PLATÔ

Drogas & Políticas

[v.5_n.5] SETEMBRO_2021_REVISTA DA PLATAFORMA BRASILEIRA DE POLÍTICA DE DROGAS

{Edição Especial Psicodélicos}

ISSN 2527-2020

PLATÔ *Drogas & Políticas*

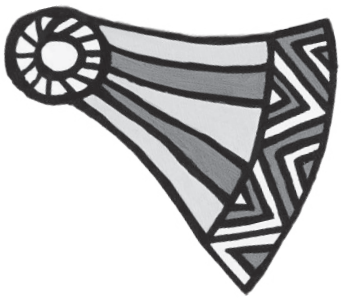
[v.5_n.5]

SETEMBRO_2021

EXPEDIENTE

{ESPECIAL PSICODÉLICOS}

EDITORES	Luís Fernando Tófoli e Sandra Lucia Goulart
CONSELHO EDITORIAL (COMPOSIÇÃO INICIAL)	Andréa Gallassi, Beatriz Labate, Camila Magalhães Silveira, Cristiano Maronna, Dartiu Xavier, Flávia Medeiros, Francisco Inácio Bastos, Henrique Carneiro, Luciana Boiteux, Luciana Simas, Luciana Zaffalon, Luís Fernando Tófoli, Marcelo da Silveira, Campos, Paulo Pereira, Rachel Gouveia Passos, Renato Filev, Sidarta Ribeiro, Taniele Rui e Thiago Amparo
PROJETO GRÁFICO E DIREÇÃO DE ARTE	Carol Godefroid [@pirodeimagem]
REVISÃO DE TEXTO	Mei Hua Soares
FOTO CAPA	Samuel Esteve sobre obra de Pedro Maná - Coletivo MAHKU
SUPORTE EXECUTIVO	Renato Filev
REALIZAÇÃO	Plataforma Brasileira de Política de Drogas - PBPD cientifica@pbpd.org.br
APOIO FINANCEIRO	Open Society Foundations



SUMÁRIO

[06] — Apresentação
Sandra Lucia Goulart e Luís Fernando Tófoli

[09] — Os psicodélicos ou enteógenos e a importância cultural das alucinações
Henrique Carneiro

[29] — Substâncias e práticas xamânicas contemporâneas entre os siona do putumayo: a poética e a política de uma visão contemporânea
Esther Jean Langdon, Tom Laffay e Taita Pablo Maniguaje-Yaiguaje

[55] — A neurociência dos psicodélicos
Fernanda Palhano-Fontes

[77] — Uso recreativo de psicodélicos: histórico, práticas de redução de danos, contribuições epistêmicas e implicações para as políticas de drogas
Ana Cristhina Sampaio Maluf

[101] — Uso terapêutico de psicodélicos: por uma perspectiva latino-americana
Fernando R. Beserra, Sandro E. Rodrigues e Daniela Monteiro

APRESENTAÇÃO

Esta é uma edição especial da Revista *Platô*, que tem como objetivo iluminar o tema dos psicodélicos. No primeiro artigo desse volume, o historiador Henrique Carneiro aprofunda a compreensão dos significados de conceitos relacionados a essas substâncias, elaborados, em grande parte, por novas ciências da medicina moderna, como a Psiquiatria e a Psicofarmacologia. O autor sustenta que as classificações sobre fenômenos ditos alucinatórios, nesses campos científicos, muitas vezes se construíram a partir de sua associação com outros fenômenos, como os religiosos. Embora trate-se de definições médicas, elas não foram concebidas para abarcar somente manifestações patológicas e refletem a complexidade do tema e seu diálogo com diversas áreas do conhecimento. Trazendo e debatendo as definições do campo, o artigo prepara o caminho para compreendermos os textos que se seguirão.

A retomada dos estudos laboratoriais e clínicos com os psicodélicos que tem marcado os últimos anos é extremamente auspiciosa e bem-vinda. As investigações acerca dessas substâncias podem conduzir a descobertas e avanços de extrema relevância, com impactos inovadores em diferentes áreas científicas e domínios da vida. Como destaca, especialmente, o artigo da neurocientista Fernanda Palhano-Fontes, um crescente número de pesquisas, ligadas a campos como a Psicofarmacologia e Neuroimagem, tem avançado no entendimento sobre os tipos de efeitos gerados por psicodélicos, seja na cognição, na percepção, na construção do self ou nas emoções. A ênfase nos estudos com estas substâncias conduz, assim, a progressos na compreensão sobre o funcionamento do cérebro humano.

Contudo, mais do que fazer uma defesa ingênua do retorno dos investimentos em pesquisas laboratoriais, químicas, clínicas etc. de diversos campos científicos sobre essa temática, compreendemos que é importante expressar comprometimento com as discussões acerca dos impactos do renascimento psicodélico e de seus usos terapêuticos junto a populações de países com grandes desigualdades econômicas e sociais, sobretudo nas chamadas regiões do Terceiro Mundo. O artigo de Fernando Beserra, Sandro Rodrigues e Daniela Monteiro enfoca justamente a discussão das implicações éticas da intensificação, num cenário internacional, da terapia psicodélica, no que diz respeito aos contextos particulares da América Latina. Os

autores ressaltam a necessidade dos debates e desenvolvimentos nessa área abarcarem preocupações quanto à inclusão e acesso aos novos tratamentos que recorrem a tais substâncias.

Já a valorização dos conhecimentos elaborados por aqueles que usam psicodélicos, própria da estratégia de redução de danos, é destacada no artigo de Ana Cristhina Maluf. A autora apresenta uma descrição sobre o que poderíamos chamar de uma história das culturas recreativas de usos de psicodélicos, que poucas vezes foi publicada no Brasil, e em língua portuguesa, de modo tão minucioso. O recorte abrange o período inicial da contracultura, na década de 1960, expresso na Califórnia, alguns desdobramentos do movimento hippie e de seu psicodelismo, os festivais de música eletrônica com as *raves* dos anos 90, e chega até a atualidade, fazendo menção a uma diversidade de cenários festivos. Dar mais relevo aos estudos sobre usos recreativos de psicodélicos, contribuindo para destacar que seus potenciais benefícios podem ir além da terapia, é urgente.

Considerar a ação dos contextos socioculturais para o melhor entendimento de substâncias psicodélicas é uma das grandes preocupações desta publicação. O artigo que trata do caso dos Siona do Putumayo, e de suas práticas xamânicas envolvendo o *yagé* (ayahuasca) resulta de uma co-autoria entre a antropóloga Jean Langdon, que pesquisa os Siona há cinquenta anos, o xamã (*taita*) Siona Pablo Maniguaje-Yaiguaje e o fotojornalista Tom Laffay, que está realizando um filme cujo tema é a história pessoal de *taita* Pablo e o xamanismo Siona com o *yagé*. O foco é a apresentação e interpretação de uma narrativa feita por *taita* Pablo no dia seguinte de uma cerimônia de *yagé* conduzida por ele, contendo um forte componente político e estando estreitamente ligada às atuais demandas e articulações dos Siona junto a outros agentes que disputam a ocupação do território ao qual esse povo indígena está vinculado. A relevância política desses xamãs resulta de sua habilidade em dominar diferentes linguagens, de vários tipos de seres.

Este volume, no seu conjunto, espera trazer uma nova contribuição para as discussões que envolvem as substâncias conhecidas como psicodélicos. Isso porque, além de considerar que elas possuem significados, usos ou efeitos ambíguos e múltiplos, que não se esgotam nas suas naturezas químicas, a proposta é também

trazer para esse campo de reflexões concepções divergentes, ou seja, estimular uma interlocução profunda entre modos de pensar e de ser fundamentalmente diferentes. Além da demanda por uma abordagem transdisciplinar, pois o tema dos psicodélicos é multifatorial, é fundamental avançar, construindo pontes de comunicação mais horizontais, ou simétricas, entre diferentes modos de vida.

Foi com essa intenção que convidamos integrantes do movimento e coletivo dos artistas Huni Kuin, o MAHKU, para compor essa publicação com a elaboração da arte da capa e de ilustrações internas. Os Huni Kuin habitam doze Terras Indígenas localizadas no estado do Acre, sendo a maior população indígena desse estado, com muitas de suas lideranças, nos últimos anos, se destacando num processo de construção de novas alianças políticas e culturais com não indígenas. A elaboração do MAHKU resulta de um conjunto complexo de transposições entre conteúdos de diferentes linguagens, sendo a mais fundamental delas aquela que se refere à passagem dos cantos espirituais tradicionais (os *huni meka*) dos Huni Kuin, vinculados à tradição do *nixi pae* (ayahuasca), para o formato dos desenhos figurativos. Os desenhos dos artistas do MAHKU são, assim, cantos.

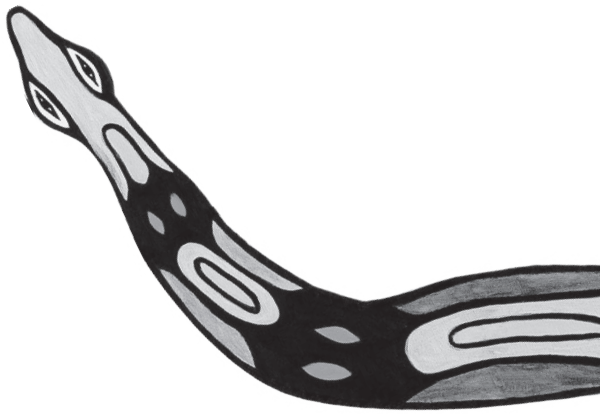
Os Huni Kuin nos explicam que o *nixi pae* vem da jiboia (*yube*), que é um espírito encantado que habita o fundo das águas. O *nixi pae* é uma parte do corpo da jiboia, pode ser sua saliva, seu sêmen etc., e porque ele tem a força e o conhecimento da jiboia, permite que a linguagem dos cantos, das visões e dos desenhos seja compreendida. Para os Huni Kuin, as imagens, os desenhos, a arte, e todas as experiências visionárias do *nixi pae* são, na verdade, os caminhos dessa entidade espiritual que é a jiboia (*yube*).

É, portanto, dentro de uma força de mutualidade e multiversidade – em oposição ao conceito de universidade – que convidamos as leitoras e leitores a explorar os artigos desta edição especial da *Platô – Drogas e Políticas*, e não apenas intelectualmente, mas, recorrendo à plenitude dos sentidos humanos, exercitando a percepção do corpo e, quiçá, assim se possa alcançar uma expansão da consciência.

SANDRA LUCIA GOULART
ANTROPÓLOGA – FACULDADE CÁSPER LÍBERO, SÃO PAULO

LUÍS FERNANDO TÓFOLI
PSIQUIATRA – UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

EDITORES CONVIDADOS



OS PSICODÉLICOS OU ENTEÓGENOS

e a importância cultural das alucinações[1]

Henrique Carneiro[2]

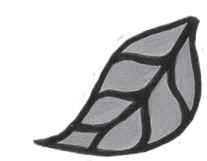
[1] Este artigo é a extensão de palestra realizada no Fórum Penses, na Unicamp, promovido pelo LEIPSI (Laboratório de Estudos Interdisciplinares Sobre Psicoativos), em Campinas, em novembro de 2016. Agradeço duplamente a Luís Fernando Tófoli: pelo convite ao evento, pela transcrição com comentários ao texto e palestra originais. Agradeço também a Sandra Lucia Goulart pela revisão e sugestões à versão final do texto.

[2] Professor do Departamento de História da USP e Coordenador do LEHDA-USP (Laboratório de Estudos Históricos das Drogas e da Alimentação – Universidade de São Paulo).

RESUMO

Os conceitos de alucinógenos, psicodélicos e enteógenos são comparados nas suas origens para distinguir seus efeitos da ideia de alucinação, analisada tanto nas suas manifestações patológicas como na sua dimensão cultural mais ampla, especialmente no âmbito religioso. Os estudos sobre alucinações na história da psiquiatria são mencionados para defini-las em contraste com as ilusões e com as pseudoalucinações ou alucinoses e para situar as teorias sobre as formas entópticas e as pareidolias. O advento dos psicodélicos é enfocado na sua distinção conceitual com os deliriógenos e os enteógenos. A história dos experimentos com mescalina e LSD é resumida para se concluir sobre a natureza alucinatória das vivências contemporâneas com o mundo virtualizado das produções audiovisuais do ciberespaço.

Palavras-chave: psicodélico, alucinógeno, alucinação, enteógeno.



A DEFINIÇÃO DO CONCEITO

A palavra "psicodélico" é um neologismo bastante recente: surgiu em língua inglesa há pouco mais de meio século e tem uma grafia diferente em português conforme o âmbito da lusofonia, porque no Brasil é de um jeito e em Portugal é de outro. Em Portugal, não se diz psicodélico, mas psicadélico, porque na origem do termo, proposto nos anos de 1950 por Humphry Osmond e Aldous Huxley (1983), queriam distingui-lo do étimo "psycho", que em inglês é relacionado com psicose e com psicopatia. Por esse motivo, os primeiros proponentes do termo e do conceito grafaram não "psycho", mas "psychedelic", juntando os termos gregos para "mente ou espírito" e "manifestar". Em Portugal, foram um pouco mais fiéis, a meu ver, na tentativa de traduzir o termo original em inglês. Esse é um dos exemplos de como não é apenas o objeto desse conceito que ainda é um tema controverso, mas até o conceito em si ainda é algo que não está consolidado.

Existe, no entanto, um outro termo no âmbito da farmacologia, da psiquiatria e do senso comum que é utilizado para denominar essas substâncias: "alucinógeno". Comecemos, então, retomando o que foi talvez o primeiro grande classificador disso que se poderia chamar de uma cartografia mental. Quando se pensa em substâncias psicoativas não estamos falando de objetividades moleculares, mas da interação dessas moléculas com a mente, com a fisiologia humana, e os seus efeitos são essencialmente subjetivos. É muito difícil se estabelecer uma tipologia estrita porque cobaias animais não têm como expressar emoções, sentimentos ou estados de consciência de forma discursiva. Só mesmo a tradução da subjetividade humana é que pode identificar o seu efeito.

Essa discussão nos leva às pesquisas e reflexões desenvolvidas, no início do século XX, por um farmacólogo alemão, Louis Lewin (1970), que foi quem classificou em cinco grandes categorias os efeitos das substâncias que alteram o estado mental. Na sua classificação, ele considerou os excitantes, os hipnóticos, os inebriantes, que são as substâncias alcoólicas, mas também o éter, o hidrato de cloral e outros, e uma esfera que chamou de euforizantes, que seria basicamente a cocaína. E a quinta categoria é o que Lewin denomina de *fantásticos*. Em 1924, ele escreveu que:

> *O uso dos fantásticos está intimamente associado a concepções religiosas. Esta associação se explica pelo fato de que as ilusões sensoriais provocadas pelo tóxico são tidas como coisas verdadeiramente existentes pelo sujeito inebriado, e*

> *ele as concebe como impressões reais. É um estado psíquico que arranca o indivíduo da realidade de todos os dias que lhe faz conhecer coisas novas, inalcançáveis, agradáveis e que por todas essas razões se tornou e permanecerá para ele indispensável (LEWIN, 1970, p. 160).*

Em outro momento do mesmo livro, escrevendo sobre o kava polinésio, também conhecido como kava-kava (*Piper methysticum*), que ele classifica entre os excitantes, afirma que: "Se encontra aqui, como para muitas substâncias narcóticas já estudadas, um contato estreito entre certas concepções religiosas e a questão da kava" (LEWIN, 1970, p. 234). Notem que ele chama a kava de excitante, mas também diz que é uma substância narcótica, porque a kava é uma droga paradox al que, dependendo da dose, pode ter um efeito excitante ou um efeito sedativo.

Muitas substâncias psicoativas, assim, conforme a dose, o indivíduo ou o contexto, podem ter efeitos diversos e até paradoxais. Os psicoativos condensam uma certa indeterminação de todos os fármacos e ampliam a dimensão dos efeitos placebos.

O importante a se ressaltar dessa primeira reflexão de quem é, talvez, o fundador do campo da psicofarmacologia dos alucinógenos e outros psicoativos é o fato de que existe uma relação íntima entre droga, religião e alucinação. Em que sentido? Para limpar o terreno, é preciso primeiro ressaltar que alucinógenos não são exatamente produtores de alucinação. É importante destacar esse ponto. Mais à frente, discutirei mais detalhadamente a respeito do que pode ou não ser uma alucinação. Em segundo lugar, é preciso dizer que as alucinações não são características exclusivas de estados mentais psicopatológicos, ou seja, a ocorrência de uma alucinação não abrange apenas uma expressão patológica. Ao contrário, as alucinações são uma espécie de estrutura universal de quase todas as culturas humanas. E, finalmente, é preciso estabelecer que as religiões têm um forte componente alucinatório.

ALUCINÓGENOS, EMBRIAGUEZ MÍSTICA E ENTEÓGENOS

É preciso também distinguir entre a alucinação, algo totalmente subjetivo, e a narrativa da alucinação. Existe aquilo que é chamado tecnicamente de 'alucinema'. Como escreve Castilla del Pino, "uma coisa é alucinar e outra é referir-se ao alucinado, narrar a alucinação havida, assim como é distinto pensar e referir-se ao pensado ou sonhar e referir-se ao sonhado (...) O alucinema é, portanto, a formulação da alucinação havida, o discurso alucinatório, o texto da alucinação" (1984, pp. 23-24)[3].

[3] O trecho no original é o seguinte: "una cosa es alucinar y outra referir lo alucinado, es decir, narrar la alucinación habida, como distinto es pensar y referir lo pensado, o soñar y referir lo soñado (...) El alucinema es, pues, la formulación de la alucinación habida, el discurso alucinatório, el texto da la alucinación".

Pode-se, assim, buscar reduzir o campo das alucinações a uma espécie de estrutura gramatical. É conhecida a teoria do fonema que Jakobson (*apud* LÉVI-STRAUSS, 1976) concebeu, na fonologia, como a estrutura elementar da formação da linguagem humana, que depois Lévi-Strauss (1976) adaptou para as descrições mitológicas, falando em mitema, como se fosse uma espécie de unidade estrutural básica das narrativas mitológicas. Há uma distinção entre a experiência alucinatória e o discurso alucinatório, ou seja, o texto da alucinação que se distingue da vivência empírica. Isso é algo que ocorre também com o sonho, como a famosa distinção proposta por Freud procura ressaltar: de um conteúdo manifesto do sonho e de outro latente. Uma coisa é a vivência do sonho, outra coisa é depois querer contar o que se sonhou.

Esquirol, no século XIX, foi talvez o grande psiquiatra que estabeleceu a conceituação no campo das ciências médico-psiquiátricas dessas distinções entre o que era até então conhecido como ilusão e que passa a ser chamado de alucinação. De acordo com a sua definição, "o homem que tem a convicção intensa de perceber uma sensação que não se acompanha em momento algum de um objeto exterior capaz de provocar tal sensação nos sentidos está em um estado de alucinação. É um visionário" (*apud* DALGARRONDO, 2019, p. 212).

Nos casos de psicose ou esquizofrenia, as alucinações são características e podem ser fontes de enorme sofrimento, havendo uma grande variedade de alucinações visuais, auditivas, táteis, olfativas e gustativas que podem ocorrer. Houve um pesquisador holandês, Jan Dirk Blom (2010), que escreveu até mesmo um dicionário das alucinações.

A alucinação, entretanto, não é um apanágio apenas do estado psicótico ou delirante. A sua ocorrência deliberada por meio de instrumentos místicos e/ou psicoativos vem se verificando em diversos contextos culturais. Desde William James, que foi um dos fundadores da Psicologia nos Estados Unidos no final do século XIX e autor do livro *As variedades da experiência religiosa* (1902), havia uma ideia de embriaguez mística como sendo o estado primário que traduziria as sensações de êxtase religioso e, ao mesmo tempo, as sensações de alteração de consciência por meio de drogas, incluindo o álcool.

A partir do final dos anos 70, foi proposto também outro conceito, por R. Gordon Wasson, Jonathan Ott e outros (1992), que é "enteógeno", cujo significado seria *aquilo que gera Deus dentro de si.* Assim, os autores que propunham o termo enteógeno estavam destacando a existência de substâncias produtoras de intensidades devocionais, até então designadas pela expressão *alucinógenos*.

Gordon Wasson foi um banqueiro norte-americano que descobriu o uso dos cogumelos *Psilocybe* no México, e depois se associou ao químico Jonathan Ott, que era um discípulo do principal etnobotânico do século XX, Richard Evans Schultes. Juntos com um helenista de Boston, Carl Ruck, propuseram, em 1979, o termo *enteógeno* para tentar substituir a ideia muito psiquiátrica da alucinação e, também, para marcar uma contraposição à noção de psicodélico, que já estava associada a um movimento político da contracultura de Timothy Leary, Ralph Metzner e Richard Alpert. É importante lembrar que estes últimos eram professores de Psicologia da Universidade de Harvard, tendo sido excluídos desta instituição, no início dos anos 1960, justamente por sua relação com os usos experimentais de substâncias psicodélicas, como o LSD.

Entusiastas da psicofarmacologia e da etnobotânica, o grupo composto por Wasson, Ott e Ruck, além de enteógeno, propôs o termo etnofarmacognosia e enteognosia para o campo epistemológico da psiconáutica, ou seja, pareciam ressaltar, com a sugestão dessas novas designações, a necessidade de um recorte disciplinar para essa área de estudos. Isso, na verdade, pode remeter àquilo que era conhecido desde há muito tempo como a ciência da embriaguez, a qual inclui uma etnografia da ebriedade e da epifania ébria. Wasson e seus colaboradores chegaram até uma teoria da origem enteogênica da religião e da cultura a partir do estudo dos significados dos usos dos cogumelos, dos cactos e de outras plantas desencadeadoras de efeitos alucinogênicos, psicodélicos ou enteogênicos.

Esse termo alternativo para alucinógenos caracterizou a chamada hipótese enteogênica, chamada de "pan-micista" (no sentido de mýkēs/μῦκης, cogumelo) por Lévi-Strauss (1976, p. 229), que relacionou o uso de psicoativos com as tradições religiosas, aproximando ambos, especialmente com os chamados "enteógenos", os quais estariam na gênese das religiões, em que essas plantas teriam sido usadas em comunidades tradicionais e até mesmo pré-históricas.

