além de substâncias em sua forma isolada, sejam advindas de extrações ou sintetizadas em laboratório, há ainda as inúmeras plantas que produzem naturalmente as substâncias psicodélicas. Tais plantas podem também ser chamadas *psicodélicas*. Entre diversos exemplos possíveis estão incluídos os cactus citados anteriormente, os cogumelos mágicos (*Psilocybe cubensis*), o chá Ayahuasca, ou mesmo a maconha² (*Cannabis sativa*). No caso das plantas, destaca-se que frequentemente vêm acompanhadas de uma história milenar de uso por culturas tradicionais, que atribuem imensa importância à planta, ao seu espírito, e à ritualística que acompanha seu uso, considerando a planta como um ente sagrado em si, e/ou como uma chave de acesso a algum ente sagrado ou plano espiritual (Schultes e Hofmann, 2001; Carneiro, 2005; Labate, 2019).

¹ Peyote (*L. williamsii*) e Wachuma (*E. panachoi*) são exemplos de cactus que produzem e contém a mescalina (Schultes e outros, 2001).

² A cannabis não é convencionalmente conhecida como um psicodélico, mas é capaz de produzir efeitos muito semelhantes aos psicodélicos quando consumida em doses altas, principalmente quando via ingestão oral (McKenna, 1992).

Em termos da estrutura química dos diversos compostos psicodélicos conhecidos, e de sua forma de atuação no sistema nervoso central, há grande variação (Carneiro, 2005). Para os propósitos deste trabalho, destacamos a classe dos *psicodélicos clássicos*. Recebem este nome os psicodélicos agonistas dos receptores de serotonina 5-HT_{2A}, incluindo o LSD, a N,N-dimetiltriptamina (DMT)³, e a psilocibina⁴ (Letheby, 2021), sendo estes alguns dos psicodélicos mais estudados no momento por suas possibilidades terapêuticas, que incluem tratamento para depressão resistente a medicamentos (Roseman, Nutt e Carhart-Harris, 2018), o potencial para auxiliar no tratamento da adição à nicotina (Johnson, 2014) e em outras drogadições, inclusive ao crack (Mercante, 2005; McKenna, 2004), entre outros.

O MDMA (metilenodioximetanfetamina) e a quetamina são substâncias sintéticas que não operam no sistema nervoso central da mesma forma que os psicodélicos clássicos, e nem recebiam tradicionalmente o nome de *psicodélicos*. No entanto, vêm marcando forte presença na atual onda de pesquisas psiquiátricas com psicodélicos por seu potencial terapêutico (Roseman, Nutt e Carhart-Harris, 2018; de Gregório et al., 2021), e produzem efeitos subjetivos que são considerados próximos aos dos psicodélicos clássicos (Jacobs, 2021). O MDMA é considerado um empatógeno-entactógeno, nome dado em referência a sua capacidade de gerar estados de empatia e conexão afetiva, ao passo que a quetamina é um analgésico (Lobo, 2021). Em suma, no contexto das atuais pesquisas com psicodélicos, o MDMA e a quetamina têm sido incluídos sob este termo, e este padrão será adotado no presente trabalho.

Importa destacar desde o início que os efeitos terapêuticos alcançados através do uso dos psicodélicos não dependem apenas da administração destas substâncias, ou de suas doses, mas dependem *principalmente* do contexto em que se faz o uso do psicodélico, da intenção de quem usa, e do estado mental, afetivo e sociocultural daquele que usa (Leary, Metzner e Alpert, 2008 [1964]; Hartogsohn, 2017; Rodrigues, 2021). A questão do contexto do uso é de tanta importância, significado e complexidade que será tratada em uma seção própria mais adiante. Cabe ressaltar que é absolutamente contraindicado o uso de psicodélicos para fins terapêuticos na

³ Um dos compostos ativos do chá Ayahuasca.

⁴ Princípio ativo de cogumelos do gênero *Psilocybe*, popularmente chamados *cogumelos mágicos*.

ausência de um acompanhamento especializado neste sentido, e a contraindicação é maior quanto mais grave for o caso a ser tratado (Fadiman, 2009).

1.1.1 Caracterizando a experiência psicodélica

Os efeitos subjetivos produzidos por uma dose alta de psicodélicos são amplamente considerados difíceis, ou até mesmo impossíveis, de serem descritos em palavras. Um tipo de descrição frequentemente encontrado é resumido por Letheby (2021), que descreve a experiência como “inefável”, que segundo o Dicionário de Oxford significa aquilo “que não se pode descrever em razão de sua natureza, força, beleza; indizível, indescritível” (Oxford Languages, 2023).

As definições psiquiátricas disponíveis atualmente não são mais úteis ou esclarecedoras do que esta. O *National Institute of Drug Abuse* (NIDA), dos Estados Unidos, ainda define as diferentes substâncias psicodélicas sob a classificação de “alucinógenas” (NIDA, 2023), termo que tem se tornado cada vez mais controverso por diminuir o tão importante aspecto subjetivo da experiência psicodélica, privilegiando, ao invés disso, definições médicas que apagam as histórias e as crenças dos sujeitos e povos que delas se utilizam. Este apagamento torna-se evidente ao considerar que o instituto americano define “alucinógenos” como substâncias que “fazem com que os usuários vejam imagens, ouçam ruídos, e sintam sensações que *parecem reais mas que não existem*”⁵ (NIDA, 2023). Inclui, ainda, alguns efeitos físicos, como aumento da frequência cardíaca, náusea, boca seca, entre outros. Na esfera dos efeitos subjetivos, inclui descrições inespecíficas como sensação de relaxamento, experiência espiritual, paranóia e psicose.

Como alternativa a estes dois modelos de explicação acerca da experiência psicodélica, o filósofo, escritor e orador Alan Watts, em seu artigo *Psychedelics and Religious Experience*, publicado em 1964 no *California Law Review*, se propôs a identificar e destacar quatro características da experiência que julgava centrais, tomando como ponto de partida a necessidade de caracterizar a experiência com base

⁵ Tradução e ênfase do autor.

na riqueza experiencial interna e de novas percepções que produz nos indivíduos. De acordo com Watts, são estas: a desaceleração da passagem do tempo e atenção ao momento presente; a percepção de polaridade e de correspondência e complementaridade entre opostos; a consciência da relatividade de si mesmo e de todas as coisas; e a percepção de energia eterna.

Desaceleração da passagem do tempo e atenção ao presente, de acordo com Watts, dizem respeito a uma percepção, durante a experiência, de que o futuro não é tão importante quanto aquilo que está acontecendo no momento presente. Esta diminuição da preocupação com eventos futuros e a redução de ansiedade que se segue permitem ao indivíduo uma percepção mais aguda daquilo que lhe chama atenção naquele momento, seja no ambiente físico em sua volta, seja no seu próprio estado mental e afetivo, na qualidade de suas relações interpessoais, nas suas escolhas e propósito de vida, nos conflitos que ainda carrega consigo, etc. A segunda característica, a consciência de polaridade, diz respeito a uma realização de que “estados, coisas, e eventos que ordinariamente chamamos de opostos são interdependentes, bem como frente e costas, ou os dois lados opostos de um ímã”⁶ (Watts, 1964 apud Fadiman, 2009, p. 41). Percebendo o princípio da polaridade nos diferentes aspectos e situações da vida, o indivíduo percebe que *eu* e *outro*, sujeito e objeto, masculino e feminino, figura e fundo, santos e pecadores, em suma, coisas que parecem explicitamente opostas são implicitamente interdependentes, dependem um do outro para existir e, assim, são, em certo sentido, inseparáveis, fazem parte da mesma coisa. Assim, é fortalecida a percepção de que o próprio indivíduo existe numa relação intrínseca e dialética com os eventos e a realidade exterior, e não apenas como uma peça individual e isolada, sozinha no cosmos.

A terceira característica subsegue à segunda, e corresponde à percepção da relatividade de todas as coisas. Watts afirma que à partir da consciência de que a unidade é intrínseca à qualquer polaridade, surge a percepção de que todos os seres e todas as coisas existem conectadas umas às outras numa hierarquia infinita de processos e seres, desde as moléculas, passando pelas bactérias e insetos, a humanos e outros animais “[...] e, quem sabe, até mesmo deuses e anjos” (Watts, 1964

⁶ Tradução do autor.

apud Fadiman, 2009, p. 42). Assim, passa-se a uma compreensão de que os processos que experimentamos enquanto seres humanos repetem-se também em outros níveis, de acordo com as possibilidades e limitações dadas em cada nível. Em última instância, com a combinação destas características chegaria-se à percepção do quarto princípio, de que “toda existência é uma única energia, e que essa energia é o próprio Ser”.

As descrições oferecidas acima não devem ser tomadas como plenamente representativas, e nem se espera persuadir qualquer pessoa a respeito do teor de tais realizações a partir de uma descrição verbal. Importa, no entanto, emprestar alguma forma de ilustrar a essência da experiência de que estamos tratando, e o exposto acima advém da experiência de um único indivíduo retransmitindo para o grupo o caráter das experiências que viveu. O que realmente importa está contido na experiência individual e única de cada pessoa que tem uma experiência com psicodélicos.

Fadiman (2009), ao comentar sobre a história das grandes figuras pioneiras da psicodelia do século 20, afirmou que

“Essas experiências radicalmente reformularam a visão de mundo de seja lá quem estivesse empreendendo a jornada [psicodélica], o que por sua vez levou, para cada pessoa, a grandes mudanças na carreira, relacionamentos, e interações com a cultura⁷” (p. 45)

Com isso em vista, é de se esperar que uma experiência capaz de produzir tamanhos efeitos na vida de uma pessoa seja, no mínimo, difícil de descrever; e que qualquer tentativa de descrevê-la possa parecer estranha às idéias e concepções de mundo habituais na cultura vigente, já que é da essência da experiência psicodélica a exposição a compreensões de mundo antes desconhecidas (Fadiman, 2009; Leary, Metzner e Alpert, 2008 [1964]).

⁷ Tradução do autor..

1.1.2 Psicodélicos ou Enteógenos? O paradigma das plantas de poder

Antes de haver tecnologias capazes de extrair ou sintetizar substâncias psicodélicas em forma pura, as substâncias psicoativas já se encontravam abundantemente na natureza, produzidas por diferentes espécies de plantas, prontas para consumo humano. Registros históricos e arqueológicos demonstram que o uso de plantas psicoativas ocorreu em diversas regiões do planeta, e por inúmeros povos ao longo da história (Schultes, Hofmann e Ratsch, 2001), e alguns exemplos serão trazidos mais adiante para ilustrar este ponto. Estes usos vieram principalmente acompanhados de um profundo sentimento de reverência pela planta, e pelo que se acreditava ser o espírito da mesma, frequentemente creditado por seus poderes. Tratavam-se de usos ritualizados, culturalmente reconhecidos e validados, carregando imenso significado para seus indivíduos e para a coletividade (Labate, 2019).

Deve chamar atenção que atualmente se utiliza *psicodélico*, um termo que ainda não completou cem anos de existência, para designar substâncias que já são utilizadas há milênios. Osmond e Huxley conceberam o termo numa época em que o ocidente estava ainda começando a entrar em contato com estas substâncias e seus efeitos, após haver se constituído historicamente como cultura que excluía o uso de psicodélicos. Ao cunharem o termo expressavam a preocupação de sua época, que não era com tradições antigas e seus costumes, mas com as substâncias mesmas - preferivelmente em sua forma isolada - e com seus efeitos sobre a percepção individual do homem moderno. Mais tarde, este termo ficou associado com o movimento contracultural dos anos 1960 (Anthony-Murran, 2022), e, na cobertura midiática recebida na esteira do proibicionismo e da guerra às drogas, o *psicodélico* adquiriu uma imagem principalmente negativa, associado à complacência, à busca por prazer e escapismo e, no limite, à indução da loucura (Tupper, 2011), imagens que mais tinham a ver com um determinado contexto cultural dentro do qual estas substâncias foram recebidas e utilizadas, do que com qualquer conhecimento científico a seu respeito.

Por outro lado, uma pequena mas importante onda de pesquisadores da segunda metade do século XX, interessados na temática dos psicodélicos, entraram em contato novamente com, e se interessaram pela dimensão histórica da relação do

ser humano com as substâncias psicodélicas, dando-se conta, em primeiro lugar, da existência de tradições milenares de uso em torno destas plantas (Wasson, 1971; de Rios, 1972; McKenna, 1992; Schultes, Hofmann e Ratsch, 2001); e, depois, do papel que as mesmas desempenharam no desenvolvimento de culturas diversas ao longo da história, inclusive suas implicações para a cultura do ocidente contemporâneo (McKenna, 1992). Foi assim que surgiu o termo *enteógeno*, na década de 1970, como forma de resgatar este outro lado dos psicodélicos, que para o ocidente moderno, ficara apagado. Significa literalmente manifestação do interior divino (Tupper, 2011). *Enteógeno* é portanto um termo criado para se referir ao uso sagrado de plantas psicoativas, e faz referência também ao caráter subjetivo da experiência com psicodélicos. Pode ser usado para designar as mesmas plantas e substâncias que se caracterizariam como *psicodélicas*; mas diz respeito a um outro contexto de uso e a uma outra compreensão acerca das mesmas. Em suma, Tupper o define como “(...) plantas psicoativas usadas como sacramentos espirituais” (2011, p. 1).

Esta discussão é importante para que se compreenda de maneira mais ampla a questão das substâncias ditas *psicodélicas*, permitindo abarcar tanto sua dimensão histórica e coletiva, quanto a significação que estas substâncias possuem em sua forma particular ao ocidente contemporâneo. É importante caracterizar as substâncias psicodélicas distanciando-as de uma concepção puramente recreativa, como escolha individual dizendo respeito a nada mais que uma forma prazerosa de passar o tempo; e muito menos como advento da medicina contemporânea. O levantamento realizado para esta pesquisa indica que à tradição médico-científica importa o termo *psicodélico*; isto é, mantém-se um interesse quase exclusivo pelas substâncias mesmas e seus possíveis efeitos sobre o indivíduo, buscando através destas substâncias uma terapêutica que possa o quanto antes ser facilmente replicada e comercializada, ficando o interesse pelo aspecto cultural e histórico restrito a outras áreas (Browne, 2023), como a antropologia e a etnobotânica (Mosurinjohn, 2023). Como *psicodélico* é o termo que domina de forma total a pesquisa psiquiátrica feita atualmente sobre o uso terapêutico destas substâncias no setting da psicologia clínica, e como é a pesquisa psiquiátrica que deverá pautar a legislação e a comunicação em torno destas substâncias, *psicodélico* é o termo que será utilizado ao longo deste trabalho, ao

mesmo tempo em que se propõe aqui uma ampliação do que se compreende pelo termo.

1.2 Breve história do uso dos psicodélicos

A história precisa do uso de psicodélicos pelos *homo sapiens* é desconhecida, mas sua origem pré-histórica é considerada consenso (McKenna, 2004; De Rios, 1972; Stamets, 1996; Johnson et al., 2019). Seu uso por povos originários do continente americano tem sido documentado através de evidências arqueológicas (Schultes, Hofmann e Ratsch, 2001), de relatos de conquistadores europeus da época da colonização (McKenna, 1992), e da rica tradição oral que ainda sobrevive entre diversos povos sul-americanos, norte-americanos e mexicanos (McKenna, 1992; Labate, 2019). Em outros continentes, restam registros escritos e evidências arqueológicas do uso, como no caso da Grécia, Índia, e Egito antigos (Wasson e outros, 2008; Wasson, 1971; Haddad, 2021). Historicamente, o uso destas substâncias entre povos e culturas ancestrais se deu numa variedade de contextos, visando alvos diversos, incluindo: 1) rituais de cura física e/ou psíquica; 2) rituais para obtenção de conhecimento e 3) para criar e/ou manter um senso de coletividade e coesão grupal entre os membros de uma mesma tribo ou cultura (Labate, 2019).

A história do uso não pode ser precisamente traçada em sua origem, já que talvez se estenda até mesmo ao tempo dos hominídeos do paleolítico, período que se estendeu entre 2,5 milhões a 12 mil anos a.C.. Como demonstra McKenna (1992), não há motivos para pressupor que nossos antepassados mais distantes não teriam tido encontros com substâncias alucinógenas naturalmente presentes em inúmeras espécies de plantas, e feito bom proveito de seus efeitos, falando em termos de adaptação ao meio. Como exemplo, McKenna (1992) argumenta que os cogumelos alucinógenos estariam abundantemente disponíveis nas savanas africanas numa época em que nossos antepassados sofriam com os efeitos do processo de desertificação das florestas subsaarianas, e que a conseqüente diminuição de suas fontes habituais de alimentos estaria entre os fatores que os teriam levado aos

primeiros contatos com os cogumelos *cubensis*. Para o autor, entre as vantagens adaptativas do consumo destes cogumelos estariam primeiramente a oferta de nutrientes, seguida pela melhora aguda da percepção visual ocasionada por doses baixas de psilocibina, útil advento para uma espécie vulnerável a ataques de predadores. Labate (2019) observa que o senso de coesão e empatia entre os integrantes de um grupo são efeitos decorrentes do uso grupal de diversos psicodélicos, e daí poderíamos depreender uma terceira vantagem, culturalmente adaptativa, de seu uso para nossa espécie.

Permanece especulativa a idéia de que os psicodélicos teriam sido utilizados já no paleolítico, mas elaboradas pinturas rupestres do neolítico⁸, localizadas no platô de Tassili-n-Ajjer, na Algéria moderna, parecem indicar o uso de cogumelos psicoativos (McKenna, 1992).

De uma pré-história mais recente, restam vestígios arqueológicos mais contundentes. Na região de Puna, nordeste da Argentina, há xamãs do povo Wichi que ainda fazem uso do rapé da semente conhecida como Cebil (*A. colubrina*), na qual se encontra o psicoativo DMT, mesmo composto psicoativo presente na Ayahuasca. Em sítios arqueológicos da região, encontram-se cachimbos utilizados para fumar as sementes, datados em até 4.500 anos, alguns ainda com vestígios do Cebil em seu forninho (Schultes, Hofmann e Ratsch, 2001).

1.2.1 Alguns casos de uso de psicodélicos na antiguidade: Índia, Grécia e as Américas

Há aproximadamente 3.500 anos, povos indo-arianos, habitantes de diversas áreas do continente asiático, iniciaram sucessivas invasões ao subcontinente indiano (Bianchini, 2012). No Rig Veda, um dos documentos escritos mais antigos que se tem conhecimento, estes povos detalharam aspectos não apenas destas invasões, como também de suas vidas e crenças religiosas e, crucialmente, sobre o misterioso *Soma*, uma bebida utilizada como sacramento e que era capaz de induzir fantásticas visões

⁸ Período entre 7500 e 2000 anos a.C..

(McKenna, 1992; Schultes e outros, 2001). O Rig Veda foi um documento de fundamental importância na formação da religião hindu, e nas formações políticas, religiosas e sociais que se sucederam na região, presentes até os dias atuais. A identidade da planta utilizada na produção da bebida conhecida como *Soma* foi ocultada pelos poetas védicos que cunharam o Rig Veda, mas Wasson⁹ (1964), reunindo evidências linguísticas e históricas, conjecturou tratar-se do cogumelo *Amanita muscaria*.

Mais íntimos ao espírito e ao processo histórico do ocidente contemporâneo são os casos de Elêusis e do culto a Baco, ambos oriundos da Grécia antiga. Bertrand Russell (2015 [1945]), no primeiro volume de sua *História da Filosofia Ocidental*, atribui especial importância ao culto a Baco na formação do pensamento filosófico ocidental, e sua subsequente evolução. Baco, cultuado originalmente como deus da fertilidade pelo povo da Trácia, foi eventualmente absorvido pelos gregos antigos na forma de Dionísio, deus do vinho. Quando os trácios aprenderam a fermentar o grão para obter a cerveja, passaram a atribuir à Baco o êxtase do álcool, considerado então como coisa divina; e esta devoção teria apenas aumentado quando aquele mesmo povo aprendeu a fermentar a uva para produzir o vinho. Para Russell (2015 [1945]), a influência do culto a Dionísio sobre o pensamento se deu na medida em que passou historicamente a representar, numa dicotomia entre razão e paixão, a força das paixões e da entrega ao êxtase em contraposição à racionalidade e disciplina que pavimentam o caminho à ciência. Seria, para Russell, correspondente à parte humana que se ocupa da religião, das artes, e do mistério, representando um modo de conhecer que teria tido grande influência sobre o pensamento de Platão e seus sucessores.

Marilena Chauí (2002) atribui igual importância à religião báquica na história da evolução do pensamento filosófico grego, em especial sua influência sobre o pensamento de Platão, através de Pitágoras. O culto a Baco está, para Chauí, entre alguns dos fatores cruciais na criação das condições sociais e culturais em que as ideias pitagóricas puderam tomar força e se espalhar. Era

⁹ Robert Gordon Wasson (1898-1986) foi um banqueiro e pesquisador independente. É considerado fundador da etnomicologia, campo ocupado com o estudo da história e importância social e cultural do uso dos fungos (Schultes, Hofmann e Ratsch, 2001). Foi a figura responsável por trazer ao conhecimento amplo do ocidente contemporâneo a existência dos cogumelos *psilocybe*, e dos mazatecas, povo que deles fazem uso até hoje (Brissac, 2019).

"[...] a religião dos Mestres da Verdade - do poeta inspirado, do vidente inspirado, do rei-de-justiça -, reunidos em confrarias de iniciados nos mistérios e que têm o seu patrono em Orfeu, aquele que desceu ao Hades (reino dos mortos) e viu a verdade (*aletheia*)" (Chauí, 2002, p. 65).

Chauí e Russell concordam que um espírito religioso deste tipo teria sido propício para a aceitação e disseminação da filosofia de Pitágoras, que Russell descreveu como "[...] tendo estreita relação com uma forma peculiar de misticismo" (2015 [1945], p. 55). Porém, para Russell, também esta "forma peculiar de misticismo" deixou como legado, através da contribuição de Pitágoras, entre outras coisas, o raciocínio dedutivo, ferramenta central para boa parte da produção filosófica que seguiu posteriormente. Também afirma Russell que "Em Platão, santo Agostinho, Tomás de Aquino, Descartes, Spinoza e Leibniz [...] verifica-se uma associação íntima entre religião e raciocínio, entre aspiração moral e admiração lógica pelo atemporal, que vem de Pitágoras [...]" (2015 [1945], p. 64).

O quão direta possa ter sido a influência do vinho e dos cultos da religião de Baco sobre a forma do pensamento de Pitágoras descrita por Russel, e sobre o pensamento de seus antecessores, contemporâneos, e sucessores, permanece como questão a ser explorada. Para os propósitos deste trabalho, fica destacada a presença do uso de um psicoativo para fins de revelação e êxtase coletivos, num contexto de alto significado cultural e social na Grécia antiga. Muitas são as referências feitas a Dionísio e ao vinho na literatura que ainda sobrevivem dos tempos daquela cultura, como as que se encontram em Eurípedes (Vieira, 2010), Platão (Russel, 2015 [1945]), e Heródoto (McKenna, 1992). Por seus efeitos impressionantes, como os que Eurípedes descreve de forma dramática em *As Bacantes* (Vieira, 2010), e que parecem superar aqueles que conhecemos hoje como sendo fruto de uma intoxicação alcoólica, tem-se debatido se o álcool seria a única substância inebriante presente no vinho dos Gregos (McKenna, 1992; Wasson e outros, 2008), ou se haveria também a presença de algum fungo com propriedades psicoativas na bebida. Neste sentido há especulações sobre o *Claviceps paspali*, um fungo que pode ocorrer naturalmente no trigo e no centeio (Schultes, Hofmann e Ratsch, 2001). Afinal, afirma Ratsch (2001), o vinho dos antigos

era frequentemente servido com infusões de ervas das mais variadas. A questão se torna ainda mais instigante ao considerar o caso dos mistérios eleusinos, explicado a seguir.