Os estudos do xamanismo e das religiões enteogênicas contemporâneas, como aqueles pioneiros, de Weston La Barre (1938), sobre o peiote (*Lophophora Williamsii*), ou de Marlene Dobkin de Rios (1970), sobre a ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*), que posteriormente serão seguidos de muitos outros desenvolvidos por outros autores que se dedicaram às pesquisas sobre diversas dessas substâncias em contextos de sociedades não ocidentais, também contribuíram para uma noção mais ampla da experiência psicodélica inserida no quadro ritualístico e tradicional. O antropólogo argentino Ricardo Abduca (2010) ressaltou que esse novo campo de conhecimentos não se encontra no

estágio que se chama, nos termos de Thomas Kuhn, de *ciência normal*. Trata-se de um campo interdisciplinar e anormal que vinculou a psicofarmacologia com a antropologia e daí nasceram os estudos psicodélicos e enteogênicos como um ângulo privilegiado para o debate sobre o fenômeno geral da consciência.

Um dos âmbitos mais originais de investigação nesse campo foi o que se constituiu a partir da colaboração entre Humphry Osmond e Aldous Huxley. Huxley era, talvez, o maior escritor de língua inglesa do século XX e conhecido por ser um fundador do gênero literário distópico que, com o *Admirável Mundo Novo* (1932), abre toda uma vertente da contra-utopia, que depois se refina em *A Ilha* (1962). Ele vai criar o termo *psicodélico* juntamente com o psiquiatra Osmond, o qual tinha se radicado no Canadá depois de ter sido praticamente excluído do âmbito psiquiátrico inglês porque justamente teve a ousadia de propor que o uso de mescalina – o psicodélico mais conhecido até aquela época – fosse integrado ao currículo formativo dos psiquiatras. Osmond propunha que um psiquiatra não poderia deixar de conhecer em primeira mão, subjetivamente, esses efeitos. Isso causou muita controvérsia, ele acabou ficando marginalizado na Inglaterra e se radicou em Saskatchewan, no Canadá.

O conceito de alucinação em relação a drogas ampliou-se, como vimos, de uma dimensão apenas patológica para a identificação de uma embriaguez ou êxtase místico, especialmente nos transes xamânicos, adquirindo o sentido de substâncias que "manifestam o espírito", como conota o termo psicodélico, ou que "geram o divino", expressado pelo neologismo de enteógeno.

O campo de estudos dessas substâncias, assim como a elaboração de uma série de conceitos para defini-las e explicá-las, se formou a partir de interlocuções que envolveram trocas entre diferentes campos científicos (antropologia, psicologia, psiquiatria) voltados a diferentes objetos de estudos (estudos da mente, de formas religiosas, culturas tradicionais), e também implicaram em intercâmbios entre as ciências e outras esferas de conhecimento, para além do campo científico e acadêmico, tanto na dimensão estética, especialmente no âmbito da chamada contracultura, como nas formas de usos tradicionais em populações ameríndias.

SIGNIFICADOS CULTURAIS DAS ALUCINAÇÕES

Antes de discutirmos mais estas denominações, contudo, é útil situar o debate sobre o significado cultural da alucinação. Há um livro muito interessante de Carl Sagan que se chama *O Mundo Assombrado pelos Demônios* (1996), no qual ele afirma que:

> *as alucinações são comuns. Se alguém tem uma alucinação, isso não significa que está louco. A literatura antropológica está repleta de etnopsiquiatria da alucinação, sonhos REM [movimento rápido dos olhos] e transes de possessão, que apresentam muitos elementos comuns nas diferentes culturas e ao longo de diversas eras. As alucinações são rotineiramente interpretadas como possessão por espíritos bons ou maus. O antropólogo de Yale Weston La Barre [que vai ter um enorme papel como ativista na legalização do peiote nos Estados Unidos nos anos 1940] chega ao ponto de afirmar que 'seria surpreendentemente razoável propor que grande parte da cultura é alucinação', e que 'todo o propósito e função do ritual parece ser [...] o desejo de [um] grupo de alucinar a realidade (SAGAN, 1996, p. 114).*

Ele também vai lembrar que:

> *"em 1894, foi publicado em Londres* The international census of waking hallucinations *[o censo internacional de alucinações despertas]. Daquela época até o presente, repetidos levantamentos demonstraram que 10% a 25% das pessoas comuns, de comportamento normal, experimentaram, pelo menos uma vez em sua vida, uma alucinação muito vívida – em geral escutaram uma voz, ou viram uma forma quando nada havia ao seu redor. Mais raramente, as pessoas sentem um aroma obsessivo, escutam música, ou recebem uma revelação que lhes advém independentemente dos sentidos. Em alguns casos, essas sensações se tornam acontecimentos pessoais transformadores ou profundas experiências religiosas. As alucinações podem ser uma passagem negligenciada para a compreensão científica do sagrado" (SAGAN, 1996, pp. 112-113).*

Aqui, novamente, Sagan se soma àqueles autores citados anteriormente que vão relacionar a dimensão alucinatória com a esfera do sagrado. Outro grande autor, falecido precocemente, o neurologista e escritor Oliver Sacks publicou um livro cujo título original é *Hallucinations* e que foi traduzido no Brasil, em 2013, como *A Mente Assombrada*, no qual traça um amplo panorama sobre a multiplicidade do fenômeno, que além de se manifestar como sintoma patológico, não só na esquizofrenia como também na epilepsia, e mesmo na enxaqueca, teria um profundo significado cultural, desejado e cultuado. Reunindo uma rica bibliografia sobre o assunto, este autor examina as suas manifestações como

"estados mentais excepcionais", conforme a expressão do próprio William James, produzidos por meio de meditação, exercícios espirituais, dança e percussão, e particularmente pela devoção religiosa e suas técnicas de concentração mental. Estas incluem, por exemplo, orações ou êxtases coletivos como vem sendo característico em ramos do evangelicalismo, especialmente o pentecostal, nascido em 1906, na Azusa Street, em São Francisco, onde se enfatiza a conversão – uma conversão testemunhal, epifânica, como aquela expressa em falar outras línguas – a chamada glossolalia – e uma dramaticidade e pregação entusiásticas.

As alucinações também são características das fronteiras hipnagógicas, entre a vigília e o sono, da privação sensorial, do transtorno do estresse pós-traumático, do luto, das assombrações da culpa, de flashbacks, de sensações de membros amputados, da hipnose ou do poder da sugestão. Em alguma medida, pode-se dizer que a memória é uma forma de alucinação do passado, assim como a imaginação é uma forma de alucinação do futuro. Vários pesquisadores buscaram uma classificação ou uma taxonomia dessas alucinações, seguindo até uma inspiração que já ocorreu também no âmbito da literatura com o gênero fantástico, para o qual Vladimir Propp (1968) vai propor uma morfologia do conto fantástico, para mostrar como os temas e as questões que surgem são de um repertório limitado. Nesse sentido a impressão de que alguém está presente, a fala interior, a visão ou audição de pessoas queridas, falecidas ou não, são manifestações comuns e corriqueiras de alucinações que podem chegar também a extremos como a visão de um duplo autoscópico, ou seja, de um si mesmo com o qual se pode chegar até a haver interação. Também se relatam as experiências extracorpóreas ou as experiências de quase-morte que manifestam grande conteúdo alucinatório. Alucinações sobre o próprio corpo podem ser resultados do transtorno de imagem corporal conhecido como somatognósico, no qual, por exemplo, alguém já magro pode considerar-se ainda gordo.

"As alucinações", escreve Sacks, "sempre tiveram um lugar importante em nossa vida mental e em nossa cultura. Devemos até nos perguntar em que medida experiências alucinatórias ensejaram a nossa arte, folclore e até religião" (2013, p. 12).
Diferindo dos sonhos e das imaginações, as alucinações têm uma característica própria:

> *Muitas alucinações parecem ter a criatividade da imaginação, dos sonhos ou da fantasia – ou os vívidos detalhes e a externalidade da percepção. Mas uma alucinação não é*

nenhuma dessas coisas, embora possa ter alguns mecanismos neurofisiológicos em comum com cada uma delas. Alucinação é uma categoria única e especial da consciência e da vida mental (SACKS, 2013, p. 13).

Ao longo da história muitas culturas humanas utilizaram técnicas alucinatórias de forma a obtê-las, como já me referi, com drogas, exercícios, jejum ou uma série de outros meios.

Sacks assim resume a questão:

Muitas culturas consideram alucinação, assim como os sonhos, um estado de consciência especial, privilegiado, e o buscam ativamente através de práticas espirituais, meditação, drogas ou solidão. Na cultura ocidental moderna, contudo, as alucinações são com maior frequência consideradas presságios de loucura ou de algo medonho acontecendo com o cérebro – muito embora a grande maioria das alucinações não tenha tais implicações ruins" (Idem, 2013).

ILUSÃO, ALUCINAÇÃO, FORMAS ENTÓPTICAS E PAREIDOLIAS

Aqui é importante uma pequena digressão sobre a distinção que vai ser feita desde a obra de Esquirol (1838) entre o conceito clássico de ilusão e o conceito de alucinação. Alucinação tem uma etimologia bastante incerta. Há uma interpretação que a relaciona à ideia de luz: *ad lucem*, "em direção à luz". Porém há outra, derivada do grego *alyen*, que se relaciona com a ideia de se extraviar, de se desviar, de se perder, que é também aliás a mesma da palavra delírio, que significa sair da trilha. Há uma definição dicionarizada de ilusão que diz que é um engano ou erro da mente ou dos sentidos que interpretam mal a realidade sensível, mas também tem um outro sentido de ilusão que é uma esperança sem fundamento real, uma quimera ou um devaneio[4].

Curiosamente, a palavra iludido – ou ilusionado, em espanhol – tem uma distinção na língua castelhana, que nunca encontrei em português, e que remete a situações boas. Assim, descobri há alguns anos, na Espanha, que as pessoas falavam "*estoy muy ilusionado*" no sentido de estar esperançoso. A palavra iludido, no espanhol, não tinha necessariamente o sentido de engano, como ocorre no português. Estar ilusionado politicamente, por exemplo, era muito comum e usado em um sentido positivo.

"Iludir" tem uma etimologia que vem de "jogar" – *ludo, ludere*. Ilusão e delusão – porque existem as duas formas – destacariam a ideia de não se estar jogando corretamente, de jogar de uma forma

[4] Para averiguar vários significados e sentidos do termo ilusão vale consultar o Novo Dicionário da Língua Portuguesa, de Aurélio B. de Holanda Ferreira.

enganosa, como alguém que está iludindo o seu parceiro de jogo (*Webster's II*). Nesse contexto, a palavra ilusão tem um sentido de engano. Curiosamente, quando a pessoa vai morrer e está num estado moribundo, se diz que "ela está desenganada", pois parece que a vida é engano. Quando chega a hora da morte, aí se diria que já não se tem mais engano nenhum, não dá mais para enganar a pessoa em relação à sua esperança de vida. O que fica bastante claro é que o conceito de ilusão é de algo que nos burla ou engana, de algo que nos ilude ou ludibria, de uma coisa que não é correspondente à verdade, entendendo verdade como a realidade sensível. Bem, mas se a realidade é sensível, significa que só se pode observá-la e analisá-la por meio dos sentidos. Nesse ponto emerge uma questão: é a realidade que está nos iludindo ou são os nossos sentidos que não estão filtrando corretamente a realidade?

Essa manifestação de elementos visionários que não são exatamente a realidade, mas são em alguns momentos algo até mais intenso do que a realidade, ocorreu em períodos muito arcaicos e remotos da espécie humana, e para vários arqueólogos e antropólogos estaria vinculada à própria dimensão da expressão estética das comunidades primitivas por meio das famosas pinturas rupestres, ou seja, em paredes de cavernas.

Dois antropólogos sul-africanos, David Lewis-Williams e Thomas Dowson (1988), destacaram, com outros colegas, que os padrões geométricos encontrados em cavernas, juntamente com outras pinturas rupestres zoomorfas, correspondem a fenômenos estruturais da percepção humana. Signos de todos os tempos, como eles chamaram, apreendidos em formas alucinatórias não icônicas – que não têm uma forma ou imagem definida – chamadas de entópticas, do grego *entós* + *optikós*, ou seja, visão interior ou uma estimulação visual originada nos próprios olhos e não no exterior.

O arqueólogo francês Jean Clottes também investigou as pinturas rupestres na França e, junto com David Lewis-Williams, elaborou uma proposta de interpretação da arte pré-histórica como expressão de práticas de xamanismo de alteração de consciência, apresentada num livro (1998) cujo título pode ser traduzido para o português como *Os xamãs da pré-história: transe e magia nas grutas ornadas*.

A palavra fosfenos foi criada pelo cirurgião e viajante francês J. B. H. Savigny, sobrevivente e autor do relato do famoso naufrágio da *Méduse*, em 1816, a partir dos termos gregos para "manifestar a luz". O fenômeno é definido como visão de luz sem que haja estímulo externo. Também remete às imagens que aparecem no campo visual quando o olho está fechado e é pressionado

ou em algumas enxaquecas.

Nesse sentido, as percepções alucinatórias entópticas ou fosfênicas corresponderiam a determinações fisiológicas no sistema visual e ocorreriam em todas as culturas. Em uma segunda dimensão, essas impressões tomariam formas icônicas, por exemplo um ziguezague poderia se tornar uma cobra ou um raio. Porém, nas suas formas primordiais elas não são icônicas, isto é, não têm forma definida, reconhecível. E no terceiro nível, ainda mais profundo, não haveria mais distinção entre a percepção entóptica, a sua forma icônica e o seu significado numinoso (relacionado à divindade, *numen* em latim), termo proposto em 1917, no livro O Sagrado (*Das Heilig*), por Rudolf Otto (2007).

Existem seis formas entópticas típicas, descritas por estudiosos dos efeitos da mescalina em pacientes experimentais na Alemanha desde os anos 1930, sobretudo os trabalhos de Heinrich Klüver (1971), como grades, linhas paralelas, pontos, ziguezagues, filigranas e curvas encaixadas. Essas formas foram pesquisadas desde 1928. Elas têm também um outro modo de descrição que são as seguintes: a) grade, treliça, friso, filigrana, favo de mel e axadrezado; b) teia de aranha; c) túnel, funil, cone, vaso; d) espiral. Essas quatro modalidades resumiriam as formas entópticas não-icônicas.

Como comenta Oliver Sacks (2013), Klüver vai considerar as permutações entre essas quatro constantes como uma tendência de geometrização no sistema visual do cérebro que devem refletir algo da organização da arquitetura funcional do córtex visual, mas este autor não pôde aprofundar essa análise nos anos de 1940.

A análise de Klüver e de outros autores talvez enfatizasse excessivamente o conteúdo visual da experiência, a qual também ocorreria em estados naturais ou patológicos na forma de delírios, de sonhos e das chamadas imagens eidéticas, isto é, aquelas imagens interiores que provém da memória. Há um outro tipo de fenômeno, o da pareidolia, que é a identificação de formas e imagens. Por exemplo, olhar para as nuvens e ver um cavalo. A pareidolia é identificar em formas que não são definidas figuras ou imagens que lá se encaixam. Existe outra manifestação, chamada de apofenia, que é a identificação de padrões em conexão diante de imagens aleatórias, e que também é uma característica universal da experiência humana visual, altamente intensificada sobre o efeito das experiências psicodélicas.

Nos anos de 1970 e 1980, Ronald K. Siegel (2005) coordenou experimentos com voluntários tomando diversas drogas em câmaras escuras e com isolamento acústico, com a finalidade

de realizar uma cartografia do espaço interior. Com alucinógenos como LSD (dietilamida do ácido lisérgico) ou mescalina, observou-se a ocorrência de pseudoalucinações, ou seja, imagens reconhecidas como efeitos da droga que surgiam em formas geométricas diversas e mutáveis, descritas pelos pacientes com as mesmas palavras identificadas há cerca de meio século antes por Klüver na Alemanha, como combinações em forma de túnel ou treliça, grades, favos e axadrezados. É fundamental essa definição da pseudoalucinação, porque, tecnicamente, uma alucinação não é distinguível da realidade. Sobretudo em estados patológicos, alguém que sofre uma alucinação acredita que está vendo algo real. Quando se toma uma substância psicodélica, esse tipo de confusão é muito infrequente, ocorrendo apenas em alguns casos, sobretudo em situações de surto, mas um estado comum de uma pessoa que tomou LSD, mescalina ou psilocibina em condições seguras e controladas é ver essas alterações visuais de olhos fechados ou abertos e saber reconhecer perfeitamente que aquilo não é uma propriedade da realidade, mas algo que se está observando a partir da substância ingerida. Do mesmo modo, também se usou a denominação alucinose como uma distinção de alucinação, no sentido de que alucinose seria uma alucinação consciente, quando se distingue o que é real e o que não é (DALGARRONDO, 2019). A alucinação, portanto, num estrito senso, exige a crença na sua veracidade.

PSICODÉLICOS E DELIRIÓGENOS

A distinção de cada droga é fundamental porque há na categoria farmacológica psiquiátrica dos alucinógenos uma inserção de dezenas de substâncias que não são semelhantes. Uma categoria é a dos psicodélicos, no entanto, há uma outra dos chamados deliriógenos, que são substâncias efetivamente alucinatórias. Diferentemente dos psicodélicos que produzem esses estados de imagens entópticas e não icônicas de olhos fechados ou abertos, substâncias como escopolamina e atropina que ocorrem no chamado "chá de lírio" (*Brugmansia*) e nas plantas que eram usadas na tradição das bruxas europeias como a mandrágora, o hiosciamo e também a *Atropa belladonna*, são efetivamente produtoras de confusão mental e levam, por exemplo, a alguém observar uma cadeira e achar que há uma pessoa sentada ali quando ninguém está presente. Isso não é o que ocorre com as substâncias triptamínicas, que são as moléculas muito análogas ao LSD, da psilocibina, da DMT (Dimetiltriptamina) etc.

Ronald K. Siegel foi, talvez, um dos pesquisadores que mais

fez experimentação de drogas, não só com seres humanos, mas com todo tipo de animal. Ele usou todas as drogas possíveis em ratos e até em elefantes, incluindo os seres humanos. No caso das substâncias psicodélicas utilizadas nesses experimentos com humanos, elas mostravam ou produziam um tipo de imagem como uma tela ondulante e pulsante, projetada em tudo, tanto de olhos fechados como abertos. Estas constantes alucinatórias foram interpretadas como expressando não só a estrutura do sistema óptico, mas uma possível estimulação elétrica do córtex visual. Como em certas enxaquecas, quando é comum ocorrerem perturbações visuais e áreas cegas delimitadas por formas em ziguezague chamadas de escotomas cintilantes. Escotomizar algo é uma alucinação negativa, em que ao invés de se observar algo que não existe, se suprime do campo da percepção algo realmente existente.

Klüver já tinha observado certa analogia entre essas formas alucinatórias e as produzidas pela mescalina. Oliver Sacks vai além, e sustenta que as formas alucinatórias são universais fisiológicos da experiência humana. A relação dos efeitos das substâncias psicoativas com os estados místicos vivenciados em diversas religiões foi destacada por William James (1958), em *As variedades da experiência religiosa*, que reúne as conferências que fez entre 1901 e 1902 em Edimburgo, na Escócia, quando ele trata dos poderes mistagógicos do álcool e de outras drogas. A mistagogia, para William James, seria a condição de se conduzir em direção ao estado místico que, por sua vez, é algo que tem uma conexão íntima com o conceito de mistério.

MESCALINA, LSD E O PROGRAMA MK ULTRA

A mescalina, isolada do cacto peiote (*Lophophora Williamsii*) por Arthur Heffter, em 1897, foi o primeiro alucinógeno disponível em estado puro e, também, o primeiro psicodélico. Entre os chamados alucinógenos, como um campo geral que inclui os deliriógenos – que são os anticolinérgicos como escopolamina e atropina –, existe um campo específico que é o dos psicodélicos, mas essa denominação, como vimos, só surgiu nos anos de 1950. A mescalina, entretanto, já era um objeto de estudos desde meio século antes.

Em 1938, foi isolado o LSD, mas só em 1943 foram verificados de forma acidental os seus efeitos pelo cientista suíço Albert Hoffman. Nos laboratórios da Sandoz, em Basileia, surgiu essa substância ainda mais poderosa que a mescalina. Ao longo da década de 1950, tanto os estudos acadêmico-científicos como os estudos militares e secretos usaram amplamente essas

substâncias e buscaram outras existentes pelo mundo.

Foi uma época muito curiosa em que a *Central Intelligence Agency* (CIA) recrutava antropólogos para enviar em expedições para comunidades remotas no interior do México com o objetivo de que eles atuassem em conjunto com cientistas pesquisadores de alucinógenos para tentar identificar novas plantas como a *Salvia divinorum* e outras que eles foram encontrando naquele contexto tradicional mazateca da região de Oaxaca, no México. Mas, além de mandar agentes para pesquisas de campo etnofarmacológicas, os membros da CIA fizeram experimentações secretas em laboratórios em que colocavam cobaias involuntárias sofrendo ação de substâncias, as mais diversas, no programa secreto chamado MK Ultra (LEE; SHLAIN, 1985). Houve um sistema de recrutamento de clientes de prostitutas que eram observados com mecanismos de vigilância camuflados. Depois, um psiquiatra, Ewen Cameron, presidente das associações psiquiátricas canadense e norte-americana, utilizou as instalações McGill University, uma das mais importantes de Montreal, para realizar experiências com pacientes que não eram voluntários e que foram submetidos ao programa de "*depatterning*", como ele chamava, ou seja, "despadronização", que seria reduzir uma consciência humana a uma espécie de grau zero. Esse programa combinava meios como a narcolepsia – que podia implicar em deixar a pessoa dormir uma semana inteira, ouvindo frases no travesseiro conectado a um autofalante, com o intuito de tentar gerar uma indução sobre a pessoa – e acrescentava a esses meios a aplicação de eletrochoques e o uso de LSD em quantidades muito grandes. Assim, por exemplo, uma pessoa podia ficar dormindo uma semana, depois acordar, tomar LSD, receber eletrochoques e depois voltar a dormir com sedação. Muitos anos depois, vários pacientes processaram o governo canadense e receberam indenizações. Numa dessas experiências, um agente da CIA teria pulado pela janela cometendo suicídio. A revelação dessa história acabou tornando pública a existência do programa MK Ultra da CIA, até então secreto. Posteriormente, inclusive, o governo estadunidense expressou pedidos formais de desculpas à família do agente da CIA morto durante tal experimento (LEE; SHLAIN, 1985).

A DISPERSÃO CONCENTRADA E O VÍCIO NAS IMAGENS VIRTUAIS

Christoph Türcke, professor de filosofia alemão, escreveu o livro *Sociedade excitada: a filosofia da sensação* (2010). O argumento dele é de que o sonho continua a ser a nossa vida alucinatória cotidiana, indispensável para poder suportar o mundo

com periódicas interrupções na nossa consciência desperta, excitada e atenta. A tese de Türcke, no entanto, é a de que se vive hoje uma dessedimentação global dessa estrutura mental desenvolvida desde o paleolítico, com a perda da força do sonho, da força da imaginação e com uma mudança no regime da atenção humana, o que constituiria a essência da contemporaneidade: a redução da realidade à atualidade imediata. A cultura que esse autor designa como a da dispersão concentrada, implica na tomada de poder por parte da intensidade alucinatória da imaginação técnica sobre o aqui e agora, quando os artefatos eletrônicos, audiovisuais e de comunicação se tornam dominantes como principal meio interativo da cultura. Isso cria algo que não é apenas o que foi chamado de produção tecnológica de si ou multiplicação artificial da individualidade, mas um impulso maquinal frenético viciado na idolatria das imagens virtuais.

Hoje, o que ocorre é uma produção sistemática de imagens que, digamos assim, nos perseguem por todas as janelas multimidiáticas que carregamos no bolso ou que estão defronte ao nosso escritório ou em qualquer sala de refeitório, como as televisões, os celulares e as telas de computadores.

Esse tipo de produção imagética consiste também em uma forma alucinatória, mas uma forma alucinatória que tende a se manifestar como uma banalização e como um regime diferenciado da atenção, porque a atenção é, talvez, o mecanismo mais importante do direcionamento da consciência. A produção excessiva de imagens de forma alucinatória seria um elemento fragmentador da atenção. Türcke entende esse processo como uma intensificação vertiginosa da produção eletrônica de imagens e de sons que criam uma dependência do estímulo audiovisual como um fluxo incessante, altamente viciante, fetichizado ao extremo no culto fanático ao gadget multimídia das microtelas portáteis que colonizam todo o espaço público e o privado.

A emissão online de informações, sentimentos, imagens e sons é o maior fluxo humano de dados, a crescer exponencialmente. O seu monitoramento, análise e interferência se tornam, cada vez mais e ao mesmo tempo, a maior indústria e a maior esfera pública da nossa época, a maior arena de trocas e vigilância e o quarto front da guerra contemporânea: o ciberespaço.

O ciberespaço, com uma dimensão alucinatória, coletivamente partilhada, se constitui, ao lado de todas as tradições religiosas que também eram formas alucinatórias ritualizadas, numa espécie de esfera visionária da nossa existência contemporânea que não é dependente exclusivamente do uso de drogas.

Em algum momento, talvez com a realidade virtual, com

a imersão até mesmo tátil na realidade virtual, em poucos anos teremos a droga eletrônica. Alcançaremos, enfim, a forma psicodélica não química, que seria a impressão dos sentidos por meio desses recursos protéticos, porque são próteses visuais e acústicas, que numa imaginação de ficção científica poderão até se incorporar de forma biológica por meio de chips que nos tornem ciborgues, capazes de modelar e modular a subjetividade nessa forma tecno-demiúrgica.

A DIMENSÃO ALUCINATÓRIA DA CULTURA

Encerro, então, com essa menção a uma dimensão alucinatória, visionária ou psicodélica não-química, para justamente desconstruir uma noção um pouco reducionista e simplória de que psicodélicos são alucinógenos, alucinógenos produzem alucinação, e de que alucinação é alguma coisa que não existe na realidade. É importante termos a clareza de que, como em todos os autores citados – e gosto particularmente de Sacks e Sagan – a dimensão alucinatória é a própria dimensão da cultura partilhada no âmbito devocional-religioso, no âmbito tecnológico-eletrônico e que os psicodélicos *stricto sensu* são veículos indispensáveis para se compreender algo que não diz respeito à molécula, mas sim à nossa mente e à nossa dimensão social. Obviamente todas essas experiências são socialmente constituídas, não são apenas psicológicas. Como dizem dois autores clássicos da antropologia, como Marcel Mauss e Henri Hubert, em sua obra *Sobre o sacrifício* (2005), a dimensão do sagrado não é psicológica, é uma dimensão social. Da mesma forma, a dimensão dos efeitos psicodélicos é social. Alguém que toma para ir a uma rave, vivenciará o que mais ou menos se espera, existem até as luzes e sons que facilitam isso. Já outra pessoa, que participa de uma cerimônia religiosa, vai observar aquela emanação da divindade que é mais familiar ao seu panteão e, portanto, essa é a grande questão que o estudo dos psicodélicos contempla: não é apenas a química em si das substâncias na sua interação com a nossa vida orgânica que determina os seus efeitos, mas a capacidade humana de constituir universais simbólicos e imaginários que também são compartilhados por vários outros meios que não apenas o veículo químico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABDUCA, R. G. *El concepto de valor de uso: signo, consumo y subjetividade. La hoja de coca em la Argentina*. Tese (Doutorado em Antropologia) - Faculdade de Filosofia e Letras - Universidade de Buenos Aires, Buenos Aires. 2010.

BLOM, J. D. *A Dictionnary of Hallucinations*. Nova York: Springer, 2010.

CASTILLA DEL PINO, C. *Teoría de la alucinación. Uma investigación psico(pato)lógica*. Madri: Alizanza, 1984.

CLOTTES, J.; LEWIS-WILLIAMS, D. *The Shamans of Prehistory. Trance and magic in the painted caves*. Nova York: Harry N. Abrams, 1998.

DALGARRONDO, P. *Psicopatologia e Semiologia dos Transtornos Mentais*. 3ª ed., Porto Alegre: Artmed, 2019.

DOBKIN DE RIOS, M. Ayahuasca. The healing vine. *Transcultural Psychiatric Research Review*, Vol. 7 issue 2, p. 186-188, 1970.

HOLANDA FERREIRA, A. B. de. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*, 13ª reimpressão, Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, s/d/e.

HUXLEY, A. *Brave New World*. Londres: Chatto & Windus, 1932.

HUXLEY, A. *The Island*. Londres: Chatto & Windus,1962.

HUXLEY, A. *Moksha*. Rio de Janeiro: Globo, 1983.

JAMES, W. *The Varieties of Religious Experience*. Nova York: Penguin Books, 1958.

KLÜVER, H. *Mescal and Mechanisms of Hallucinations*. Chicago: University of Chicago Press, 1971.

LA BARRE, W. *The Peyote Cult*. Nova York: Shoestring Press, 1976 [1st edition, 1938].

LEE, Martin A.; SHLAIN, Bruce. *Acid Dreams*. The CIA, LSD,

and the Sixties Rebellion. Nova York: Grove Press, 1985.

LÉVI-STRAUSS, C. "Os cogumelos na cultura". In: *Antropologia Estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976, pp. 229-243.

LEWIN, L. *Phantastica*. Paris: Payot, 1970.

LEWIS-WILLIAMS, D.; DOWSON, T. A. *et al*. The Signs of All Times: Entoptic Phenomena in Upper Palaeolithic Art [and Comments and Reply]. *Current Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press, 29 (2), p. 201–245, 1988.

MAUSS, M.; HUBERT, H. *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

OTTO, R. *O Sagrado*, São Paulo: Vozes, 2007.

PROPP, V. *Morphology of the Folktale*. 2º ed., Austin: University of Texas Press, 1968.

SACKS, O. *A mente assombrada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

SAGAN, C. *O mundo assombrado pelos demônios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SIEGEL, R. K. *Intoxication*. The universal drive for mind-altering substances. Rochester: Park Street Press, 2005.

TÜRCKE, C. *Sociedade excitada. Uma filosofia da sensação*. Campinas: Edunicamp, 2010.

WASSON, R. G.; KRAMRISCH, S.; OTT, J.; RUCK, C. A. P. *La búsqueda de Perséfone. Los enteógenos y los orígenes de la religión*. México: FCE, 1992.

WEBSTER, N. *Webster's II. New Riverside University Dictionaire*. Boston: The Riverside Publishing Company, 1994.

SUBSTÂNCIAS E PRÁTICAS XAMÂNICAS CONTEMPORÂNEAS ENTRE OS SIONA DO PUTUMAYO:

a poética e a política de uma visão contemporânea[1]

Esther Jean Langdon[2]
Tom Laffay[3]
Taita Pablo Maniguaje-Yaiguaje[4]

[1] Agradecemos a Sandra Lucia Goulart por seus comentários e sua leitura e revisão tão cuidadosas.

[2] Professora da Universidade Federal de Santa Catarina e coordenadora do Instituto Nacional de Pesquisa: Brasil Plural (INCT).

[3] Fotojornalista e documentarista.

[4] Xamã-líder da comunidade siona de Buenavista, no Rio Putumayo.

RESUMO

Este artigo examina a narrativa de uma experiência xamânica contada por *taita* Pablo Maniguaje na manhã seguinte a uma cerimônia de *yajé* (*ayahuasca, Banisteriopsis* sp.) entre os índios Siona no rio Putumayo que marca a fronteira entre Colômbia e o Equador. Os Siona, têm um conhecimento milenar xamânico fundado no preparo do cipó *Banisteriopsis* e outras plantas, preparações nomeadas *yajé* na Colômbia e mais conhecidas internacionalmente como *ayahuasca*. São descendentes de aproximadamente 18.000 tucanos ocidentais que ocupavam as regiões de Caquetá, Putumayo e Aguarico na Colômbia, Equador e Peru na época do contato com os europeus. Os que vivem hoje no Putumayo têm sofrido ciclos extrativistas desde o século 16 e resistiram aos invasores externos por meio de práticas xamânicas baseadas no consumo ritual do *yajé*. O último ciclo extrativista (de drogas e petróleo) teve impactos ecológicos, demográficos e sociológicos profundos, e os Siona retomaram suas práticas xamânicas como estratégia para resistir e continuar como um grupo étnico distinto. A análise da narrativa demonstra continuidades importantes nos saberes e experiências xamânicas e nas relações com o ambiente e o mundo invisível apesar das transformações causadas pela violência e exploração da região nos últimos 50 anos.

Palavras-chave: xamanismo, *Banisteriopsis*, cosmopolítica, ambiente, Tucanos ocidentais.

A DEFINIÇÃO DO CONCEITO

Este artigo examina uma experiência xamânica contada por *taita* Pablo Maniguaje na manhã seguinte a uma cerimônia de *yajé* (*ayahuasca, Banisteriopsis* sp.) entre os índios Siona no rio Putumayo que marca a fronteira entre Colômbia e o Equador. Os Siona, falantes de um idioma da família tucano, têm um conhecimento milenar xamânico fundando no preparo do cipó *Banisteriopsis* e outras plantas, preparações nomeadas *yajé* na Colômbia e mais conhecidas internacionalmente como *ayahuasca*. Em agosto de 2019, o xamã *taita* Pablo Maniguaje conduziu o ritual de *yajé* na sua casa com um pequeno grupo composto primariamente por membros da guarda indígena Siona. O ritual de *yajé* teve o fim de iniciar esses jovens, envolvidos na defesa do seu território, junto aos seres do lado invisível da paisagem. Na manhã após o rito, *taita* Pablo narra seus encontros no "outro lado" e oferece conselhos para os que estão presentes. Tom Laffay, cineasta que está realizando um documentário sobre o *taita*, intitulado *Tigre Elétrico: A Luta de um Povo para salvar a Amazonia*[5], registrou a narrativa em vídeo e compartilhou comigo, a primeira autora deste artigo. Este texto é resultado da colaboração dos três autores: eu, como antropóloga com 50 anos de pesquisa entre os Siona, *taita* Pablo, que narra sua experiência visionária relatada aqui, e Tom Laffay, que está filmando e acompanhando Pablo no seu trabalho. Escrevo na 1ª pessoa, mas é necessário reconhecer que o artigo é construção dos três.

Eu vivi pela primeira vez entre os Siona na década de 1970 e, desde então, tenho acompanhado suas práticas xamânicas com a substância, bem como a expansão global de *ayahuasca* entre povos indígenas e não indígenas. Nosso entendimento sobre xamanismo e o uso das substâncias psicotrópicas mudou radicalmente ao longo deste último meio século. Abandonamos os debates etnocêntricos que rotulavam suas práticas como mágicas ou questionavam a saúde mental dos xamãs com seus voos estáticos. Hoje os xamãs são respeitados e procurados, não apenas pela diversidade de pessoas interessadas em participar nos seus rituais, mas também pelos cientistas dos campos da antropologia, da psicologia, das ciências biológicas e ambientais, das neurociências, entre outros.

As práticas xamânicas dos Siona, com base no conhecimento e uso do cipó do gênero *Banisteriopsis* misturado com outras plantas, sempre se situaram num contexto político e sagrado. Os xamãs Siona conheciam pelo menos 16 variedades de *Banisteriopsis* e as misturavam com *Diplopterys*, *Psichotria viridis* ou outras plantas para produzir as visões específicas (*pinta*) que eles procuram (LANGDON, 1986). Os rituais, conhecidos atualmente na Colômbia como tomas de *yajé*, se constituem em ações cosmopolíticas.

[5] O título em inglês é: *Tigre Electrico: One People's Fight to Save the Amazon*.

Nestes, os xamãs contatam aos seres do mundo invisível associados aos animais, plantas e lugares físicos do território, com fins de com eles negociar e manter o bem-estar coletivo através da caça, pesca e coleta. Nesse sentido, a paisagem para os Siona é multidimensional, é sagrada no sentido de que os lugares da selva e do rio tem seus "donos" e estes precisam ser respeitados.

Historicamente, as tomas representam uma estratégia de resistência e combate frente às tentativas de dominá-los. Desde as invasões dos espanhóis nos séculos XVII e XVIII, os Siona continuam enfrentando invasões de naturezas diferentes. O ciclo da borracha entre 1870-1930 impactou de maneiras significativas a organização sociopolítica e resultou na diminuição dos aprendizes xamânicos no meio do século XX, bem como na redução da realização de rituais para o bem-estar da comunidade. Porém, nos últimos trinta anos, eles vêm enfrentando o período mais violento e destrutivo com relação ao seu ecossistema e à sua sobrevivência como povo indígena, e dentro deste novo contexto, as práticas xamânicas começaram um processo de revitalização, para resumir seu papel cosmopolítico (LANGDON, 2016a). Nesse artigo, procuramos ressaltar como o uso da substância *yajé* continua sendo uma peça fundamental para a resistência dos Siona contra as agressões violentas de diversos atores que procuram se apossar e controlar os recursos da região tradicionalmente habitada por esses indígenas.

Os Siona de Buenavista são descendentes de aproximadamente 18.000 tucanos ocidentais que ocupavam as bacias dos rios Caquetá, Putumayo e Aguarico na Colômbia, Equador e Peru quando os europeus chegaram a essa região. Em 1970, seu território tinha sido reduzido e, na Colômbia, aproximadamente 350 Siona viviam ao longo do rio Putumayo em comunidades dispersadas entre os colonos que estavam migrando para a região em números maiores. Buenavista, de 5000 hectares, foi o único resguardo, ou Terra Indígena, oficialmente demarcada e reconhecida na época. Foi também a maior comunidade dos Siona na Colômbia, com 125 habitantes. Iniciei o trabalho de campo em Buenavista na esperança de compreender a relação entre suas práticas xamânicas baseadas no uso de *yajé* (*Banisteriopsis* sp) e nos itinerários terapêuticos. Porém, devido à extração de caucho, à escolarização da juventude no internato dos missionários capuchinhos e aos diversos fatores culturais, os jovens siona começaram a desistir de participar das aprendizagens xamânicas, pois envolviam um período longo de iniciação. Como consequência, quando o último cacique-curaca morreu na comunidade de Buenavista, na década de 1960, não havia ninguém para substituí-lo.

Foto 1: Homenagem a *Taita* Pacho em Puerto Asis, Putumayo. Foto de Pedro Musalem, 2012

A pesquisa de campo, entre 1970 e 1974, ocorreu num contexto de xamanismo sem xamãs (BRUNELLI, 1996). Retornando à comunidade em 1980, soube que os Siona haviam recomeçado seus ritos de *yajé*, e em visitas em 1985 e 1992, conversei com Francisco Piaguaje, melhor conhecido como *taita* Pacho, o líder siona responsável pela restauração das tomas de *yajé* na comunidade no final da década de 1970. Ele já estava sendo chamado para conduzir tomas de *yajé* por grupos urbanos de não indígenas (WEISKOPF, 1994). Inclusive, numa das viagens, encontrei com ele no Instituto Colombiano de Antropologia, em Bogotá, onde estava acompanhada por uma jovem antropóloga e o jornalista Jimmy Weiskopf. Porém, não foi possível, na ocasião, acompanhar a revitalização das práticas xamânicas em primeira mão. O aumento da violência devido às atividades dos guerrilheiros, paramilitares e narcotraficantes interrompeu as visitas à região do Putumayo durante um largo período, de 1992 a 2012. Durante esses anos, acompanhei a revitalização de atividades xamânicas dos Siona, iniciados por Pacho, por meio dos anúncios na internet de suas tomas de *yajé* entre grupos urbanos e através das publicações de antropólogos e jornalistas (por exemplo, PORTELLA *et al.*, 2003; WEISKOPF, 1994, 2000, 2005). Quando me deparei com a publicação *Encuentro de Taitas em la Amazonía Colombiana* em 2000 (UMIYAC, 1999), descobri que vários dos meus amigos siona se tornaram *taitas* – que é a designação atual dos xamãs amazônicos – e também que vários estavam inseridos nos circuitos da Nova Era (CAICEDO-FERNÁNDEZ, 2015). Em suas comunidades, eles foram reconhecidos como "autoridades tradicionais", um papel político de grande importância tanto

nos projetos de revitalização cultural (PORTELLA *et al.*, 2003; ACIPS, 2013), quanto na defesa territorial (HILL, 2018; HILL, 2019; MUSALEM NAZAR, 2016).

Assim, baseada nas várias entrevistas com *taita* Pablo e na transcrição de sua narrativa filmada por Tom, apresentamos aqui a descrição de sua vivência após um rito de *yajé* em que ele explicou aos presentes o que viu e fez durante a noite anterior. O ano é 2019, e o rito aconteceu num contexto radicalmente alterado do da década de 1970. A vida dos Siona tinha sido transformada de maneiras impensáveis devido às mudanças e à violência na região e à circulação dos *taitas* Siona nas redes xamânicas indígenas e nos circuitos dos grupos urbanos que buscam as *tomas de yajé*. As narrativas xamânicas que gravei com os anciãos há cinquenta anos foram contadas na língua siona, uma língua evoluída para descrever essas experiências extraordinárias no mundo invisível. Porém, quando Tom compartilhou a filmagem desta narrativa de Pablo sobre sua vivência no outro lado, narrada em espanhol para um grupo de jovens que não falam a língua siona tradicional, me senti transportada ao passado. Apesar das transformações ecológicas, políticas e econômicas nos últimos 50 anos, a narrativa demonstra continuidades importantes nos saberes e experiências xamânicas e nas relações com o ambiente e o mundo invisível. Procuro explorar a seguir como a narrativa de *taita* Pablo demonstra que ele está viajando no mesmo mundo invisível que seus avôs conheceram, apesar de estar inserido em um presente tão diferente.

COSMOPOLÍTICA E NARRATIVA

A narrativa de Pablo, no amanhecer após o rito, é importante, na medida em que demonstra as continuidades políticas e poéticas da tradição xamânica siona baseada no uso do *yajé* e de outras plantas sagradas. Na ausência da realização de ritos de *yajé* liderados pelos xamãs Siona nos anos de 1970, aprendi sobre sua cosmopolítica através da gravação e tradução de mais de cem narrativas xamânicas. As narrativas recolhidas representavam uma importante fonte da perspectiva siona sobre o universo multidimensional e acerca de um conjunto de aspectos como: suas relações com os seres não humanos e a natureza cíclica da vida e da morte; a resistência xamânica à presença de missionários e invasores; ou ainda, experiências pessoais de viagens *yajé*. Elas foram narradas na língua siona pelos anciãos que tinham participado dos rituais com os curacas Siona, Kofán e Secoya, durante uma época na qual era esperado que todos os homens empreendessem a aprendizagem xamânica para proteger suas famílias e comunidades.

Foto 2: *Taita* Pablo rezando sobre o *yajé* antes de servir.
Créditos: Foto de Tom Laffay, 2019

Em suas narrativas e diálogos sobre elas, se tornou evidente que sua identidade étnica estava ligada ao seu conhecimento xamânico particular (LANGDON, 2016a, 2016b) e expressa através de sua arte e história oral (LANGDON, 2013b). Rituais xamânicos eram realizados regularmente para a manutenção do bem-estar coletivo. Com preparações de misturas específicas de *Banisteriopsis* e outras plantas (LANGDON, 1986), os curacas entravam no "outro lado" e viajavam para diferentes reinos do universo, negociando com os donos das plantas e animais, influenciando as mudanças sazonais, neutralizando os espíritos malignos e lutando contra a bruxaria dos outros xamãs. Os participantes eram guiados nos outros mundos por meio das canções dos curacas, que se comunicavam com seus espíritos aliados. Para negociar com os seres invisíveis, o curaca precisava conhecer a linguagem (canções) e a *pinta* (desenhos ou visões) daqueles que pretendia contatar. Após a cerimônia, o curaca descrevia e interpretava para os participantes do rito o que vira e aprendera. As narrativas enfatizavam como o curaca garantia o bem-estar coletivo por meio da negociação com os espíritos que influenciavam suas práticas de subsistência da agricultura extensiva, complementadas pela coleta, caça e pesca. Ele foi o líder político e defensor do grupo ao protegê-los

dos ataques de espíritos utilizando seu poder xamânico ou por sua capacidade de mobilizar os espíritos para atacar os invasores espanhóis (MONGUA CALDERON e LANGDON, 2020).

Os *taitas* atuais de Buenavista eram crianças quando a realização dos rituais coletivos para a garantia do bem-estar e da proteção da comunidade cessaram. Houve um hiato de vinte anos após a morte do último mestre-xamã, em 1962, até que finalmente novos rituais coletivos conduzidos por xamãs Siona voltassem a ser organizados. Em 1962, os anciãos realizaram uma cerimônia de *yajé* após a morte desse último mestre-xamã, esperando que seu irmão mais novo tivesse poder xamânico suficiente para assumir sua posição. No entanto, o ritual só produziu experiências aterrorizantes e visões escuras para todos os participantes. Todos saíram do rito frustrados e preocupados com um futuro sem um líder xamânico[6]. Durante vinte anos ou mais, não houve rituais comunais para o bem-estar coletivo. Quando uma doença ou outro infortúnio indicava bruxaria ou outra causa invisível, a família da pessoa solicitava um ritual de *yajé* de um xamã entre outros grupos étnicos próximos, principalmente os Kofán e Quíchua. Os Kofán, chamados "amigos" na língua siona, são aliados de longa data; o casamento com eles foi comum, assim como a troca de conhecimento xamânico. Os Quíchua migraram mais recentemente para a região onde habitam os Siona e, por isso, também estes muitas vezes relutavam em beber *yajé* com os primeiros, já que eles não mantinham as mesmas restrições que, para os Siona, são necessárias para proteger o corpo do xamã. Porém, na década de 1970, os Kofán viviam mais distantes e os Siona tendiam a procurar inicialmente os curacas Quíchua em casos de doenças que desafiavam o tratamento tradicional. Quando deixei Buenavista, em 1974, as mudanças econômicas e sociais na região, o abandono da língua materna e a falta de rituais coletivos de *yajé* me fizeram pensar que o vasto e complexo conhecimento xamânico que eu tinha aprendido com os anciãos e com suas narrativas não sobreviveria.