Elêusis é uma cidade situada próxima a Atenas. No mundo antigo, inclusive para além da Grécia, foi famosa pelos mistérios que ali ocorriam anualmente, em que se celebrava o culto às deusas do cultivo agrícola Perséfone e Deméter, de maneira extremamente organizada e ritualizada tal qual descrita por Ratsch, num culto que ocorreu anualmente por mais de mil anos, aproximadamente entre os séculos VII a.C. e IV d.C. (Wasson e outros, 2008). Sua existência consta de inúmeras fontes de época, sendo citada mesmo por Platão (Russell, 2015 [1945]), e apesar disso, não se sabe exatamente o que ocorria no *telesterion* (espécie de salão de iniciação) uma vez que se fechavam as portas, já que revelar o segredo dos mistérios era vetado sob pena de morte, sentença rigorosamente aplicada a qualquer um que desafiasse o tabu (Wasson e outros, 2008). Reunindo uma série de relatos escritos e indícios arqueológicos, Ratsch defende a tese de que os mistérios de Elêusis giravam em torno do consumo de uma bebida preparada a partir de alguma planta psicodélica. Como indícios mais significativos, cita os relatos de visões fantásticas, e de efeitos físicos como náusea, vertigem, e sudorese, produzidos em seus participantes. Cita ainda que o consumo de uma poção previamente à participação no ritual era fato conhecido, assim como era o fato de que, num dado momento da história grega, os “mistérios” foram clandestinamente praticados nas casas de membros da aristocracia ateniense durante festas e orgias, fato que rendeu grande escândalo na época (Wasson, Hofmann e Ruck, 2008).

Os casos de culturas antigas como a indiana e a grega servem para ilustrar, mas de forma alguma esgotar, os casos de uso de psicoativos por povos antigos da Ásia e Europa. Ainda poder-se-ia mencionar o uso da lótus branca entre os egípcios antigos, na África (Haddad, 2021); da mandrágora entre os sumérios (Carneiro, 2005), o primeiro povo a habitar a região da babilônia há cerca de 5 mil anos, uso que depois ressurgiu entre as ‘bruxas’ da Europa medieval (Carneiro, 2005); e o uso sagrado da Cannabis entre os sadhus, também na Índia, 1 mil a.C. (Schultes, Hofmann e Ratsch, 2001), entre os chineses, que a utilizavam de forma sacra e medicinal, em cerca de

2800 a.C. (McKenna, 1992) e entre os povos da Cítia em 700 a.C., na Eurásia (McKenna, 1992), entre tantos outros.

Já entre os povos antigos do continente americano, os denominados indígenas, o uso histórico de plantas com propriedades psicoativas não é tão velado em mistério e especulações como são os casos da Grécia e Índia antigas. Isso ocorre, pois alguns dos contextos antigos de uso destas plantas, que datam desde tempos remotos, permanecem como tradições vivas até hoje (Labate, 2019), a despeito da destruição e apagamento de tradições à partir da era do colonialismo em diante (Priore e Venâncio, 2010; Pacheco, 2014). Muitas são as plantas, e muitos os modos e contextos de uso conhecidos (Labate, 2019; Carneiro, 2005; Schultes, Hofmann e Ratsch, 2001), sendo a Ayahuasca e os cogumelos *psilocybe* aqueles que adquiriram reconhecimento mais amplo na atualidade. Na verdade, o conjunto das américas representa o continente com a maior variedade de plantas psicoativas nativas conhecidas no mundo, particularmente nas regiões mais próximas à linha do equador (McKenna, 1992).

A bebida conhecida como Ayahuasca, oriunda da região da floresta amazônica, é uma decocção farmacologicamente complexa e de formulação variada, mas que geralmente se produz a partir da mistura do cipó *Banisteriopsis caapi* e da folha da Chacrona (*Psychotria viridis*) (Schultes, Hofmann e Ratsch, 2001). Os efeitos psicoativos da bebida se dão através da sinergia farmacológica entre os ativos destas duas plantas: a Chacrona contém o DMT, substância psicodélica que é inativa se consumida oralmente. Já o cipó contém Harmina e Harmalina, substâncias inibidoras da monoaminoxidase (IMAO), que é uma enzima presente no sistema digestivo e que, ao ter sua atividade inibida, permite que a DMT se torne ativa oralmente (Hoffman, Schultes e Ratsch, 2001). Para a ciência de nossa época permanece misterioso o fato da descoberta ancestral desta ação sinérgica entre a DMT e os IMAO, parecendo muito improvável que, dentre as milhões de espécies de plantas nativas da floresta amazônica, seus povos originários pudessem tê-la descoberto por acidente. Estima-se atualmente ser parte da vida cultural e social de cerca de 70 etnias sul-americanas (Pires, 2009), e possui entre etnias diversas histórias também diversas, de cunho profundamente mitológico, acerca de sua descoberta, sendo frequentemente considerada por estes povos como um advento comunicado aos seres humanos por

espíritos da floresta (Pacheco, 2014). Sua disseminação entre diferentes povos do continente, sendo observado seu uso já no século XIX entre dois povos distantes e falantes de línguas diferentes (McKenna, 1992), sugere que a bebida pode ter sido objeto de amplo intercâmbio cultural desde tempos remotos. Parece impossível, a esta altura, precisar a origem e tempo de sua descoberta. O próprio nome *Ayahuasca* é um termo com raiz na língua quíchua, e apesar de ser o mais conhecido, a bebida é também conhecida por outros nomes em diferentes contextos: daime, vegetal, cipó, yagé, Nixi Pae, huasca, hoasca, entre outros (Pacheco, 2014).

Trata-se, assim, de um psicoativo com uma história muito rica, utilizada em diferentes contextos e carregando significados diversos. A jornalista Angélica Santa Cruz, em artigo publicado na revista Piauí em Janeiro de 2023, descreveu o papel da *Ayahuasca*, no último século, como fator de resgate das identidades e história cultural de povos indígenas das terras do Acre, os *Huni Kuin*, após terem sofrido décadas de perseguições, massacres, e coação ao trabalho forçado e supressão da própria identidade e práticas culturais, principalmente no contexto da extração da borracha a partir do final do século XIX. Em levantamento realizado para esta pesquisa, os *Huni Kuin* marcam presença em diversas fontes (Labate, 2002; 2019; Pacheco, 2014; Pires, 2009), sendo um povo que chamou grande atenção nas últimas décadas por ter conseguido uma via de reconstrução num panorama que parecia conduzir ao seu eventual apagamento¹⁰ (Pacheco, 2014). Um breve parágrafo de Pacheco (2014) sintetiza, sob uma perspectiva prática, o tipo de uso que os *Huni Kuin* fazem do *Nixi Pae*, nome pelo qual conhecem a bebida:

“(…) os rituais de *Nixi Pae*, eles só acontecem quando o grupo acha necessário, ou seja, eles têm um motivo para acontecer. Os kaxinawá usam a *ayahuasca* com o propósito de curar os indivíduos da comunidade, seja física ou espiritualmente. Outra ocasião de uso está relacionada ao futuro do grupo, os kaxinawá acreditam que podem ver o que irá acontecer a eles [através do] efeito do *Nixi Pae*, e assim podem evitar ou solucionar os problemas do grupo.” (Pacheco, 2014, p. 55).

¹⁰ A denominação *Huni Kuin* foi adotada pelo próprio povo durante este processo de reconstrução, sendo chamados *Kaxinawá* antes disso (Pacheco, 2014), uma denominação ainda utilizada, ao passo que os *Huni Kuin* vem cada vez mais considerando-a pejorativa (Kawinawá, 2020).

Este parágrafo é aqui incluído por sintetizar de forma breve uma visão sobre a bebida que é recorrente em múltiplos autores (Labate, 2019; McKenna, 1994; McKenna, 2004; Schultes, Hofmann e Ratsch, 2001; Carneiro, 2005). Para além do aspecto da cura e do vínculo entre os membros da tribo, há ainda o aspecto intercultural, a Ayahuasca como agente de trânsitos e conexões entre tribos e culturas diversas, auxiliando a construir pontes entre diferentes povos (Pacheco, 2014). Como citado anteriormente, a este aspecto deve-se a difusão do chá entre o que se estima ser, atualmente, cerca de 70 etnias diferentes na América do Sul. Não foram encontrados registros, para esta pesquisa, de onde e como este intercâmbio cultural lastreado pela Ayahuasca pode ter ocorrido na antiguidade, que é tema deste capítulo. Contudo, se pode observar em tempos atuais, porquanto a Ayahuasca abrange aldeia e cidade; indígena, religioso, cético e cientista; América do Sul, Estados Unidos e Europa; constituindo-se inevitavelmente como ferramenta de aproximação e intercâmbio entre grupos de contextos bastante variados (Pacheco, 2014; Labate, 2019).

1.2.2 O ocidente e os tempos atuais

A história do uso de psicodélicos no contexto da sociedade ocidental pós-industrial parece marcada por uma certa ruptura com os modos tradicionais, ritualizados de uso, como os que se relataram nesta pesquisa até o momento. Não que esta ruptura tenha sido total: modos antigos de uso ainda permanecem, a exemplo do caso dos *Huni Kuin* relatado acima (Pacheco, 2014), e estes modos são também de alguma forma aproveitados, absorvidos, reapropriados pela sociedade contemporânea (Mercante, 2005; Pacheco, 2014). Desta absorção e reapropriação surgiram novas formas ritualizadas de uso no último século, mesclando tradições antigas com crenças e modos atuais de vida. É o caso da igreja do *Santo Daime*, criada na década de 1930 por Raimundo Irineu Serra, que, para Anthony-Murran (2022):

“[...] combina uma visão de mundo cristã com a ritualística indígena para produzir cerimônias religiosas que se valem da tecnologia psicodélica da Ayahuasca como um meio para consolidar a crença cristã e prover uma experiência direta de divindade, particularmente nas formas de Jesus e da Virgem Maria.¹¹” (Anthony-Murran, 2022, p. 6)

Contudo, pode-se questionar se estas formas ritualizadas atuais de uso são tão presentes no imaginário e nas práticas do ocidente contemporâneo quanto outras concepções sobre o que são os psicodélicos, e para quê são utilizados. É possível que os psicodélicos, tomados de forma ampla, ainda sejam na concepção do público geral mais proximamente associados a contextos recreativos de uso, como em festas e raves, com propósitos de obtenção de prazer e/ou fuga de realidade (Perassolo, 2023).

Na seção anterior, buscou-se ilustrar exemplos de que a relação das diferentes culturas humanas com plantas psicodélicas é ancestral, estabelecendo o precedente de que a estas plantas era atribuído um lugar de grande importância nas respectivas culturas em que eram utilizadas, e com regras específicas para o uso que faziam jûs ao respeito que lhes era atribuído. Já as sociedades hegemônicas do ocidente contemporâneo, e em certa medida também o mundo que colonizaram, foracluem estas plantas, elegendo como seus inebriantes oficiais e legalizados as drogas produtivas (McKenna, 1992) como a cafeína, o açúcar, o tabaco, e o álcool; e relegando outras drogas à ilegalidade e clandestinidade. Historicamente, esta foraclusão não acontece por mero acidente, mas compreender como e porque ocorreu possivelmente requeira um estudo histórico detalhado, que entre outras coisas, remonte aos tempos do gradual declínio e eventual extinção dos mistérios de Elêusis no contexto da ascensão do cristianismo, no século IV d.C. (Wasson, Hofmann e Ruck, 2008); que considere o papel da Inquisição da Igreja Católica, à partir do século XI, sobre a perseguição e apagamento de identidades religiosas pagãs de povos da Europa medieval entre cujas práticas figurava o uso de plantas psicoativas diversas (Zordan, 2005; Wasson, Hofmann e Ruck, 2008); e que leve em conta, à partir de meados do segundo milênio d.C., as complexas transformações sobre a sociedade européia, e as violências impostas ao mundo colonizado que subjugou, conforme

¹¹ Tradução do autor.

surgiam a indústria e o modo capitalista de organização social e econômica, ao qual importava o assujeitamento do indivíduo sobretudo à condição de trabalhador (Cafiero, 2014).

Trazer indícios de algo que se poderia chamar de apagamento histórico dos usos tradicionais de psicodélicos não significa sugerir que houve, neste sentido, um esforço amplo, conscientemente concentrado e dirigido especificamente para este fim. Parece ter havido, em diferentes momentos, interesses diversos no apagamento de certas tradições, crenças, religiões, as quais estavam por sua vez conectadas ao uso de substâncias psicodélicas ou psicoativas (Zordan, 2005; McKenna, 1992). A história da relação humana com as drogas é bastante complexa, e mesmo no ocidente seu uso nunca se interrompeu por completo, apesar do apagamento de muitas tradições de uso. Em meados do século XIX, o haxixe chega do oriente à Europa moderna pela primeira vez, e vai de encontro a uma sociedade cujas “almas mais ousadas e inconventionais” (McKenna, 1992, p. 159) já estavam prontas a acolhê-lo e experimentá-lo, já que o uso do ópio para o propósito de induzir visões e estimular fantasias já era corrente ali (McKenna, 1992). Foi um sucesso entre a boemia parisiense da época, e alguns de seus usuários mais assíduos incluíam figuras como Baudelaire, Dumas, Balzac, Gautier, e outros (Schultes, Hofmann e Ratsch, 2001).

Ainda em meados do século XIX, o ocidente faz o seu primeiro registro acerca da existência da Ayahuasca, através dos botânicos Richard Spruce e Alfred Wallace, que observaram o preparo ritualístico da bebida entre diferentes povos da Amazônia brasileira e equatoriana (McKenna, 1992). Poucos anos mais tarde, Arthur Heffter descobre como isolar a mescalina, substância ativa do Peiote (*I. williamsi*), o cacto sagrado de propriedades psicodélicas utilizado há vários séculos por povos da região de Oaxaca, no México (McKenna, 1992), fato que permitiu a famosa exploração de Aldous Huxley, cuja experiência resultou numa das obras seminais da psicodelia do século XX, *As Portas da Percepção* (2009 [1956]). Doblin (2000) destaca que, nos Estados Unidos, a pesquisa com substâncias alteradoras da percepção já ocorria intensamente desde 1873, em caráter experimental e sem o rigor da pesquisa científica atual, consistindo principalmente na auto experimentação e auto relato de autores sobre substâncias como a mescalina e o óxido nitroso, também conhecido como gás

hilariante. Não se imaginava ainda, no mundo ocidental, que estas substâncias pudessem ser utilizadas com fins terapêuticos: era uma onda de experimentação impulsionada pelo puro fascínio de uma cultura que estava recebendo a alteração de percepção psicodélica pela primeira vez (Rodrigues, 2019), sem dispor de bases culturais e sociais previamente construídas sobre as quais assentar uma compreensão do vivido. Isso iria mudar apenas ao longo do século seguinte, quando o fascínio por estas substâncias levaria os pesquisadores modernos a buscarem as raízes históricas, e os povos antigos que delas faziam uso há pelo menos muitos séculos (Wasson, Hofmann e Ruck, 2008; Labate, 2019; McKenna, 1992; de Rios, 1972; Schultes, Hofmann e Ratsch, 2001).

Até aquele momento, especificamente no contexto do ocidente moderno, as plantas psicodélicas, seus princípios ativos e seus efeitos subjetivos pareciam ser conhecimento e preocupação de grupos relativamente restritos de intelectuais, químicos, etnobotânicos, e artistas. Até que no mês de Abril de 1946, o químico suíço Albert Hofmann decidiu experimentar um composto que havia sintetizado por acidente alguns anos antes, enquanto realizava extrações experimentais de alcalóides do fungo *claviceps purpurea*: era a dietilamida do ácido lisérgico, o LSD (Carneiro, 2005). Nas décadas seguintes, o LSD explodiu em popularidade e tornou-se um símbolo da contracultura hippie norte-americana, associada popularmente à cultura do *sex, drugs and rock n' roll* (Anthony-Murran, 2022). Anthony-Murran (2022) destaca neste contexto os aspectos de autoexpressão e transformação individual e social como temas recorrentes da cena psicodélica que se formou como resultado da disseminação do LSD na cultura: era um modo de ir contra os ideais religiosos e estritamente produtivos que se impunham sobre o indivíduo americano, e o ideal do *american dream*, que colocava a realização individual pautada pelo poder de consumo como ideal e finalidade de vida, em detrimento de valores intrapessoais e coletivos.

O uso do LSD, no entanto, não ocorria exclusivamente de modo recreativo ou exploratório, nas festas e festivais de música de uma juventude que intencionava desafiar o *status quo* cultural. Durante a explosão de sua popularidade nas décadas de 50 e 60, o LSD foi reconhecido por profissionais da saúde mental por seus efeitos terapêuticos e utilizado para este fim, havendo estudos preliminares da época sobre

seus possíveis efeitos no tratamento do alcoolismo (Hoffner e Osmond, 1968), bem como indícios iniciais sobre sua capacidade de tratar dor crônica, drogadição, alcoolismo e depressão, em estudos realizados com pacientes de doenças em estágio terminal (Grinspoon e Bakalar, 1979). Também foi utilizado no consultório de psicólogos e psiquiatras de modos diversos, em caráter experimental, por possuir o que os profissionais da época acreditavam ser uma propriedade de diminuir resistências egóicas (Fadiman, 2009). Mesmo com a promessa de um profundo potencial terapêutico e transformativo a ser explorado, a pesquisa científica em torno dos psicodélicos foi completamente interrompida no início da década de 1970, no horizonte do início da infame guerra às drogas (McKenna, 1992).

1.3 A renascença da pesquisa clínica com psicodélicos

Com a classificação dos psicodélicos como substâncias controladas e com a proibição de pesquisas, passaram-se por volta de três décadas sem que se pudesse produzir conhecimento científico sobre seu uso clínico em humanos, ainda que continuasse sendo utilizado amplamente para fins terapêuticos, ritualístico-religiosos, e recreativos (McKenna, 2004; Anthony-Muran, 2022; Pilecki et al., 2021), longe dos contextos da psicologia e psiquiatria *mainstream*. Em 1993 a *Food and Drug Administration*¹² (FDA) permitiu a retomada das pesquisas com psicodélicos nos EUA (Rodrigues, 2019), e Strassman (1996) inaugurou esta nova fase com estudos sobre os efeitos psicológicos do DMT em humanos. Segundo o site do [Johns Hopkins Center for Psychedelic & Consciousness Research](#)¹³, esta mesma universidade obteve, no ano de 2000, a primeira licença outorgada pela FDA desde os anos da proibição para estudar os efeitos agudos e a médio prazo da psilocibina, princípio ativo contido nos cogumelos *psilocybe*, em indivíduos saudáveis. Este estudo, liderado por Griffiths e publicado em 2006, foi uma das primeiras evidências aceitas pelo *establishment* científico produzidas no século 21 sobre a capacidade da psilocibina de ocasionar estados místicos¹⁴ e de

¹² Administração de alimentos e drogas.

¹³ Centro Johns Hopkins de Pesquisa em Psicodélicos e Consciência.

¹⁴ A ciência deste século dispõe de diferentes escalas psicométricas cientificamente validadas para a mensuração de experiência mística, estado alterado de consciência, intensidade alucinógena da

alto significado subjetivo e pessoal. O estudo mostrou também que após dois meses da ingestão, os participantes afirmavam a experiência como possuindo impacto profundo em mudanças comportamentais contínuas em suas vidas, fato também confirmado pela equipe de pesquisa através de entrevistas com pessoas próximas aos participantes (Griffiths et al., 2006). Para os propósitos do presente projeto de pesquisa, chamaremos de “estudos da renascença” aqueles estudos realizados a partir da virada do século.

O estudo de Griffiths e colaboradores (2006) foi um marco na reabertura da possibilidade de estudos científicos sobre os efeitos terapêuticos de diferentes psicodélicos, e um fato significativo da mudança de mentalidade que vem ocorrendo na cultura contemporânea acerca destas substâncias. Não apenas a psilocibina vem sendo estudada, como também o LSD, e MDMA e a quetamina (de Gregorio, 2021; Davis, 2020; Griffiths et al., 2016), a Ayahuasca (dos Santos, 2018; McKenna, 2004), e outros. Nos Estados Unidos, de acordo com reportagem do [The New York Times](#), de 2021, o MDMA já é utilizado seletivamente em sessões guiadas de psicoterapia. Ainda segundo a reportagem, algumas das principais universidades do país, como Johns Hopkins, Yale e UC Berkeley, vêm investindo milhões de dólares na criação de centros de pesquisa dedicados exclusivamente ao estudo dos psicodélicos.

As décadas de proibição e incompreensão sobre as plantas e substâncias psicodélicas estão definitivamente para trás, e parece surgir, adiante, um promissor horizonte de uso terapêutico, ainda necessitando de mais estudo e aprofundamento pela ciência moderna, e um resgate do que se perdeu em relação às tradições antigas de uso.

1.3.1 Novos estudos, novos achados

Apesar da renascença da pesquisa nesta área ser relativamente recente, já se acumulam muitos estudos indicando os potenciais terapêuticos dos psicodélicos. Aqui, serão listados alguns destes dados sem intenção de revisar todos os estudos e

experiência, e duração de efeitos positivos ou negativos da droga. Para um maior detalhamento do assunto, ver Griffiths e colaboradores (2006), incluindo vantagens e limitações do uso de cada escala.

achados até o momento. Posteriormente, serão apresentadas as categorias de *set* e *setting*, que muito resumidamente, dizem respeito ao estado psicológico daquele que usa e contexto em que se faz o uso. *Set* e *setting* são conceitos fundamentais para a compreensão de como se realiza o potencial terapêutico dessas substâncias, bem como para a diminuição dos riscos associados ao seu consumo.

As novas pesquisas sobre o benefício terapêutico dos psicodélicos têm-se concentrado principalmente em casos refratários, onde intervenções terapêuticas convencionais, medicamentosas ou não, mostram-se pouco efetivas. Griffiths (2016) relata que a psilocibina, quando administrada em um contexto apropriado de suporte psicológico, produz uma redução substancial e de longo prazo nos níveis de depressão e ansiedade em pacientes com câncer em estágio terminal, além de levar a um aumento na qualidade de vida e diminuição da ansiedade em relação à iminência da morte nestes mesmos pacientes. O estudo teve um desenho duplo-cego (Griffiths, 2016) e previa duas administrações de uma dose alta de psilocibina (22 a 30 mg/kg) separadas por um intervalo de cinco semanas, com sessões de psicoterapia antes, entre e após as duas administrações, bem como acompanhamento durante a experiência. Em outro estudo, a psilocibina teve eficácia e segurança¹⁵ demonstradas no tratamento da adição ao tabaco em um estudo piloto (Johnson, 2014), com 8 dos 10 participantes relatando abstinência contínua seis meses após a administração da substância. Os participantes deste estudo possuíam uma média de cinco tentativas prévias de abandono do hábito de fumar, sem obter sucesso, e fumavam em média 19 cigarros por dia. A psilocibina foi administrada três vezes ao longo de uma intervenção de 15 semanas, conjuntamente com sessões de psicoterapia cognitivo-comportamental (TCC) objetivando o abandono do hábito de fumar. Os autores do estudo apontam o sucesso do uso da psilocibina nessa intervenção, já que a CBT por si só ajuda em média 35% dos casos (Johnson, 2014), contrastando com o sucesso de 80% obtido neste estudo. Os autores apontam como limitações o fato de ser um estudo aberto, e sem grupo de controle.

¹⁵ Durante um total de 46 sessões com psilocibina realizadas entre 15 participantes considerados psiquiatricamente saudáveis, não houve intercorrências clínicas graves, isso é, requerendo qualquer tipo de intervenção médica ou farmacológica (Johnson, 2014).

Davis (2020) conduziu um estudo experimental com psilocibina com 27 participantes entre 21 e 75 anos de idade diagnosticados com transtorno depressivo maior (TDM), constatando a rápida e substancial melhora dos sintomas depressivos medida através da aplicação de escalas psicométricas. Estes efeitos, obtidos com uma única dose, perduraram por pelo menos oito semanas, que foi o tempo de duração das intervenções e entrevistas pós-administração, ao longo das quais os participantes receberam dezoito sessões de psicoterapia voltadas à assimilação da experiência. Já Hendricks e outros (2015) observaram, através de dados de 190 mil respondentes de pesquisa do *National Survey on Drug Use and Health*¹⁶, nos EUA, entre os anos de 2008 e 2012, uma correlação entre uso prolongado de psicodélicos clássicos e menores taxas de depressão, ideação suicida, e tentativas de suicídio, demonstrando a possibilidade de uma conexão causal passível de mais pesquisas.