Algum tempo depois de minha partida, em 1974, dois irmãos, Pacho e Luciano Piaguaje, começaram a conduzir cerimônias de *yajé* em Buenavista, embora ambos tivessem comentado comigo que não seguiram a aprendizagem xamânica na juventude por não conseguirem manter a "dieta" que exigia manutenção de proibições alimentares e sexuais além do isolamento na floresta com outros aprendizes. Luciano morreu logo depois e Pacho, tio de *taita* Pablo e genro do último cacique-curaca Siona, continuou bebendo *yajé* com Salvador Moreno e outros numa rede regional que o levou a fazer parte das tomas de *yajé*

[6] O missionário do Instituto Linguística de Verão, Alva Wheeler, estava presente em Buenavista na época e me contou que todos ficaram bastante confusos e preocupados após a cerimônia do *yajé*.

Foto 3: Taitas de Buenavista dando início a uma reunião comunitária.
Créditos: Foto de Tom Laffay, 2019

que estavam ganhando fama entre os não indígenas nas cidades andinas colombianas. *Taita* Pacho tornou-se conhecido entre estes grupos. Participou ativamente num centro neoayahuasqueiro perto da cidade de Pasto (CAICEDO-FERNÁNDEZ, 2015), fornecendo ao grupo o *yajé* e conduzindo, nesse novo contexto, os rituais com esta substância. Ele viajou para Bogotá e outras cidades onde liderou tomas de *yajé*. *Taita* Pacho foi convidado também para participar do encontro de *yageceros*, em 1999, junto com cinco outros Siona de Buenavista. A reunião resultou na formação da *União de Médicos Indígenas Yageceros de Colombia* e *taita* Pacho foi eleito membro do Conselho Maior (UMIYAC, 1999). No ano de 2000, vários *taitas* Siona estavam conduzindo cerimônias de *yajé* e participavam do circuito da Nova Era, estudado por Caicedo-Fernández (2015).

Mais importante para a discussão que está sendo desenvolvida aqui, em Buenavista, os xamãs, já designados como *taitas*, estavam assumindo um papel significativo na revitalização política e cultural estimulada pela constituição colombiana de 1992, que reconhece a autodeterminação indígena e as autoridades tradicionais. O *Plan de Vida* elaborado com os Siona

junto com o antropólogo Hugo Portela, em 2003, (PORTELA *et al*., 2003) e documentos posteriores emitidos pela *Asociación de los Cabildos Indígenas del Pueblo Siona* (ACIPS), os proclamaram guardiões da comunidade (ACIPS, 2013). Sionas *taitas* estão unidos com o governador, com outros líderes políticos do *cabildo*[7] e com funcionários da ACIPS numa importante luta pela revitalização cultural que tem sido esboçada coletivamente nos documentos emitidos pela associação. No *Plan de Vida*, bem como nos documentos posteriores, aos *taitas*, como autoridades tradicionais, é atribuído um papel de liderança para a manutenção do pensamento (pensamiento), da língua materna, do controle coletivo, do meio ambiente e da medicina. As cerimônias de *yajé* são realizadas regularmente como parte do processo coletivo político e são seguidas por assembleias nas quais os *taitas* desempenham o papel de conselheiro no diálogo que se segue. Dada a situação crítica em que os Siona se encontram, muitas das cerimônias de *yajé* e assembleias que acontecem na manhã seguinte ao rito, passam a envolver, atualmente, decisões e negociações com funcionários do governo, com organizações não-governamentais ou com outros agentes, ajudando na defesa dos direitos territoriais, com várias empresas petrolíferas solicitando consentimento prévio para extração de petróleo no seu território (MUSALEM NAZAR, 2016).

Nos últimos vinte anos, as forças armadas, incluindo narcotraficantes, guerrilhas e paramilitares, têm invadido o território siona. O plantio de coca na região tem sido combatido com a pulverização governamental do herbicida tóxico glifosato desde 1994, causando impactos adversos à saúde e ao meio ambiente (RAMÍREZ, 2011). As guerrilhas colocaram minas terrestres nos caminhos dentro do próprio *resguardo* causando acidentes e pelo menos uma morte de uma anciã siona que foi pescar (HILL, 2018). A exploração de petróleo fica cada vez mais perto do pequeno resguardo, resultando em poluição por derramamentos de óleo e outras atividades extrativas. Um grupo dos indígenas Nasa[8], com origens nas montanhas andinas do Departamento del Cauca, se estabeleceu nas terras imediatamente adjacentes ao *resguardo* de Buenavista, ocupando áreas sagradas da selva historicamente usadas pelos Siona para caça e pesca. A área está atualmente em disputa entre os dois grupos e os Siona estão solicitando do governo colombiano a extensão dos limites de seu *resguardo* atual para incluir esse território ancestral. Em 2009, os Siona foram declarados em risco de extinção cultural e física pelo Tribunal Constitucional da Colômbia.

Assim, a defesa de seu território está estreitamente relacio-

[7] Na Colômbia, o *cabildo* é uma entidade pública especial, reconhecida como a organização sociopolítica tradicional. Seus membros são eleitos pela comunidade.

[8] Os Nasa são um grupo indígena grande e poderoso, com mais de cento cinquenta mil pessoas. Eles se originaram das alturas das montanhas andinas, no Departamento del Cauca, onde a planta sagrada é tradicionalmente a coca.

nada ao que Paul Little tem conceituado como "cosmografia":

> *(...) definido como os saberes ambientais, ideologias e identidades – coletivamente criados e historicamente situados – que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território. A cosmografia de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele (…) LITTLE, 2002, p. 4.*

O conhecimento ambiental dos Siona envolve não apenas a defesa de invasores humanos que tentam assumir o controle do seu território, mas também negociações com os habitantes não humanos. Como em outros grupos amazônicos, a paisagem siona é multidimensional e eles falam em dois lados – "este lado" (*ë ca'nco*), que é visível, e o "outro lado" (*yequë ca'nco*), que geralmente é invisível e povoado pelos diferentes donos dos animais e espaços sagrados, bem como pelos responsáveis pelos ciclos sazonais. Para os Siona, os invasores, incluindo os Nasa, desrespeitam esta paisagem sagrada, e a extração de petróleo, em particular, tem causado poluição ambiental e sonora, trazendo impactos negativos tanto para os rituais de *yajé* quanto para os habitantes invisíveis da floresta. Por causa desta poluição e das minas terrestres enterradas pelas guerrilhas, os Siona falam da necessidade de proteger a saúde de seu território. Em entrevista comigo, em 2019, e também num passeio pelo *resguardo* filmado por Tom Laffay, em 2020, *taita* Pablo expressou sua preocupação com a saúde de seu território e com o impacto das atividades petroleiras na flora e fauna da selva e junto aos seres invisíveis associados com os lugares sagrados.

Em 2010, duas jovens lideranças formaram a guarda indígena Siona para defesa ambiental e zelo do território. O conceito de guarda indígena tem origens na Organização Nacional Indígena da Colômbia/ONIC, que tem promovido a formação de guardas em cada povo indígena para autoproteção pacífica, simbolizada pelo uso de um bastão de madeira. A formação da guarda Siona também foi vista por eles como estratégica no auxílio ao retorno e reincorporação dos jovens que haviam sido recrutados para participar no movimento guerrilheiro. Os integrantes da guarda são designados como "cuidadores da terra" (*yija* = terra, *cuidacua* = os cuidadores), e são encarregados de patrulhar o território para detectar invasões de guerrilheiros, narcotraficantes e

Foto 4: Governador de Buenavista e *Taita* Pablo nos Estados Unidos na defesa de seu território. Créditos: Foto de Tom Lafay, 2019

petroleiras[9]. Mais importante ainda para a discussão que estamos ressaltando nesse artigo e profundamente relacionada com a ação ou os efeitos políticos contemporâneos de tipos de usos tradicionais de psicodélicos (neste caso o *yajé* dos Siona), é o fato de que os membros da guarda participam de rituais especiais de *yajé* para aprender sobre as relações com o mundo invisível sendo inclusive submetidos a chicotadas de ortiga para fortalecer seus corpos.

Em um período curto, entre 2018 e 2019, quatro dos *taitas* mais velhos e reconhecidos como os conhecedores de *yajé* morreram, criando ansiedade entre os Siona quanto à perda de seu conhecimento xamânico e com relação à proteção e aos conselhos dados pelos *taitas* sobre assuntos importantes para a comunidade. As mortes aconteceram num período em que as forças armadas voltaram novamente a invadir o território siona (COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS, 2018; HILL, 2018) apesar do acordo de paz realizado entre o governo colombiano e os guerrilheiros em 2015. Simultaneamente, as empresas petroleiras têm pressionado cada vez mais as lideranças siona para obter consentimento que permita a extração dentro dos limites do *resguardo* de Buenavista. Em 2018, a guarda indígena descobriu que uma empresa violou a decisão Siona, de 2015, de não permitir atividades da companhia petroleira (HILL, 2019). Os Siona continuam a se organizar e a se defender com os *taitas*, os quais lideram as cerimônias *yajé* comunitárias, assumindo essa relevante posição no contexto e nos embates políticos vividos

[9] A Alianza Ceibo, que é uma ONG indígena, vem oferecendo treinamento técnico para os integrantes da guarda indígena. Para maiores informações consultar o site da ONG: https://www.alianzaceibo.org/

por esses indígenas na atualidade com o intuito de fortalecer sua resistência diante dos avanços de poderosos e diferentes agentes, tais como o Estado colombiano, as guerrilhas armadas do narcotráfico, e representantes transnacionais de grandes interesses econômicos e geopolíticos. Seus rituais são coordenados com as ações do governador de Buenavista e apoiados pela Amazon Frontlines, uma ONG que auxilia em sua defesa territorial contra as empresas petroleiras desde 2015 (PARKER, 2018).

Este é o contexto geral da situação dos Siona e do ritual *yajé* liderado por *taita* Pablo Maniguaje, em agosto de 2019. Com as mortes recentes dos quatro outros *taitas*, Pablo se tornou um dos mais importantes xamãs de Buenavista. *Taita* Pablo, nascido por volta de 1952, não é apenas um líder em rituais *yajé* para a comunidade, mas também um importante colaborador do governador e da ONG Amazon Frontlines na defesa do território siona. Com os advogados da Amazon Frontlines, ele viajou para Bogotá, Estados Unidos e Peru para defender os direitos dos Siona perante o governo colombiano e a Corte Interamericana de Direitos Humanos. Considerando a atuação de *taita* Pablo como representante dos Siona, num cenário internacional, fica evidente a existência de uma relação profunda entre as questões de território, de saúde e de dimensão espiritual. É por isso também que, conforme *taita* Pablo explicou, ele consegue identificar os lugares sagrados da floresta, isto é, aqueles que têm donos. Numa entrevista realizada em junho de 2019, ele falou mais minuciosamente sobre seus conhecimentos acerca dos donos da floresta:

> *Então é por isso que, no território, na selva, existem tantos lugares que são muito sagrados, e muitos brancos não acreditam. Ao contrário, depois que a gente bebe (o* yajé*), nos damos conta dos lugares. É por isso que quando mandamos os cuidadores (os membros da guarda), a gente verifica o que tem, aonde têm que ir e que devem respeitar os lugares quando vêm, isto assim; então não se pode ficar aí, que vão embora para outro lado. Assim, eles ficam gritando que nem loucos, não. Porque lá tem outro dono que também responde. Então, a gente recomenda tudo isso para eles [os membros da guarda] e eles fazem o percurso pelo território.*

O ritual do *yajé* com *taita* Pablo foi realizado em sua casa, em agosto de 2019, com a participação de dez membros da guarda indígena. O "mês" de agosto é chamado *canco* por causa das cigarras (*canco rogue*) que cantam nesta época, anunciando

Foto 5: *Taita* Pablo na selva com um membro da guarda.
Créditos: Foto Tom Laffay, 2019

o início do verão e o fim das chuvas fortes de junho e julho. Os algodoeiros silvestres também soltam as suas fibras nesse mês. É uma das estações mais importantes do ciclo anual, pois marca o fim de um período escuro de bastante chuva e lama; é um período que traz a promessa do verão e a abundância de caça e colheita de frutas e nozes da selva. O pássaro de agosto (*canco bi'an*) anuncia o início de uma nova época de plantio, quando as roças devem ser limpas, queimadas e o milho plantado. A selva fica livre dos *huati* (espíritos perigosos) que trazem doenças do inverno e os donos dos animais libertam seus filhos das casas debaixo da terra. O plantio, a caça, a pesca e a coleta voltam a ser atividades cotidianas. As Plêiades sobem do horizonte para começar sua jornada pelo céu antes de descer em abril com a chegada da estação das chuvas. Agosto também é um mês especial para o aprendizado do *yajé*, quando o povo *yajé* desce com o canto das cigarras. Todo esse cenário, como os participantes e o conjunto de eventos sazonais, constitui o contexto do ritual de *yajé* coordenado por Pablo e sua narrativa, contada logo ao amanhecer, ao final da cerimônia, quando os efeitos do *yajé* estão

Foto 6: *Taita* Pablo descrevendo suas visões de yajé à guarda indígena Siona. Créditos: Foto de Tom Laffay, 2020

diminuindo e os participantes do rito esperam ouvir os conselhos do *taita*. Quando iniciou o rito, começou a chover duro, o que também impactou a experiência de Pablo. Mas como vamos ver em sua narrativa, Pablo conseguiu transformar o tempo de chuva em verão.

Bem, no início, o remédio [o *yajé*] não me embebedou. Bem, eu estava calmo por um tempo, mas uma hora me pegou [os efeitos]. O remédio não estava me pegando muito por causa do …. do inverno [chuva]. Então aí, ele me manteve lá…. Me manteve lá [acenando com a mão por baixo, indicando que não estava conseguindo sair do corpo]. Eu não pude sair. Por fim, saí e comecei a cantar neste espaço, em torno deste espaço para que a *pinta* fosse boa. Então, enquanto que eu estava cantando, estava chovendo….. É os espíritos da água no outro espaço. Já nos dizemos … ..*Yai… Yai Oco Bain*: aqueles têm seus copos, são cuias d'água que estão boca abaixo [virados], sim, e por isso chove muito nessa época. Então comecei a orar para que baixasse um pouco a água, para que haja verão de agosto.

E nisso eu estava, e eu virei para outro canto para que

boas *pintas* viessem para nós. Cantei com a água santa de Deus banhando todos vocês, para que viesse aquela boa *pinta*. Eu descansei lá, e depois de um tempo, voltei a cantar quando chegou a *pinta* do tigre, para dar força a vocês.

Nisso, um tigre chegou e saiu, saiu um tigre, e veio feliz, de lá ele veio, sozinho, u..u..u..u ... e ele chegou. Quando eu olhei para ele, ele já estava aqui, quando olhei para cima, mais tigres vieram. Eles estavam chegando lá, e este veio aqui, parou. E enquanto eu me agachava assim, pois foi assim na visão, eu me agachei assim, quando me virei para olhar, ele estava coroado. Então ele me disse: "Eu vim, abrir as portas para você chegar ao nosso espaço. Abro as portas para que você chegue ao nosso espaço para que possa dar força aos meninos [que são, no nosso idioma *cuidacua*, dizemos nós], aos cuidadores. É por isso que venho". Então o tigre se sentou e "wh wh wh wh", soprou ele [o *taita* imitou o sopro do tigre]. Então comecei a cantar e cantar e cantei, soprei, pedi por todos os espíritos deles, e isso veio, veio, veio um pano, um pano, um pequeno tapete, pintado, sua pele, e whoosh veio e nos cobriu com aquele tecido, sim. E o tecido, "cucucucucucuc", sacudiu. E na medida que sacudiu, caíram como pepitas de água, para cada um de nós, a cada um. Este se encheu e quando me dei conta, aqui estava a pele do tigre [o *taita* apontando para o chão] e em cima dela vocês estavam sentados. E essa tela que estava estendida, "whoosh whoosh", estava levantando como um vento.

Então, o que isso significa? Isso é dar força à mãe terra, ao território e é a força chegando a vocês. Então é por isso que quando a gente canta as orações do tigre, é para dar energia, é porque ele é elétrico. Ele é um gato como [o *taita* mexe a cabeça, imitando a onça]. Então, da mesma forma, um deles levanta andando até a gente, para os cuidadores, um vai, um, dois, três, quatro, cinco, quando chega a cinco, a gente está bem fortalecido. E esses bastões, como estão aí [apontando para os bastões que os membros da guarda carregam], esses bastões estavam cobertos de pura *pinta* de tigre, essas barras, esses bastões. Então é por isso que quando um fala com o outro, aquele que não é nosso amigo, tem que colocar o bastão cruzado assim, quando está falando [o *taita* mostra como o bastão deve ser posicionado no corpo]. Então essa é a defesa. E essa é a medida, o mal daquele homem bate aqui, no bastão. Então, bate aqui e é enviado para ali. Então foi isso que eu cantei, que estava lá e o que esse tigre me mostrou.

Agora sim, depois disso, já terminei, eu já estava cantando, cantando e estava terminando, e o tigre se separou e com

o rabo ficou assim [o *taita* acenou com as mãos para mostrar o abanar do rabo do tigre]. Ele batia com o rabo, isso, isso o abanava. Então isso está dando a ele energia, seu rabo. Com seu rabo, o tigre é assim. Ele pode ter um inimigo e com isso o *inhostiliza*. Assim eu vi.

Então, com isso, como eu disse, se a pessoa concentrasse bem nas suas coisas, não bebendo, e chegasse a mim, eu dou ajuda a ela. Mas se para nós, se alguém nos disser "vamos beber *yajé*" e nós dissermos: "não, aquele (bebida alcoólica) é mais saboroso", se um, dois ou três ou cinco de nós saímos (para beber), né, nos esquecemos do outro. E isso corta a energia para a gente. Por exemplo, vocês recebem a energia, mas se saíssem e bebessem, ela é cortada. Já não serve. Então essas são as coisas, e é por isso que quando eu saio, não vou beber álcool, mas não – descansamos, tomamos banho, então estamos protegidos. Estas são as *pintas* que eu estava vendo.

E eu lhes conto que no outro lado chegava, hoje como neste mês, o tempo das cigarras, chegava o povo de cigarras, dizemos *canco re'ohuë*, o tempo da cigarra. Aí vieram as senhoritas, as cigarras, chegaram, mas chegaram tristes, chegaram da roça "uuuh" nada, sem valor. Então, como eu estava cantando para o tempo que elas chegam...

Então, eu vi que três vieram, andando, três, mas elas não estavam felizes, e como eu já estava cantando, eu lhes perguntei na nossa língua: "*Que ro'oguë musaco'a san'ti raye'ne*" "Por que vocês estão tristes?", eu disse a elas. Quando eu virei para ver à frente, havia quatro banquinhos, exatamente como estes, pequeninhos, que estavam vazios e ... então elas me disseram: "Você está vendo estes banquinhos?"

Digo: "Sim, eu vejo".

As cigarras: "Nós, no ano passado, viemos e vimos nossos avós, como dizemos na língua: *Yëquëna nahuë ja'co sanhuëre ñu'isico'a. Yure be'oye*. Nossos avós estavam sentados lá. Chegamos e eles nos receberam, e hoje os banquinhos estão vazios".

E por isso elas vieram tristes. Então elas estavam agachadas, bem ... suas asas estavam abaixadas. Então comecei a cantar, rezando para que a tristeza fosse embora porque os avós não estavam lá. Eu cantei para elas, eu rezei para todas elas, então elas estavam levantando suas asas. As levantaram, e então, com a água benta de Deus, eu as peguei e as banhei. Aí sim elas se animaram. Elas me disseram: "Ah, você também, você também chegou até nós, também".

"Eu, sim".

"Você pode chegar até onde nós estamos." Elas se tornaram

contentes. “E agora sim, já os avós já foram descansar. Eles já nos deixaram. Agora vocês são os que permanecem. Cada ano nós viremos visitá-los”. Então elas chiaram “Cheeeeeee”, elas chiaram.

E enquanto foram chiando, “chuuuuuu”, estava abrindo. Estava clara, clara mesmo estava a selva. Melhor dito, na visão, nê! Isso o deixava surdo, pura cigarra.

“Agora, sim, continua vendo”, disseram-me. “Continua vendo.” Eu estava vendo, vendo, vendo. “Você tem que ter muito cuidado. Vão vir doenças ... vão vir vendavais, tenha muito cuidado você. Beba (*yajé*), você tem que sobressair aos obstáculos, que retornam novo, porque senão, estas doenças, estas que chegam às crianças, e todos esses vendavais trazem essas doenças”. Elas disseram.

Eu voltei. Encontraria de novo tudo isso. Por lá ficou isso, quieto. Isso eu vi. É isso que eu via.

Depois disso, ficou claro, tudo. Linda, já estava vendo a caça, o porco, o porco lá (o *taita* apontando), eu vi. Isso é o que eu alcancei a ver. Isso eu lhes conto, jovens.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A descrição de Pablo sobre suas ações e interações no outro lado compartilha várias características com demais relatos coletados na década de 1970 em que os anciões contavam suas experiências com *yajé* (LANGDON, 2013a; LANGDON, 2013b; LANGDON, 2016b). Em 1970, as narrativas foram relatadas na língua siona, ou *bain coca*, que é a identificação atual de seu idioma. *Taita* Pablo conta sua experiência em espanhol, visto que os jovens não falam a língua materna. Porém, a descrição do que viu e sua interação dialógica com os espíritos contêm os mecanismos poéticos e de contextualização que caracterizaram as narrativas dos anos 1970 gravadas em *bain coca*. Uma caraterística importante é o uso de fala citada em *bain coca* para evidenciar seu diálogo com as senhoritas cigarras. Além disso, ele indica que suas canções norteiam as atividades no mundo invisível. O papel das canções como guia da experiência xamânica foi observado por Townsley (1993) e Overing (1990).

O desenrolar dos acontecimentos descritos por Pablo demonstra que o *taita* não está apenas guiando e criando mundos para os participantes, mas também que ele é um protagonista. Suas canções afetam as ações do outro lado, criando as alianças e aproveitando as energias dos tigres e das cigarras.

Pablo tem certa dificuldade para “decolar” por causa da chuva forte durante a parte inicial do ritual. Uma vez que

começou a sentir os efeitos, ele começou a cantar para acalmar as águas e mudar o clima para o "verão" de agosto. Em seguida, ele cantou para abençoar os participantes a fim de que eles tivessem uma boa *pinta*, palavra que os Siona usam para falar das experiências visionárias. Seu próximo canto, após um período de silêncio, convoca as onças para dar força aos participantes. Primeiro chega um e depois os outros, e os participantes são embrulhados em um pano com desenhos, recebem as gotas da água sagrada e de repente são sentados no tapete com desenhos do tigre. Os bastões de madeira da guarda indígena também são cobertos com os desenhos do tigre, transmitindo proteção. Para os Siona, os desenhos visuais, que na concepção moderna ocidental foram explicados e abarcados pelo conceito de "fosfenos" (KNOLL *et al.*, 1963; SIEGEL, 1977)[10], criados pela toma de *yajé*, são uma parte fundamental da experiência. Cada classe de entidade visualizada no outro lado tem seus próprios desenhos e tradicionalmente o aprendiz demonstrava seu conhecimento desses seres através das pinturas faciais que realizava após as tomas de *yajé* (LANGDON, 2013b). Apesar desta tradição artística não ser mais praticada pelos Siona, a memória desse aspecto visual no outro lado está presente no discurso de *taita* Pablo, o qual destaca a presença da *pinta* do tigre em vários momentos, apontando para ela durante sua narrativa. Também é importante mencionar, a importância do tigre no xamanismo dos Siona. *Tigre* ou *yai* são algumas designações na língua siona para o mestre-xamã, justamente devido a sua relação com este animal e por conta da sua capacidade de pôr sua roupa para se transformar em tigre (LANGDON, 2013a).

Em seguida, Pablo canta para que as cigarras de agosto cheguem e para que no outro lado elas apareçam como senhoritas, voltando das suas roças[11] com as asas caídas; elas estão tristes pela ausência dos quatro *taita*s que as receberam nos anos anteriores. A referência aos quatro banquinhos representa a ausência dos *taitas* que faleceram, uma perda que toda a comunidade de Buenavista estava sentindo, e aparentemente os seres no outro lado também. As canções de Pablo as abençoam e elevam seu ânimo e suas asas. O diálogo com elas indica que ele conhece suas canções e *pinta*, estabelecendo uma aliança com a promessa de futuras visitas. As cigarras predizem doenças vindouras e fortes tempestades. E com sua canção estridente, a escuridão clareia e a selva se ilumina em brilho com uma abundância de animais; é a chegada do verão.

Como é o caso das narrativas gravadas na língua siona, as experiências visionárias são contextualizadas num duplo sentido. Por um lado, como vimos acima, Pablo vai nos lembrar em

[10] Segundo Knoll et al. (1963) e Siegel (1977), fosfenos são imagens geométricas que, por sua vez, são o fenômeno mais comum em estímulos mentais produzidos por substâncias psicotrópicas, induzidas por sensações visuais desencadeadas pela descarga de neurônios na estrutura do olho.

[11] Lembrando que agosto, o mês da cigarra, é o mês de limpar as roças.

vários momentos que está contando sobre uma vivência com os espíritos. A referência aos "lados" sinaliza que a experiência que ele está tendo no "outro lado" é concomitante aos passos rituais observados na realidade concreta ou visível. Pablo narra que ficou esperando para o *yajé* "pegá-lo", para poder "sair", "cantar" e trazer boas *pintas* para os participantes. Seus cantos chamam a *pinta*, a visão. Eles também chamam os tigres e as senhoritas cigarras. A noção de *pinta* é importante para os participantes, porque representa a experiência no outro lado. Os designs acompanham as visões e as canções indexam entidades espirituais específicas e as experiências visionárias, embora a pintura desses desenhos na vida diária dos Siona já tenha desaparecido (LANGDON, 2013b). Pablo lembra várias vezes aos participantes que estava vendo "na visão" ou "no outro lado". A capacidade de ver é uma capacidade xamânica que é desenvolvida ao longo da aprendizagem. Os xamãs foram chamados *ëñaguë*, vidente na língua siona, e essa capacidade de ver no outro lado podia variar entre os xamãs, indicando diferenças nos seus conhecimentos (LANGDON, 2013a). A capacidade de Pablo de "ver" é presente em toda a narrativa. Os intercâmbios dialógicos do discurso citado entre ele e os espíritos aliados são evidências também de sua capacidade xamânica. A saudação "vocês chegaram" é mais um índice do saber de *taita* Pablo, indicando que ele tem conhecimento suficiente para ver, cantar e negociar com seus aliados espirituais.

O segundo aspecto da contextualização trata dos índices que situam a experiência no presente – a chuva da noite que ele conseguiu afastar, o mês de agosto com as senhoritas cigarras e as preocupações dos Siona, incluindo as mortes recentes dos *taitas*, a degradação ambiental e o aumento de doenças e as fortes tempestades que têm surgido nos últimos anos. O ritual era realizado com o objetivo de treinar os membros da guarda indígena sobre as dimensões sagradas de sua paisagem e do ciclo anual. O discurso após o ritual também teve o objetivo de aconselhar os jovens sobre a necessidade de um comportamento adequado para garantir os benefícios da toma de *yajé* para a comunidade. A referência à proibição do consumo de bebidas alcóolicas trata de uma preocupação com os jovens siona, que têm preferido consumir álcool, não preparando, assim, o corpo para participar de rituais coletivos com *yajé*, sem seguir as restrições e dietas necessárias. Diferentemente dos vizinhos Quíchua, para os Siona a bebida alcóolica é vista como prejudicial para a formação xamânica, ao mesmo tempo em que é esperado que toda a comunidade participe dos rituais com o *yajé*.

No final da narrativa, Pablo inicia uma discussão sobre a maneira correta do uso do bastão que os membros da guarda portam. Devem ser cruzados, diagonalmente, em frente ao corpo, a fim de se protegerem daqueles que possuem energia maligna. Na época da minha pesquisa de campo inicial, os Siona não usavam estes bastões. Porém, os xamãs usavam colares de cocos e cascalhos que cruzavam os seus corpos da mesma maneira. Os anciões indicavam que o mestre-xamã usava um bastão nos rituais de *yajé* antigamente. Inclusive, um deles confeccionou um fabricado de penas da arara e que foi doado ao Instituto Colombiano de Antropologia. Também, numa visão importante que marcava a transformação do aprendiz para mestre-xamã (*ëñaguë, yai* ou *uncuguë*), o aprendiz viajava à casa de Deus onde recebia o bastão e a bendição para ser conselheiro e protetor de seu povo.

A narrativa de Pablo é importante porque demonstra as continuidades no conhecimento xamânico siona, apesar da perda de linguagem e das transformações que as práticas xamânicas vêm sofrendo (LANGDON, 2017). Também é um testemunho da resiliência e do papel político do uso do *yajé* frente quase quatro décadas de invasões armadas e intensas pressões para explorar petróleo em seu território (CORREA, 2017). Os rituais xamânicos são centrais em todas as deliberações que envolvem assuntos da comunidade de relevância política, econômica e cultural. Eles foram decisivos no processo de consentimento prévio, informado em 2014, no qual os Siona de Buenavista se recusaram a permitir a extração de petróleo no *resguardo* devido aos danos ecológicos que isso causa à sua paisagem sagrada e a fim de se protegerem daqueles que possuem energia maligna.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASOCIACIÓN DE LOS CABILDOS INDÍGENAS PUEBLO SIONA (ACIPS). *ZIO BAIN*: *Diagnóstico Plan Salvaguarda*. Puerto Asis/Putumayo: ACIPS/Ministerio del Interior, 2013.

BRUNELLI, G. Do Xamanismo aos Xamãs: estratégias Tupi-Mondé frente à sociedade envolvente. In: LANGDON, E. J. (org.). *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas.* Florianópolis: Editora UFSC, 1996. pp. 233-266.

CAICEDO-FERNÁNDEZ, A. *La Alteridad Radical que Cura: Neochamanismos Yajeceros en Colombia*. Bogotá: Universidade de los Andes, 2015.

COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS RESOLUCIÓN 53/2018. Medida Cautelar no. 395-18. Autoridades y miembros de los Resguardos Gonzaya (Buenavista) y Po Piyuya (Santa Cruz de Piñuña Blanco) del Pueblo Indígena Siona (ZioBain) respecto de Colombia. 2018.

CORREA, P. Los guardianes del yagé, acossados por uma petrolera. *El Espectador*, 01/05/2017. Disponível em: http://www.elespectador.com/noticias/nacional/los-guarianes-del-yage-acosados-una-petrolera-articulo-673366. Acesso em: 09 de Janeiro de 2017.

CORTE CONSTITUCIONAL 2009. Auto de Seguimiento 004 de 2009. Disponível em: http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/autos/2009/a004-09.htm.

HILL, D. The War goes on: one tribe caught up in Colombia's armed conflict. *The Guardian*, 27 de junho, 2018.

HILL, D. Colombian tribes calls for action on alleged effects of UK oil firm. *The Guardian*, 22 de fevereiro, 2019.

KNOLL, M. *et al*. Effects of chemical stimulation of electrically-induced phosphenes on their bandwidth, shape, number, and intensity. *Confinia neurologia*, 23(3), pp. 201-226, 1963.

LANGDON, E. J. Las classificaciones del yaje dentro del grupo siona: Etnobotanica, Etnoquimica e Historia. *América Indígena*, vol. XLVI (1), pp.101-116, 1986.

LANGDON, E. J. "La visita a la casa de los tigres": La contextualización en narrativas sobre experiencias extraordinarias. *Revista Colombiana de Antropologia*, 49(1), pp. 129-152, 2013 a.

LANGDON, E. J. Perspectiva Xamânica: Relações entre rito, narrativa e arte gráfica. In: SEVERI, C.; LAGROU, Els (org.). *Quimeras e diálogo: xamanismo, grafismo e figuração*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013b. pp. 111-137.

LANGDON, E. J. A Performance da Diversidade: O Xamanismo como Modo Performático. GIS Gesto, Imagem e Som - *Revista de Antropologia*, 1(1), pp. 9-40, 2016a.

LANGDON, E. J. A Visit to the Second Heaven: A Siona Narrative of the *Yajé* Experience. In: LUNA, L. E; WHITE, S. F. (org.) *Ayahuasca Reader*: *Encounters with the Amazon's Sacred Vine*. 2ª ed., Santa Fe: Synergetic Press, 2016b. pp. 46-59.

LANGDON, E. J. From *Rau* to Sacred Plants: Transfigurations of shamanic agency among the Siona Indians of Colombia. *Social Compass*, 64(3), pp. 343-359, 2017.

LITTLE, P. E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. Brasília: Dan/UnB. *Série Antropológica*, v. 322, 2002.

MONGUA CALDERÓN, C.; LANGDON, E. J. La etno--etnohistória de los procesos de ocupación y afirmación territorial de los Tucano occidentales del río Putumayo: narrativas siona y fuentes documentales del periodo extractivista 1860-1930. *Horizontes Antropológicos*, ano. 26, no. 58, pp. 219-255, 2020.

MUSALEM NAZAR, P. *Xamanismo, memória e identidade: transformações e continuidades nos processos políticos dos Siona do Putumayo, Colômbia*. Tese (Doutorado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis. 2016.

OVERING, J. The shaman as the maker of worlds – Nelson Goodman in the Amazon. *Man*, 25(4), pp. 602-619, 1990.

PARKER, B. The River Spirits Have Run Away. 2018. Disponível em: https://www.amazonfrontlines.org/chronicles/wisuya/ . Acesso em: 09 de julho de 2018.

PORTELLA G., H. et. al. (org.). *Plan de Vida del Pueblo Siona Ga'ntëya bain*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca. 2003.

RAMÍREZ, M. C. *Between the Guerrillas and the State: The Cocalero Movement, Citizenship and Identity in the Colombian Amazon*. Durham: Duke University Press, 2011.

SIEGEL, R.K. Hallucinations. *Scientific American*, 237(OCA), pp. 132-140, 1977.

TOWNSLEY, G. Song Paths: The Ways and Means of Yaminahua Shamanic Knowledge. *L'Homme*, vol. 33, n°126-128, pp. 449-468, 1993.

UMIYAC Unión de Medicos Indígenas Yageceros de Colombia. *Encuentro de Taitas en la Amazonía Colombiana*. Santa Fé de Bogotá, Colombia: UMIYAC, 1999.

WEISKOPF, J. Garden of Wisdom: The last of the Siona healers shares his secret knowledge with the world. *Earthwatch*, july/august, pp. 8-9, 1994.

WEISKOPF, J. A usted le pinta la pinta o la pinta le pinta a usted? Reflexiones sobre las tomas de yagé con el taita siona Francisco Piaguaje en Buenavista, Putumayo. *Vision Chamanica*, n.3, pp. 34-38, 2000.

WEISKOPF, J. *Yajé*: *The New Purgatory – Encounters with Ayahuasca.* Bogotá: Villegas Editores, 2005.

A NEUROCIÊNCIA DOS PSICODÉLICOS

Fernanda Palhano-Fontes[1]

[1] Engenheira eletricista com mestrado e doutorado em Neurociência pelo Instituto do Cérebro da UFRN. Atualmente é pesquisadora no Instituto do Cérebro (UFRN) onde pesquisa diferentes psicodélicos, seus efeitos no cérebro e potencial terapêutico em doenças psiquiátricas.

RESUMO

No início dos anos 1940, a descoberta das propriedades psicoativas do LSD deu início à ciência psicodélica e essas substâncias que alteram de maneira singular funções da mente e do corpo passaram a ser estudadas em laboratório. No entanto, pouco tempo depois, elas tiveram seu uso proibido, o que resultou em uma pausa de vários anos nas pesquisas que vinham acontecendo. Recentemente, observamos o ressurgimento de pesquisas de psicofarmacologia, psicologia e neuroimagem que têm investigado como os psicodélicos interagem com o cérebro, alterando aspectos cognitivos, afetivos e perceptuais da mente humana, bem como seu potencial no tratamento de transtornos mentais. Apesar do crescente número de estudos, muitas questões permanecem abertas. Neste artigo, faço uma revisão sobre os efeitos agudos e a médio e longo prazo dos psicodélicos considerando seus aspectos subjetivos e neurofisiológicos. Em seguida, apresento algumas teorias que procuram explicar como esses efeitos são provocados.

Palavras-chave: psicodélicos, neurociências, neuroimagem funcional.

INTRODUÇÃO

A descoberta das propriedades psicoativas do LSD (sigla em alemão para dietilamida do ácido lisérgico) em 1943, pelo químico Albert Hofmann, deu início ao que conhecemos como ciência psicodélica. Dos anos 1950 ao início dos anos 1960, centenas de estudos com milhares de voluntários avaliaram substâncias psicodélicas tanto em indivíduos saudáveis como em pacientes com diversos transtornos neuropsiquiátricos. No entanto, no final dos anos 1960, o uso de psicodélicos foi associado fortemente a movimentos de contracultura, culminando com sua criminalização e proibição em 1971, na declarada "guerra às drogas" promovida no governo do então presidente americano, Richard Nixon (NICHOLS, 2016). Esses compostos, pouco tempo antes utilizados amplamente em estudos clínicos, passaram a fazer parte de uma lista de substâncias ilegais (em inglês, *schedule I*), sendo consideradas drogas com grande potencial de abuso, sem nenhum uso terapêutico comprovado e não seguras, mesmo quando utilizadas sob supervisão médica (NICHOLS, 2016). Com a criminalização e seu concomitante estigma social, a pesquisa com psicodélicos em humanos cessou efetivamente por várias décadas.

Foi apenas no início da década de 1990, após um período de cerca de 20 anos, que a pesquisa com psicodélicos em humanos ressurgiu (STRASSMAN e QUALLS, 1994; VOLLENWEIDER *et al.*, 1997). Também nessa época surgiram as primeiras organizações científicas, sem fins lucrativos, que passaram a apoiar e financiar a pesquisa com psicodélicos, como a Associação Multidisciplinar de Estudos Psicodélicos (MAPS, *Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies*) e o instituto de pesquisa Heffter.

Na última década, o interesse científico nos psicodélicos aumentou exponencialmente e dezenas de estudos de psicofarmacologia, psicologia e neuroimagem investigaram como essas substâncias interagem com o cérebro, alterando aspectos cognitivos, afetivos e perceptuais da mente humana, bem como seu potencial no tratamento de transtornos mentais (CARHART-HARRIS e GOODWIN, 2017; SESSA, 2015; TUPPER *et al.*, 2015). Acompanhando esse renascimento psicodélico, o interesse de investidores da indústria farmacêutica também cresceu. Só entre 2019 e 2021, aproximadamente R$180 milhões foram empregados na criação de grandes centros de pesquisas dedicados exclusivamente ao estudo dessas substâncias. Entre esses, destacam-se os centros da Universidade Johns Hopkins (Estados Unidos), do Imperial College (Reino Unido), da Universidade de Nova York e da Universidade da Califórnia em São Francisco (UCSF, Estados Unidos) (LEITE, 2020, 2021).

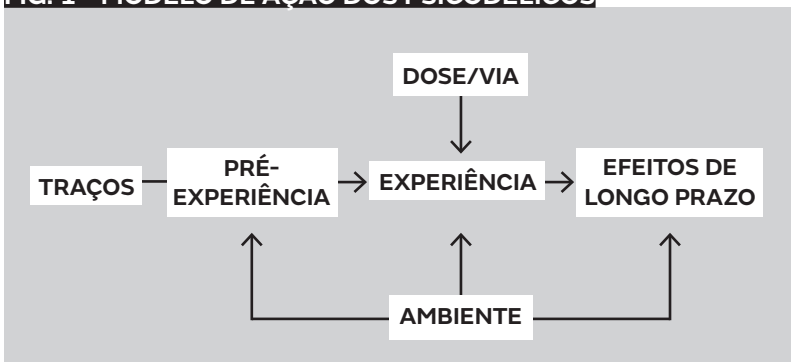
Todo esse interesse tem nos permitido avançar bastante acerca do que conhecemos sobre os psicodélicos[2]. No entanto, muitas questões permanecem abertas. Sabemos que eles provocam, através de interações farmacológicas com o cérebro, alterações no estado ordinário de consciência. Há também fortes indícios do impacto clínico positivo de seu uso. Mas, como essas substâncias podem provocar fenômenos tão diversos que vão desde mudanças transitórias na percepção e cognição a mudanças duradouras na personalidade? Neste artigo, faço uma revisão sobre os efeitos agudos e a médio e longo prazo dos psicodélicos considerando seus aspectos subjetivos e neurofisiológicos. Em seguida, apresento algumas teorias que procuram explicar como esses efeitos são gerados.

[2] Existem centenas de moléculas conhecidas por causar efeitos semelhantes aos psicodélicos (SCHULTES e HOFMANN, 1979; SHULGIN e SHULGIN, 1991, 1997). Nesta revisão, irei focar apenas em um conjunto restrito de substâncias conhecidas como psicodélicos clássicos, que agem principalmente modulando o sistema serotoninérgico, especialmente atuando como agonistas do receptor 5-HT2A, tais como LSD, DMT/ayahuasca, psilocibina e mescalina (NICHOLS, 2016).

EFEITOS AGUDOS

A maior parte dos estudos realizados com psicodélicos tem investigado seus efeitos agudos, ou seja, durante o efeito dessas substâncias. É importante ressaltar que existem diferenças qualitativas entre os efeitos dos diferentes psicodélicos clássicos. A dose e a via de administração são fatores determinantes na intensidade, duração e características dos efeitos que ocorrerão (RIBA *et al.*, 2001; SCHMID *et al.*, 2015; STRASSMAN e QUALLS, 1994; STUDERUS *et al.*, 2011). A dinâmica de uma experiência com psicodélico é marcada pelo início, pico e diminuição gradual dos efeitos, até que cessem completamente. Além disso, fatores não farmacológicos também influenciam a experiência (CARHART-HARRIS e NUTT, 2017). Tradicionalmente esses fatores são conhecidos por *set* e *setting* e englobam o contexto e o ambiente em que a substância está sendo utilizada (*setting*), bem como personalidade, estado mental, e expectativas do indivíduo logo antes do uso (*set*) (HARTOGSOHN, 2016; LEARY, LITWIN e METZNER, 1963). A Figura 1 esquematiza esse modelo de ação extra-farmacológico dos psicodélicos.

FIG. 1 - MODELO DE AÇÃO DOS PSICODÉLICOS



[Figura 1]
Fatores extra-farmacológicos que podem influenciar a experiência psicodélica (traduzido e adaptado de CARHART-HARRIS e NUTT, 2017). Os traços podem ser biológicos, por exemplo, polimorfismos de um determinado receptor ou de natureza psicológica, como a personalidade ou sugestionabilidade. A pré-experiência se refere a fatores como ansiedade, expectativas, suposições, ou seja, características de personalidade e o estado mental do indivíduo logo antes do uso da substância. No contexto da pesquisa psicodélica, esse estado é tradicionalmente chamado de set. A experiência refere-se à qualidade subjetiva e biológica aguda do que é vivenciado com a substância. A dose e a via de administração são fatores determinantes que influenciam na intensidade e duração dos efeitos agudos. O ambiente está relacionado às várias influências circunstanciais que incidem no local de uso. No contexto da pesquisa psicodélica, isso é tradicionalmente denominado setting. Esse ambiente pode ter influência na pré-experiência, durante a experiência e no pós-experiência. A longo prazo, podem existir efeitos em uma condição psiquiátrica específica, como por exemplo na depressão, bem como em fatores não clínicos, como na personalidade. Esta figura foi traduzida e adaptada de Swanson 2018.