Mitchell et al. (2021) publicaram os resultados positivos de seu estudo em fase 3 buscando um resultado terapêutico com o MDMA para pacientes que sofrem um grau severo de transtorno do estresse pós-traumático (TEPT), justificando que os tratamentos convencionais com fluoxetina e paroxetina para esta condição são ineficazes para aproximadamente 40 a 60% da população. Neste estudo duplo-cego de Mitchell et al (2021), dos 42 participantes selecionados para receber as três sessões com MDMA previstas, 28 (67%) apresentaram remissão do diagnóstico de TEPT, em comparação com 33% (12 de 37) dos participantes no grupo placebo. Também foi constatada, através da aplicação de inventários para este fim e de análises estatísticas, a redução de sintomas depressivos. Os autores notam que estes resultados foram atingidos sem incorrer no aumento de suicidalidade durante o estudo. Os efeitos positivos se mantiveram também para os participantes que sofriam de comorbidades geralmente associadas à resistência ao tratamento (Mitchell et al, 2021), quais sejam: subtipo dissociativo de TEPT, histórico de alcoolismo, histórico de drogadição, e trauma severo na infância.

No Brasil, Jardim et al. (2021) conduziram também um estudo clínico aberto piloto, para verificar a eficácia do MDMA em combater a TEPT em vítimas de abuso sexual. Dos 60 voluntários que demonstraram interesse, apenas quatro cumpriam com

¹⁶ Pesquisa nacional sobre uso de drogas e saúde.

todos os critérios de inclusão e exclusão, dos quais três participaram. Os três pacientes mostraram melhora clinicamente significativa dos sintomas de TEPT, depressivos, e em qualidade de vida, demonstrados através da aplicação de escalas quantitativas. Apesar da pequena amostragem e do desenho de estudo aberto, fica aqui registrado por ser o primeiro estudo brasileiro sobre a aplicação de MDMA em pacientes com TEPT.

Martinotti et al. (2021) reúnem evidências, através de revisão sistemática de literatura, do potencial terapêutico da quetamina para auxiliar no tratamento do transtorno obsessivo-compulsivo (TOC), transtornos alimentares e transtornos de abuso de drogas, quando administrada em conjunção com técnicas de CBT, e apontam que estes achados são preliminares e ainda necessitam de maior validação clínica. De Gregório (2021) afirma que múltiplos estudos duplo-cego demonstram a eficácia da quetamina no combate à depressão com uma única dose, mas que o uso prolongado desta substância parece incorrer no risco de toxicidade na bexiga e neurotoxicidade, além de haver potencial para adicção (diferentemente dos psicodélicos clássicos, que não demonstram toxicidade para o corpo e nem a capacidade de produzir dependência ou fissura). Em editorial publicado no *Brazilian Journal of Psychiatry* em março de 2021, o pesquisador Rafael dos Santos, do departamento de neurociências e ciências do comportamento da Faculdade de Medicina de Ribeirão Preto, reuniu de modo breve alguns achados recentes: a) uso da psilocibina no tratamento do TOC; b) uso do LSD para redução dos sintomas de depressão e ansiedade em pacientes com câncer em estágio terminal; c) a redução dos sintomas depressivos em pacientes com transtorno depressivo maior resistente com uma única sessão com Ayahuasca; d) a segurança do consumo dos psicodélicos quando este ocorre em situações controladas, não havendo ocorrência de danos a longo prazo (para além de situações agudas de estresse, pânico, ansiedade ou medo que podem ocorrer durante o momento do consumo) nos estudos observados (dos Santos et al., 2021). De fato, experiências de danos psíquicos e experiências traumáticas a longo prazo em decorrência do uso de psicodélicos são conhecidas e devem ser levadas a sério (Palma-Álvarez, 2021). Contudo, parecem restritas a contextos de uso abusivo e/ou desinformado. Dos Santos et al. (2021) relatam não encontrarem casos de uso danoso em estudos controlados, e o levantamento realizado para o presente trabalho reafirma esta conclusão. Em outro

estudo conduzido também no Brasil, Palhano Fontes et al. (2018) confirmam a segurança do uso da ayahuasca em ambiente controlado e a rápida diminuição (até 7 dias) de sintomas depressivos num estudo duplo-cego com 27 participantes.

Já em participantes saudáveis, um levantamento bibliográfico de Mosurinjoh et al. (2023) elenca uma série de estudos demonstrando o potencial que os psicodélicos clássicos têm demonstrado em melhorar o bem-estar geral e aumentar a criatividade.

Enquanto os dados acima referem-se principalmente aos resultados de pesquisas da renascença, onde há possibilidade de administrar diretamente as substâncias aos participantes, diversos trabalhos de observação foram também conduzidos durante os anos da proibição, fosse através do levantamento de relatos de caso, ou pela observação direta dos diversos grupos religiosos e nativos que nunca deixaram de valer-se dos benefícios destas medicinas. No Brasil, onde o uso religioso da ayahuasca é garantido pela lei, McKenna e outros (1996) constataram uma série de benefícios terapêuticos do consumo ritualístico da ayahuasca entre participantes do Santo Daime e da União do Vegetal (UDV), alguns dos mais conhecidos grupos de utilização religiosa da bebida no país. Entre os benefícios observados, destacaram-se as mudanças profundas e de longo prazo na personalidade (medidas por meio do *Tridimensional Personality Questionnaire*) e qualidade de vida dos participantes entrevistados, muitos dos quais chegaram aos respectivos grupos buscando curar-se de longos históricos de dependência alcoólica, dependência química (inclusive do crack), e/ou violência doméstica. Constataram ainda, através de exames de neuroimagem, o potencial da bebida em atuar na modulação dos déficits serotoninérgicos, ressaltando a importância de mais estudos na área dado o papel que tais déficits desempenham na determinação de condições como depressão, esquizofrenia, autismo, TDAH, e demências senis.

Estudos deste tipo são limitados, por exemplo, por não permitir distinguir o que é o efeito da bebida em si, e o que é efeito da experiência de pertencimento grupal potencializada pela presença da bebida. Mais do que um estudo sobre ayahuasca, parece tratar-se de um estudo sobre os efeitos do estilo de vida de grupos ayahuasqueiros sobre seus integrantes. Contudo, como veremos adiante ao tratar sobre *set* e *setting*, talvez não seja possível dizer o que é efeito da substância

psicodélica em si, e o que é consequência do contexto de vida mais amplo dentro do qual se insere o uso da substância. Mesmo os estudos de desenho mais estrito, com administração direta de substâncias a pacientes em um desenho duplo-cego, incluem acompanhamento presencial da experiência e sessões de psicoterapia para auxiliar na integração e potencializar os efeitos curativos. Os psicodélicos têm escancarado à psiquiatria moderna a problemática de que nunca se pode depender unicamente dos efeitos de uma substância para atingir um fim terapêutico almejado, devendo-se levar em conta o contexto mais amplo de vida de quem busca a cura.

Num outro estudo semelhante ao de McKenna, Mercante (2013) acompanhou de perto quatro grupos distintos de ayahuasqueiros e as particularidades de cada grupo que, à partir da intersecção entre bebida, cerimônia, dogma e grupalidade estabelecidos em cada respectivo grupo, tem potencial para operar transformações radicais nas vidas de dependentes químicos, ajudando-os a deixar para trás o vício e os comportamentos que contribuem à reincidência. As queixas trazidas por estes grupos variam, e incluem indivíduos que cometem violência doméstica e não conseguem conter ou compreender seus impulsos, e indivíduos buscando curar-se do alcoolismo e/ou da dependência ao crack.

Finalmente, é importante ressaltar que, como observaram Grinspoon e Bakalar (1979), os psicodélicos clássicos são capazes de operar tamanhas mudanças sem no entanto “causar dependência física, fissura, distúrbios fisiológicos, delírio, desorientação, ou amnésia (...)”. Mesmo assim, existem importantes ressalvas ao seu uso, que buscaremos explorar mais adiante ao tratarmos sobre *set* e *setting*.

1.3.2 Limitações

Há algumas controvérsias em relação à renascença da pesquisa com psicodélicos. O desenho mais bem aceito de pesquisa científica com medicamentos, no molde duplo-cego, que permite comparar os efeitos de uma substância aos de um placebo, não é efetivo no caso dos psicodélicos (Davis, 2020), já que os efeitos marcadamente distintos destas substâncias permitem mesmo ao usuário leigo entender quando está ou não está sob efeito da droga. Também sobre o protocolo de aplicação

das substâncias, e do acompanhamento psicoterapêutico, há perguntas importantes. Que os psicodélicos possam ser valiosos adjuvantes no processo terapêutico parece claro, mas como devem ser utilizados? Qual deve ser o protocolo de aplicação? Qual abordagem da psicologia deve ser utilizada nas sessões de acompanhamento? Quantas sessões de psicoterapia devem ser realizadas? Essas e outras perguntas acerca do contexto de uso destas substâncias na clínica psicoterapêutica ainda permanecem por serem respondidas (De Gregório, 2021; Phelps, 2017), ao passo que a pesquisa psiquiátrica avança a passos largos, mais preocupada em mensurar quantitativamente os resultados das aplicações. Há também a preocupação de que, até o momento, estudos clínicos têm sido realizados com amostragens demasiado pequenas, e de contextos socioculturais e étnicos não suficientemente diversos, além de haver um excesso de evidências baseadas em estudos abertos e relatos de caso (Psychedelic-assisted, 2021). À respeito desta limitação, devem ser ressaltadas as dificuldades ainda existentes em relação ao estudo destas substâncias, seja em relação à obtenção de licença por motivos regulatórios e/ou políticos, seja pela dificuldade em encontrar voluntários que atendam a todos os estritos critérios de inclusão e exclusão, dada a natureza ainda considerada experimental e volátil dos tratamentos com psicodélicos. A ciência psicodélica é ainda uma ciência nova e deverá ser aprofundada com tempo e cuidado, mas nem por isso há uma escassez de demanda por este tipo de tratamento, nem ausência de profissionais que se habilitam a fazê-lo (Davis, 2020), ou seja, trata-se de uma modalidade terapêutica que segue sendo construída através da prática, o que pode acarretar riscos tanto para pacientes quanto para profissionais.

1.4 Como e porquê os psicodélicos exercem função terapêutica?

Os psicodélicos intrigam por seus efeitos impressionantes, como exposto na seção anterior: são capazes de agir terapêuticamente em casos de grave sofrimento psíquico; conseguem produzir o efeito desejado de modo muito rápido em comparação com outras intervenções conhecidas, e frequentemente com apenas uma dose; e em

relação aos psicodélicos clássicos (LSD, psilocibina, mescalina, DMT), não causam dependência e não parecem causar danos ao corpo (Grinspoon e Bakalar, 1979; McKenna, 2004). Diante de resultados tão expressivos, passa-se a questionar a que se deve o efeito terapêutico do psicodélico. Como essas substâncias conseguem agir de modo tão rápido e eficaz, e em circunstâncias tão graves de adoecimento psíquico? A ciência moderna ainda está construindo suas respostas para esta questão, mas um olhar para o que temos atualmente é importante para que se compreenda as possibilidades e limitações atuais de seu uso na área da saúde mental.

Nesta seção, se argumenta que os psicodélicos agem terapêuticamente sobre o indivíduo ao operar profundas mudanças sobre sua maneira de existir no mundo, através de uma reorganização de como enxergam a si próprios, ao mundo, e às suas relações interpessoais. Para Grob (2007), os psicodélicos são uma *medicina existencial* - isto é, a cura depende da experiência vivida durante os efeitos agudos da ingestão, diferenciando-o radicalmente dos tratamentos farmacológicos convencionais (Letheby, 2019). Serão abordadas algumas concepções sobre como esta mudança ocorre no nível experiencial-subjetivo, para que se possa depois discutir o papel que a psicologia pode ter neste processo. Crucialmente, se mostrará que quaisquer efeitos benéficos que possam surgir do uso destas substâncias não necessariamente ocorrem de modo natural e automático: não basta a mera ingestão de uma substância qualquer para que ocorram mudanças mágicas na vida de uma pessoa, sendo necessário levar em conta de modo integral tanto o contexto de vida de quem toma, quanto o contexto em que o consumo ocorre (Leary, Metzner e Alpert, 2008 [1964]).

1.4.1 Experiências místicas

Watts (1964), ao descrever em detalhes sua visão sobre a experiência psicodélica¹⁷, trata daquilo que atualmente vem sendo referido nas pesquisas científicas como experiência mística. A ocorrência de uma 'experiência mística' é muito comum nos relatos dos participantes de pesquisas, e também de usuários de psicodélicos em geral (Griffiths, 2006; Hartogsohn, 2017; Belser, 2017; Carhart-Harris,

¹⁷ Ver seção 1.1.1 *Caracterizando a experiência psicodélica*.

2017; Letheby, 2019). Comumente associada de forma pejorativa a pseudociências e filosofia *new age*, a expressão ‘experiência mística’ no entanto também povoa diversos artigos acadêmicos de instituições de referência em pesquisa científica. Neste sentido, Carhart-Harris (2017), pesquisador da divisão de neurociências da Faculdade de Medicina do Imperial College of London, aponta:

Temos consciência da associação cientificamente delicada entre psicodélicos e ‘experiência mística’. Apesar das preocupações que expressamos a este respeito anteriormente, demonstrou-se que as experiências místicas induzidas por psicodélicos estão relacionadas a ganhos de longo prazo no bem-estar psicológico (Griffiths, 2006), bem como a ganhos clínicos após a terapia assistida com psicodélicos (Carhart-Harris e Goodwin, 2017). (CARHART-HARRIS, 2017, p. 2)

A “experiência mística” é frequentemente relatada por usuários de psicodélicos como a causa de mudanças profundas, duradouras e positivas na maneira de pensar e de agir sobre si e sobre o mundo (Griffiths, 2006; Belser, 2017; Letheby, 2019), e a presença desta conexão entre experiência subjetiva e efeito terapêutico já é aceita e estudada a fundo por pesquisadores da área (Mosurinjohn, 2023; Johnson, 2019; Barret e Griffiths, 2017). Muitos estudos têm demonstrado uma correlação estatística entre a ocorrência de “experiência mística” e a ocorrência e intensidade de melhora terapêutica (Griffiths, 2006; Griffiths, 2016; Letheby, 2019). Escalas psicométricas foram criadas com o propósito específico de determinar se o relato do usuário revela a ocorrência de “experiência mística”, e a intensidade da mesma (Barret e Griffiths, 2017).

Johnson e colaboradores (2019), pesquisadores da Johns Hopkins University School of Medicine¹⁸, resumem a experiência mística como tratando-se de um estado de consciência em que se experimenta um sentimento de conexão intrínseca com tudo e com todos. Para o autor, este estado de consciência é um estar imbuído da sensação de se estar vivendo uma verdade única, última, transcendental, um algo inefável, e que ainda assim, chega a parecer ainda mais real do que aquilo que se apresenta para nós durante estados ordinários de consciência. Descrições deste tipo podem parecer vagas e generalizantes, porque não tratam das formas particulares em que a experiência

¹⁸ Faculdade de Medicina da Universidade Johns Hopkins.

mística se revela em cada caso. Qualquer que seja a forma manifesta na ideação de um indivíduo durante a experiência, ela diz respeito, para Stace (1960), às lentes interpretativas através das quais aquele indivíduo é capaz de compreender sua própria realidade, com base em sua própria educação cultural e/ou religiosa e experiências de vida. Para além destas formas particulares, existiria um núcleo comum a todas elas, “uma característica crítica e definitiva da experiência mística [que] é a sensação de união, ou experiência de se sentir em unidade com tudo que existe¹⁹” (Barret e Griffiths, 2017, p. 4). A experiência desta união, para Stace, pode se dar de duas maneiras: uma em que o indivíduo ainda percebe as coisas como sendo distintas umas das outras em sua subjetividade, no entanto compartilhando um núcleo comum que torna todas as coisas iguais em sua essência; e uma outra maneira, em que todas as barreiras de distinção se dissolvem, de tal forma que, durante a experiência, não existem mais separações ou identidades individuais, há apenas o que se relata às vezes como “o Vazio²⁰” (Barret e Griffiths, 2017). Para dar o exemplo de apenas uma experiência deste “Vazio”, Barret e Griffiths (2017) trazem o relato de um paciente que recebeu uma dose considerada alta de psilocibina (20 mg/70kg) durante um estudo clínico realizado por estes pesquisadores na Johns Hopkins University:

“[...] era uma sensação, não era algo que eu via ou ouvia. Eu apenas sentia, mas sentia que era mais verdadeira do que qualquer realidade que eu já tivesse experimentado antes. E era um lugar familiar também. Um que eu já havia sentido. [...] Eu havia ido.. Ou melhor, esta parte terrena de mim [...] ainda estava no sofá numa espécie de animação suspensa, aguardando meu retorno. Mas eu estava no vazio. Este vazio tinha uma qualidade estranha e indescritível no sentido de que não havia nada ali, se não um sentimento de amor incondicional e imortal. Eu sentia minha alma se banhando no sentimento deste lugar. Não tenho ideia de quanto tempo isso durou. Tempo e espaço não existiam ali [...] tudo era apenas diferentes manifestações deste Amor pelo qual eu me sentia encoberto²¹” (p. 5).

¹⁹ “the Void”, no artigo original.

²⁰ Tradução do autor.

²¹ Tradução do autor.

Carhart-Harris (2017) propõe que as experiências místicas atingidas através dos psicodélicos são capazes de operar mudanças tão profundas na psique e personalidade dos pacientes graças à sensação de *conexão* que elas ajudam a estimular e ampliar na pessoa. Para o autor, a sensação de *falta de conexão* é uma peça central em muitos distúrbios psicológicos, enquanto a sensação de conexão é fundamental para o bem-estar psicológico - não apenas a conexão com os outros e com o mundo em geral, mas também a conexão consigo mesmo. Este processo estaria intimamente relacionado, paradoxalmente, à experiência de dissolução do ego que o pico da viagem psicodélica propicia (Carhart-Harris, 2017): através do sentimento de liberação das limitações advindas da própria personalidade, do eu-mesmo pessoal, o indivíduo se sente em unidade e em conexão com algo maior e mais importante do que o seu próprio eu, e assim, ao retornar a si mesmo, sente-se mais conectado consigo mesmo por melhor compreender que a sua individualidade existe como parte de um todo do qual ele é, em última instância, inseparável.

Os pacientes do estudo de Belser e outros (2017), em que se administrou psilocibina a pacientes com câncer em estágio terminal, relataram que esta experiência de dissolução no todo, e retorno posterior a si mesmos, os fez retornar com sentimentos de pertencimento, de intenso amor por si próprios, pelos outros, e pela vida. Ainda, Belser e outros (2017) constataram a existência deste arco de dissolução e reintegração nos relatos de nove entre os treze participantes de sua pesquisa. De acordo com os autores,

A dissolução da identidade normal frequentemente levou a uma sensação de interconexão com outras pessoas, com o planeta, ou mesmo com o universo. (...) Ao invés de se sentirem impotentes em se estar subsumido a um todo maior, muitos participantes relataram novos sentimentos de empoderamento e de agência para viver vidas cheias de sentido, bem como um sentimento de pertença e de aceitação em suas comunidades, e no universo como um todo. (BELSER, 2017, p. 16)

Experiência mística, e a experiência de dissolução da consciência individual num todo maior, são componentes importantes de uma experiência psicodélica positiva e causadora de mudanças terapêuticas, e por isso tem sido foco de muitas discussões e pesquisas na área da ciência psicodélica, como citado anteriormente. No entanto, nem toda experiência terapêutica com psicodélicos depende da ocorrência de uma

experiência mística. À seguir, se buscará aprofundar a noção sobre como os psicodélicos exercem função terapêutica trazendo elementos que se aplicam de modo mais geral às experiências psicodélicas, quer elas envolvam ou não a ocorrência de uma experiência mística.

1.4.2 Mudanças sobre a representação mental de si mesmo

Chris Letheby (2019), em monografia na área de filosofia publicada pela Oxford University Press, parte primeiro do reconhecimento da relação causal demonstrada entre *experiência mística* e efeito terapêutico positivo; e, depois, reúne múltiplos estudos, principalmente quantitativos, para aprofundar a compreensão sobre como a experiência subjetiva durante a viagem psicodélica opera mudanças sentidas como positivas pelo indivíduo em sua vida. Afinal, como destaca o autor, nem todos os usuários reportam passarem por uma experiência mística, e a melhora terapêutica não ocorre apenas nestes casos. Para Letheby, seu levantamento indica que a trip com psicodélicos produz mudanças individuais via três grandes áreas, melhor detalhadas a seguir: a) a experiência com psicodélicos produz *insight psicológico*, b) a experiência psicodélica produz *flexibilidade psicológica*; e c) essas mudanças possuem correlatos neurais, verificados através de exames de neuroimagem em participantes de estudos clínicos: mudanças terapêuticas e transformativas possuem correlação com mudanças em duas importantes circuitarias do sistema nervoso central, a *rede de modo padrão* e a *rede de saliência*.

Reunindo estas três grandes áreas, Letheby (2019) levanta a hipótese de que o mecanismo central da terapia com psicodélicos é a interrupção, e subsequente revisão, das representações mentais acerca de si mesmo. De forma resumida, *insight psicológico* refere-se a realizações internas que são adquiridas pelo indivíduo durante a experiência, e incluem, mas não se limitam a: 1) realização de como percepções e sentimentos do presente se relacionam a eventos passados; 2) realização de sentimentos desconfortáveis ou dolorosos que até então se tentava evitar, e realização de que é possível entrar em contato com sentimentos ou memórias dolorosas; 3)

realização de como padrões atuais de crenças ou comportamentos são disfuncionais; 4) ganho de uma compreensão mais profunda sobre eventos e memórias do passado; 5) experiência de validação da própria vida, personalidade, valores e/ou crenças; 6) descoberta de técnicas específicas para lidar com dificuldades; 7) realização de como certas visões críticas a respeito de si mesmo são disfuncionais; 8) descoberta de novos insights a respeito do próprio trabalho ou carreira; 9) descoberta de soluções criativas para resolver certos problemas na própria vida; 10) conhecimento sobre o próprio propósito de vida, metas de vida, e/ou prioridades. *Flexibilidade psicológica*, por sua vez, faz referência ao aumento duradouro sobre a capacidade do indivíduo em observar seus estados afetivos internos de modo não-reativo, aberto, e com aceitação (Letheby, 2019), e é produzido como resultado direto de *insight psicológico*, levando à possibilidade de relações mais harmônicas consigo e com o meio.

Portanto, Letheby introduz a noção de que a ocorrência de uma experiência mística não seria tão relevante quanto as mudanças que a experiência psicodélica como um todo produz sobre o indivíduo e seu modo de estar no mundo, pautadas nos fatores descritos acima.

1.4.3 Intenção e contexto: A importância de set e setting

A vivência de uma experiência mística, ou simplesmente positiva e que favoreça o objetivo terapêutico, não é, contudo, automática, e nem tampouco garantida com o mero consumo de uma dose de psicodélicos. Tais experiências com psicodélicos são verdadeiras construções que devem levar em conta uma série de fatores, os quais se abrangem sob as categorias de *set* e *setting*.

Set é abreviação de *mindset* (estado mental ou psicológico, em inglês), e pode ser compreendido como tudo aquilo que diz respeito ao estado interno de uma pessoa no momento em que usa um psicodélico. Isto inclui a estrutura de sua personalidade, a sua preparação para a experiência nos dias anteriores, suas intenções e expectativas em relação à experiência que está por vir, e seu estado afetivo, medos, e desejos (Metzner e Leary, 1967, apud Hartogsohn, 2017, p. 3). Já “*setting*” diz respeito ao

ambiente externo em que a experiência ocorre: não apenas as características do ambiente físico no qual se encontra o corpo de quem toma o psicodélico (como a decoração do espaço, o nível de conforto oferecido, a presença ou ausência de fogueira, música, canto, orações, etc.), mas também o ambiente emocional e social que está ali estabelecido entre os participantes ou acompanhantes da experiência e, crucialmente, o ambiente cultural do indivíduo: as idéias e crenças de sua sociedade em relação aos efeitos das substâncias, bem como em relação ao mundo de maneira geral (Metzner e Leary, 1967, apud Hartogsohn, 2017, p.3). Todos estes fatores têm influência sobre o que será sentido, observado e explorado durante uma experiência com psicodélicos.

À respeito da importância destas categorias, o psicólogo e pesquisador Timothy Leary, figura proeminente da primeira onda de pesquisas com psicodélicos nas décadas de 1950 e 60, postulou que

(...) a dose não produz a experiência transcendental. Ela apenas atua como uma chave química - ela abre a mente, libera o sistema nervoso de seus padrões e estruturas usuais. A natureza da experiência depende quase exclusivamente de *set* e *setting* (LEARY, METZNER e ALPERT, 2008 [1964], p. 4).