Mesmo que tantos fatores sejam determinantes para as experiências psicodélicas, ainda é possível caracterizá-las de maneira geral, pois seus efeitos e estrutura guardam bastantes semelhanças entre si (GRINSPOON e BAKALAR, 1979). Os efeitos psicodélicos têm sido sistematicamente avaliados por diferentes escalas psicométricas validadas. Essas escalas consistem em questionários respondidos pelos indivíduos, normalmente logo após o término da sessão com psicodélicos (MACLEAN *et al.*, 2012; STRASSMAN *et al.*, 1994; STUDERUS, GAMMA e VOLLENWEIDER, 2010). De maneira geral, os efeitos podem ser agrupados em mudanças na percepção ("Os sons soavam diferentes no ambiente?"), emoção ("Você sentiu mudança na quantidade das suas emoções?"), cognição ("Houve mudança na qualidade de seu pensamento?") e no sentido de *self* ("Você se sentiu renascido?''). A seguir, esses efeitos serão descritos detalhadamente.

PERCEPÇÃO

Os efeitos perceptuais são as características mais frequentes e robustas da experiência psicodélica (PRELLER e VOLLENWEIDER, 2016). Em geral, esses efeitos são extremamente variados, multimodais e facilmente modulados por estímulos externos, tais como sons, luzes e objetos do ambiente. Além disso, eles estão intimamente ligados aos efeitos emocionais e cognitivos (PRELLER e VOLLENWEIDER, 2016).

A gama de efeitos perceptuais inclui intensificação da percepção, distorções, ilusões, imagens mentais, pseudoalucinações[3], entre outros (SHANON, 2002; STUDERUS *et al.*, 2011). Embora as mudanças perceptuais possam ocorrer em todas as modalidades sensoriais, os efeitos na percepção são dominados por fenômenos visuais. Esses efeitos são mais comuns com os olhos fechados, mas também podem acontecer com os olhos abertos, e podem incluir desde figuras geométricas elementares vividamente coloridas, que podem ou não se mover, até imagens e cenas complexas como em um sonho, envolvendo pessoas, animais, plantas, elementos arquiteturais, paisagens, etc. (DÍAZ, 2010; KOMETER e VOLLENWEIDER, 2016; SHANON, 2002). Paralelamente, transformações do ambiente externo, por exemplo, tremores no campo visual ou objetos com brilho intensificado, são frequentemente relatadas (KOMETER e VOLLENWEIDER, 2016).

As alterações auditivas são principalmente variações na intensidade e timbre de sons ou na percepção equivocada de estímulos auditivos reais (PRELLER e VOLLENWEIDER, 2016; SWANSON, 2018). É comum também que estímulos musicais

[3] Ao contrário das alucinações, que ocorrem quando se vê, ouve, ou sente algo que não existe e se acredita que essa sensação é um objeto real, nas pseudoalucinações as sensações alteradas são reconhecidas pela pessoa como tendo características menos vívidas do que percepções reais.

modulem as imagens mentais (KAELEN *et al.*, 2016). A percepção somatossensorial pode ser drasticamente alterada, incluindo mudanças na imagem corporal, tamanho, peso, forma e localização de membros do corpo (PRELLER e VOLLENWEIDER, 2016; SWANSON, 2018). Além disso, há relatos de sensação de separação de partes do corpo, ou que algumas partes sejam percebidas como pertencentes a outra pessoa. Essas alterações somáticas podem também incluir um descolamento da realidade e do self, que muitas vezes é resumido sob o termo "fenômenos de despersonalização" (PRELLER e VOLLENWEIDER, 2016).

Já alterações olfativas ou gustativas são mais usualmente descritas em termos de experiências de sinestesia[4], e não isoladamente (PRELLER e VOLLENWEIDER, 2016). As sinestesias são relatadas como uma característica constante das experiências induzidas por psilocibina e LSD, ocorrendo mesmo em doses baixas (SCHMID *et al.*, 2015; STUDERUS *et al.*, 2011). Além disso, é bastante comum que aconteçam alterações na percepção da passagem do tempo e na sensação de causalidade de eventos (SCHMID *et al.*, 2015; WITTMANN *et al.*, 2007).

EMOÇÃO

Os efeitos emocionais são caracterizados por uma intensificação dos sentimentos, aumento do acesso a eles e uma ampliação da gama geral de emoções sentidas durante a sessão (PRELLER e VOLLENWEIDER, 2016). Os psicodélicos podem induzir sentimentos muito positivos, estados únicos de euforia e bom humor, mas podem também provocar emoções extremamente negativas, como medo e paranoia, que são frequentemente acompanhadas por uma sensação de perda de controle (SWANSON, 2018).

Um fator importante para a qualidade dos efeitos emocionais é o ambiente em que a experiência está acontecendo. Quando utilizados em locais considerados seguros pelos indivíduos, os psicodélicos podem promover sentimentos de confiança, empatia, vínculo, proximidade, ternura, perdão, aceitação e conexão (SWANSON, 2018). Além disso, a música também parece ter um papel modulatório importante nos efeitos emocionais (KAELEN *et al.*, 2015; SHANON, 2002).

COGNIÇÃO

A caracterização dos efeitos psicodélicos na cognição tem se mostrado paradoxal, com relatos de atenção e funcionamento cognitivo prejudicados durante os efeitos agudos, mas também re-

[4] Condição neurológica que faz com que um estímulo em um sentido provoque reações em outro causando uma mistura de sensações. Por exemplo, pessoas que tem sinestesia "veem" música como cores quando a ouvem.

latos anedóticos de melhora cognitiva a longo prazo (CARHART-HARRIS *et al.*, 2016; PRELLER e VOLLENWEIDER, 2016; SHANON, 2002; STUDERUS *et al.*, 2011). Mudanças agudas na velocidade e no fluxo normal do pensamento linear são extremamente comuns (STUDERUS *et al.*, 2011; SWANSON, 2018).

Uma ferramenta bastante útil na avaliação da cognição são os testes neuropsicológicos. Esses testes avaliam de maneira objetiva diversas funções executivas, entre elas memória de trabalho, atenção e flexibilidade cognitiva. De maneira geral, indivíduos sob efeito agudo de psicodélicos apresentam desempenho reduzido nesses testes quando comparados a indivíduos controle, que não estavam sob efeito da substância (BARRETT *et al.*, 2018; BOUSO *et al.*, 2013; POKORNY *et al.*, 2020). Por outro lado, resultados diferentes podem ser encontrados dependendo da experiência prévia dos indivíduos. Por exemplo, prejuízos cognitivos agudos menores foram observados em indivíduos com maior número de experiências psicodélicas anteriores (BOUSO *et al.*, 2013).

A dose também parece influenciar nos efeitos cognitivos. O uso de doses extremamente baixas ao longo de vários dias, conhecido como microdose, tem sido associado a melhorias no desempenho cognitivo (CAMERON, NAZARIAN e OLSON, 2020; WALDMAN, 2017). Faltam, no entanto, estudos mais controlados que comprovem a superioridade da microdosagem em relação a uma substância placebo (sem efeitos psicoativos) (SZIGETI *et al.*, 2021).

A criatividade é outro aspecto da cognição que parece sofrer influência dos psicodélicos. Desde os anos 1960, são comuns relatos de artistas, cientistas e empresários famosos sobre o papel crucial dos psicodélicos em seus trabalhos (SESSA, 2008). De fato, certos traços cognitivos associados à criatividade podem aumentar durante os efeitos agudos dessas substâncias, tais como pensamento divergente (KUYPERS *et al.*, 2016), aumento da fluência e flexibilidade de ideias (PRELLER e VOLLENWEIDER, 2016), associações semânticas (NEILOUFAR FAMILY *et al.*, 2016; SPITZER *et al.*, 1996) e atribuição de significado a estímulos perceptuais (KAELEN *et al.*, 2015; LIECHTI, DOLDER e SCHMID, 2017; PRELLER *et al.*, 2017).

SELF

Alterações sobre a percepção de si mesmo e da realidade também podem acontecer durante os efeitos psicodélicos, variando de sutis a extremas dependendo da dose utilizada (LETHEBY e GERRANS, 2017; MILLIÈRE, 2017). Doses baixas

podem provocar uma maior percepção dos próprios padrões habituais de pensamento, comportamento, problemas pessoais e experiências passadas; efeitos que foram utilizados na psicoterapia psicolítica (GROF, 1980). Já em doses altas, os psicodélicos podem produzir alterações significativas na experiência do "eu", descritas como a dissolução do senso de identidade (self) e a perda dos limites entre o "eu" e o mundo (MILLIÈRE, 2017). Além disso, certas drogas psicodélicas parecem causar a experiência de dissolução do ego de forma mais frequente do que outras, como por exemplo a psilocibina (LIECHTI, DOLDER e SCHMID, 2017).

Relacionadas a essas alterações no "self" estão as chamadas experiências místicas (JAMES, 1902; STACE, 1960), inicialmente ligadas a vivências religiosas profundas. Mais tarde, esse conceito foi aplicado ao campo da ciência psicodélica (PAHNKE, 1966, 1969). Em seu famoso experimento conhecido como "Experiência da Sexta-Feira Santa", Pahnke referiu-se à experiência mística induzida por psicodélicos como sendo

> *uma experiência que induz um sentido de unidade, de transcendência do tempo e do espaço, um sentimento profundamente positivo, de que se está experimentando algo sagrado, de qualidade noética, paradoxal e inefável, que leva a mudanças positivas persistentes em diferentes domínios, incluindo atitudes e comportamentos em relação a si mesmo, aos outros, à vida e à própria experiência (PAHNKE, 1966, 1969).*

Curiosamente, estudos clínicos recentes apoiam a ideia de que a intensidade da experiência mística está diretamente relacionada com os resultados terapêuticos positivos nos tratamentos de diferentes transtornos psiquiátricos com psicodélicos (BOGENSCHUTZ *et al.*, 2015; GARCIA-ROMEU, GRIFFITHS e JOHNSON, 2015; GRIFFITHS *et al.*, 2016; ROSS *et al.*, 2016; YADEN e GRIFFITHS, 2020).

EFEITOS A MÉDIO E LONGO PRAZO

Uma característica notável dos psicodélicos é sua capacidade de provocar efeitos duradouros após uma única experiência. Estudos que avaliaram esses efeitos têm encontrado mudanças positivas na personalidade, atitude, criatividade e humor (CARHART-HARRIS *et al.*, 2016; GRIFFITHS *et al.*, 2006, 2008; MACLEAN, JOHNSON e GRIFFITHS, 2011; MURPHY-BEINER e SOAR,

2020; NETZBAND *et al*., 2020; SOLER *et al*., 2016; STUDERUS *et al*., 2011; UTHAUG *et al*., 2018).

Em um dos primeiros estudos que marcou a volta dos psicodélicos para os centros de pesquisa norte-americanos, Griffiths e colegas (2006), administraram uma dose alta de psilocibina (30 mg/70 kg) em 36 indivíduos saudáveis. Após 2 meses, os voluntários atribuíram à experiência mudanças positivas nas atitudes, humor, efeitos sociais e comportamento que foram confirmadas por amigos e familiares (GRIFFITHS *et al*., 2006).

Em outro estudo de longo prazo, a maioria dos 90 participantes classificou a experiência com a psilocibina como enriquecedora, incluindo mudanças subjetivas positivas na atitude e relação com a natureza, entre outros (STUDERUS *et al*., 2011).

A ayahuasca também parece exercer efeitos positivos um dia após a sessão e a longo prazo. Vários aspectos da atenção plena (*mindfulness*) e da flexibilidade cognitiva aumentaram no dia seguinte à experiência com a ayahuasca (MURPHY-BEINER e SOAR, 2020; SOLER *et al*., 2016), e o aumento no pensamento convergente, relacionado à criatividade, persistiu até quatro semanas depois (UTHAUG *et al*., 2018).

É importante destacar também que diversos ensaios clínicos foram realizados nos últimos anos investigando o potencial terapêutico dos psicodélicos. Resultados promissores foram observados após uma única dose no tratamento de depressão, ansiedade e uso abusivo de álcool e tabaco (BOGENSCHUTZ *et al*., 2015; CARHART-HARRIS; BOLSTRIDGE *et al*., 2016; GARCIA-ROMEU, GRIFFITHS e JOHNSON, 2015; GASSER, KIRCHNER e PASSIE, 2015; GRIFFITHS *et al*., 2016; OSÓRIO *et al*., 2015; PALHANO-FONTES *et al*., 2019; ROSS *et al*., 2016; SANCHES *et al*., 2016).

CORRELATOS NEURAIS DOS EFEITOS PSICODÉLICOS

Enquanto a pesquisa com psicodélicos permanecia estagnada até os anos 1990, o desenvolvimento tecnológico levou ao aparecimento de técnicas capazes de obter imagens do funcionamento do cérebro humano de maneira não invasiva, e com boas resoluções temporais e espaciais, particularmente a ressonância magnética funcional (fMRI) (LOGOTHETIS, 2008). A fMRI tem sido largamente utilizada em estudos sobre as bases neurais da percepção, cognição e emoção. O foco da maioria desses estudos tem sido a localização de regiões cerebrais onde houve aumento da atividade de neurônios enquanto os indivíduos executam uma tarefa dentro do aparelho de ressonância magnética, que capta

as variações de atividade do cérebro pela sua interferência com o campo magnético gerado pela máquina (LOGOTHETIS, 2008).

Nos últimos anos, um número crescente de investigações de neuroimagem funcional[5] foram realizadas com psicodélicos como a psilocibina (CARHART-HARRIS *et al.*, 2012, 2017; KRAEHENMANN *et al.*, 2015; LEBEDEV *et al.*, 2015; LEWIS *et al.*, 2017; PRELLER *et al.*, 2020; ROSEMAN *et al.*, 2014, 2018; VOLLENWEIDER *et al.*, 1997), ayahuasca (BOUSO *et al.*, 2015; DE ARAUJO *et al.*, 2012; PALHANO-FONTES *et al.*, 2015; PASQUINI, PALHANO-FONTES e ARAUJO, 2020; RIBA *et al.*, 2006; VIOL *et al.*, 2017) e LSD (CARHART-HARRIS, MUTHUKUMARASWAMY, *et al.*, 2016). Essas pesquisas estão começando a fornecer respostas há muito procuradas sobre como o cérebro se comporta sob efeito dos psicodélicos.

Como dito anteriormente, fenômenos visuais são marcantes nas experiências agudas com psicodélicos. Buscando entender melhor esses fenômenos, imagens de fMRI foram coletadas enquanto voluntários sob efeito de ayahuasca realizavam uma tarefa de imagética visual com os olhos fechados (DE ARAUJO *et al.*, 2012). Os autores observaram ampla ativação de áreas do córtex frontal, temporal e occipital. A ativação no córtex visual foi comparável a quando se está observando uma imagem com os olhos abertos, e incluiu regiões como o giro lingual (BA 17) que são ativadas durante processos de *daydreaming* (devaneio) (FOX *et al.*, 2015) e o sonho (DOMHOFF e FOX, 2015). De maneira semelhante, foi observado aumento de ativação (fluxo sanguíneo cerebral e conectividade) em áreas do córtex visual após a injeção intravenosa de LSD (CARHART-HARRIS, MUTHUKUMARASWAMY, *et al.*, 2016; ROSEMAN *et al.*, 2016). Além disso, em ambos os estudos, os efeitos perceptuais subjetivos, medidos por escalas psicométricas, foram correlacionados significativamente à ativação do córtex visual (CARHART-HARRIS; MUTHUKUMARASWAMY *et al.*, 2016; DE ARAUJO *et al.*, 2012). Ainda relacionado a alterações na percepção, após a ingestão de LSD foi observado aumento da conectividade efetiva entre o giro parahipocampal e o córtex visual enquanto os voluntários ouviam música, o que também foi correlacionado a um aumento de imagética visual com os olhos fechados (KAELEN *et al.*, 2016).

Efeitos emocionais dos psicodélicos também foram investigados por neuroimagem. Nesse sentido, a amígdala, região do cérebro envolvida no processamento de emoções, em particular as negativas (LEDOUX, 1992), tem sido a área mais investigada. De maneira aguda, a psilocibina reduziu a reatividade da amígdala, medida por fMRI, a estímulos negativos e essa atenuação

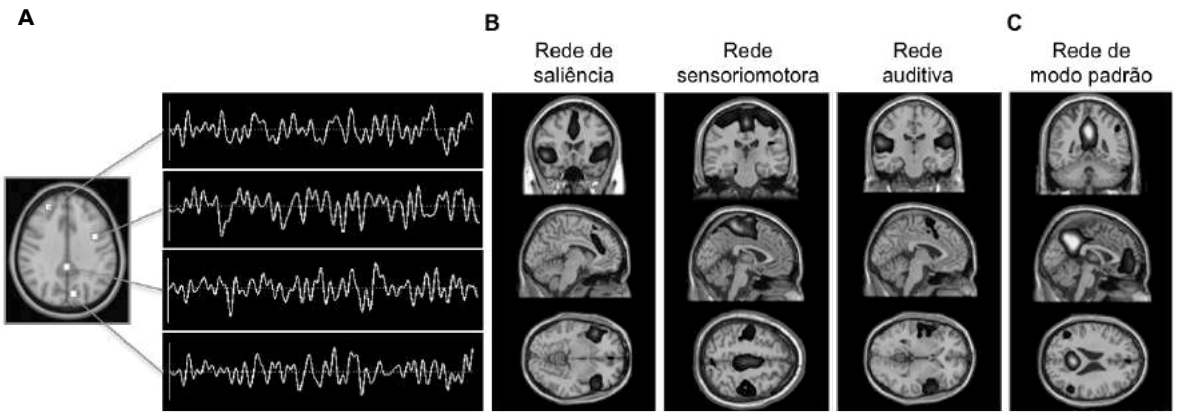
[5] Além da técnica de fMRI, outras técnicas de neuroimagem como a magnetoencefalografia (MEG), a tomografia computadorizada por emissão de fóton único (do inglês Single Photon Emission Computed Tomography -l SPECT) e eletroencefalografia (EEG) têm sido utilizadas para investigar os efeitos de psicodélicos no cérebro. A qui, devido ao espaço reservado a este artigo, optei por apresentar apenas os principais resultados obtidos utilizando-se a fMRI.

foi relacionada a um aumento do humor positivo em participantes saudáveis (KRAEHENMANN *et al.*, 2015). Além disso, a psilocibina diminui a conectividade entre a amígdala e regiões importantes, ligadas ao processamento emocional, como o polo frontal ou o estriado, em uma tarefa de discriminação de faces emocionais (GRIMM *et al.*, 2018). A médio prazo, uma semana após a experiência com psilocibina, a resposta da amígdala a estímulos negativos foi reduzida, enquanto as respostas a estímulos emocionalmente conflitantes do córtex pré-frontal lateral dorsal e orbitofrontal medial aumentaram (BARRETT *et al.*, 2020).

Outra forma de se utilizar imagens de fMRI para investigar o funcionamento do cérebro é através da análise de conectividade funcional durante o repouso (resting state). Nesse caso, os indivíduos não realizam nenhuma tarefa específica dentro da máquina e a análise envolve basicamente a verificação de correlações temporais de flutuações espontâneas do sinal de fMRI entre diferentes estruturas cerebrais (figura 2A). Essas análises revelam padrões estruturados de conectividade conhecidos como redes do estado de repouso (RSN) tais como rede de saliência, rede sensoriomotora, rede auditiva, entre outras (figura 2B) (HEINE *et al.*, 2012). Uma dessas RSN é a rede de modo padrão (do inglês *default mode network* - DMN), composta pelo córtex cingulado posterior, precuneus, lobo parietal inferior, giro parahipocampal e córtex pré-frontal medial (figura 2C). Essa rede tem sido repetidamente associada a processos autorreferenciais, como divagação mental, introspecção e evocação de memórias autobiográficas tanto em indivíduos saudáveis como em diferentes patologias (BUCKNER, ANDREWS-HANNA e SCHACTER, 2008).

A DMN parece ser bastante afetada pelos psicodélicos. De maneira geral, a DMN torna-se desintegrada, ou seja, há um diminuição da atividade e conectividade funcional entre as suas diferentes regiões em indivíduos sob efeito de ayahuasca (PALHANO-FONTES *et al.*, 2015), psilocibina (CARHART-HARRIS *et al.*, 2012; LEBEDEV *et al.*, 2015) e LSD (CARHART-HARRIS, MUTHUKUMARASWAMY, *et al.*, 2016). Além disso, diferentes estudos observaram mudanças nos padrões de conectividade funcional global do cérebro após administração de psicodélicos. Há relatos de diminuição da integração global e aumento da integração local após o uso de ayahuasca (VIOL *et al.*, 2017). Por outro lado, foi observado um aumento na conectividade global sob efeito de LSD correlacionado com relatos subjetivos de "dissolução do ego" (TAGLIAZUCCHI *et al.*, 2016). Essas mudanças globais do cérebro também podem ser caracterizadas por medidas de entropia, grandeza física associada ao nível de incerteza sobre o comportamento de um sistema. O aumento na en-

[FIGURA 2]



Existem centenas de moléculas conhecidas por causar efeitos semelhantes aos psicodélicos (Schultes e Hofmann, 1979; Shulgin e Shulgin, 1991, 1997). Nesta revisão, irei focar apenas em um conjunto restrito de substâncias conhecidas como psicodélicos clássicos, que agem principalmente modulando o sistema serotoninérgico, especialmente atuando como agonistas do receptor 5-HT2A, tais como LSD, DMT/ ayahuasca, psilocibina e mescalina (Nichols, 2016).

tropia do cérebro tem sido consistentemente relatado após o uso de ayahuasca (VIOL *et al.*, 2017), n,n-dimetiltriptamina (DMT) (TIMMERMANN *et al.*, 2019), psilocibina (PETRI *et al.*, 2014; SCHARTNER *et al.*, 2017; TAGLIAZUCCHI *et al.*, 2014) e LSD (LEBEDEV *et al.*, 2016; SCHARTNER *et al.*, 2017).

Mudanças subagudas, um dia após a experiência com psicodélicos, também foram encontradas (CARHART-HARRIS *et al.*, 2017; PASQUINI, PALHANO-FONTES e ARAUJO, 2020; SAMPEDRO *et al.*, 2017). Um estudo recente observou redução na conectividade da DMN, aumento da conectividade da rede de saliência, composta pelo córtex cingulado anterior e ínsula, e envolvida em processos interoceptivos e afetivos, e aumento da conectividade entre essas redes em indivíduos saudáveis 24h após a ingestão de ayahuasca (PASQUINI, PALHANO-FONTES e ARAUJO, 2020). Já Sampedro e colegas (2017), encontraram diminuição na conectividade funcional entre o córtex cingulado anterior e regiões DMN, como o córtex cingulado posterior e lobos temporais mediais (SAMPEDRO *et al.*, 2017).

Em conjunto, os correlatos neurofisiológicos dos efeitos psicodélicos subjetivos sugerem mudanças em sistemas específicos, como o visual e límbico, diminuição da conectividade da DMN e uma dinâmica cerebral geral caracterizada por conectividade funcional global aumentada entre redes, e aumento de

entropia. Além disso, esses correlatos também têm sido associados à fenomenologia e intensidade dos efeitos psicodélicos subjetivos.

COMO AGEM OS PSICODÉLICOS?

Os achados apresentados até agora demonstram a ampla diversidade de efeitos subjetivos agudos e duradouros que os psicodélicos clássicos podem produzir em diferentes aspectos. Mas, como são produzidas essas mudanças marcantes na percepção, emoção, cognição e senso de identidade? E como o estado psicodélico se relaciona com o estado ordinário de consciência? Apoiando-se nos recentes achados neurofisiológicos, numerosas teorias tentam explicar essas questões.

As primeiras teorias surgiram no final do século XIX e início do século XX, como por exemplo a teoria da filtragem e a teoria psicoanalítica (HUXLEY, 1953; OSMOND, 1957). De maneira geral, esses autores argumentam que o estado de consciência ordinário é mantido limitado por processos de seleção biológica e psicológica que excluem uma grande quantidade de material inconsciente que representaria um estado de consciência primária. Os psicodélicos atuariam removendo temporariamente essas limitações, permitindo o contato com esse material inconsciente, o que levaria aos efeitos experimentados (GROF, 1980; HUXLEY, 1953; OSMOND, 1957).

Partindo dessa premissa, surgiu a hipótese conhecida como cérebro entrópico, que sustenta que os efeitos relativos aos estados alterados de consciência induzidos por psicodélicos podem ser parcialmente explicados em termos de maior entropia da conectividade funcional do cérebro. O modelo propõe que vários estados de consciência estão relacionados a medidas de entropia da atividade cerebral por uma função em forma de U invertido. Em uma ponta da curva estariam, por exemplo, a sedação e a anestesia, que refletem estados rígidos de baixa entropia. Na outra, estariam os estados psicodélicos, caracterizados por maior flexibilidade e alta entropia (CARHART-HARRIS *et al.*, 2014). A DMN desempenha um papel central nessa teoria. Segundo os autores, enquanto em um estado normal de consciência a DMN agiria restringindo e mantendo o funcionamento eficiente do cérebro, sob a influência de psicodélicos a diminuição da atividade e conectividade dentro da DMN reduziria tais restrições. Essas restrições temporariamente desaparecidas, representadas por um estado de entropia aumentada, proporcionariam um estado mental mais flexível e o aparecimento dos efeitos psicodélicos subjetivos. Em consonância com essa teoria, vários estudos observaram um

aumento da entropia das conexões cerebrais sob a influência de psicodélicos (PETRI *et al*., 2014; TAGLIAZUCCHI *et al*., 2014, 2016; VIOL *et al*., 2017).

Na tentativa de explicar as alterações mais duradouras dos psicodélicos, o modelo de "crenças relaxadas sob o efeito de psicodélicos" (do inglês *RElaxed Beliefs Under pSychedelics* (REBUS), recentemente desenvolvido, junta a teoria do cérebro entrópico com o modelo de codificação preditiva de funcionamento do cérebro (CARHART-HARRIS e FRISTON, 2019). De acordo com a teoria do processamento preditivo, o cérebro está constantemente gerando e atualizando um modelo mental do ambiente externo. Esse modelo é usado para gerar previsões de entrada sensorial que são comparadas com a entrada sensorial real. Essa comparação resulta em erros de previsão que são usados para atualizar e revisar o modelo mental (CLARK, 2015). Além disso, acredita-se que o cérebro crie um modelo ordenado hierarquicamente, de maneira que níveis mais altos na hierarquia criam hipóteses dependentes do contexto prevendo os sinais *bottom-up*, ou seja, que partem dos níveis mais baixos para cima (CLARK, 2015). Para explicar a ação psicodélica utilizando o modelo preditivo, Pink-Hashkes e colaboradores propõem que a ação dos psicodélicos em certas estruturas cerebrais de níveis mais altos na hierarquia cortical levam a predições 'decompostas' (menos abstratas) que se encaixam pior no modelo cerebral, aumentando os erros de predição, causando as mudanças perceptuais e cognitivas que são características da experiência psicodélica (PINK-HASHKES; ROOIJ; KWISTHOUT, 2017).

O modelo REBUS propõe que, por meio de um efeito entrópico induzido pelo agonismo de receptores 5-HT2A na atividade cortical espontânea, os psicodélicos diminuem a precisão dos modelos preditivos internos, permitindo assim que a informação *bottom-up* flua mais livremente na hierarquia funcional do cérebro alcançando níveis hierárquicos mais altos e entrando na consciência. Esse processo seria necessário para a atualização efetiva de crenças ou de elementos antecedentes da cognição e percepção (chamados *priors*) (CARHART-HARRIS e FRISTON, 2019). Esse modelo recebeu recentemente o apoio de achados de eletroencefalografia em que foi observada uma diminuição significativa de ritmos *top-down* e aumento de ritmos *bottom-up*, ou seja, mudança no fluxo de informação do cérebro, durante uma experiência com DMT (ALAMIA *et al*., 2020). O modelo REBUS é consistente com grande parte da fenomenologia da experiência psicodélica, incluindo experiências místicas (CARHART-HARRIS e FRISTON, 2019). Essas experiências podem estar ligadas a

mudanças psicológicas duradouras vistas com psicodélicos, como aumentos no traço de personalidade conhecido como "abertura" (MACLEAN, JOHNSON e GRIFFITHS, 2011), bem como melhorias no bem-estar (HAIJEN *et al*., 2018). Assim, durante e após experiências psicodélicas profundas, crenças específicas e as valências emocionais associadas a elas parecem particularmente suscetíveis à mudança.

Em resumo, vários modelos foram propostos enfatizando diferentes aspectos e focalizando diferentes correlatos neurofisiológicos dos efeitos psicodélicos. Esses modelos não são mutuamente exclusivos e não conseguem capturar os diversos e dinâmicos efeitos dessas substâncias quando considerados separadamente. Dessa forma, mais pesquisas sobre todos os níveis de ação dos psicodélicos, desde a ação farmacológica nos receptores, que reflete em mudanças nas redes cerebrais, até os efeitos psicológicos, são necessárias para desenvolver um modelo biológico unificado e abrangente que explique as alterações agudas e duradouras provocadas por essas substâncias.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AALAMIA, A. *et al*. Correction: DMT alters cortical travelling waves. *eLife*, v. 9, 9 nov. 2020.

BARRETT, F. S. *et al*. Double-blind comparison of the two hallucinogens psilocybin and dextromethorphan: effects on cognition. *Psychopharmacology*, v. 235, n. 10, pp. 2915–2927, out. 2018.

BARRETT, F. S. *et al*.. Emotions and brain function are altered up to one month after a single high dose of psilocybin. *Scientific reports*, v. 10, n. 1, p. 2214, 10 fev. 2020.

BOGENSCHUTZ, M. P. *et al*. Psilocybin-assisted treatment for alcohol dependence: A proof-of-concept study. *Journal of psychopharmacology*, v. 29, n. 3, pp. 289–299, 2015.

BOUSO, J. C. *et al*. Acute effects of ayahuasca on neuropsychological performance: differences in executive function between experienced and occasional users. *Psychopharmacology*, v. 230, n. 3, pp. 415–424, dez. 2013.

BOUSO, J. C. *et al*. Long-term use of psychedelic drugs is associated with differences in brain structure and personality in humans. *European neuropsychopharmacology: the journal of the European College of Neuropsychopharmacology,* v. 25, n. 4, pp. 483–492, 2015.

BUCKNER, R. L.; ANDREWS-HANNA, J. R.; SCHACTER, D. L. The brain's default network: anatomy, function, and relevance to disease. *Annals of the New York Academy of Sciences,* v. 1124, pp. 1–38, 2008.

CAMERON, L. P.; NAZARIAN, A.; OLSON, D. E. Psychedelic Microdosing: Prevalence and Subjective Effects. *Journal of psychoactive drugs,* v. 52, n. 2, pp. 113–122, 14 mar. 2020.

CARHART-HARRIS, R. L. *et al*. Neural correlates of the psychedelic state as determined by fMRI studies with psilocybin. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America,* v. 109, n. 6, pp. 2138–2143, fev. 2012.

CARHART-HARRIS, R. L. *et al*. The entropic brain: a theory of conscious states informed by neuroimaging research with psychedelic drugs. *Frontiers in human neuroscience,* v. 8, n. February, p. 20, 2014.

CARHART-HARRIS, R. L.; BOLSTRIDGE, M.; *et al*. Psilocybin with psychological support for treatment-resistant depression: an open-label feasibility study. *The Lancet Psychiatry,* v. 3, n. 7, pp. 619–627, 2016.

CARHART-HARRIS, R. L.; MUTHUKUMARASWAMY, S.; *et al*. *Neural correlates of the LSD experience revealed by multimodal neuroimaging. Proceedings of the National Academy of Sciences,* pp. 2–7, abr. 2016.

CARHART-HARRIS, R. L.; NUTT, D. J. Serotonin and brain function: a tale of two receptors. *Journal of Psychopharmacology,* v. 31, n. 9, pp. 1091-1120, ago. 2017.

CARHART-HARRIS, R. L. *et al*. The paradoxical psychological effects of lysergic acid diethylamide (LSD). *Psychological medicine,* v. 46, n. 7, pp. 1379–1390, maio 2016.

CARHART-HARRIS, R. L. *et al*. Psilocybin for treatment-resistant depression: fMRI-measured brain mechanisms. *Scientific reports,* v. 7, n. 1, p. 13187, 13 out. 2017.

CARHART-HARRIS, R. L.; FRISTON, K. J.. REBUS and the Anarchic Brain: Toward a Unified Model of the Brain Action of Psychedelics. *Pharmacological reviews,* v. 71, n. 3, pp. 316–344, jul. 2019.

CARHART-HARRIS, R. L.; GOODWIN, G. M. The Therapeutic Potential of Psychedelic Drugs: Past, Present, and Future. *Neuropsychopharmacology: official publication of the American College of Neuropsychopharmacology,* v. 42, n. 11, pp. 2105–2113, out. 2017.

CARHART-HARRIS, R. L.; NUTT, D. J. Serotonin and brain function: a tale of two receptors. *Journal of psychopharmacology,* v. 31, n. 9, pp. 1091–1120, set. 2017.

CLARK, A. *Surfing Uncertainty: Prediction, Action, and the Embodied Mind.* [s.l.] Oxford University Press, 2015.

DE ARAUJO, D. B. *et al*. Seeing with the eyes shut: Neural basis of enhanced imagery following ayahuasca ingestion. *Human brain mapping*, v. 33, n. 11, pp. 2550–2560, 2012.

DÍAZ, J. L. Sacred plants and visionary consciousness. *Phenomenology and the Cognitive Sciences,* v. 9, n. 2, pp. 159–170, jun. 2010.

DOMHOFF, G. W.; FOX, K. C. R. Dreaming and the default network: A review, synthesis, and counterintuitive research proposal. *Consciousness and cognition,* v. 33, pp. 342–353, maio 2015.

FOX, K. C. R. *et al*. The wandering brain: meta-analysis of functional neuroimaging studies of mind-wandering and related spontaneous thought processes. *NeuroImage,* v. 111, pp. 611–621, 1 maio 2015.

GARCIA-ROMEU, A.; GRIFFITHS, R.; JOHNSON, M. Psilocybin-Occasioned Mystical Experiences in the Treatment of Tobacco Addiction. *Current drug abuse reviews,* v. 7, n. 3, pp. 157–164, 2015.

GASSER, P.; KIRCHNER, K.; PASSIE, T. LSD-assisted psychotherapy for anxiety associated with a life-threatening disease: A qualitative study of acute and sustained subjective effects. *Journal of psychopharmacology,* v. 29, n. 1, pp. 57–68, 2015.

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, pp. 268–283, 2006.

GRIFFITHS, R. R. *et al*. Mystical-type experiences occasioned by psilocybin mediate the attribution of personal meaning and spiritual significance 14 months later. *Journal of psychopharmacology,* v. 22, n. 6, pp. 621–632, 2008.

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,* v. 30, n. 12, pp. 1181–1197, 2016.

GRIMM, O. *et al*. Psilocybin modulates functional connectivity of the amygdala during emotional face discrimination. *European neuropsychopharmacology: the journal of the European College of Neuropsychopharmacology,* v. 28, n. 6, pp. 691–700, jun. 2018.

GRINSPOON, L.; BAKALAR, J. B. *Psychedelic drugs reconsidered.* [s.l.] Basic Books New York, 1979.

GROF, S. LSD *psychotherapy.* [s.l.] Hunter House, 1980.

HAIJEN, E. C. H. M. *et al*. Predicting Responses to Psychedelics: A Prospective Study. *Frontiers in pharmacology,* v. 9, p. 897, 2 nov. 2018.

HARTOGSOHN, I. Set and setting, psychedelics and the placebo response: An extra-pharmacological perspective on psychopharmacology. *Journal of psychopharmacology,* v. 30, n. 12, pp. 1259–1267, dez. 2016.

HEINE, L. *et al*. Resting state networks and consciousness: alterations of multiple resting state network connectivity in physiological, pharmacological, and pathological consciousness States. *Frontiers in psychology,* v. 3, pp. 295, 27 ago. 2012.

HUXLEY, A. Letters to Dr. Humphrey Osmond. *Moksha: Aldous Huxley's Classic Writings on Psychedelics and the Visionary Experience,* 1953.

JAMES, W. *The varieties of religious experience.* New York: The Modern Library, 1902.

KAELEN, M. *et al*. LSD enhances the emotional response to music. *Psychopharmacology,* v. 232, n. 19, pp. 3607–3614, out. 2015.

KAELEN, M. *et al*. LSD modulates music-induced imagery via changes in parahippocampal connectivity. *European neuropsychopharmacology: the journal of the European College of Neuropsychopharmacology,* v. 26, n. 7, pp. 1099–1109, jul. 2016.

KOMETER, M.; VOLLENWEIDER, F. X. Serotonergic hallu-

cinogen-induced visual perceptual alterations. *Behavioral neurobiology of psychedelic drugs,* pp. 257–282, 2016.

KRAEHENMANN, R. *et al*. Psilocybin-induced decrease in amygdala reactivity correlates with enhanced positive mood in healthy volunteers. *Biological psychiatry,* v. 78, n. 8, pp. 572–581, 2015.

KUYPERS, K. P. C. *et al*. Ayahuasca enhances creative divergent thinking while decreasing conventional convergent thinking. *Psychopharmacology,* v. 233, n. 18, pp. 3395–3403, set. 2016.

LEARY, T.; LITWIN, G. H.; METZNER, R. Reactions to Psilocybin Administered in a Supportive Environment. *The Journal of nervous and mental disease,* v. 137, pp. 561–573, dez. 1963.

LEBEDEV, A. V. *et al*. Finding the self by losing the self: Neural correlates of ego-dissolution under psilocybin. *Human brain mapping,* v. 36, n. 8, pp. 3137–3153, 2015.

LEBEDEV, A. V. *et al*. LSD-induced entropic brain activity predicts subsequent personality change. *Human brain mapping,* v. 37, n. 9, pp. 3203–3213, 2016.

LEDOUX, J. E. Emotion and the amygdala. In: AGGLETON, J. P. (Ed.). *The amygdala: Neurobiological aspects of emotion, memory, and mental dysfunction* (New York: Wiley-Liss, xii, 1992.), v. 615, pp. 339–351.

LEITE, M. *Quando o Brasil vai criar seu centro de pesquisa psicodélica?* Disponível em: https://viradapsicodelica.blogfolha.uol.com.br/?p=15. Acesso em: 18 abr. 2021.

LEITE, M. *Universidade da Califórnia tem doação de US$ 6,4 mi para estudar psicodélicos.* Disponível em: https://viradapsicodelica.blogfolha.uol.com.br/?p=394. Acesso em: 18 abr. 2021.

LETHEBY, C.; GERRANS, P. Self unbound: ego dissolution in psychedelic experience. *Neuroscience of consciousness,* v. 2017, n. 1, p. nix016, 30 jun. 2017.

LEWIS, C. R. *et al*. Two dose investigation of the 5-HT-agonist psilocybin on relative and global cerebral blood flow. *NeuroImage,* v. 159, pp. 70–78, 1 out. 2017.

LIECHTI, M. E.; DOLDER, P. C.; SCHMID, Y. Alterations of consciousness and mystical-type experiences after acute LSD in humans. *Psychopharmacology,* v. 234, n. 9-10, pp. 1499–1510, maio 2017.

LOGOTHETIS, N. K. What we can do and what we cannot do with fMRI. *Nature,* v. 453, n. 7197, pp. 869–878, 12 jun. 2008.

MACLEAN, K. A. *et al*. Factor Analysis of the Mystical Experience Questionnaire: A Study of Experiences Occasioned by the Hallucinogen Psilocybin. *Journal for the scientific study of religion,* v. 51, n. 4, pp. 721–737, 2012.

MACLEAN, K. A.; JOHNSON, M. W.; GRIFFITHS, R. R. Mystical experiences occasioned by the hallucinogen psilocybin lead to increases in the personality domain of openness. *Journal of psychopharmacology,* v. 25, n. 11, pp. 1453–1461, nov. 2011.

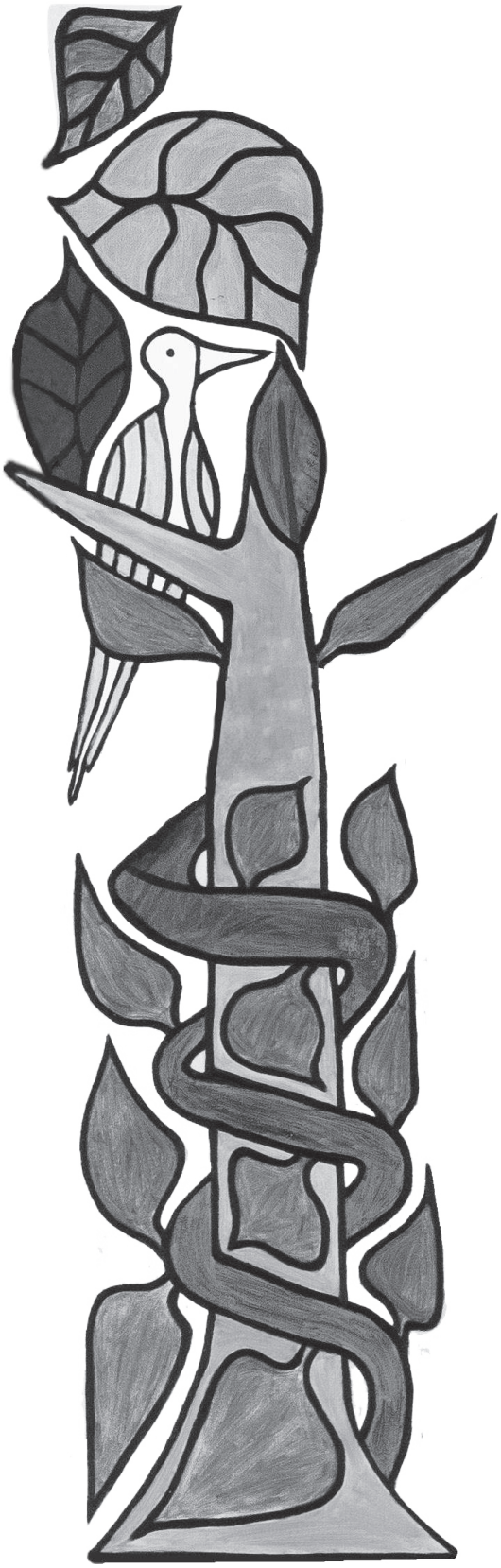
MILLIÈRE, R. Looking for the Self: Phenomenology, Neurophysiology and Philosophical Significance of Drug-induced Ego Dissolution. *Frontiers in human neuroscience,* v. 11, p. 245, 23 maio 2017.

MURPHY-BEINER, A.; SOAR, K. Ayahuasca's "afterglow": improved mindfulness and cognitive flexibility in ayahuasca drinkers. *Psychopharmacology,* v. 237, n. 4, pp. 1161–1169, abr. 2020.

NEILOUFAR FAMILY *et al*. Semantic activation in LSD: evidence from picture naming. *Language, cognition and neuroscience,* v. 31, n. 10, pp. 1320–1327, 25 nov. 2016.

NETZBAND, N. *et al*. Modulatory effects of ayahuasca on personality structure in a traditional framework. *Psychopharmacology,* v. 237, n. 10, pp. 3161–3171, out. 2020.

NICHOLS, D. E. Psychedelics. *Pharmacological reviews*, v. 68, n. 2, pp. 264–355, 2016.



USO RECREATIVO DE PSICODÉLICOS:

histórico, práticas de redução de danos, contribuições epistêmicas e implicações para as políticas de drogas

Ana Cristhina Sampaio Maluf[1]

[1] Farmacêutica pela Universidade de Brasília (UnB). Mestre em Neurologia-Neurociências pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Doutoranda no Laboratório de Toxicologia Analítica pelo Programa de Pós-Graduação em Farmacologia da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Redutora de danos e integrante do Núcleo de Ensino e Pesquisa do Centro de Convivência É de Lei (NEP_LEI), São Paulo, SP. Email:anacristhinasm@gmail.com

RESUMO

O renascimento das pesquisas acerca dos potenciais terapêuticos dos psicodélicos tem colocado essas substâncias em evidência no debate sobre drogas. Com o início da proibição dos psicodélicos, houve um longo período de declínio das pesquisas científicas, no entanto, o uso recreativo seguiu se expandindo intensamente. Desde os movimentos de contracultura e da cena *rave*, os psicodélicos se difundiram globalmente formando diversas culturas de uso. Neste texto, será dado enfoque às substâncias mais frequentemente utilizadas em contextos recreativos, como LSD e MDMA. Para lidar com os riscos do uso em contextos não controlados, foram surgindo iniciativas de base comunitária e de cuidado entre pares com intuito de promover informações e suporte em casos de crise. Essas iniciativas funcionam na perspectiva da Redução de Danos, que se configura como uma importante ferramenta de cuidado e de conhecimento também no campo dos psicodélicos. Assim, faz-se necessário compreender e trazer para o debate sobre política de drogas a questão dos usos recreativos, pautando o respeito à autonomia e a valorização dos conhecimentos gerados pelas pessoas que usam psicodélicos.

Palavras-chave: psicodélicos, novas substâncias psicoativas (NSP), uso recreativo, Redução de Danos, política de drogas.