Harris (2021) também é categórico ao afirmar:

Drogas psicodélicas não são uma droga específica de tratamento para qualquer transtorno psiquiátrico ou adição, mas melhor dizendo, facilitam o tratamento para as mesmas em conjunto com uma psicoterapia apropriada. Os efeitos da droga não são previsíveis, e dependem de estado psicológico, *set*, *setting*, e dosagem (HARRIS, 2021, p. 815),

Bonny e Pahnke (1972) trazem um olhar ainda mais sensível a este tema, ajudando a ampliar estes conceitos. Em relação à *set*, acrescentam "(...) a habilidade para confiar e abrir mão do controle, bem como sua apreciação estética da música e da arte". Já em relação ao *setting*, fazem questão de ressaltar a importância da atmosfera emocional e psicológica presentes no ambiente em que se toma o psicodélico, bem como o tipo, qualidade e afetividade da música tocada durante a sessão.

Set e *setting* são conceitos fundamentais na compreensão da experiência psicodélica e dos efeitos que estas substâncias produzem a nível psicológico, e sua

influência é considerada indissociável dos efeitos das substâncias mesmas, possuindo forte papel determinante no tipo de experiência produzida. A falta de conhecimento sobre sua importância é um grande contribuinte da ocorrência das famosas "bad trips", quando a ingestão do psicodélico resulta em experiências desagradáveis ou mesmo traumáticas - por exemplo, quando ocorre em contextos (*setting*) que contribuem a estados de paranóia ou a um senso de falta de segurança, como em meio a grandes festas e congregações, e/ou na presença de pessoas pouco conhecidas ou íntimas (Hartogsohn, 2017). A sensação de segurança e vínculo com os acompanhantes é fundamental para uma boa experiência (Griffiths, 2006), e o contrário pode produzir uma experiência profundamente negativa.

É importante destacar que todos os estudos atuais previamente citados neste trabalho operam com consciência deste paradigma e, mais do que apenas administrar doses de uma ou outra substância, providenciam também sessões de psicoterapia antes e após a experiência, além da própria experiência ocorrer na presença de um ou dois psicoterapeutas com quem o participante constrói previamente um vínculo afetivo de segurança, e sempre com a administração concomitante de música ao longo de toda a experiência (Griffiths, 2006; Johnson, 2014; Griffiths, 2016; Davis, 2020). Sloshower afirma que a maioria dos estudos atuais na área "(...) enfatizam a importância de *set* e *setting* para maximizar a segurança, reduzir o risco de experiências danosas, e aumentar a resposta terapêutica"²² (2019, p. 2). Além disso, em estudos com psicodélicos clássicos, é vedada até este momento a participação de pacientes com histórico pessoal ou familiar de psicoses, esquizofrenia ou transtorno bipolar, e seu uso por pessoas com tais condições é, até este momento, contra indicado em qualquer circunstância.

Belser e outros (2017) destacam dois elementos importantes de *set* e *setting* para as experiências místicas obtidas por seus participantes. Em primeiro lugar, o acompanhamento de terapeutas durante a experiência é fundamental para permitir a travessia dos difíceis momentos de dissolução egóica que geralmente precedem a sensação de conexão mística:

²² Tradução do autor.

(...) Edna diz ter se sentido desancorada, “sem um ponto de referência”, com sentimentos concomitantes de pânico e medo. Ela descreve como foi importante ter estabelecido um vínculo com seus dois acompanhantes durante as sessões que precederam a administração da psilocibina. A confiança mútua estabelecida em sua relação terapêutica ajudou Edna a suportar os mares tempestuosos de sua experiência (BELSER et al., 2017, p. 15).

Para além dos estudos da renascença psicodélica, os efeitos de *set* e *setting* têm sido observados em uma variedade de contextos. Mercante (2015) explorou bem este tema em suas observações junto a grupos ayahuasqueiros do Brasil, onde até mesmo usuários de crack conseguem encontrar um caminho de libertação do vício. Em primeiro lugar, nota:

Uma das perguntas que fiz durante as muitas entrevistas conduzidas ao longo da pesquisa foi: ‘qual a diferença entre a ‘onda’ (ou o efeito subjetivo) da droga e a ‘onda’ da ayahuasca?’ Para minha surpresa, várias pessoas atestaram que, inicialmente, não havia grande diferença. Muitos dos entrevistados relataram experiências de perseguição muito similares às que eles experimentavam quando, por exemplo, fumavam crack. (MERCANTE, 2015, p. 543)

Porém, o relato de efeitos iniciais de paranóia e perseguição não são comuns entre todos que bebem o chá. Aqui, o pesquisador aponta para um “efeito da bebida” que, na verdade, claramente diz respeito ao *set* e *setting* aos quais um dependente de crack estaria habituado:

O ambiente onde se está utilizando o crack ou a mela não ameniza em nada o sentimento de “paranóia”, muito pelo contrário, estimula-o e provavelmente o amplia. Quando o dependente bebe o chá e este começa a fazer efeito, o medo retorna para este dependente. Contudo, há no uso do chá um *ambiente ordenado*, e há, acima de tudo, outras pessoas presentes que já passaram por esse processo e que vêm reconstruindo suas vidas com o apoio do chá. Assim, este sentimento inicial é superado, passa-se à crise de consciência, e depois à esperança de reconstrução de uma vida nova, de perdão, de amparo. (MERCANTE, 2015, p. 544)

O “ambiente ordenado” (Mercante, 2015) que encontramos hoje, tanto em estudos científicos de faculdades renomadas quanto nos mais diversos centros espirituais espalhados pelo mundo tais como o Santo Daime e a União do Vegetal (UDV), pode ser bastante variado, e difere de lugar em lugar, de contexto em contexto. Mas a ideia fundamental aqui parece não ser tão diferente em essência do modo como

a antiguidade tratou o uso dos psicodélicos ao longo da história. Ao contrário, parece ser uma atualização, uma releitura moderna do set e setting ritualísticos que sempre estiveram presentes na história do uso destas substâncias (McKenna, 1992).

Neste sentido, Hartogsohn (2017) aprofunda:

Rituais xamânicos de cura são fundamentalmente uma performance na qual vários elementos são cuidadosamente unidos para aumentar o dito efeito de cura produzido por um psicoativo. Os xamãs aplicam elaboradas técnicas para amplificar e controlar o efeito das substâncias (...) tais manipulações extra-substância são consideradas uma parte essencial do trabalho do curandeiro, e que servem de testemunho de sua expertise e competência (HARTOGSOHN, 2017, p. 3).

Através de um trabalho sutil e meticuloso, desenvolvido ao longo de séculos de prática e transmitido oralmente e experiencialmente, o xamã emprega ferramentas através das quais o indivíduo possa se guiar e ser guiado durante a trabalhosa experiência de se estar sob o efeito de um psicodélico, tornando-a o mais proveitosa e menos arriscada o possível (McKenna, 1992). O trabalho das ciências da contemporaneidade em torno dessas substâncias deve incluir o estudo e a compreensão exaustiva de set e setting, junto à criação de novos sets e novos settings viáveis à uma experiência construtiva, a fim de que se possa extrair do psicodélico todo o seu potencial transformador, e evitar as piores consequências que, em sua maioria, são produtos do mal uso e da falta de informação.

No contexto, portanto, das novas formas de uso terapêutico dos psicodélicos, criadas por e para os indivíduos da sociedade contemporânea e compreendendo suas realidades materiais, é importantíssimo compreender a psicoterapia conduzida antes e/ou depois da experiência com um psicodélico como uma parte intrínseca de *set* e *setting*. Antes de ter a experiência, é importante que o paciente possa ter clareza sobre o que é que procura e o que espera como resultado (Leary, 2000), tendo a oportunidade de discuti-lo com um profissional da saúde mental especializado neste tema. É igualmente importante que após a experiência, e novamente com ajuda de um profissional especializado, o indivíduo possa relatar e refletir sobre o que passou. É justamente visando contribuir para a psicoterapia enquanto fator intrínseco de *set* e

setting que se pretende, com esta pesquisa, trazer relatos de experiências com psicodélicos, por meio de entrevistas, como exemplos dessa questão.

Até aqui, deve ter ficado claro que a experiência psicodélica é uma em que o indivíduo parte do conhecido ao desconhecido, da ordem (estado ordinário de consciência) que sempre conheceu a um caos (consciência alterada pelo psicodélico) que deverá, em seguida, sofrer uma reordenação consciente e intencional para que se estabeleça uma nova ordem para aquele indivíduo, uma nova maneira de estar no mundo na qual o objetivo terapêutico tenha sido alcançado (integração). À luz da psicodinâmica de Jung, podemos pensar a experiência psicodélica como um lançar-se ao oceano caótico de uma mente cujas estruturas balizadoras (como o ego) repentinamente se suspendem, onde a energia específica que poderia ser investida pelo ego em objetos e atividades do cotidiano se retrai em parte e inunda e anima as profundezas da psique, o inconsciente (Jung, 2014 [1960]). Conjectura-se, aqui, que este avivamento do inconsciente seria a raiz teórica dos estados subjetivos que os psicodélicos ajudam a produzir, estados caracterizados por mudanças drásticas da sensopercepção, acompanhadas de ricas visões e ideias que nem sempre são imediatamente cognoscíveis pela linguagem da consciência²³.

Se é verdade que na trip psicodélica a linguagem e o pensamento habituais do funcionamento consciente tomam um papel secundário frente a uma manifestação mais intensa dos processos inconscientes, podendo chegar a ponto de uma experiência de dissolução da consciência num todo maior, poderemos então pensar *set* e *setting* como o mastro, a vela, o leme e a bússola que permitem ao psiconauta navegar as águas potencialmente turbulentas desta dissolução, e chegar ao seu destino em posse daquilo que almejava quando de sua partida. Neste quadro, a psicoterapia aparece como uma estrutura balizadora externa - análoga, em parte, ao trabalho do xamã da antiguidade. Os conteúdos durante a experiência psicodélica podem surgir de forma simbólica, como na forma de imagens mitológicas, de sentimentos ou visões aparentemente indecifráveis, ou de memórias de vida a muito tempo esquecidas. Um processo de psicoterapia que abarque o antes e após a

²³ Estas considerações estão melhor detalhadas na seção 1.5 *Psicologia analítica e psicodélicos* deste trabalho, onde são abordados alguns aspectos da psicologia de Jung e suas possíveis implicações para a compreensão da experiência com psicodélicos.

experiência com psicodélico pode ser fator decisivo para uma compreensão e integração total da experiência (Harris, 2021).

É importante fazer uma nota de que com estas últimas considerações, cria-se uma distinção entre o que é *set* e *setting* durante a experiência, e antes ou depois da experiência. Para ilustrar sucintamente este ponto, pode-se tomar a analogia feita anteriormente entre o trabalho do xamã antigo, e o do psicoterapeuta moderno, com uma formação no uso de substâncias psicodélicas. O xamã não apenas está presente na vida de seu povo antes e após os rituais de uso; ele é também a personagem que emprega as tecnologias ritualísticas, como cânticos e orações, através das quais sua cultura sabe extrair das experiências com plantas psicodélicas os efeitos de cura desejados. Isso é, é ele quem conduz o próprio momento de consumo da substância, e que “guia”, por assim dizer, o indivíduo durante sua experiência; é ele quem faz o *setting* do momento do consumo. Hoje em dia, a vida tornou-se consideravelmente mais atomizada, as relações são mais compartimentalizadas. A figura do psicoterapeuta não é aquela que necessariamente estará presente durante o momento de consumo, e nem será ele necessariamente o ator mais habilitado a conduzir a ritualística apropriada para tal momento. De qualquer modo, ainda que o uso de certos psicodélicos seja legalizado sob certas condições na lei brasileira²⁴, o acompanhamento de tais experiências por um psicólogo no exercício de sua profissão ainda não o é. O *set* e *setting* no momento do consumo continuam sendo tão importantes quanto sempre foram, e no entanto, não são da alçada do trabalho do psicólogo, ao menos não no Brasil. As condições e o ritmo da vida contemporânea criam a demanda para uma figura externa que esteja habilitada a, junto ao paciente, avaliar o que ocorreu durante o uso, e ajudar na compreensão e integração da experiência vivida - sem no entanto ter participado da experiência. Assim, *set* e *setting* continuam para além do momento de consumo em si, ocupando também o consultório do psicólogo clínico.

²⁴ A exemplo da resolução CONAD n. 1 de 25/01/2010, que reconhece o direito ao uso religioso do chá de Ayahuasca (Normas Brasil, 2010). Também já ocorre em território nacional, em clínicas médicas e visando efeitos terapêuticos diversos, a administração da quetamina, e da Ibogaína, substância ativa extraída da planta Iboga (*Thabernante iboga*), utilizada por povos originários do continente africano há séculos (Schultes, Hofmann e Ratsch, 2001)..

1.4.4 A música como componente essencial de setting

Entre os múltiplos fatores que compõem o *setting* do momento do consumo de um psicodélico, um deles se destaca pela sua importância em determinar a forma e os rumos que a experiência assume quando se toma um psicodélico. Este fator é a presença da música, e é tão importante para a experiência, que será tratado aqui em uma subseção própria.

Com a suspensão da forma habitual de funcionamento da consciência, abordada anteriormente, torna-se necessário algum conjunto de estruturas externas, multifatoriais e de natureza fundamentalmente coletiva, para permitir que o participante se situe em sua experiência. Afinal, o mero 'enfraquecimento' da consciência sem algo que suplantasse o poder de sua influência sobre a contenção do inconsciente poderia deixar o indivíduo demasiado exposto à forças às quais não está ainda preparado para compreender ou lidar; conceitualmente falando, isso o sujeitaria, no limite mais extremo, ao risco de uma psicose (Jung, 2015 [1928]).

À respeito da necessidade de dar forma à experiência, Bonny e Pahnke (1972), pesquisadores do *Maryland Psychiatric Research Center* que se ocuparam dos usos terapêuticos do LSD durante a primeira onda de pesquisas com esta substância, discutem o papel da música nas experiências com psicodélicos:

“Os sistemas usuais de controle verbal não estão tão disponíveis para o terapeuta durante uma sessão com drogas psicodélicas quanto estariam num momento de estado ordinário de consciência [...] Para guiar o paciente em direção às áreas onde uma afetividade intensa deve ser encarada e trabalhada, são necessários controles que sejam não-verbais, mas que ainda assim sejam de natureza estruturada e ordenada” (BONNY & PAHNKE, 1972, p. 72).

Em seguida, afirmam que a música demonstrou ser o guia mais efetivo para os pacientes durante os efeitos agudos da substância (Bonny e Pahnke, 1972). Ao afirmar que as formas usuais de comunicação verbal não parecem tão efetivas durante o estado alterado de consciência, Bonny e Pahnke parecem reafirmar a noção de que as

funções egóicas estão reduzidas durante esta experiência. A música seria, então, um guia mais afinado à linguagem instintiva do inconsciente²⁵ do que as palavras.

Em Belser e outros (2017) encontramos relatos muito contundentes dos participantes de um estudo com psilocibina, de como a música pode aparecer na experiência subjetiva como um guia ou propulsor da experiência em meio a tal grau de dissolução:

'A música foi fantástica, mesmo - a música que eles tocaram. Eu me lembro num certo ponto, eu pensei, "não é a droga causando isso - é a musica.' (BELSER, 2017, p. 21).

Um outro participante relatou:

'[a] música foi como tudo realmente me foi transmitido, tudo veio através da música (...) como se tudo que eu vivi ali não tivesse acontecido realmente na língua inglesa, aconteceu através da música, como se a música fosse o condutor para que essa experiência acontecesse' (BELSER, 2017, p. 20).

Os participantes do estudo de Belser (2017), durante suas respectivas experiências psicodélicas, foram acompanhados por uma playlist com músicas pré-selecionadas, arranjadas intencionalmente em uma sequência determinada para corresponder ao arco de intensidade dos efeitos da psilocibina. Como resultado, todos os 13 participantes deste estudo relataram que a música teve papel central no fenômeno de sua experiência. A música foi descrita pelos participantes como um veículo ou um condutor da própria experiência.

Também em Bonny e Pahnke (1972) tem-se relatos semelhantes:

Quando a música parava, o flow imagético era interrompido, e eu me sentia suspenso num vácuo sem início ou fim. Quando a música reiniciava, eu tinha o conforto de que a experiência também seria retomada (BONNY & PAHNKE, 1972, p. 71).

Bonny e Pahnke publicaram seu seminal artigo sobre o uso da música na psicoterapia com LSD em 1972, condensando o resultado de mais de 600 sessões com

²⁵ Ver seção 1.5.5.

LSD. Foram capazes de produzir uma lista de recomendações para o uso da música em sessões de terapia psicodélica, levando em conta o arco de intensidade da experiência, e os tipos de experiências afetivas e subjetivas que são tipicamente evocadas em cada ponto deste arco. Este trabalho foi muito importante, e orienta a escolha musical para os estudos com psicodélicos realizados na atualidade.

Nos contextos atuais de uso das substâncias psicodélicas, a música aparece como fator comum, quase universal, entre as muitas pluralidades de modelos de uso dos psicodélicos que se identificaram para esta pesquisa. Isto é verdade sejam os modelos oriundos de tradições ancestrais ainda vivas, como nas *veladas* do povo mazateca (Brissac, 2019), seja nas propostas sincréticas da contemporaneidade, tais como a União do Vegetal e o Santo Daime (Mercante, 2015) e o Fogo Sagrado de Itzachilatlan (Santana de Rose, 2019), ou seja ainda na tradição estritamente médico-científica ocidental, da qual fazem parte os centros de pesquisa da renascença já citados anteriormente. Nestes centros, a presença da música parece imperar em todos os protocolos de aplicação de psicodélicos. Esta mesma observação é feita por Kaelen e outros (2017), que ressaltam que apesar dos modelos psicoterapêuticos utilizados nas sessões de terapia e análise em torno da sessão com psicodélicos serem bastante variados, o uso da música é sempre presente.

Na tradição médico-científica, a constatação de que a presença da música favorece muito a experiência psicodélica ocorreu já na primeira onda de estudos e experimentos realizados em torno destas substâncias, entre as décadas de 1950 e 1970 (Bonny e Pahnke, 1972). Gaston e Eagle (1970), ao estudarem o papel da música na terapia com LSD, concluíram que “a presença da música é muito preferível à sua ausência, de acordo com as preferências dos pacientes e com os resultados dos tratamentos” (apud Bonny e Pahnke, 1972, p. 65).

Este breve enfoque sobre a música como componente essencial de *setting* é uma forma de ilustrar em que consiste esta categoria. Há também a expectativa de que a música aparecerá em lugar privilegiado nas entrevistas realizadas para esta pesquisa, sendo necessária uma contextualização prévia a esse respeito.

1.5 Psicologia analítica e psicodélicos

Nesta seção, serão abordados alguns tópicos da psicologia analítica de Carl G. Jung que podem ser úteis para compreender a experiência psicodélica, auxiliando no início de uma compreensão sobre o trabalho de integração de experiências psicodélicas com base neste referencial teórico. Anteriormente, estabeleceu-se uma ponte relacionando conceitualmente a experiência psicodélica a uma possível presença mais intensa de processos inconscientes influenciando diretamente sobre o campo da consciência²⁶, desta forma trazendo-lhe conteúdos previamente desconhecidos ou inacessíveis. As subseções a seguir serão dedicadas a abordar esta hipótese e alguns elementos da teoria junguiana necessários para sua compreensão.

1.5.1 *Ego, energia psíquica e os complexos*

É útil iniciar uma exposição da psicodinâmica concebida por Jung à partir do ego, já que este é o centro da consciência (Stein, 2006). O ego é aquele que é capaz de conhecer o mundo ao redor, de estudá-lo e examiná-lo através do pensamento racional (Jung, 1979 [1951]). Tem a capacidade de raciocinar de maneira lógica²⁷, de argumentar, de conceber, e identifica-se consigo mesmo: o ego é aquele que se reconhece a si mesmo e que responde quando o indivíduo é chamado pelo próprio nome, já que é “(...) o sujeito de todos os atos pessoais de consciência²⁸” (Jung, 1979 [1951], p. 22). É o veículo da totalidade psíquica orientado ao mundo externo, capaz de discernir racionalmente, se orientar no mundo com base em experiências prévias, empreender-se na vida, nas relações, e tomar decisões - ainda que a autonomia de seu processo decisório não seja plena, como se verá mais adiante. Nas palavras de Stein, é “(...) uma espécie de espelho no qual a psique pode ver-se a si mesma e pode

²⁶ Ver seções 1.4.3 e 1.4.4.

²⁷ Em 1.2.1 *Alguns casos de uso na antiguidade*, destacamos a contribuição de Pitágoras para a aquisição humana da habilidade do raciocínio lógico-dedutivo. Em seu último texto publicado, Jung (2019 [1964]) mostrou que não perdeu de vista o caráter histórico, construído, das funções psíquicas, não considerando-as apenas naturais e automáticas. O ego é visto pelo autor, à nível coletivo, como aquisição histórica e relativamente recente na história da espécie; e à nível individual, como aquisição alcançada ao longo dos primeiros anos da vida (1979 [1951]).

²⁸ Tradução do autor.

tornar-se consciente” (2006, p. 23). Com esta afirmação, Stein pretende chamar atenção ao fato de que o ego é também o instrumento através do qual examinamos a própria psique, criando teorias a respeito de seu funcionamento. O ego é aquele que deve ter envolvimento consciente no processo de conhecimento da individualidade como um todo, da totalidade psíquica da qual faz parte, e do mundo exterior em que habita, sua cultura e sociedade, dando forma ao processo de vida do indivíduo.

Dizer que o ego é o centro da consciência traz duas implicações: primeiro, que o ego mantém a personalidade coesa em torno de um núcleo de identificação com certas memórias, imagens, eventos, pessoas, concepções a respeito de si próprio e do mundo, etc. (Stein, 2006). Conceitualmente falando, uma aniquilação do ego, sendo possível, equivaleria a um estado total e irreversível de loucura, a um completo caos sem um centro de gravidade que atraísse para si as coisas imediatamente relevantes para o dia-a-dia da consciência, que permitisse assim um certo “escoamento” de conteúdos menos relevantes, e que reprimisse aqueles conteúdos potencialmente nocivos à manutenção da coesão da psique. A segunda implicação, é que ego e consciência não são a mesma coisa: ego é o *centro* da consciência (Stein, 2006) e, ademais, é o centro executivo desta, é o operador. Consciência diz respeito a tudo aquilo que satisfaça a duas condições simultâneas: a) que exista como conteúdo psíquico em um indivíduo, e b) que seja passível de ser conhecido de forma direta através do ego (Jung, 1979 [1951]). É o campo total do conhecido pelo indivíduo, do qual apenas uma dada parcela encontra-se imediatamente disponível ao centro da consciência (ego) em um dado instante. Consciência, em um indivíduo, é tudo aquilo que passou antes pelas vias perceptivas do ego, que confronta-se com os dados da realidade tanto interna quanto externa, por vias tanto dos sentidos quanto da intuição (Jung, 2015 [1928]).

Ao tratar do aspecto “gravitacional” do ego, evidencia-se que o ego é um dos muitos complexos da psique (Jung, 1979 [1951]). O complexo consiste de um núcleo afetivo significativo em torno do qual se congregam e se organizam memórias, percepções, imagens, fantasias, pensamentos, e os afetos a estes vinculados (em suma, *eventos psíquicos*); seu núcleo significativo é em geral um acontecimento de alta carga afetiva na vida do indivíduo, localizado no tempo dos primeiros estágios do

desenvolvimento (Hopcke, 1989). Este acontecimento significativo ganha a capacidade de colorir afetivamente experiências futuras, e de congregar em seu entorno eventos psíquicos de semelhante coloração (Roesler, 2018). A carga afetiva que congrega pode ser futuramente eliciada e liberada por situações que remetam, sem que o indivíduo se dê conta, ao acontecimento significativo vivido (Roesler, 2018). Nestes casos, se diz que um complexo foi *constelado*: a energia contida no complexo inconsciente invade o ego, o complexo da consciência, e influencia seu funcionamento, e por conseguinte o comportamento de um indivíduo, contra a vontade pessoal (egóica) do mesmo, causando reações afetivas e/ou somáticas que escapam, em parcial ou total medida, ao seu controle (Stein, 2009).

Com isso, começa-se a abordar a questão das coisas que existem como eventos psíquicos em um indivíduo, mas que não são imediatamente cognoscíveis pelo ego: integram o vasto e complicado campo do inconsciente (Jung, 2016 [1964]). Os complexos possuem aspectos conscientes e inconscientes: por exemplo, o indivíduo pode notar reações não usuais ou indesejadas em dados momentos (aspecto consciente), mas não conhece a longa cadeia de associações e o eventual núcleo traumático significativo que as engendra (aspecto inconsciente). Roesler (2018) destaca que nem sempre um complexo é mal adaptativo: pode funcionar, na vida de um indivíduo, como um conjunto de comportamentos adaptados ao cumprimento de um papel social, como por exemplo, na sua profissão. Contudo, há os complexos não integrados ao funcionamento consciente, e que assim permanecem como forma de defesa de um ego cujos eventos psíquicos entrariam em conflito excessivamente forte, desestruturante, se expostos aos eventos psíquicos congregados em torno do complexo inconsciente. Jung destacou como problemática desta dinâmica inconsciente da psique o fato de os complexos inconscientes atraírem para si uma carga significativa de energia psíquica, podendo por vezes impedir o uso desta energia para o investimento de objetos e ações externas ao indivíduo, permitindo-o avançar na vida e em seu desenvolvimento (Jung, 2013 [1948]). Seria objetivo do processo terapêutico, portanto, o alcance de um conhecimento ao menos parcial do complexo inconsciente mal adaptado, permitindo a liberação de parte de sua energia para outros fins.

1.5.2 Inconsciente coletivo, arquétipos e símbolos

Ao problema do inconsciente pessoal, Jung adicionou a questão do inconsciente coletivo, ao dar-se conta de que nos conteúdos inconscientes - principalmente oníricos - de alguns de seus pacientes, por vezes ocorriam manifestações de conteúdos que de maneira alguma poderiam ter sido adquiridos durante o curso normal de suas vidas; ou ainda, ao observar conteúdo mitológico semelhante entre culturas ancestrais diversas cujos membros não poderiam ter estabelecido contato entre si, fosse pela distância geográfica ou temporal (Jung, 2016 [1964]). Hopcke (1989) define arquétipos como padrões típicos de percepção e compreensão psíquica, inatos e herdados a nível individual, porém, construídos ao longo da história ancestral da espécie, desde tempos imemoriais. Não possuem forma ou conteúdo específicos de ou em si, mas são, melhor dizendo, construtos que falam sobre *tendências causalistas e finalistas* a que a energia psíquica se congregue e se expresse de maneiras parcialmente determinadas (Stein, 2006); atuam como que se fossem moldes tanto para a constituição do dinamismo da psique, quanto para o modo como eventos psíquicos se organizam e se expressam na forma de sonhos, símbolos, e demais imagens inconscientes, conforme se esclarecerá a seguir.

O complexo do ego é um exemplo de arquétipo. Para Jung, todo indivíduo nasce com a potencialidade inata de adquirir, ou construir, um complexo consciente organizador da psique e da personalidade - qual seja, o ego (Stein, 2006). Isso não significa que esta construção se dará necessariamente e independentemente de qualquer outra coisa: fatores internos e externos contribuem para a formação ou não de um ego, e para as características particulares que assume em cada indivíduo (Stein, 2006). Deve ficar claro também, que quando se fala no “arquétipo do ego”, não se fala da mesma coisa do que o ego em si de uma dada pessoa. O arquétipo do ego diz respeito a uma potencialidade inata, herdada, dos membros da espécie humana. Já o ego de uma dada pessoa é uma realização particular desta potencialidade inata da espécie, com formas e características próprias, sem escapar às determinações gerais do arquétipo do ego.

Hopcke (1989) destaca a importância, para Jung, de que o indivíduo pudesse à termo, e como parte de um processo maior de desenvolvimento e autoconhecimento, entrar em contato com as manifestações das forças arquetípicas em sua própria individualidade, porquanto estas forças não são racionais e nem atuam necessariamente e automaticamente em prol do indivíduo - e, no entanto, possuem papel determinante sobre o curso de sua vida. São forças que dizem respeito ao mundo dos instintos; a um tempo da evolução da espécie em que as forças psíquicas eram ainda indiferenciadas e começavam a tomar formas definidas (Jung, 2015 [1928]). Não poderiam, assim, ser feitas de linguagem racional nem totalmente apreendidas através do intelecto, já que estas duas últimas foram aquisições muito posteriores no desenvolvimento da espécie (Jung, 2016 [1964]).

É por isso que se disse anteriormente que o inconsciente consiste também daquilo que o ego não pode compreender diretamente. Não apenas há conteúdos inconscientes dos complexos que podem, mediante um processo terapêutico, vir a ser conhecidos com certo esforço e elaboração da consciência, mas há, para além, a esfera ulterior do coletivo e do ancestral na psique individual, onde impera um tipo de linguagem que a consciência do ego não pode nunca decifrar totalmente, mas apenas conhecer e integrar de forma indireta, através dos *símbolos* (Jung, 2016 [1964]).

Símbolo é um conceito complexo e de profundas implicações para a psicologia de Jung, mas que para os propósitos desse trabalho, deverá ser reduzido às suas características mais essenciais. O símbolo pode se apresentar de diversas maneiras - como imagens durante os sonhos, como atividades concretas, como pensamentos durante devaneios, etc (Jung, 2016 [1964]) - e, como se verá posteriormente, através de visões ocasionadas pelo uso de psicodélicos. Sua formação faz parte do funcionamento espontâneo do inconsciente, podendo possuir diversas funções e sentidos na vida do indivíduo (Jung, 2015 [1928]). Jung referiu-se ao símbolo como “A máquina psicológica, que transforma energia [...]” (2013 [1948], p. 58), isso é, o símbolo possibilita o redirecionamento da energia psíquica, ou *libido*, direcionando-a para novos fins, novas metas, novos pensamentos e atitudes, seja na vida de um indivíduo ou de um coletivo humano. Hopcke (1989) oferece como exemplo o brincar infantil, atividades lúdicas e espontâneas de cunho simbólico que criam repertórios de

pensamento e comportamento que mais tarde se repetirão na vida adulta do indivíduo, integrando comportamentos sociais complexos. Jung (2013 [1948]) menciona a alquimia européia como atividade simbólica repetida ao longo de séculos, que conjuntamente a outros adventos, possibilitou o eventual nascimento das ciências naturais. Os símbolos se apresentam como imagens ou idéias espontâneas, levam a certas reações e comportamentos, visando a um fim que é, à princípio, oculto ao conhecimento consciente do ego (Jung, 2016 [1964]). Possuem não apenas o conteúdo manifesto visível (como, por exemplo, as imagens de um sonho), mas também se relacionam com aspectos inconscientes que só se podem apresentar à consciência, justamente, através deste conteúdo manifesto. Estão relacionados com o mundo afetivo inconsciente do indivíduo, e com as forças arquetípicas que o regem. Há ainda o aspecto de que o conteúdo do símbolo, ou o fato de sua aparição, não são aleatórios, mas dizem respeito a fatos da vida do indivíduo de que o mesmo precise se dar conta e se apropriar, de modo a dar continuidade a um processo saudável e adaptado de vida (Hopcke, 1989). Assim, sua aparição é carregada de certa intencionalidade por parte do sistema psíquico como um todo, porquanto diz respeito à vida atual do indivíduo; e, no entanto, nada tem a ver com as intenções ou o conhecimento do ego, sendo produto do funcionamento do inconsciente.

Para Jung, dentro de cada pessoa existe não apenas um mundo racionalmente apreensível, mas também um mundo de forças que, em última instância, não se pode conter ou compreender totalmente, que fazem parte tanto de processos saudáveis de vida como podem também contribuir para a patologia. Este mundo por assim dizer “oculto” desempenha papel sobre a organização de nossos conflitos mais íntimos, já que o núcleo dos complexos, e dos símbolos através dos quais se pode conhecer o mundo interno de forças, consiste não apenas de um evento determinante, provavelmente traumático (Roesler, 2018), da história de um dado indivíduo; mas guarda relação, isso é, se estrutura com base nos moldes ocultos de algum arquétipo (Penna, 2013).

1.5.3 O arquétipo do Self e o caminho da individuação

Ao serem descritos os complexos, os arquétipos e os símbolos, deve ter ficado aparente que para Jung, o inconsciente não é apenas um depósito de memórias individuais de eventos passados - ele é também, de certa forma, uma instância viva, que possui linguagem e funcionamento próprios e estranhos à linguagem e ao funcionamento do ego, tal qual este se constituiu historicamente na sociedade ocidental moderna (Jung, 2015 [1928]). Todos os *eventos psíquicos* - tais como memórias, idéias, percepções, pensamentos, ideações - na vida de um sujeito existem em seu psiquismo não apenas como o conteúdo manifesto que representam, mas também carregam consigo significações subjacentes que não são imediatamente cognoscíveis pelo ego (Jung, 2016 [1964]). Por exemplo, a memória da cruz de Cristo não é a mesma para todos: cada indivíduo que carrega na consciência este objeto fez diferentes associações com ele ao longo de sua vida, algumas das quais ficam imediatamente claras mediante um exame por parte do ego, outras das quais permanecem ocultas. Mas, em sendo ocultas, não deixam no entanto de afetar o dinamismo da psique - o campo das emoções, pensamentos e comportamentos do indivíduo.

À primeira vista, o inconsciente parece possuir de alguma forma a capacidade de apreensão desses elementos sutis que integram a realidade maior do psiquismo e da vida do sujeito: como se pudesse intuir a realidade total interna do mesmo em sua relação com o meio em que está inserido, produzindo imagens que alertam ao indivíduo sobre algumas das dificuldades e necessidades do indivíduo em seu dado momento de vida (Jung, 2016 [1964]). Isso é, ele produz símbolos, na forma de eventos psíquicos - principalmente imagens oníricas²⁹ - altamente carregados de significação afetiva e subjetiva para o sujeito, como forma de apontar à consciência uma direção necessária no desenvolvimento (Jung, 2016 [1964]). Jung descartou a hipótese de que este pudesse ser um processo intencional e direcionado do inconsciente da mesma forma que os processos do ego:

²⁹ Jung atribuiu especial significação à atividade onírica, privilegiando a análise simbólica dos sonhos por considerá-los representativos da atividade mais pura possível do inconsciente, com a menor interferência dos processos conscientes, que durante o sono, estariam no seu nível de atividade mais baixo (Jung, 2016 [1964]).

“[A mentalidade do inconsciente] é de caráter instintivo, não tem funções diferenciadas, nem *pensa* segundo os moldes daquilo que entendemos por “pensar”. Ele somente cria uma imagem que responde à situação da consciência; esta imagem é tão impregnada de ideia como de sentimento e poderá ser tudo, menos o produto de uma reflexão racionalista. Seria mais certo considerarmos tal imagem como uma *visão artística*” (Jung, 2015 [1928], p. 73).

Restaria algum fator que pudesse explicar como um inconsciente pessoal aparentemente desprovido das capacidades egóicas de discernimento, raciocínio, e planejamento pudesse, no entanto, “alertar” ao ego, através de seus símbolos, sobre a vida total do indivíduo, levando em conta seu contexto mais amplo de vida e que escapa ao conhecimento do eu individual. Trata-se do Self, o centro transcendente e organizador da psique (Stein, 2006). Assim como, para Jung, o arquétipo do ego é a potencialidade para a construção de um centro organizador da consciência no indivíduo, há antes o arquétipo do Self, tendência inata para que se construa uma totalidade psíquica, organizando seus processos conscientes e inconscientes. Stein (2006) o descreve como “(...) o arquiteto mais fundamental da integridade e ordem psíquicas” (p. 139). Não diz respeito à subjetividade da pessoa, é maior do que sua subjetividade, vai além: em sendo aquilo que organiza a psique como um todo, é o arquiteto da estrutura que permite a expressão de uma subjetividade. Não deve nunca ser confundido com o ego, que permanece sempre uma instância individual, de personalidade e subjetividade própria, capaz sempre e apenas de conhecer aquilo de que a razão humana pode se apropriar - e conhecer o inconsciente, na medida em que este se revela através dos símbolos. O Self transcende a individualidade: não apenas organiza a psique individual, como de alguma forma é instância conectada a, e que conecta ao, coletivo; é de onde podem surgir visões que situem o indivíduo em seu contexto maior, trazendo conhecimentos que jamais poderiam ser obra da consciência individual, dada suas limitações de conhecimento (Jung, 1979 [1951]).

O inconsciente, sendo desprovido de linguagem racional, depende de que o ego saiba reconhecer seus sinais e integrá-los à vida exterior do indivíduo (Jung, 2016

[1964]). Apenas através deste trabalho conjunto entre consciente e inconsciente a totalidade maior do indivíduo - o Self - pode se expressar, e conhecer de algum modo a si própria, ainda que nunca de maneira absoluta. Seria então trabalho de cada indivíduo conciliar estes dois mundos de alguma forma ao longo de seu processo de vida, visando a cada etapa da vida uma adaptação efetiva ao meio que permita a expressão plena de sua potencialidade individual (Stein, 2006), num processo que nunca se termina por completo, mas que está sempre sendo feito e refeito. Trata-se do processo de individuação, que Stein define como “a experiência total de integridade ao longo de uma vida inteira - o surgimento do si-mesmo na estrutura psicológica e na consciência (...)” (2006, p. 153).

1.5.4 Elaboração simbólica como parte fundamental da integração de uma experiência psicodélica

Jung elabora extensivamente em sua obra a respeito da complementaridade entre consciência e inconsciência (2014 [1960]), sobre a necessidade de integração dos conteúdos inconscientes da psique na totalidade da personalidade, bem como dos percalços em não se realizar uma integração apropriada deste material uma vez que seja suscitado. Para Jung, não integrar este material poderia atrair os perigos de uma inflação ou possessão do ego³⁰, na pior das hipóteses; ou, na melhor, gerar um mero desperdício, já que quando não integrado à consciência, o material simbólico pode apenas retornar à inconsciência (1979 [1951]), tornando inúteis os esforços empenhados em revelar aquele conteúdo.

Trata-se aqui de tentarmos compreender a experiência psicodélica como um catalisador no processo mais amplo da individuação. A hipótese é de que com o auxílio do consumo destas substâncias, conteúdos inconscientes podem mais facilmente se revelar à luz da consciência, seja de forma direta, ou indiretamente na forma de

³⁰ Jung descreve como em alguns casos o ego se imbuí de crenças irreais de auto importância e superioridade após ter compreendido e integrado alguns conteúdos inconscientes, acreditando falsamente compreender o mundo inconsciente em sua totalidade, acreditando-se dono pleno de si mesmo, e enxergando-se como superior aos demais (2014 [1916]). Não deve ser confundido com uma psicose.

símbolos. Através da elaboração consciente de tais símbolos, o indivíduo pode então atingir uma melhor adaptabilidade ao seu meio, sentir-se mais em sintonia consigo e com o mundo, e atingir melhorias em seus hábitos e qualidade de vida graças à integração de conteúdos até então inatingíveis pela luz da consciência. Não se pretende afirmar, com isso, que os psicodélicos possam ser uma solução rápida e automática para melhoras terapêuticas ou para o surgimento e realização do si-mesmo. Parece mais provável que eles possam oferecer, quando utilizados apropriadamente, aquilo de que o indivíduo necessita para evoluir, considerando o estágio particular em que se encontra no seu desenvolvimento, e lembrando que a simples aparição de símbolos não é o suficiente, sendo necessária também algum tipo de elaboração consciente dos mesmos (Stein, 2006).

À luz da obra de Jung, pode-se compreender uma integração eficaz em termos da elaboração simbólica. Como afirma Penna (2013), “O símbolo é a ponte epistemológica entre o conhecido e o desconhecido, é o meio através do qual a transformação do material inconsciente em material conhecido se torna viável”. A função simbólica da psique faz assim surgir um material ainda carente de integração, apresentando a consciência com um símbolo: um conjunto de conteúdos conscientes que se manifestam nos moldes ocultos de um arquétipo (Penna, 2013), oferecendo uma ponte aos complexos inconscientes. Pensar em termos da elaboração simbólica no contexto da experiência psicodélica é oferecer um caminho viável de transformação para o indivíduo no contexto da integração a curto, médio, e longo prazo que deve ser feito com o conteúdo que irrompe na consciência.

Não é objeto desta pesquisa realizar uma elaboração simbólica dos relatos colhidos através da entrevista, já que uma elaboração simbólica legítima provavelmente requer uma quantidade muito maior de informações sobre um indivíduo do que se poderia levantar numa única entrevista. A proposta é, antes, relacionar os conteúdos das entrevistas de maneira geral aos conceitos da psicologia de Jung expostos até aqui, contribuindo para a construção parcial de um alicerce que possa ser utilizado em pesquisas futuras.

2 OBJETIVO

Compreender, em termos da psicodinâmica de Carl G. Jung, o processo terapêutico engendrado pela experiência com psicodélicos, como seus efeitos podem ter repercutido sobre a vida do participante, e as formas de integrá-los ao funcionamento da consciência, visando o objetivo terapêutico. Como objetivo secundário, intenciona-se lançar luz sobre como diferentes elementos de *set* e *setting* relativos às experiências relatadas contribuem diretamente para a formação da experiência subjetiva.

3 MÉTODO E COLETA DE DADOS

O tema proposto foi investigado através de levantamento bibliográfico e do relato de experiências de participantes em cerimônias religiosas com uso do chá da Ayahuasca. O levantamento consistiu de pesquisas nas bases de dados Scielo, Pubmed, Google Scholar, e bibliotecas da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), e em jornais e revistas disponíveis em meio eletrônico. Os participantes foram recrutados através de um formulário distribuído de forma online. Devido à forma aleatória de recrutamento, os participantes não foram selecionados a partir de nenhum centro ayahuasqueiro específico, podendo haver participantes de diferentes centros. As condições pertinentes ao *set* e *setting* estabelecidos no local para cada participante foram conhecidas e examinadas única e exclusivamente através de seus relatos. As entrevistas foram utilizadas como ilustração dos mecanismos de cura e potencial terapêutico da terapia psicodélica, contribuindo para demonstrações de princípios levantados via levantamento bibliográfico durante a introdução, bem como para a formação de hipóteses, necessitando maior estudo e aprofundamento futuros, sobre a cura psicodélica e sua possível compreensão na clínica junguiana.

Quanto às entrevistas, os participantes foram informados sobre todos os aspectos relevantes desta pesquisa, as condições de sua participação, o sigilo sobre tratamento de seus dados, e demais informações necessárias através de um termo de consentimento livre e esclarecido (TCLE, Anexo 1) redigido pela equipe de pesquisa e aprovado por um comitê de ética independente, o Comitê de Ética em Pesquisa da PUC-SP, através de submissão via Plataforma Brasil (CAAE 65293622.5.0000.5482).

Estabeleceu-se como critérios de inclusão que o participante fosse maior de idade e que aceitasse participar da pesquisa, confirmando seu interesse ao assinar o TCLE. Critérios de exclusão que visem à segurança dos participantes são de responsabilidade de e aplicados pelos centros ayahuasqueiros, requeridos por lei a aplicar entrevistas de anamnese que identifiquem pessoas que não devem tomar o

chá, tais como pessoas com histórico de psicoses ou transtorno bipolar, pessoas atualmente sendo medicadas com medicamentos psiquiátricos, entre outros.

Os dados para análise foram coletados através de uma entrevista semi-dirigida (Anexo 2), realizada individualmente com cada participante. Através desta, procurou-se levantar tanto quanto foi possível acerca da história de vida do participante, das questões pessoais que levaram o participante a buscar o uso da ayahuasca, de seus conhecimentos e expectativas em relação à experiência, etc. Após esta primeira etapa, buscou-se um relato da experiência mesma, das questões e imagens suscitadas, quaisquer visões/mirações mais significativas e ensinamentos obtidos através da experiência, permitindo principalmente um relato livre do participante. Os participantes também foram convidados a descrever as características do local onde consumiu o chá, como características físicas e espaciais, sobre os demais membros presentes e sua relação com os mesmos (ainda que breve), seu estado emocional durante o ritual, e sobre a presença de quaisquer elementos ritualísticos, como imagens sagradas nas paredes, velas, fogueira, música, cantos, performances, atividades grupais, etc. - relacionando estes elementos à sua experiência. É importante destacar que quaisquer efeitos de *set* e *setting* não podem ser avaliados com uma mera descrição objetiva da presença deste ou daquele elemento. Importa saber como os elementos se tornam significativos, ou não, em relação à experiência e ao relato de cada pessoa e de sua experiência singular. Apenas através do relato de cada participante pode-se descobrir sobre os efeitos que os elementos ritualísticos possuem sobre a experiência, analisando-os a partir de sua própria experiência.

4. RESULTADOS

Foram realizadas seis entrevistas com cinco participantes, três homens e duas mulheres com idades entre 23 e 32 anos. Destas, foram selecionadas duas entrevistas para inclusão nesta pesquisa. Esta seleção visou um critério de brevidade, permitindo um olhar mais profundo e detalhado para cada entrevista e suas intersecções com os materiais e questões expostos ao longo da introdução deste trabalho. Evita-se também, deste modo, a repetição excessiva de princípios já ilustrados. As intersecções apresentadas permitiram não apenas ilustrar os conceitos expostos até aqui, mas também produzir reflexões sobre como compreendemos diferentes formas de saber, como situar a psicologia moderna como apenas mais um entre muitos saberes possíveis, e futuras direções possíveis para uma pesquisa com psicodélicos comprometida com compreender, para além do efeito de substâncias na fisiologia do corpo, o seu impacto sobre como vivemos e compreendemos o próprio processo de vida.

Todos os entrevistados já haviam tido um número considerável de experiências com o chá de ayahuasca em suas vidas. Convidei-os a fazer um relato sobre a primeira experiência que tiveram, incluindo as circunstâncias de vida que os levaram a querer tomar ayahuasca pela primeira vez. Perguntei também sobre os conhecimentos que possuíam a respeito do chá, e as expectativas que tinham em relação ao seu uso, antes da primeira experiência. Permiti que os participantes tecessem seus relatos livremente, fazendo perguntas adicionais para esclarecer um ou outro aspecto de suas respostas quando necessário. Pedi para que descrevessem as *mirações*³¹ mais significantes que tiveram, se e quais ensinamentos tiveram como consequência, e como os mesmos repercutiram em suas vidas após a experiência. As entrevistas duraram entre 60 e 90 minutos cada uma, não havendo assim tempo suficiente para pedir aos participantes que detalhassem a fundo as suas crenças, por exemplo, a respeito do que consiste sua espiritualidade ou mundo espiritual. No meu relato das

³¹ *Miração* é um termo amplamente utilizado entre tomadores de ayahuasca para se referir às visões ocasionadas pelo chá. Proponho que seja sempre utilizado em lugar de “alucinações”, que, como discutido na seção 1.1.1, limita a experiência do vivido à uma mera ilusão.

entrevistas, busquei manter o vocabulário utilizado pelos participantes, respeitando seus sistemas particulares de fé e de crenças, e explicando em suas palavras os conceitos por eles utilizados.

4.1 P. B.³², homem, 28 anos

Dentre o total de seis entrevistas realizadas, a de B. se destacou pela riqueza extraordinária de suas vivências com o chá, que sem dúvida se pode atribuir à relação igualmente rica que desenvolveu com o seu próprio processo de autoconhecimento e do que chama de “expansão”. Esta última, de acordo com sua própria definição, é a expansão de conhecimento sobre seu próprio ser e funcionamento, em suas manifestações tanto no “plano físico quanto no espiritual” (sic). Esta riqueza pautada na sua atitude em relação à experiência do chá traz dimensão à questão de *set*³³, que diz respeito a como a mentalidade, conhecimento e intenção prévios do indivíduo dão forma a sua experiência com o psicodélico e aos resultados que dele obtém. É importante destacar que sua experiência é profundamente marcada por seu sistema de crenças pautadas principalmente no espiritismo, e indissociável destas, por ser a linguagem com a qual compreende e se orienta no mundo.

P. relatou em detalhes sobre a primeira e terceira experiências que teve com o chá, além de fornecer informações complementares com conteúdos de outras experiências. A importância do equilíbrio entre pólos aparentemente opostos da vida, em especial em relação à polaridade plano físico-plano espiritual, foi tema de mirações importantes de P. ao longo de seus “aprendizados” (sic) com o chá. É interessante notar que foi também uma confluência entre fatores físicos e espirituais que o levou a buscar a ayahuasca como medicina pela primeira vez, muito antes de obter este conhecimento através do chá.

P. nasceu e passou a maior parte de sua vida entre duas cidades localizadas no interior do estado de São Paulo. Considera-se atualmente num caminho para trabalhar sua mediunidade, o que consistiria em ser uma pessoa que possui contato com o

³² As iniciais dos participantes foram alteradas para proteger suas identidades.

³³ Ver 1.4.3 *Intenção e contexto: a importância de set e setting.*

mundo espiritual, conseguindo através disso contatar espíritos, receber conhecimentos e operar cura para adoecimentos físicos ou psíquicos cujas raízes jazem em questões espirituais³⁴. Desde a infância e ao longo da adolescência, fazia contatos com o mundo espiritual dos quais não dispunha de conhecimento ou ferramentas para compreender ou controlar, já que sua família não aprovava e buscava reprimir suas manifestações neste sentido. Descreve ter sofrido “ataques espirituais” ao longo de sua adolescência, que consistiam em episódios de paralisia do sono - quando se acorda durante o sono sem conseguir se mexer - em que, desperto, via espíritos que se comunicavam com ele, dizendo coisas desagradáveis. Também por vezes viu em sua casa espíritos de parentes falecidos. Quando tinha 21 anos, teve um ataque que descreveu como particularmente horrível, até que “(...) um dia eu rezei e falei, eu não quero mais isso, pelo amor de Deus, tipo, quero só viver uma vida normal. E aí parou.” Disse que “na época, eu estava num processo de situação dos meus pais, brigas, crise financeira e tudo mais, então eu estava numa vibração mais baixa, estava com um pensamento ruim”. Dois anos depois, aos 23, começou a ter sangramentos intestinais quase diariamente, quadro que persistiu por quatro anos. P. procurou ajuda médica e fez diversos exames, incluindo exames de sangue, colonoscopias, ultrassons, entre outros. As colonoscopias mostravam feridas intestinais por onde ocorria o sangramento, mas não conseguiu obter um diagnóstico e nem um tratamento para sua condição até ter suas primeiras experiências com o chá.

Um ano depois, começou a se sentir com o pensamento “acelerado demais”, e por isso iniciou na prática da meditação como forma de praticar o foco e a concentração. Com isso, aproximou-se de doutrinas budistas que pregavam paz, amor, harmonia, e aprendeu sobre a lei da atração, doutrina espírita de acordo com a qual uma pessoa atrai para si coisas boas ou ruins em acordo com a qualidade de energia que emana para o mundo na forma de seus pensamentos e de suas ações. P. relata que, sem intencionar este fim, a prática da meditação começou a abrir novamente seu “campo mediúnico” (isso é, de comunicação espiritual), mas desta vez aos poucos, de modo sutil, e tendo experiências de conexão mais positivas, que acreditou terem sido

³⁴ Como aparecerá a seguir, P. não desconsidera a importância da medicina tradicional, nem considera o mundo espiritual como suficiente para explicar e sanar toda forma de adoecimento, atribuindo-lhe um lugar de importância, porém restrito a uma dada esfera da experiência humana.

propiciadas pelas mudanças em seus hábitos de vida causada pela vivência, na prática, dos ideais budistas. Isso lhe estimulou a continuar se aplicando cada vez mais a fundo nas práticas de meditação, respiração, e ao “estudo da energia” (sic), visando também compreender e aprofundar sua conexão com o plano espiritual. Empenhou-se nessa prática por dois anos, quando ouviu falar sobre ayahuasca pela primeira vez. “Eu já tinha ouvido assim muito superficialmente que existia o Santo Daime, que era um chá que você tomava, mas eu não sabia muito bem o que esse chá fazia (...)”. Interessou-se pelo chá após ler um livro sobre a ayahuasca como veículo para a cura física, e, interessado em tratar de sua condição intestinal desta forma, passou meses estudando a respeito do chá, lendo artigos e ouvindo entrevistas. “Vi filme documentário sobre coisa boa da ayahuasca, sobre coisa ruim da ayahuasca, antes de tomar isso eu quero saber qual é o efeito físico no cérebro, o que acontece quando você toma (...) que parte do cérebro que ativa, o que vai ser a experiência (...)”. Também tinha conversas e tirava dúvidas com conhecidos e amigos que tinham envolvimento e ampla experiência com o chá.

Assim, quando P. tomou ayahuasca pela primeira vez já estava envolvido em práticas espirituais, como meditação e exercícios de respiração, há pelo menos três anos, além de ter se informado com afinco e ter se preparado por alguns meses para a experiência, e manter há anos uma dieta estritamente vegetariana³⁵. Poderíamos considerar que o ego de P. fazia, deste modo, um movimento de adaptação prévio a um momento altamente significativo localizado no futuro; e que sentindo-se mais preparado para o momento, reações tipicamente egóicas de resposta ao medo, como ansiedade, apreensão, esquiva, e outros, tiveram uma chance reduzida ou nulificada de exercer interferências sobre o processo de exploração interna possibilitada pela bebida³⁶. Optou também por fazer um trabalho individual, e não grupal como

³⁵ É recomendação frequente dos centros ayahuasqueiros que os participantes se abstenham do consumo de carne, entre outros insumos, ao menos três dias antes de um ritual. Isso seria devido ao fato de que a carne possuiria elevada “densidade energética”, podendo interferir na experiência.

³⁶ Na definição de P., é importante saber “deixar o ego de lado” para que conhecimentos profundos possam vir à superfície. A meditação, para ele, é uma forma de exercer a prática de “desligar o ego”, de reconhecer quando este “ego” está excessivamente agitado e turvando a visão da realidade maior, ou mais profunda, da vida de uma pessoa. Embora não opere com consciência da definição estritamente junguiana de ego, parece haver aqui um paralelo. Anteriormente mencionei que Jung atribui lugar privilegiado à produção simbólica dos sonhos por considerar que haveria menos interferência do

tipicamente ocorre com a ayahuasca, visando o mesmo objetivo de reduzir ao máximo interferências externas. Logo, observamos que P. fez um movimento decisivo no cuidado de seu *set* e *setting*. Em relação à *set*, passou meses se informando e refletindo sobre a experiência que viria a ter, além de continuar se apoiando nas práticas espirituais que não apenas ajudavam a fortalecer sua estabilidade emocional e mental, mas que também traziam espontaneamente pensamentos e mirações pertinentes a seu processo espiritual. P. relata que durante uma sessão de meditação uma semana antes de tomar o chá pela primeira vez, chegou a ter uma miração (exposta mais adiante) que não compreendeu de início, e que depois se repetiu e se completou durante a sua primeira experiência. Em relação à *setting*, P. optou por ter sua experiência com uma guia espiritual, de forma individual, em uma instituição dedicada ao uso ritualístico e religioso da ayahuasca, que lhe foi bem recomendada por diferentes amigos³⁷. Uma vez tomada esta decisão, o *setting* estava a cargo da guia escolhida.

A instituição localizava-se numa casa em bairro relativamente tranquilo e arborizado, no interior do estado de São Paulo. Ao ser recebido pela guia M. no espaço externo da casa, P. observou uma árvore cheia de beija-flores. P. notou a árvore e sentiu um bem-estar diante dela, e M. lhe contou sobre seu vínculo com a mesma. Iniciava-se um processo de vínculo entre acompanhante e acompanhado. Na sala onde era realizado o atendimento, estavam apenas P. e M. Conversaram por volta de uma hora antes da administração do chá, em que a guia se apresentou e contou sobre o

processo consciente de vigília sobre a formação simbólica durante o sono (Jung, 2016 [1964]). Também Jung fala sobre como o devaneio, caracterizado por um estado de vigília mais relaxado, é propício a conduzir o pensamento espontâneo à superfície de algum complexo (2016 [1964]). Isso se deve a um princípio da dinâmica energética da libido, ou energia psíquica, disponível ao sistema psíquico: se o ego atrai para si menos energia, no entanto esta não se dissipa no ar magicamente: dirige-se para o polo oposto, animando os conteúdos inconscientes da psique (2013 [1948]). Cabe frisar que uma relativa despotenciação do ego em favor da manifestação de processos inconscientes não significa que o ego deixe de existir ou de funcionar completamente.

³⁷ Não se pode afirmar que a indicação seja critério suficiente de confiança em alguém que se proponha a administrar a ayahuasca. O significativo a que aponto aqui é o fato de existir a confiança prévia de P. nesta pessoa, o que contribuiu para a ausência de um estado de vigília e preocupação pronunciadas, permitindo que a energia que seria consumida com um estado de defesa egóica permanecesse disponível para outros fins. O resultado de suas experiências lhe provou, em sua opinião, que esta confiança era bem fundamentada. Aqui apresenta-se o delicado tema da “fé” na pessoa que cura, já que em última análise, nem mesmo um certificado de conclusão de curso pode garantir a capacitação e boas intenções daquele/a que se propõe a mediar trabalhos espirituais ou de cura com algum psicodélico (Browne, 2023).

chá, sobre sua história individual com o mesmo, e sobre o trabalho que iriam realizar naquele dia, permitindo uma aclimatização do participante à situação. Chegado o momento, M. serviu o chá a P., e concluiu: “Agora a gente vai ficar em silêncio, o processo é para dentro e qualquer coisa eu estou aqui, você me chama”. P. decidiu entrar em meditação para aguardar o início dos efeitos do chá, que podem levar até uma hora para começar a se manifestarem. Utilizou uma técnica de meditação chamada Merkabah, que consiste em “acessar o astral” e “se desconectar do corpo” (sic). Pouco tempo após começar a sentir os primeiros efeitos do chá, P. relata ter sentido uma sensação de relaxamento total, caracterizado principalmente por uma sensação de desconexão total do corpo com a mente, “como se eu fosse só mente”, descrevendo este estado como profundamente prazeroso, como um estado que era capaz de atingir somente com a meditação, mas que foi mais rapidamente e facilmente atingido com ajuda do chá em conjunto com a meditação.

Após este momento inicial, os efeitos passaram a se intensificar, e P. começou a ver formas geométricas e cores movendo-se e transformando-se em rápida sucessão:

“(...) e eu pensava nossa, não to entendendo nada, o que está acontecendo? Pra onde que eu vou? Né, mas deixa fluir, e a mente vinha né, tipo, será que eu vou morrer? Será que não vai dar uma parada cardíaca? Será que eu deveria ter feito isso? E agora? Já tomei, não tem como voltar e eu comecei a reconhecer, pela meditação né, que é mente³⁸ entrando; então reconheci, falei não, foco, vamos sentir a experiência e confiar.”

Após este momento de medo e apreensão, seguidos por uma decisão consciente e voluntária em relaxar e se entregar para a experiência, P. retornou espontaneamente à miração que havia tido uma semana antes do ritual, numa sessão de meditação mediada por respiração dirigida. Naquela ocasião, teve a seguinte miração:

³⁸ Aqui, P. usa a palavra “mente” para designar o mesmo princípio que também denomina como “ego” em outros momentos.

“(...) eu tive acesso a um desenho, uma miração que eu estava em cima de uma pirâmide e dessa pirâmide saía um raio de luz que conectava com o céu e tinha energia masculina e feminina sendo unificada por essa luz central”

Não compreendeu esta miração, mas desenhou-a num diário que vinha mantendo sobre suas experiências com a meditação. No dia do ritual, sem saber o porquê, diz que “sentiu” (sic) de levar consigo aquele desenho, mantendo-o no carro durante o trajeto até o centro ayahuasqueiro. Durante sua primeira experiência com o chá, conseguindo entregar-se diante dos sentimentos de apreensão, esta mesma miração produziu-se de forma espontânea. E foi além:

“(...) [o chá] me levou para esse desenho e começou a falar, eu ouvia uma voz, era a minha voz falando, mas não era o meu pensamento (...) é como se fosse talvez a voz da intuição me falando que aquilo ali era Deus, e que o que eu estava buscando era sentir Deus na minha vida. Apesar de eu ter uma história muito conectada à religião, catolicismo depois espiritismo, depois budismo, eu nunca tinha sentido o amor divino, eu nunca tinha sentido o fervor das pessoas que são tão ligadas a uma religião, e eu sempre achei muito bonito mas eu nunca tinha eu experienciado. (...) e aí eu tava perto dessa luz que conectava essa pirâmide com o universo, e aí essa voz me fala, né, que isso era Deus, e eu não tava sentindo nada, eu falava: mas eu não tô entendendo, pra mim não faz sentido tipo, não to sentindo nada. E aí quando eu falei isso, essa luz me absorveu e eu fui pra um vácuo, era tudo preto, e um olho gigante abriu. E nisso eu senti muito amor, muito amor, e eu me senti parte do todo, me senti parte de tudo que existe, sabe, me senti filho de Deus, me senti parte de Deus, senti a força de Deus, todo esse amor grandioso que as pessoas sentem, isso integrou no meu corpo, assim, e meu corpo vibrava e eu tremia e chorava ao mesmo tempo, e assim, agradecia por ter tido essa experiência tão profunda de, pela primeira vez na minha vida, sentir Deus no meu coração. Então, isso foi assim o ápice da experiência, foi fantástico e eu tava numa euforia de querer amar todo mundo, e amar a mim mesmo”.

Há algumas coisas que chamam atenção nesta primeira miração mais significativa que P. teve com ajuda da ayahuasca. Em primeiro lugar, não deve haver dúvidas de se tratar de uma experiência mística, experienciada à nível subjetivo de

maneira surpreendentemente consciente e pessoal pelo participante: uma voz fala com ele, ele responde, e após sua resposta, uma força desconhecida o leva a um encontro com a experiência de união com o divino, e de um amor irrestrito e incondicional. Nesta manifestação particular à P. de uma experiência mística, o tema da unificação de opostos marca presença: há uma pirâmide no solo, conectada aos céus por um feixe de luz, que é também a força que o leva ao encontro com o divino. Através das próprias associações de P. já expostas brevemente num parágrafo anterior, podemos pensar que o solo é o mundo dos processos físicos, dos instintos, do terreno; os céus representam o espírito, o mental, o psíquico, o supra-terreno; ambos unidos por um feixe de luz, representando de alguma forma *consciência*, mas não apenas a consciência auto-centrada e pessoal, terrena, do ego: o feixe de luz que conecta a pirâmide aos céus remete à uma conexão bem estabelecida entre os pólos do eixo ego-Self, que envolve também a consciência pessoal, ponte entre psique e mundo, mas que vai além dela. Lembrando que ego é a instância voltada ao dia-a-dia consciente de uma pessoa, ao passo que o Self dá forma e estrutura ao todo do psiquismo individual, ao mesmo tempo em que transcende a psique individual, não é uma instância individualizada (logo, conecta-se à idéia de universo, de espírito, de supra-terreno). Este feixe de luz, talvez representando uma conexão efetiva do crucial eixo ego-Self, o impulsiona a encontrar-se com Deus em um momento derradeiro.

É possível que esta imagem seja representativa do bom sucesso, até aquele momento, dos esforços que P. vinha realizando em viver uma vida exterior conduzida em harmonia com suas necessidades e processos interiores. Não que sua vida pudesse ser, naquele ou em qualquer outro momento, livre de angústias, preocupações, e conflitos externos, mas diante de tais aspectos inerentes à vida de qualquer pessoa, P. buscava um caminho de união e coesão interna, *consigo mesmo*. Com o trabalho direcionado da consciência de seu ego, escolheu conectar-se à ideais de harmonia, paz e “equilíbrio energético” (sic). Através de suas ações, não só em relação às práticas espirituais e alimentação, mas também buscando cultivar contatos mais positivos com as pessoas e com o mundo ao seu redor, teria criado e mantido um equilíbrio interno de forças, uma aproximação entre pensamento e ação fundamental

ao alinhamento de seu ego com as forças inconscientes que lhe perturbavam com “ataques espirituais” (sic), demandando um novo movimento de vida.

Dada a prevalência de relatos de “experiência mística”³⁹ entre participantes de sessões controladas com psicodélicos, inclusive entre pessoas em grande sofrimento psíquico, não é plausível supor que um movimento de vida como o de P. seja requisito para sua ocorrência. Mesmo P. apresentava seus próprios conflitos, como o sentimento de nunca ter-se aproximado verdadeiramente de Deus e do divino, apesar de suas tentativas prévias neste sentido. Na seção 1.4.1 *Experiências místicas*, discutiu-se como a forma manifesta destas experiências varia de indivíduo para indivíduo, ao passo que se caracterizam por um núcleo comum. É a forma manifesta da experiência de P. que chama atenção: pela nitidez dos conteúdos da experiência e de seu relato, e por expressar com tanta clareza princípios de ordem maior - como a união entre polos opostos. Em termos do encontro com um amor transcendental e incondicional, aspecto geral das experiências místicas, parece servir como uma base fundamental de afeto, sensação de pertencimento e segurança sobre a qual futuras experiências de vida poderão se assentar. E, seja no caso de P. ou no de outras experiências místicas, pode se tratar de um momento de manifestação da integração entre ego e Self, momentânea e catalisada pela “força” do psicodélico, neste caso, a ayahuasca.

A particularidade do caso de P., representada pela impressionante forma manifesta de sua experiência mística, continua revelando-se conforme a experiência se desenrola: “(...) depois que eu tive toda essa sensação, é como se eu tivesse aberto uma porta de total compreensão do que existe, e eu comecei a perguntar muita coisa.” Como se P. tivesse alcançado um momento de integração ego-Self mais duradouro ou robusto do que o ‘convencional’, podendo acessar diretamente através de perguntas, como será exposto a seguir, conhecimentos que não estavam até então diretamente disponíveis à sua consciência. Sua integração simbólica ao feixe de luz do eixo ego-Self representou a construção de uma via de acesso a uma consciência maior, transcendental⁴⁰, a respeito de aspectos de sua própria existência, bem como da

³⁹ Ver seção 1.4.1 *Experiências místicas*.

⁴⁰ Uso esta palavra em relação à atribuição desta natureza dada ao arquétipo do Self por Jung, e ao fato de que P. não reconhecia aquele conhecimento como algo que vinha de si próprio, de sua própria personalidade.

existência geral das coisas - uma via de acesso que estava se manifestando naquele momento, com ajuda do chá. Hipotetizo aqui que o caminho de vida conscientemente elegido por P. e por ele seguido à grandes custos, possibilitou não apenas um breve momento de encontro com um amor transcendental, como é o caso das experiências místicas em geral; mas que o levou além, permitindo acessar brevemente a fonte deste amor como fonte de conhecimento que ele poderia consultar em benefício de seu caminho de evolução pessoal. Após se encontrar na presença de uma consciência que lhe responderia qualquer coisa, P. prosseguiu:

“(...) a primeira pergunta que eu [fiz] foi sobre as entidades espirituais, sobre as religiões e tudo mais, porque eu via tanto e não sentia nada e eu via pessoas sentindo (...) e assim, tá, mas por que que existe entidade na Umbanda, na Mesa Branca do espiritismo, tem os santos no catolicismo, enfim, tem tantas representações, pra que que existe tudo isso? E essa voz daí falou assim: ‘Tudo isso é uma ilusão. As coisas são uma ilusão, a energia é uma ilusão; mas não é porque é uma ilusão que ela deixa de ser realidade. Ela é uma ilusão pra fazer com que as pessoas entendam e voltem para a realidade delas mesmas, para elas se reconectarem com a chama divina que elas são. Então, se pra você não faz sentido, não precisa seguir.’ Eu falei assim, tudo que você me apresenta é de acordo com o que eu acredito então? Ela falou, ‘se você acreditasse em qualquer outra coisa eu traria isso como uma representação da mensagem que eu quero te passar, então, tudo que eu te ensino é através, é da melhor forma que você possa compreender o que eu quero te falar.’”

Compreendeu, através disso, que o conteúdo manifesto de suas mirações e acessos espirituais não era tão significativo quanto o sentimento e a mensagem subjacentes. P. descreve esse momento como uma virada de chave fundamental em seu processo como indivíduo que buscava compreender as visões espirituais que lhe acometiam. À partir deste ensinamento, começou a despender menos energia dando atenção à forma de suas mirações (tanto nesta experiência com ayahuasca, como em experiências futuras na vida), atentando-se ao invés disso ao “sentimento” (sic) que elas lhes transmitiam - isso é, obteve uma compreensão direta, *experiential*, de como acessar o lado *oculto* de conteúdos que manifestam-se de forma simbólica à sua consciência. O chá e o inconsciente de P. o ensinaram sobre a elaboração simbólica! E

ensinaram-lhe de acordo com uma linguagem que lhe fizesse sentido. Não poderia ser de outro modo: naquele momento, P. tinha acesso a uma fonte de conhecimento transcendental que lhe transmitia uma mensagem diretamente nos moldes da linguagem racional do ego. Qualquer linguagem que fosse empregada deveria necessariamente corresponder a algo já previamente existente no consciente de P., caso contrário, perderia-se a mensagem, ou então, se trataria de conteúdo simbólico.

Durante este momento de “acesso direto” a uma fonte de conhecimento transcendental, P. ainda fez outras perguntas relativas a seu processo de vida e aspectos metafísicos da experiência humana significativos para seu trabalho espiritual. Em tempo, este período da experiência se encerrou, e P. começou a ter mirações experienciais, fortemente imagéticas, carregadas de sentido oculto por trás das imagens vividas - isto é, mirações simbólicas. Dentre várias visões relatadas, uma se destaca: em uma miração, P. viu uma savana africana em que se encontrava uma pantera. O vento soprava numa única direção ao longo da savana, e P. via as folhas se dobrando nesta direção. Em dado momento começou uma chuva, e a pantera descansava debaixo de uma árvore. P. viu uma gota caindo de uma nuvem, pousando numa folha e escorrendo pela copa da árvore, até pousar no nariz da pantera. Esta miração foi acompanhada de uma identificação de P. com a sensação de paz que o animal estaria sentindo, curtindo a chuva após um dia de calor intenso. P. viu então uma rosa aparecer, e dizer-lhe que “a pantera era um animal para eu sempre me guiar e ter do meu lado, chamar o poder dela porque ela era um ótimo animal para quem anda nas sombras”. P. não entendeu esta miração na época, dizendo que elaborou seu significado em experiências futuras com a ayahuasca, acompanhadas de estudos paralelos que conduziu a respeito dos animais de poder⁴¹. Havia obtido uma nova forma de compreender suas visões, o que não quer dizer que estava automaticamente equipado para compreendê-las sempre dali por diante. O trabalho de sua consciência e de seu ego permaneceria orientado à meta de aquisição de conhecimento sobre o

⁴¹ A partir das explicações de P. à respeito, derivei que o animal de poder é um modo de utilizar imagens mentais de certos animais como forma de acessar um conhecimento ou poder, simbolicamente associados aos animais, em momentos de necessidade, como no caso da pantera relatado acima. “Chamar o poder da pantera” para “andar nas sombras” provavelmente é um modo de se referir à capacidade de reunir coragem e forças em momentos de dificuldade ou de certo perigo, valendo-se da imagem mental do animal como uma espécie de “amuleto” que fortalece o foco de atenção sobre os atributos que se deseja evocar em si mesmo em dadas situações.

mundo externo que lhe ajudasse a compreender e realizar seu caminho, obtendo conhecimento de suas visões internas confrontando-as de modo simbólico com conteúdos aprendidos pelo ego.

P. mencionou ainda uma série de outras experiências que teve com o chá, significativas para seu processo de cura e desenvolvimento. Em sua terceira experiência com o chá, passou por uma “cirurgia espiritual” (sic) relativa a sua questão intestinal, que à época vinha causando sangramentos diários e para a qual não havia ainda encontrado resposta ou tratamento através de exames e consultas médicas.

“(…) foi forte e braba. Eu tomei a ayahuasca, e em coisa de 10, 15 minutos, eu comecei a sentir muita dor de estômago. Muita, muita dor de estômago, que eu pensei que ia morrer. Foi muito forte. Era no estômago e no intestino, ela vinha da boca do estômago até a virilha. E aí eu fiquei de lado na poltrona, fiquei em posição fetal e eu ficava, pelo amor de Deus, passa essa dor aqui que tá acontecendo comigo. Eu vou morrer, eu vou morrer. E nisso, a M. tinha saído para fazer alguma coisa lá fora. Quando ela entrou, ela me viu naquela posição. Ela me cobriu com uma manta.”

Aqui, destaco um elemento do *setting* naquele momento, que foi a atitude não reativa de M. diante da situação. Momentos difíceis não são incomuns durante experiências psicodélicas, principalmente quando a experiência está agindo no sentido de algum processo psíquico - ou, neste caso, psicossomático - desafiador. Fadiman (2009), psicólogo humanista e pesquisador da área, propõe que em momentos de crise o acompanhante do paciente não deve tentar interromper o processo que está em curso ou retirá-lo da situação subjetiva negativa. Aconselha que qualquer intervenção seja sutil, breve, e no sentido de encorajar que o paciente se entregue ao conflito que surgiu. O gesto de M. de cobrir P. com uma manta remete a cuidado, carinho, acolhimento: talvez o máximo que pudesse fazer naquele momento, ao considerar não haver qualquer risco real à saúde física de P.

“E aí, eu estava nessa posição fetal, e depois de uns cinco minutos morrendo de dor, uma voz muito forte veio e falou assim, ‘deitar reto’. Aí eu voltei, meu, foi difícil de mexer (...). Nisso, eu senti um peso da energia baixar, assim na sala. E

aí eu vi uns seres, três seres gigantes na minha frente, eles tinham uns cinco metros de altura, assim. Só que eu não via o detalhe deles, eu via o contorno deles, como se fosse.. Quando a televisão falha e fica chiado, é como se eu enxergasse o chiado e viesse uma forma que deformava o chiado. E aí, eu olhei pra baixo e eu vi um buraco negro, que começava da minha costela direita até o meu fêmur esquerdo (...) assim, um rasgo. Era denso, uma energia muito densa. Um deles pegou e enfiou, a mão dele era como se fosse um tentáculo (...) e ele pegou e começou a passar a mão em cima desse buraco negro, e eu via descarga elétrica da mão dele pro meu corpo, e eu sentia pular. E ele enfiou o tentáculo dentro de mim, e cara, (...) foi muito fundo. E ele puxou um bichinho, que era uma bolinha, assim, com várias cabeças. E era um ódio, era um sentimento pesado, denso, sabe? Era muito, muito, muito ódio. E ele passou pra outros cinco seres que estavam do meu lado, que eu não tinha visto até ele passar. E eu me via dentro de uma enfermaria (...) E eles começaram a tirar cabeça por cabeça desse serzinho, cabeça por cabeça, e eu fui sentindo como se fossem sentimentos. Que eu fui absorvendo, absorvendo, absorvendo, e estava ali naquele ódio acumulado, curado ali, sabe?

(...) E eles foram tirando essas cabecinhas e viram, tipo, o que sobrou foi um serzinho flagelado, totalmente sem esperança, totalmente mutilado. Eles pegaram vários panos e começaram a cobrir esse ser e levaram. Aí eu perguntei, falei né? O que é isso? Aí um deles que estava na minha frente falou assim, 'não te importa saber, você não precisa saber disso, porque não faz mais parte da sua consciência. Não faz parte dessa consciência que você tem agora, e não importa mais (...) Agora, é vida nova, corpo novo e você vai seguir sua vida'. (...) aí eu falei tá bom, gratidão. E eu olhei pra baixo, eu via minha pele mexendo assim e se curando como se fosse raiz de árvores se entrelaçando.”

P. aceitou esta mensagem, e não procurou mais saber, em sua vida, de que se tratava aquele “serzinho” e os sentimentos a ele acoplados. Refletiu apenas sobre como o corpo responde a situações da vida, e como isso “acaba reverberando num processo psicossomático” (sic). Após esta experiência, seus sangramentos intestinais cessaram por sete meses, quando retornaram novamente, com menos intensidade e frequência do que antes. P. diz que atualmente está num novo processo para compreender porque isso vem ocorrendo novamente.

Esta pesquisa não operou com o propósito de tratar de relatos de cura de sintomas ou doenças físicas, sendo necessário um estudo específico nesta direção. Reproduzo este relato como um dado importante tanto sobre a história deste participante, quanto sobre a relação entre corpo e mente que demonstra o quanto ainda há por compreender na área do uso terapêutico dos psicodélicos. O caso Anna O., de Freud (Hurst, 1982), é um exemplo clássico na psicologia de sintomas físicos que não dizem necessariamente respeito a questões orgânicas do corpo, não havendo aqui nenhuma surpresa nesse sentido, e nem no fato de uma intervenção no âmbito psíquico (uma série de catarses, no caso de Anna O.) ser o fator de alívio ou cura do sintoma. É surpreendente, no caso P., o modo como se produziu o alívio do sintoma psicossomático através de uma miração envolvendo uma “cirurgia espiritual”, em que nenhum dado a respeito do que viveu Ihe é revelado ou integrado à consciência - ao contrário, Ihe é negado.

Para finalizar este relato, a música aparece na experiência de P. como fator condutor da experiência. Quando estávamos próximos do final de nossa entrevista, perguntei se houve música durante a sua sessão, e como esta afetou suas visões. P. me disse que M. tocava músicas pré-gravadas através de um aparelho de som, e que às vezes, parava a gravação e entoava cânticos de autoria própria. Sobre o efeito da música, disse:

“(…) e assim, as notas, elas têm muito mais profundidade. E as notas vão guiando a sua miração. Então, eu senti uma integração entre a minha miração e a música, muito forte, o tempo todo. Ela foi essencial para o trabalho. Sem a música, eu não sei como seria (...) os mantras, eles têm a capacidade de te manter numa jornada de uma [miração] por mais tempo, porque quando acaba uma música, e começa outra, o que eu percebi é que eu trocava de miração. Então, é como se cada música trouxesse uma energia e um ensinamento.”

A tudo que se disse anteriormente a respeito do estilo de vida de P. e às escolhas que realizou em seu caminho de vida, acrescenta-se a música como componente fundamental do *setting* que resultou na experiência que teve.

4.2 S.N., mulher, 32 anos

Nos anos de escola, S. era uma menina inquieta. Tinha dificuldades em reter atenção na sala de aula e, por isso, gostava de interagir com os colegas, descrevendo-se como “sarrista” (sic). Começou a trabalhar informalmente aos 13 anos de idade com o propósito de ter seu “próprio dinheirinho” para comprar as coisas que desejava e que não queria ter de pedir aos pais. Descreveu-se como espontânea e orientada ao contato social. Ingressou na vida profissional adulta como conferente de documentos fiscais, uma linha de trabalho que demandava meticulosidade e foco de atenção irrestrito a uma atividade solitária e silenciosa. Nesta época, que ocorreu pouco depois de se formar no colegial, S. passou a se empenhar com enorme esforço para atender às demandas do trabalho: “(...) então, como eu precisava compensar isso, aí eu me forçava a ser a pessoa que eu não era, né? Então eu tinha que prestar atenção, eu tinha que focar, e era muito difícil, muito difícil mesmo”. Atribuiu este empenho de sua parte a uma questão de autocobrança intensa de que sofria sem se dar conta.

Após fazer um curso técnico em secretariado, S. ingressou na faculdade para obter diploma, e continuou trabalhando, em turnos que por vezes chegavam a 12 horas. Nos últimos anos da faculdade, abandonou o antigo emprego para estagiar em uma empresa multinacional, quando a intensidade de sua autocobrança atingiu um pico. Até então, havia trabalhado apenas em empresas pequenas. Na multinacional, era subordinada de um gestor que lhe impunha intensas cobranças de performance, perante às quais não sabia se defender ou impor seus próprios limites. “E assim, eu nunca conseguia atender a expectativa dele (...) era uma luta diária, era uma briga. Ele saía do carro, ele colocava a mala no chão já vinha vômito, sabe? Já vinha aquela coisa, aquele pânico até”. Nesta época, chegou a desenvolver uma disfemia (gagueira), “porque a minha mente pensava muito rápido e a minha fala não acompanhava”. Ficava intensamente desconfortável e culpava-se pela dificuldade na fala. Desenvolveu um quadro de ansiedade e síndrome do pânico, diagnosticados por uma psiquiatra com quem se consultou na época. S. relata que a abordagem desta profissional contribuiu para piorar seu estado de saúde mental:

“Porque assim, eu fui com uma ansiedade, né? Aí ela me deu uma medicação para a ansiedade. Aí, na ansiedade, ela me deixou deprimida, né? E aí eu voltei e falei, doutora, está acontecendo isso, isso, isso. ‘Não, você está com depressão. Vamos medicar.’ E aí, ela me dava um remédio para acordar, para dormir, sabe? E aí, eu ia lá toda vez e ela me dava mais um remédio.”

Com sua condição piorando, e sem conseguir encontrar ajuda, S. chegou no seu limite ao tentar suicídio tomando de uma vez todas as medicações psiquiátricas que tinha consigo. Se arrependeu logo em seguida, pois sua mãe era fortemente conectada ao espiritismo, doutrina em que o suicídio é considerado um ato gravíssimo. De alguma forma esta doutrina havia repercutido fortemente no mundo interno de S., e arrependendo-se de estar atentando contra sua própria vida, chamou sua mãe, e começou a induzir o vômito para expelir as medicações. Na época, S. tinha uma tia com depressão crônica. O choque induzido pela tentativa de suicídio a fez se reconhecer na imagem da tia, e decidir que não queria aquela vida para ela, que não queria se ver no lugar de uma pessoa deprimida, e que iria encontrar alguma maneira de realizar mudanças em sua vida.

Uma amiga de sua mãe que soube do caso recomendou que S. tomasse ayahuasca com uma guia espiritual que realizava trabalhos de cura com o auxílio do chá. Nem S., nem sua família tinham qualquer experiência ou conhecimento prévio sobre esta medicina. Foi assim que, num contexto de grave crise psíquica, S. tomou ayahuasca pela primeira vez, aos 23 anos de idade. S. realizou seu primeiro trabalho terapêutico com o chá em molde individual. Na sala estavam apenas ela e a guia que administrava o chá. Como preparação para o ritual, a guia pediu a S. que suspendesse o uso de remédios psiquiátricos pelo menos 48 horas antes do trabalho. S. não realizou nenhum outro tipo de preparo. Na hora do trabalho, a guia conversou brevemente com S., explicando como o trabalho iria ocorrer. Após esta breve conversa, a guia serviu a S. sua primeira dose.

“E aí, não demorou praticamente nada, eu já entrei na força⁴² da ayahuasca. Ah, daí foi um processo... Esplendoroso. Eu fechei os olhos, e já me vi, assim, numa campina, num cavalo. E, no mesmo momento, eu era o cavalo, eu era a campina, eu era o todo. Como se eu fosse pertencente a algo muito maior do que eu mesma. E aquilo foi maravilhoso”.

Aqui, temos um novo relato de experiência mística. S. não conseguiu descrever esta miração em maiores detalhes, pois havia ocorrido dez anos antes de sua entrevista, e na época, não imaginou que poderia ser útil, principalmente para si mesma, manter um registro escrito do que havia vivido. Mesmo assim, nota-se a diferença entre sua experiência mística e a de P., relatada na subseção anterior. S. diz que não obteve nenhum ensinamento direto de sua primeira experiência com o chá, mas que foi sobre

“(...) o pertencimento, de você se sentir um todo. Basicamente, foi esse o meu entendimento. Mas foi espetacular. (...) Eu só lembro disso, de ter sido muito colorida, muita mandala. Veio bastante animal, mas assim, eu não lembro, não me apeguei a nada de animal na primeira consagração. Até porque eu não entendia, né?”

A diferença de *set* entre P. e S. mostra seus efeitos aqui. Logo na primeira experiência, P. teve a possibilidade de compreender aspectos de si mesmo através das imagens produzidas pelo chá, impulsionado pelo seu processo de autoconhecimento pautado nas linguagens do espiritismo e da umbanda, e nas práticas de meditação e de respiração controlada. Contudo, a riqueza de seu acesso diz respeito a seu próprio caminho, às suas próprias necessidades, correspondendo à construção que havia feito até o momento de vida em que se encontrava, e correspondendo com seu objetivo consciente de expandir seus conhecimentos sobre as imagens do espírito (ou da psique, para a linguagem junguiana). As necessidades de S. não correspondiam às de P., nem faria sentido ter sido “invadida” com tanto conhecimento num momento em que

⁴² *Força* é o termo comumente utilizado entre ayahuasqueiros para se referir aos efeitos da bebida; *estar na força* significa estar sob os efeitos do chá, realizando um trabalho com o chá. Um ritual com ayahuasca é frequentemente referido simplesmente como *trabalho*. As palavras fazem referência à intensidade da experiência.

buscava apenas retornar a um movimento saudável de vida. O psicodélico mostra aqui uma de suas facetas mais instigantes: *parece saber trazer à pessoa aquilo de que necessita em seu dado momento de vida*. Por outro lado, também se pode pensar que a experiência em si expôs S. a uma enorme quantidade de conteúdos, dos quais sua consciência só estava preparada (ou necessitada) a receber e integrar uma pequena parcela. De qualquer modo, é interessante que não se encontrem mais relatos de caso em outras pesquisas sobre os participantes viverem efeitos negativos de uma “sobrecarga”, neste sentido. No capítulo 1.5, expôs a preocupação de Jung de que conteúdos suscitados e trazidos à luz da consciência que não fossem integrados, acabariam por retornar à inconsciência. Parece ser o caso aqui. Como isso ocorre? Possivelmente como mera consequência da dinâmica energética da psique (se um conteúdo não atrai para si suficiente energia, fica despotenciado, e retorna ao inconsciente), sendo necessária uma investigação mais detalhada sobre este assunto. Qualquer que seja o caso, o psicodélico parece atuar como uma força que atua em sintonia com a psique, não levando-a ao limite a não ser em casos excepcionais.

No caso de S., sua experiência mística foi o suficiente para que atingisse um estado de bem-estar que não sentia há muito tempo:

“Era só isso que eu tinha. Gratidão, gratidão, gratidão no coração. Um amor. Um amor por mim mesma, sabe? Uma coisa que eu tinha perdido. E que, de repente, eu falei, eu sou parte pertencente de um todo. Aí me veio muito forte. Tirar a minha vida seria atentar contra um todo, não só contra o meu corpo, a minha alma, né?”

Após a primeira experiência com o chá, S. sentiu um novo alento, uma vontade renovada de vida. Tomou a decisão de sair do estágio que estava lhe fazendo tão mal. Começou a se importar mais com as roupas que vestia, tomando a liberdade de vestir-se de um modo que lhe trouxesse prazer.

“Comecei a usar mais roupa colorida, a dar mais risada, a me encontrar. Eu me peguei dando risada, coisa que eu não fazia há muito tempo, sabe? (...) Depois da consagração me veio aquela força, aquela vontade de viver.”

É possível hipotetizar que a experiência inicial de S. com a ayahuasca tenha ajudado a liberar energia psíquica que estava condensada em algum complexo, e que vinha sendo utilizada para os fins de manter padrões estereotipados de pensamento e comportamento de que S. não se dava conta, e que no entanto existiam e contribuíam para uma estagnação de seu movimento de vida. S. fez mais duas consagrações individuais antes de começar a participar de trabalhos coletivos. Ao longo de seus muitos trabalhos, teve a oportunidade de elaborar conscientemente suas experiências, em seu próprio ritmo. Após a primeira experiência, apenas tinha mais disposição para empreender-se na direção de seus desejos, sem necessariamente saber por quê. Com o tempo, passou a se compreender como alguém que havia passado seus anos formativos sem uma compreensão maior e direta de suas habilidades e desejos, esforçando-se sempre em se encaixar no desejo do outro - do chefe, da família, do namorado. O complexo que a mantinha atada a padrões de autocobrança e culpa perdeu sua força inexorável, que estava prestes a levá-la às piores consequências. As experiências de amor e conexão que viveu durante o trabalho com o chá parecem ter sido fatores decisivos para o enfraquecimento daquele complexo, e para a possibilidade de redirecionamento da energia para outros fins.

Para além da questão dos efeitos da bebida em si, há a presença do aspecto de grupalidade. O grupo de ayahuasca que frequenta desde então realiza periodicamente trabalhos feitos por e para mulheres, e estes a aproximaram das questões de gênero que são inerentes em nossa sociedade. Encontrou um grupo onde pôde compreender que “(...) ser calada, não poder usar a roupa que gosta, se comportar da forma que quer, porque sempre tem alguém querendo cortar as nossas asas” são questões que fazem parte de ser mulher nesta sociedade. Estas experiências ajudaram-na a construir uma narrativa sobre o sofrimento que passou em sua vida, e a reafirmar-se no propósito de buscar se aproximar de e viver suas próprias vontades. Mais do que simplesmente uma alteração de humor e de estilo pessoal, S. encontrou-se, em suas próprias palavras, com “um novo sentido na vida” - do qual as alterações exteriores parecem ter sido apenas consequência.

5. CONCLUSÃO E CONSIDERAÇÕES FINAIS

O levantamento bibliográfico inicial realizado para esta pesquisa rapidamente indicou que as determinações e efeitos de uma experiência psicodélica são multifatoriais e difíceis de definir com precisão, tendo sido objeto de debate acadêmico e científico por ao menos seis décadas. Pela maior parte deste tempo, como se viu, dificuldades legais e políticas dificultaram o avanço deste debate - sem conseguir impedi-lo totalmente. Foi diante desta complexidade que se partiu, em primeiro lugar, de situar o *sujeito histórico* que toma um psicodélico no século XXI, através de um levantamento histórico do uso - dando conta, assim, do *setting coletivo* do uso destas substâncias atualmente. Herdamos séculos de incompreensão e perseguição a práticas que são desde sempre inerentes do coletivo humano tomado como um todo. Reconhecer este passado traz profundidade à questão de que não sabemos ainda exatamente *como* lidar com estas substâncias, seja do ponto de vista legal ou de práticas de saúde; e nem sequer dispomos de um vocabulário que seja capaz de dar conta do que esta experiência *é ou significa*. Construir um alicerce totalmente novo e unicamente próprio à sociedade contemporânea de compreensão e uso destas substâncias é, na melhor das hipóteses, um desperdício - e na pior, perigoso. Utilizar Jung como referencial teórico para compreender os efeitos subjetivos desta substância e o modo como podem ser trabalhados pelo indivíduo visando um objetivo terapêutico, é estar de posse de uma abordagem que considera, em sua base, o alicerce coletivo ancestral (i.e., os arquétipos) sobre os quais a experiência humana se assenta, e os quais o psicodélico parece ativar na manifestação das impressionantes mirações que ocasiona.

Através deste trabalho, foi possível iniciar uma compreensão de como a abordagem junguiana pode contribuir para a compreensão clínica da experiência terapêutica com psicodélicos. A exposição de princípios fundamentais da psicodinâmica concebida por Jung, em diálogo com os relatos explorados, possibilitou tecer relações entre ambas que indicam uma compreensão da mecânica básica de uma experiência com psicodélicos em *setting*

controlado, e de como atua na psique de maneira a produzir os resultados terapêuticos almejados. Ir além desta compreensão inicial necessitaria, ao menos, de estudos mais aprofundados sobre arquétipos, símbolos, e a totalidade da dinâmica psíquica tal qual Jung a concebeu. Uma análise simbólica mais completa necessitaria de algumas sessões de acompanhamento dos participantes de experiências com psicodélicos, possivelmente nos moldes de um psicoterapia, possibilitando o acesso seguro, para o paciente e por parte do investigador, dos conteúdos sensíveis do paciente aos quais os símbolos da experiência psicodélica fazem referência. Um amplo conhecimento sobre os arquétipos e suas manifestações em múltiplas culturas seria necessário, já que a experiência com psicodélicos traz a possibilidade de manifestação de imagens arquetípicas desconhecidas pelo próprio paciente. Em suma, tratar-se-ia de uma nova etapa neste processo de investigação.

Foi possível também elucidar com exemplos práticos a questão de *set* e *setting*, os fatores cruciais na determinação da experiência. O relato P. apontou uma direção de práticas cotidianas - meditação e respiração - que parecem ter um grande efeito sobre a capacidade do indivíduo em manter-se mentalmente íntegro e presente durante a experiência, em especial durante os momentos de crise ou medo, podendo assim fazer maior proveito da mesma.

A abordagem junguiana mostrou-se produtiva em compreender os resultados obtidos pelos participantes em suas experiências, contudo, permanecem dúvidas. P., por exemplo, obteve alívio de seus sintomas físicos sem, no entanto, atingir clareza a respeito dos conflitos que deram origem a sua condição. Este fato parece contrariar a hipótese central desta pesquisa, que é de que a experiência psicodélica produz resultados terapêuticos ao ajudar a trazer conteúdos inconscientes para a luz da consciência. Por outro lado, P. obteve apenas um alívio de seu quadro sintomático. Fica aberta a questão de como seu caso poderia ter-se encaminhado se contasse com acompanhamento psicológico para a elaboração de suas questões e das imagens suscitadas em sua experiência.

Finalmente, aponta-se aqui como limitação da pesquisa o fato de os relatos terem sido obtidos exclusivamente com participantes de rituais de ayahuasca, quando a pesquisa se propôs tratar sobre os psicodélicos como um todo. Esta limitação se deve principalmente a que a ayahuasca é até agora o único psicodélico disponível para uso terapêutico em contextos seguros e controlados no Brasil, através da garantia ao uso ritualizado e religioso, dadas as limitações legais vigentes no país já expostas anteriormente.

6. BIBLIOGRAFIA

ANTHONY-MURAN, F. **Seeing thro the musical eye: Santo Daime, Fuke-shu, 1960s psychedelia, and the antipodes of musical experience.** 2022 (Música) The University of Western Ontario, Ontario, Canadá, 2022.

BARRET, F. S.; GRIFFITHS, R. R. Classic Hallucinogens and Mystical Experiences: Phenomenology and Neural Correlates. In: Halberstadt, A.L., Vollenweider, F.X., Nichols, D.E. (eds) **Behavioral Neurobiology of Psychedelic Drugs.** Current Topics in Behavioral Neurosciences, vol 36. Berlin: Springer, 2017.

BELSER, A. B. et al. Patient experiences of psilocybin-assisted psychotherapy: An interpretative phenomenological analysis. **Journal of Humanistic Psychology.** Vol. 57, n. 4, p. 354-388, abr. 2017.

BIANCHINI, Flavia. A origem da civilização indiana no vale do Indo-Sarasvati: teorias sobre a invasão ariana e suas críticas recentes. Pp. 57-108, in: GNERRE, Maria Lucia Abaurre; POSSEBON, Fabricio (orgs.). **Cultura oriental: língua, filosofia e crença.** Vol. 1. João Pessoa: Editora da UFPB, 2012.

BONNY, Helen L.; PAHNKE, Walter N. The use of music in psychedelic (LSD) therapy. **Journal of Music Therapy,** Vol. 9, n. 2, p. 64-87, 1972.

BRISSAC, S. **Veladas com flores: uso ritual de cogumelos psicoativos entre o povo Mazateco.** In: LABATE, Beatriz C.; GOULART, Sandra L. (org). O uso de plantas psicoativas nas américas. 1 ed. Rio de Janeiro: Gramma/NEIP, 2019.

BROWNE, Grace. The therapy part of psychedelic therapy is a mess. **WIRED.** New York, 2023. Disponível em: <<https://www.wired.com/story/psychedelic-therapy-mess/>>. Acesso em: 22 abr. 2023.

CAFIERO, Carlo. **O Capital: Compêndio.** 1. ed. São Paulo: Hunter Books, 2014.

CARHART-HARRIS, R. L. et al. Psilocybin with psychological support for treatment-resistant depression: an open-label feasibility study. **The Lancet Psychiatry.** Vol. 3, n. 7, p. 619-627, jul. 2016.

CARHART-HARRIS, R. L. et al. Psychedelics and connectedness. **Psychopharmacology** (Berlin), vol. 235, n. 2, p. 547-550, fev. 2018.

CARNEIRO, Henrique. **História das Drogas e Bebidas**. 1. Ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2005.

CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da filosofia - vol. 1: Dos pré-socráticos a Aristóteles**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

DAVIS, A. K. et al. Effects of Psilocybin-Assisted Therapy on Major Depressive Disorder A Randomized Clinical Trial. **JAMA Psychiatry**, vol. 78, n. 5, p. 481-489, nov. 2020.

DE GREGORIO, D. *et al.* Hallucinogens in mental health: Preclinical and clinical studies on LSD, psilocybin, MDMA, and ketamine. **The Journal of Neuroscience**. vol. 41, n. 5, 891-900. Fevereiro, 2021.

DE RIOS, Marlene D. **Visionary vine: Psychedelic healing in the Peruvian Amazon**. San Francisco: Chandler Publications co., 1972.

DE ROSE, Isabel S. **Notas sobre os usos contemporâneos do peiote e o Fogo Sagrado de Itzachilatlan**. In: LABATE, Beatriz C.; GOULART, Sandra L. (org). O uso de plantas psicoativas nas Américas. 1 ed. Rio de Janeiro: Gramma/NEIP, 2019.

DOBLIN, Richard E. **Regulation of the medical use of psychedelics and marijuana**. 2000. Tese (doutorado em filosofia) - Harvard University, Cambridge, 2000.

DOS SANTOS, Rafael G et al. Long-term effects of ayahuasca in patients with recurrent depression: a 5-year qualitative follow up. **Arc. Clin. Psychiatr.** vol. 45, n. 1., jan-fev 2018.

DOS SANTOS, Rafael G. et al. Hallucinogens/psychedelics resurrected as new tools in psychiatric therapy. **Brazilian journal of psychiatry**, vol 43, n. 2, 119-120. abr. 2020.

VIEIRA, Trajano. **As Bacantes de Eurípedes**. 1. reimpressão da 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 2010.

FADIMAN, James. **The Psychedelic Explorer's Guide: Safe, therapeutic, and sacred journeys**. 1. ed. Vermont: Park Street Press, 2011.

GRIFFITHS, R. R. et al. Psilocybin can occasion mystical-type experiences having substantial and sustained personal meaning and spiritual significance. **Psychopharmacology**, v. 187, n. 3, p. 268-283, 2006.

GRIFFITHS, R. R. et al.. Psilocybin produces substantial and sustained decreases in depression and anxiety in patients with life-threatening cancer: A randomized double-blind trial. **Journal of psychopharmacology**, vol 30, n. 12, 1181-1197, dez. 2016.

GRINSPOON, L.; BAKALAR, J. B. **Psychedelic drugs reconsidered**. New York: Basic Books, 1979.

GROB, C. S. The use of psilocybin in patients with advanced cancer and existential anxiety. In: Winkelman, M. e Roberts, T. B. (eds.), **Psychedelic medicine: new evidence for hallucinogenic substances as treatments**, 205-216. Westport: Praeger, 2007.

HADDAD, Christie G. **The Lily of the Nile: a work on the ritualistic use of an ancient flower of immortality**. 2021. Dissertação - Teologiska institutionen, Uppsala Universitet, Uppsala, Suécia, 2021.

HARRIS, J. C. Psychedelic-assisted psychotherapy and Carl Jung's Red Book. In: **JAMA Psychiatry**, 2021. Disponível em: <<https://jamanetwork.com/journals/jamapsychiatry/article-abstract/2781287>>. Acesso em: 15 out. 2021.

HARTOGSOHN, I. Constructing drug effects: a history of set and setting. **Drug Science, Policy and Law**, vol. 3, jan. 2017. Disponível em: <<https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/2050324516683325>>

_____. Classic psychedelic use is associated with reduced psychological distress and suicidality in the United States adult population. **Journal of Psychopharmacology**, vol. 29, n. 3, p. 280-288, mar. 2015.

HOFFER, Abram; OSMOND, Humphry. **New hope for alcoholics**. New Hyde Park: University Books, 1968.

HOPCKE, Robert H. **A guided tour of the *Collected Works* of C. G. Jung**. Boston e Londres: Shambhala, 1989.

HURST, L. C. What was wrong with Anna O.? **Journal of the Royal Society of Medicine**. Vol. 75, n. 2, 129-131. fev. 1982.

HUXLEY, Aldous. **The doors of perception**. New York: Harper Perennial Modern Classics, 2009 [1956].

JACOBS, Andrew. **The psychedelic revolution is coming. Psychiatry may never be the same**. In: The New York Times. 2021. Disponível em: <<https://www.nytimes.com/2021/05/09/health/psychedelics-mdma-psilocybin-molly-mental-health.html>>. Acesso em: 19 out. 2021.

JARDIM, Alvaro V. et al. 3,4-methylenedioxymethamphetamine (MDMA)-assisted psychotherapy for victims of sexual abuse with severe post-traumatic stress disorder: an open label pilot study in Brazil. **Brazilian journal of psychiatry**, vol 43, n 2, 181-185. Julho de 2020.

Johns Hopkins Center for Psychedelic & Consciousness Research. **About**. Disponível em: [<https://hopkinspsychedelic.org>]. Acesso em: 19 out. 2021.

JOHNSON, M. W. et al. Pilot study of the 5-HT_{2A}R agonist psilocybin in the treatment of tobacco addiction. **Journal of Psychopharmacology**. Vol 28, n. 11, p. 983-992, set. 2014.

JOHNSON, M. W. et al. Classic Psychedelics: An integrative review of epidemiology, mystical experience, brain network function, and therapeutics. **Pharmacology & Therapeutics**, vol. 197, p. 83-102, mai. 2019.

JUNG, C. G. **O homem e seus símbolos**. 3. ed. especial brasileira. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2016 [1964].

_____. **Obras Completas vol. 7/1: A psicologia do inconsciente**. 24. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2014 [1916].

_____. **Obras Completas vol. 7/2: O eu e o inconsciente**. 27. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015 [1928].

_____. **Obras Completas vol. 8/1: A energia psíquica**. Petrópolis: Editora Vozes, 2013 [1948].

_____. **Obras Completas vol. 8/2: A natureza da psique**. Petrópolis: Editora Vozes, 2014 [1960].

_____. **The collected works of C. G. Jung 9/2: Aion: researches into the phenomenology of the self**. Princeton: Princeton University Press, 1979 [1951].

KAELLEN, M. et al. The hidden therapist: evidence for a central role of music in psychedelic therapy. **Psychopharmacology**, 235, p. 505-519, fev. 2018.

KAWINAWÁ, Joaquim Paulo Adelino. **CPI-ACRE - Comissão pró-índio do Acre**. Brasil, 2020. Disponível em: <<https://cpiacre.org.br/huni-kui-kaxinawa/>>. Acesso em: mai. 2023.

LABATE, Beatriz C.; ARAUJO, Wladimir S. **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas: Mercado de Letras, 2002.

LABATE, Beatriz C.; GOULART, Sandra L. **O uso de plantas psicoativas nas américas**. 1 ed. Rio de Janeiro: Gramma/NEIP, 2019.

LEARY, T; METZNER, R.; ALPERT, R.. **The psychedelic experience: A manual based on the Tibetan Book of the Dead**. Penguin Books, 2008 [1964].

LEITE, Marcelo. **Surge clínica em São Paulo especializada em terapias psicodélicas.** Folha de São Paulo, 2022. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/blogs/virada-psicodelica/2022/08/surge-clinica-em-sao-paulo-especializada-em-terapias-psicodelicas.shtml>>. Acesso em: 20 de novembro de 2022.

LETHEBY, Chris. **The Philosophy of Psychedelics.** 1. ed. Nova Iorque: Oxford University Press, 2021.

LOBO, Flavio. Os psicodélicos vão revolucionar a psiquiatria? **Centro de Pesquisa em Ciência, Tecnologia e Sociedade.** IPEA. Brasil, 2021. Disponível em: <<https://www.ipea.gov.br/cts/pt/central-de-conteudo/artigos/artigos/291-os-psicodelicos-vao-revolucionar-a-psiquiatria>>. Acesso em: 12 mai. 2023.

MARTINOTTI, Giovanni et al. Therapeutic Potentials of Ketamine and Esketamine in Obsessive–Compulsive Disorder (OCD), Substance Use Disorders (SUD) and Eating Disorders (ED): A Review of the Current Literature. **Brain sciences**, vol. 11, n. 7, p. 856, junho. 2021.

MERCANTE, M. S. A ayahuasca e o tratamento da dependência. **Mana** [online], v. 19, n. 3, pp. 529-558. 2013. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-93132013000300005>>.

MCKENNA, Dennis J. Clinical investigations of the therapeutic potential of ayahuasca: rationale and regulatory challenges. **Pharmacology & Therapeutics.** Vol. 102, n. 2, p. 11-129, Maio de 2004.

MCKENNA, Terence. **Food of the gods: the search for the original tree of knowledge.** 1. ed. New York: Bantam New Age Books, 1992.

MOSURINJOHN, S. et al. Psychedelic-induced mystical experiences: An interdisciplinary discussion and critique. **Frontiers in Psychiatry.** Vol. 14, abr. 2023.

NIDA (National Institute on Drug Abuse). **Psychedelic and Dissociative Drugs.** Disponível em: <<https://nida.nih.gov/research-topics/psychedelic-dissociative-drugs>>. Acesso em: 12 abr. 2023.

NORMAS BRASIL. Seu portal de normas e legislação brasileira, 2022. Disponível em: <https://www.normasbrasil.com.br/norma/resolucao-1-2010_113527.html>. Acesso em: 20 de novembro de 2022.

OXFORD LANGUAGES. **Oxford languages and Google.** Disponível em: <<https://languages.oup.com/google-dictionary-pt/>>. Acesso em: mai. 2023.

PACHECO, Carlos E. N. **Um psicoativo em trânsito: o caso histórico da Ayahuasca**. 2014. (Mestrado em História) - Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Dourados, 2014.

PALMA-ALVAREZ, Raul Felipe et al. Psychosis induced by abuse of ayahuasca: a case report. **Revista Colombiana de Psiquiatria**, vol. 50, n. 1, 43-46, mar. 2021.

PALHANO-FONTES, F. et al. Rapid antidepressant effects of the psychedelic ayahuasca in treatment-resistant depression: a randomized placebo-controlled trial. **Psychological Medicine**, vol. 49, 655-663, abr. 2018.

PENNA, Eloisa M. D. **Processamento simbólico arquetípico: Uma proposta de método de pesquisa em psicologia analítica**. 2009.

PENNA, Eloisa M. D. **Epistemologia e método na obra de C. G. Jung**. 1. ed. São Paulo: EDUC-Fapesp. 2013.

PERASSOLO, João. Cogumelos mágicos: Entenda como os cogumelos alucinógenos conquistaram o público da noite paulistana. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 2023. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2023/03/cogumelo-magico-vira-item-indispensavel-nas-pistas-de-danca-e-shows-em-sao-paulo.shtml?utm_source=whatsapp&utm_medium=social&utm_campaign=compwa. Acesso em: 8 mai. 2023.

PILECKI, B. et al. Ethical and legal issues in psychedelic harm reduction and integration therapy. **Harm Reduction Journal**, vol. 18, n. 40, abr. 2021.

PIRES, Ana Paula Salum. **Estudo de farmacocinética dos alcalóides da ayahuasca**. 2009. Dissertação (mestrado em Toxicologia e Análises Toxicológicas). Faculdade de Ciências Farmacêuticas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

PRIORE, Mary del; VENANCIO, Renato. **Uma breve história do Brasil**. 1. ed. São Paulo: Editora Planeta do Brasil.

PHELPS, Janis. Developing Guidelines and Competencies for the Training of Psychedelic Therapists. **Journal of Humanistic Psychology**. Vol. 57, n. 5, jun. 2017.

PSYCHEDELIC-ASSISTED psychotherapy for post-traumatic stress disorders, mood disorders, or substance use disorders. **Canadian Journal of Health Technologies**. Canadá, vol. 1, n. 6, jun. 2021.

ROESLER, C. **Research in Analytical Psychology**. 1. ed. Londres: Routledge, 2018.

RODRIGUES, S. **Introdução ao uso de psicodélicos em psicoterapia (apostila do minicurso da Associação Psicodélica do Brasil)**. Rio de Janeiro: APB, 2019.

ROSEMAN, L.; NUTT, David J.; CARHART-HARRIS, Robin L.. Quality of acute psychedelic experience predicts therapeutic efficacy of psilocybin for treatment-resistant depression. **Frontiers in Pharmacology**. Vol. 8. Janeiro, 2018.

RUSSEL, Bertrand. **História da filosofia ocidental - livro 1: A filosofia antiga**. 1. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

SANTA CRUZ, Angélica. Sobre ela, com ela, para ela: a ayahuasca e a identidade indígena. **Revista Piauí**. São Paulo, 2023. Disponível em: <<https://piaui.folha.uol.com.br/materia/sobre-ela-com-ela-para-ela/>>. Acesso em: 23 abr. 2023.

SCHULTES, R. E.; HOFMANN, A.; RATSCH, C.. **Plants of the Gods: their sacred, healing, and hallucinogenic powers**. 2. ed. Vermont, EUA: Healing Arts Press, 2001)

SLOSHOWER, J. Psilocybin-assisted therapy of major depressive disorder using Acceptance and Commitment Therapy as a therapeutic frame. **Journal of Contextual Behavioral Science**, vol. 15, p. 12-19, jan. 2020.

STACE, Walter T. **Mysticism and Philosophy**. EUA: Macmillan Pub Ltd, 1960.

STAMETS, Paul. **Psilocybin mushrooms of the world: an identification guide**. Berkeley: Ten Speed, 1996.

STEIN, Murray. **Jung: O mapa da alma: uma introdução**. 5. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

STRASSMAN, R. J. Human psychopharmacology of N,N-dimethyltryptamine. **Behavioral brain research**. Chicago, vol. 73, no. 1-2, p. 121-124, dez. 1996.

TUPPER, W. Kenneth. Enteógenos e inteligência existencial: Plantas mestres como instrumentos cognitivos. **Revista Periferia**, vol. 3, n. 2, dez 2011.

ZORDAN, Paola B. M. B. G.. Bruxas: figuras de poder. **Revista Estudos Feministas**. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, vol. 13, n. 2, 256. Janeiro, 2005.

WASSON, R. G.; HOFMANN, A.; RUCK, C. A. P.. **The road to Eleusis: unveiling the secret of the mysteries**. California: North Atlantic Books, 2008.

WASSON, Robert G.. The Soma of the rig veda: what is it? **Journal of the American Oriental Society**. vol. 91, n. 2, 169-187. Junho, 1971.

ANEXO 1**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO- PUC-SP**

FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA SAÚDE

CURSO DE PSICOLOGIA

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO - TCLE

(Obrigatório para pesquisas científicas em seres humanos - Resolução 196 e escrito conforme as diretrizes da Resolução n. 466/12 - CNS)

Dados sobre a pesquisa

Título da pesquisa: A Experiência Terapêutica com Psicodélicos: Uma Leitura Simbólica

Pesquisador responsável: Prof. Dr. Marcelo Camargo Batistuzzo

Cargo: Professor da Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde da PUC-SP

Inscrição Conselho Regional De Psicologia: no 06/93.000

Pesquisador: Sérgio Mafei Valente - Aluno do Curso de Psicologia

Objetivos, justificativa e procedimentos:

Você (Sr., Sra.) está sendo convidado(a) a participar da pesquisa “A Experiência Terapêutica com Psicodélicos: Uma Leitura Simbólica”. A pesquisa tem como objetivo investigar como uma substância psicodélica, neste caso o chá da Ayahuasca, utilizado em um contexto ritualístico, contribui para o bem-estar psicológico e evolução individual. Com base em pesquisa bibliográfica prévia foi possível constatar que o campo da saúde mental assistida por psicodélicos tem sido alvo de cada vez mais pesquisas científicas, que no entanto, focam em resultados estatísticos em detrimento

da experiência subjetiva, e de como a mesma atua e é necessária na promoção da saúde mental por via destas substâncias. Utilizando-se de entrevistas semi-abertas, esta pesquisa pretende investigar como os conteúdos suscitados durante a experiência com a Ayahuasca podem contribuir para o processo terapêutico no contexto da psicologia clínica, quando considerados sob a luz do trabalho do psicólogo Carl G. Jung.

Sua contribuição nesta pesquisa consistirá na realização de duas entrevistas, conduzidas, respectivamente, antes e depois da experiência com Ayahuasca. As entrevistas serão realizadas presencialmente, em local previamente combinado e estabelecido entre você e o pesquisador. A primeira entrevista será de anamnese, e consistirá de perguntas sobre histórico pessoal, familiar e de vida, e de conhecimentos e expectativas à respeito do consumo do chá. A segunda entrevista será focada na sua experiência com o consumo do chá, abrangendo tudo aquilo que você desejar relatar sobre o ocorrido, incluindo percepções, imagens e memórias suscitadas, e a contribuição que os elementos ritualísticos (como música, cantos, fogueira, as pessoas envolvidas, etc.) tiveram sobre a experiência. As entrevistas devem durar aproximadamente de uma a duas horas. Por se tratar de impressões e experiências pessoais, não há uma resposta certa. O áudio da entrevista será gravado, de modo que as falas possam ser transcritas e analisadas com mais atenção, mantendo-se a fidedignidade das mesmas. A aplicação das entrevistas, bem como o tratamento dos dados obtidos por meio das mesmas, obedecerão a todos os critérios de sigilo previstos pelo código de ética de pesquisa com seres humanos. Os dados coletados serão transformados em um texto, que poderá conter citações das falas do entrevistado a fins de fundamentação, e a análise se fundamentará na base teórica mencionada. As identidades dos participantes serão sempre mantidas sob sigilo.

Riscos, despesas e benefícios

É possível que a pesquisa incite momentos de reflexão pessoal, mas não implica em quaisquer riscos graves. Não há despesas pessoais para o (a) participante em qualquer fase do estudo. Também não há compensação financeira relacionada à sua participação. Caso sinta desconforto em responder alguma pergunta ou não queira mais participar da pesquisa por qualquer motivo, você tem a liberdade de não responder, ou interromper sua participação na entrevista ou na pesquisa a qualquer momento, sem qualquer prejuízo ou penalização.

Sua participação é importante e voluntária e, embora não haja compensação direta, espera-se que a oportunidade de falar sobre aspectos relacionados à experiência possa ser um contribuinte valioso no seu próprio processo de assimilação e elaboração. Também destacamos que sua participação é muito importante, e

contribuirá para a compreensão do fenômeno estudado e para a produção de conhecimento científico. Os conteúdos abordados durante a entrevista podem ser sensíveis, envolvendo, por exemplo, histórico pessoal e familiar. O participante deve se sentir à vontade para responder ou não responder às questões que preferir, tendo a certeza de contar com a compreensão do entrevistador. Caso o participante venha a se sentir sensibilizado devido aos conteúdos pessoais suscitados durante a entrevista, poderá ser referido a buscar a clínica psicológica Ana Maria Poppovic, da PUC-SP, localizada na rua Almirante Pereira Guimarães, 150, no bairro do Pacaembú, em São Paulo, telefone (11) 3862-6070, onde poderá obter assistência psicológica gratuita. Caso não possa obter atendimento na referida clínica, o entrevistador encontrará, junto ao participante, alternativas em sua respectiva cidade de residência.

Sigilo e privacidade

Por se tratar de uma situação de pesquisa, as informações coletadas serão mantidas em sigilo, preservando a identidade das(os) colaboradoras(es), que serão representadas(os) anonimamente no texto do trabalho. As informações obtidas poderão ser apresentadas em reunião científica, contudo restritas ao meio acadêmico, mantendo sempre o sigilo sobre a identidade dos participantes. Na publicação dos resultados desta pesquisa, sua identidade será mantida no mais rigoroso sigilo. As gravações da entrevista serão descartadas após transcrição e serão omitidas todas as informações que permitam identificar os sujeitos participantes.

Despesas, compensações e indenizações

Não há despesas pessoais para o participante em qualquer fase do estudo. Também não há compensação financeira relacionada à sua participação. É garantido o direito de indenização diante de eventuais danos.

Demais informações

Esta investigação não fere direitos humanos, não atua de maneira violenta com os sujeitos, resguarda a identidade e mantém o sigilo das suas informações, seguindo as diretrizes e normas regulamentadoras da Resolução 196, de 10 de outubro de 1996, de pesquisas envolvendo seres humanos, do “Conselho Nacional de Saúde”. Você não terá nenhuma despesa e não há compensação financeira relacionada à sua participação na pesquisa.

Caso tenha eventuais dúvidas sobre a pesquisa, você poderá entrar em contato com o pesquisador responsável pelo estudo, Professor Dr. Marcelo Camargo Batistuzzo, pelo e-mail mcbatistuzzo@pucsp.br, ou com o aluno pesquisador Sergio Mafei Valente, pelo e-mail sergio.mafei@gmail.com. O Comitê de Ética em Pesquisa da

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – CEP-PUC/SP, também poderá ser consultado caso você tenha alguma consideração ou dúvida sobre os aspectos éticos da pesquisa pelo telefone/fax (11) 3670-8466 ou pelo e-mail cometica@pucsp.br.

Este termo será assinado em duas vias por você (voluntário/a participante), pelo pesquisador responsável pelo estudo e pelo aluno pesquisador. Uma dessas vias ficará com você e a outra ficará com os pesquisadores.

O pesquisador responsável e o pesquisador executante declaram ter cumprido todas as exigências da resolução n. 466/12 do Conselho Nacional de Saúde.

Eu entendo perfeitamente os conteúdos deste formulário de consentimento e concordo em participar deste estudo. Eu também concordo em não divulgar os detalhes deste estudo para outras entidades.

Acredito ter sido suficientemente informado a respeito do que li ou foi lido para mim, sobre a pesquisa: “A Experiência Terapêutica com Psicodélicos: Uma Leitura Simbólica”. Discuti com os pesquisadores sobre minha decisão em participar do estudo. Ficaram claros para mim os propósitos do estudo, os procedimentos, garantias de sigilo, de esclarecimentos permanentes e isenção de despesas. Concordo voluntariamente em participar deste estudo.

São Paulo,dede

Assinatura do entrevistado

Declaro que obtive de forma apropriada e voluntária o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido deste entrevistado para a sua participação neste estudo.

Assinatura do Pesquisador Executante

_____/_____/____

Assinatura do Pesquisador Responsável

ANEXO 2

Entrevista

- Informações pessoais básicas: nome, idade, cidade de nascença, profissão e estado civil.
- Após a coleta de informações básicas, permitir que o entrevistado fale livremente sobre os motivos que o levam ou levaram a buscar uma experiência com ayahuasca. Deixar também que a pessoa relate aquilo que lhe vem em mente a seu próprio respeito, tanto em relação às suas motivações em buscar uma experiência com o chá, quanto em relação a sua história de vida
- O pesquisador poderá perguntar sobre quaisquer uma destas áreas que não se apresentem nas respostas espontâneas do participante, a fim de elucidar aspectos encobertos das visões relatadas:
 - **Vida atual:**
 - Profissão, família, relacionamento íntimo, amizades, situação financeira. Estado de suas relações interpessoais nos diferentes âmbitos: família, amor, amizades.
 - Presença ou ausência de anseios, questionamentos a respeito da vida e de seu direcionamento, propósito pessoal. Frustrações pessoais.
 - “Em qual fase de sua vida você diria que se encontra atualmente? Conte um pouco sobre esta fase e em que consiste”. Aqui o participante fica livre para responder a pergunta da maneira que a compreender, com os conhecimentos que possui, sem que o

pesquisador tente embasar a resposta em qualquer abordagem teórica acerca do desenvolvimento humano.

- O que lhe motiva atualmente? Possui ambições ou desejos? Possui metas que gostaria de compartilhar?

- **História de vida:**

- Família: Como era a situação familiar em casa? Cresceu com pais, irmãos, avós, etc? Como eram as relações? Havia conflitos significativos? Havia aspectos positivos significativos? Como era a condição financeira do lar? Possui irmãos? Eram próximos? A família estendida era próxima? Quais conflitos entre outros membros da família você considera importante relatar?
- Escola e infância: Onde estudou/em qual tipo de escola? Como foi sua experiência? Se dava bem com os colegas? Ia bem nas matérias? Como foi sua experiência de crescimento durante os anos formativos? Como foi na infância e adolescência? **Quais laços identificatórios estabeleceu nesta fase da vida** com colegas, figuras de admiração, trabalhos artísticos e elementos de cultura popular, etc? Onde morou e cresceu?

- **Psicodélicos e o chá da Ayahuasca:**

- Qual é sua experiência com psicodélicos? E com o chá da Ayahuasca? O que você sabe ou sabia sobre o chá, e sobre o ritual do qual irá ou iria participar? Há quanto tempo planejava tomar o chá e/ou participar deste ritual? Por que desejava, ou o que o levava a participar deste ritual? Quais eram suas

expectativas a respeito da experiência? O que gostaria de trabalhar durante a mesma?

- **O ritual e as visões:**

- Havia presença de música, cantos, fogueira, rezos? Quantos participantes? Quais visões foram mais significativas? Relate uma visão que foi mais significativa para você.