HISTÓRICO DO USO SOCIAL/RECREATIVO DE PSICODÉLICOS E OS IMPACTOS DAS POLÍTICAS DE PROIBIÇÃO

Durante os anos 1950 e 1960, houve um grande interesse na investigação dos potenciais terapêuticos das substâncias psicodélicas. No entanto, a partir da década de 1960, o uso dessas substâncias se difundiu para outros contextos e passou a ser fortemente vinculado ao movimento de contracultura, culminando com sua proibição no início dos anos 1970. Desde então, as pesquisas com essas substâncias foram drasticamente reduzidas e só vieram a ser retomadas a partir dos anos 1990, no que tem sido chamada de 'renascença psicodélica'.

Embora o uso científico dos psicodélicos tenha ficado bastante restrito nesse meio tempo, o uso recreativo[2] se expandiu intensamente. A partir dos movimentos culturais e políticos associados ao uso de psicodélicos que surgiram nos anos 1960, principalmente nos Estados Unidos e na Inglaterra, o uso dessas substâncias foi ficando cada vez mais difundido e novas moléculas foram sendo incorporadas ao arsenal psicodélico.

Uma figura bastante emblemática dessa época foi Timothy Leary, um professor de psicologia da Universidade de Harvard que desenvolvia pesquisas científicas envolvendo o uso do LSD e da psilocibina. Leary passou a defender uma experimentação ampla dos psicodélicos, até então restrita a seletos grupos de intelectuais, e foi expulso da universidade, em 1963, juntamente com seu colega Richard Alpert. Após a expulsão, os pesquisadores seguiram promovendo experiências psicodélicas fora da academia e se juntaram a movimentos contraculturais e de contestação política que vinham crescendo no cenário norte-americano (CARNEIRO, 2005). Leary teve uma importante contribuição no desenvolvimento e divulgação dos conceitos de *set* e *setting*, até hoje muito utilizados no meio psicodélico. *Set* está relacionado ao estado interno da pessoa, incluindo sua personalidade, humor, intenção, preparação e expectativas para a experiência. *Setting* é o contexto em que ocorre a experiência, que inclui as características físicas, sociais e culturais do ambiente. Ou seja, vai desde o espaço físico (som, iluminação, decoração), pessoas que estão junto no local, até as crenças e normas sociais prevalentes em relação ao uso de drogas e outros comportamentos (HARTOGSOHN, 2017).

Leary buscava compreender as diferentes possibilidades de influência na experiência a partir do contexto. Em suas experimentações psicodélicas, adotou práticas que visavam a uma exploração introspectiva dos estados alterados de consciência como forma de investigação da psique (METZNER; LEARY,

[2] O termo "recreativo" é o mais frequentemente utilizado para se referir aos diversos tipos de uso de substâncias psicoativas fora do contexto médico ou religioso. No entanto, há questionamentos em relação ao termo por ter uma conotação um tanto ingênua, imatura ou infantil e por não abarcar as diversas possibilidades e significados de uso para além do aspecto lúdico. Assim, outros termos têm sido propostos, como uso social, uso responsável ou uso adulto (que destaca a importância da maior idade para o uso). Neste texto, será utilizado a expressão "uso recreativo", por ser a mais conhecida.

1967), prática conhecida como "psiconáutica", remetendo a uma noção de navegação psíquica.

Outros grupos, como o do escritor Ken Kesey e seus seguidores, os *Merry Pranksters*, em seus "*Acid Tests*" – eventos festivos que promoviam o uso do LSD –, não tinham intenções de planejar, controlar ou registrar suas experiências estruturando um *setting* específico. O uso tinha um caráter livre e de celebração, podendo ocorrer em meio a uma profusão de estímulos dos mais diversos (LUNDBORG, 2014; SMITH; RASWYCK; DAVIDSON, 2014).

A efervescência contracultural psicodélica dos anos 1960 estava permeada de uma conjuntura política de protestos contra a guerra do Vietnã e pelos direitos civis. Haight-Ashbury, bairro de São Francisco, Califórnia, era um epicentro do movimento psicodélico estadunidense que atraía jovens estudantes e artistas de diversas regiões reunidos em torno das ideias de liberdade, união, mudança de valores e comportamento, além de alteração da consciência como forma de transformação social, muito representada pelo movimento *hippie* e o "*flower power*". As substâncias mais utilizadas eram o LSD e a maconha, que viraram símbolo do movimento. No entanto, em 1966 foi aprovado um decreto que proibia o uso do LSD na Califórnia, intensificando a repressão policial, que já ocorria em relação à maconha (WESSON, 2011). Mais tarde, em 1971, após a Convenção sobre Substâncias Psicotrópicas da ONU, o LSD é incluído na lista de substâncias proibidas e sem uso médico e passa a ser controlado internacionalmente.

No ano de 1967, em especial no verão, houve um grande influxo de pessoas e também de novas substâncias para Haight Ashbury. É nesse contexto que, em junho de 1967, em antecipação aos grandes eventos que ocorreriam na temporada, nasce a *Haight Ashbury Free Medical Clinic* (HAFMC), formada por voluntários médicos, enfermeiros e outras pessoas da comunidade, com objetivo de tratar em tempo integral questões de saúde, em decorrência ou não do uso de drogas, além de fazer trabalho preventivo. O objetivo inicial era atender à crescente demanda por saúde pública entre os frequentadores da região, mas logo se viu que boa parte das questões estavam relacionadas ao uso de LSD e outras substâncias psicoativas. Assim, foram se desenvolvendo diversas tecnologias de cuidado, como as "*trip rooms*" para acolhimento das *bad trips* a partir de conversas interpessoais. A HAFMC era dirigida e composta por pessoas que conheciam o LSD por experiência própria ou tinham compaixão e paciência para lidar com aqueles em estados alterados de consciência. Essa iniciativa foi pioneira como clínica que promovia saúde de forma

inclusiva não só por ser um serviço gratuito, mas por oferecer um acolhimento integral e sem julgamento que, basicamente, propunha medidas de redução de riscos e danos associados ao uso de substâncias. A iniciativa veio a se tornar um modelo para outras clínicas gratuitas desenvolvidas em outros países posteriormente (SMITH; RASWYCK; DAVIDSON, 2014; WESSON, 2011). Além disso, a HAFMC também teve papel importante no monitoramento e registro de novos padrões de uso e do surgimento de novas substâncias.

Até o início de 1967, Haight Ashbury era uma área composta principalmente por pessoas que usavam maconha e LSD. Metanfetamina e heroína eram utilizadas em menor escala. No entanto, após o verão de 1967, aumentou o número de usuários de metanfetamina intravenosa e estabeleceu-se um padrão de uso mais intenso, com doses e períodos de uso maiores – aumentando também a ocorrência de reações adversas (SHICK; SMITH; MEYERS, 1970).

Ainda no início de 1967, surgiram rumores de um novo e mais potente psicodélico, apelidado de "STP" (iniciais de Serenidade, Tranquilidade e Paz). Dizia-se que a droga garantia uma viagem boa e longa, era barata e ainda não era ilegal. Na época, um pequeno número de comprimidos foi distribuído na comunidade, o que resultou em reações adversas intensas e na hospitalização de quatro pessoas. Em junho daquele ano, em um grande evento em celebração ao solstício de verão, foram distribuídos gratuitamente cinco mil comprimidos de STP e diversas pessoas apresentaram reações adversas, principalmente ansiedade, que foi mais frequente em pessoas com menos experiência de uso de substâncias. A maioria dos casos foi resolvido pela própria comunidade, 32 pessoas foram para a HAFMC e 13 pessoas precisaram ser hospitalizadas. Posteriormente, a substância foi identificada como sendo 2,5-dimetoxi-4-metilanfetamina (DOM), uma anfetamina psicodélica, sintetizada pela primeira vez pelo químico estadunidense Alexander Shulgin, em 1963, enquanto trabalhava nos laboratórios da *DOW Chemical Company* (MEYERS; ROSE; SMITH, 1968).

Até o final do ano de 1967, as fontes de LSD, outrora abundantes, estavam mais escassas e outras substâncias com efeitos psicodélicos começaram a aparecer no mercado. Essas substâncias foram rapidamente identificadas e seus efeitos descritos, graças à proximidade e atuação conjunta entre a HAFMC e membros da comunidade local. Nesse período, por exemplo, começou a circular a 3,4-metilenodioxianfetamina (MDA), comprimidos contendo fenciclidina (PCP), comprimidos contendo

mistura de LSD e DOM (com usuários relatando alucinações superiores a tudo o que já haviam experimentado anteriormente, mesmo com pequenas frações do comprimido), e ainda alguns casos de uso de substâncias lícitas vendidas em farmácias, como a metisergida e a amantadina (MEYERS; ROSE; SMITH, 1968).

É interessante observar esse histórico do uso recreativo do LSD – sendo muitos dos registros da região de Haight Ashbury – e como o uso foi se modificando em decorrência de mudanças na legislação local, pois processos similares ocorreram em relação a outras substâncias. Foi o caso, por exemplo, da MDA e da sua sucessora análoga, a MDMA (3,4-metilenodioximetanfetamina), que veio a se consolidar, sendo hoje a substância com algum efeito psicodélico mais utilizada no mundo (UNODC, 2020). Essas evidências sugerem um impacto das políticas de proibição, sejam elas locais ou globais, no perfil de consumo, como o surgimento e a disseminação do uso de novas substâncias.

A MDA começou a circular nos contextos de uso recreativo em meados dos anos 1960, portanto, antes da MDMA se tornar conhecida, e teve um papel relevante para a rápida popularização da MDMA, por serem substâncias estruturalmente similares e com efeitos parecidos (PASSIE; BENZENHÖFER, 2016). A MDA é um metabólito ativo da MDMA e, comparativamente, possui maior efeito psicodélico e estimulante, enquanto a MDMA possui maior efeito de aumento da empatia (BAGGOTT *et al.,* 2019).

O surgimento do uso recreativo da MDA, que vinha sendo estudada em contexto de psicoterapia nos anos 1960, ocorreu após a redução da disponibilidade do LSD quando este foi proibido. Seus efeitos de aumento da empatia, de euforia mais facilmente controlável e menor perturbação do pensamento (quando comparada ao LSD) lhe rendeu muitos adeptos e o apelido de "Droga do Amor". No entanto, em 1970 foi a vez da MDA ser proibida, o que gerou uma busca por alternativas legais para atender a demanda, que já era alta. Uma dessas alternativas era a MDMA, que pode ser facilmente produzida a partir da MDA (MEYERS; ROSE; SMITH, 1968; PASSIE; BENZENHÖFER, 2016).

A MDMA, conhecida popularmente como "ecstasy", ou "MD", é uma substância estimulante, da classe das anfetaminas, mas que também possui efeito psicodélico, além de aumento da empatia, motivo pelo qual também é chamada de 'empatogênica'. A MDMA foi sintetizada pela primeira vez em 1912 e patenteada em 1914 pela empresa farmacêutica Merck quando esta estava desenvolvendo fármacos hemostáticos (PASSIE;

BENZENHÖFER, 2016).

Segundo Passi e Benzenhöfer (2016), embora os estudos científicos com uso de MDMA em seres humanos só tenham começado a partir de 1976, pelo químico Alexander Shulgin e o terapeuta Leo Zeff, a MDMA já vinha sendo utilizada por pessoas fora do contexto científico. Inclusive, Shulgin teria descrito que mesmo antes dele fazer sua primeira autoexperimentação com MDMA, em 1976, ouviu informações de alguns de seus estudantes sobre os efeitos da substância. Há relatos, porém não confirmados, de uso recreativo ainda no final dos anos 1960, nos Estados Unidos. Químicos clandestinos teriam sintetizado a MDMA na década de 1960, mas acharam o LSD e a MDA mais lucrativos. Foi só em 1970 que a MDMA foi detectada conclusivamente pela primeira vez em uma amostra de apreensão de rua por um laboratório forense em Chicago. Durante a década de 1970, apreensões de MDMA nas ruas e a descoberta de laboratórios clandestinos eram cada vez mais frequentes. Ao longo da década de 1980, o uso recreativo da MDMA foi se popularizando nos Estados Unidos e em países da Europa. Até que, em 1985, a MDMA entra na lista de substâncias controladas nos Estados Unidos, o que não impediu que o seu uso recreativo continuasse se difundindo, mas atravancou as pesquisas, iniciadas em 1976, que investigavam seu potencial como adjuvante em psicoterapia (PASSIE; BENZENHÖFER, 2016).

Em meados dos anos 1980, a MDMA chega na ilha de Ibiza, na Espanha, e se funde com uma intensa e emergente cena cultural de festas com um tipo distinto de dança e de música, produzida a partir das novas tecnologias eletrônicas, chamado "*acid house*", remetendo aos "*acid tests*" dos anos 1960. Os efeitos da substância combinavam com o estilo da música e das festas, que tinham muitas horas de duração. A ilha era frequentada por turistas europeus que espalharam o conceito da música eletrônica intensificada por efeitos de substâncias e assim teria nascido a cena *rave* (do verbo inglês *to rave*, que significa delirar). Ao longo dos anos 1990, o estilo *rave* de festa se popularizou em diversos países do mundo (PENTNEY, 2001).

O termo '*rave*' é hoje associado ao que se chama genericamente de 'festas de música eletrônica', que abrangem diversas vertentes musicais e que podem ter vários dias de duração – nesse caso, chamadas de 'Festival'. Uma vertente da música eletrônica bastante difundida atualmente é o *psytrance*, ou trance psicodélico, cujas festas costumam ocorrer em espaços abertos e em maior contato com a natureza. Uma das origens desse estilo teria sido a região de Goa, na Índia. Integrantes do movimento *hippie*

dos anos 1960 teriam saído de diversos países para se encontrar em Goa em busca de uma "espiritualidade perdida" baseada nos discursos e práticas orientais que chegaram no Ocidente e influenciaram o movimento *hippie*. Esse encontro propiciou o surgimento de eventos festivos que aconteciam ao ar livre ao som do rock psicodélico, típico som do movimento *hippie*, e da música indiana usada para práticas meditativas. No início dos anos 1990, os turistas que visitavam a região agregaram novos elementos aos eventos, como um novo estilo sonoro com uso de sintetizadores, em ascensão na Europa naquela época. Assim, a origem desses festivais aponta para uma certa continuidade do movimento *hippie* e alguns de seus símbolos, tal como a cultura de uso de psicodélicos, que até hoje são bastante associados a eventos de música eletrônica, embora nem todos os frequentadores os utilizem (COUTINHO, 2008).

No Brasil, as festas e festivais de música eletrônica tiveram início em meados da década de 1990, nos estados de Goiás e Bahia, e logo se espalharam para outros estados. Ao longo dos anos, os eventos de música eletrônica, em suas diversas vertentes, tiveram intenso crescimento e hoje constituem um grande mercado (ALMEIDA; ARAUJO SILVA, 2003; COUTINHO, 2008).

O uso de psicodélicos em contextos recreativos no Brasil parece ter se iniciado entre o final da década de 1960 e início da década de 1970, a partir de intelectuais, artistas e jovens com alto poder aquisitivo. O LSD teria chegado ao Brasil ainda nos anos 1950, para fins de pesquisa, tendo sido enviado pela Sandoz, empresa farmacêutica onde trabalhava o químico Albert Hofmann, primeiro a sintetizar a molécula. Na época, a empresa distribuía gratuitamente amostras de LSD para pesquisadores de diversos países que estivessem interessados em investigar seus potenciais terapêuticos, particularmente em psiquiatria (DELMANTO, 2020). Já a MDMA teria chegado ao Brasil mais tarde; registros apontam que as primeiras apreensões da substância, confirmada em análise de laboratório, ocorreram em 1995, em São Paulo (SILVA; YONAMINE; REINHARDT, 1998).

REDUÇÃO DE DANOS E USO DE PSICODÉLICOS: construindo conhecimento e estratégias de cuidado entre pares

O histórico do uso social de psicodélicos nos mostra como o uso dessas substâncias esteve atrelado a movimentos de produção cultural e artística. Além desse legado de inovação social e estética, as inúmeras experiências psicodélicas ocorridas nos mais variados contextos, e todos os eventos adversos dessas

experimentações pouco controladas, geraram um enorme conhecimento empírico sobre diversos aspectos relacionados aos psicodélicos, tais como dosagens, efeitos, formas de uso, contextos apropriados, interações com outras substâncias e, em especial, cuidados que devem ser tomados antes, durante e depois da experiência.

Desde a criação da HAFMC, nos anos 1960, diversas iniciativas foram sendo construídas no sentido de criar espaços de cuidado e de acesso à informação em relação ao uso de substâncias em contextos recreativos. Hoje, as iniciativas que atuam com esses fins estão, em sua maioria, inseridas e alinhadas aos discursos e práticas da Redução de Danos (RD). Nesse sentido, a RD se configura como uma importante ferramenta de cuidado e de conhecimento no campo dos psicodélicos.

A RD é definida geralmente como "*um conjunto de políticas e práticas cujo objetivo é reduzir os danos associados ao uso de drogas psicoativas em pessoas que não podem ou não querem parar de usar drogas*" (IHRA, 2010). Um dos marcos de fundação da RD ocorreu a partir de ações de trocas de seringas, realizadas pelos próprios usuários de substâncias, como forma de controlar a disseminação de infecções virais entre pessoas que usavam drogas injetáveis, o que depois se tornou uma estratégia de saúde pública adotada globalmente. Essa iniciativa teve início em 1984, na Holanda, onde movimentos como o *Junkiebond* representavam a luta por acesso à saúde e melhores condições de vida para pessoas que faziam uso de drogas (MARLATT, 1996; ELIAS; BASTOS, 2011). Portanto, um dos princípios fundamentais da RD é a participação ativa das pessoas que usam drogas na definição das suas estratégias de cuidado. Uma vez que para a RD o fortalecimento da autonomia é um elemento central na promoção da saúde, as estratégias de cuidado não são construídas de modo prescritivo, mas sim valorizando as experiências dos usuários (PETUCO, 2014).

Para tanto, faz-se necessário realizar ações em campo que possibilitem o conhecimento do território, da cultura de uso e a formação de vínculo. Sabe-se que festas, espaços de lazer e de interação social são contextos em que, frequentemente, há consumo de substâncias psicoativas, incluindo as substâncias psicodélicas. Dessa forma, os contextos festivos foram se constituindo como um dos campos de atuação da RD.

Atualmente, existem diversos grupos que desenvolvem ações informativas e de RD em festivais de música eletrônica e em outros tipos de eventos. Por exemplo, Échele Cabeza (Colômbia), Kosmicare (Portugal), Zendo Project (uma iniciativa

da *Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies*, MAPS, Estados Unidos), Energy Control (Espanha), ANKORS (Canadá), entre outros.

No Brasil, os primeiros projetos na perspectiva da RD para psicodélicos em contextos festivos foram o *Baladaboa*, que visava desenvolver e divulgar materiais informativos de RD para *ecstasy* – o qual, inclusive, chegou a ter o financiamento interrompido e o tema considerado "polêmico" – e o *Coletivo Balance*, desenvolvendo ações de campo em festivais de música eletrônica (ALMEIDA, 2005; GUIMARÃES; MACRAE; ALVES, 2012). Posteriormente, surgiram outros grupos, como o *BalanCeará*, o *Projeto ResPire* e o *Coletivo Lótus*. Atualmente, existem cerca de 42 coletivos de RD em festa atuando no Brasil, segundo um levantamento feito em 2019 (BESERRA, 2019), o que evidencia a grande demanda e a relevância das atividades de RD em contextos de uso recreativo.

Em relação ao uso de psicodélicos em contextos recreativos, a questão de maior risco, em geral, não está relacionada à dependência ou à vulnerabilidade social, mas sim à falta de conhecimento sobre a cultura de uso da substância e à ausência de suporte em caso de crises. O desconhecimento sobre dosagens, efeitos esperados, interações com outras substâncias psicoativas, além de questões de adulteração e de *set* e *setting* inadequados, podem levar a sérias situações de risco. Além disso, é importante considerar as condições de saúde específicas e se há substâncias contraindicadas. Por exemplo, o uso de psicodélicos é contraindicado a pessoas com histórico pessoal ou familiar de transtornos psiquiátricos que inclua sintomas psicóticos.

Assim, tendo em vista as características específicas do uso recreativo de psicodélicos e os seus riscos associados, a RD em festas tem desenvolvido estratégias próprias para atender as demandas desses contextos. Os principais eixos de atuação são campanhas e ações informativas, espaço de acolhimento às experiências psicodélicas difíceis, popularmente conhecidas como "*bad trips*", e a testagem de substâncias.

As campanhas e ações informativas têm como objetivo ampliar o acesso à informação de qualidade sobre as substâncias e seus riscos, sem julgamentos morais ou alarmismos e de forma adequada à realidade dos usuários. O foco está na construção de uma cultura de cuidado, tanto individual quanto coletivo. Várias estratégias são utilizadas para veiculação das informações, tais como ferramentas/veículos digitais, intervenções artísticas, materiais impressos e conversas com os agentes redutores de danos. Juntamente com os materiais informativos, pode-se

também realizar a distribuição de insumos (preservativos, gel lubrificante, piteiras e canudos para uso individual) para a prevenção de Infecções Sexualmente Transmissíveis (IST), HIV/Aids e Hepatites Virais, como forma de prevenção e promoção da saúde, mas também como forma de atrair o público e facilitar processos de formação de vínculo.

O acolhimento às experiências psicodélicas difíceis consiste no atendimento e acompanhamento de pessoas que estejam passando por uma experiência psíquica desafiadora relacionada ao uso de psicodélicos, além de auxílio em casos em que a pessoa possa estar se colocando em risco ou oferecendo risco a outra pessoa. Esses atendimentos são realizados por equipe treinada e ocorrem em um espaço reservado dentro do evento, de preferência longe do barulho da festa. Importante frisar que esses acolhimentos são relacionados à dimensão psíquica da experiência, quando se excluiu qualquer possibilidade de risco à saúde física – que, nesse caso, deve ser tratado pela equipe médica do evento. Uma vez que os serviços médicos muitas vezes não são suficientes ou não estão preparados para este tipo específico de acolhimento, que pode durar várias horas, os serviços de acolhimento às experiências psicodélicas desafiadoras tornam-se fundamentais e podem, inclusive, reduzir consideravelmente a demanda de trabalho da equipe médica, quando ambos os serviços trabalham de forma conjunta. Boa parte das crises podem ser superadas sem necessidade de medicação, em um ambiente tranquilo, seguro e de escuta compassiva. Um acolhimento adequado pode transformar uma experiência difícil e potencialmente traumática em uma experiência positiva e transformadora (CARVALHO *et al.,* 2014).

A testagem de substâncias refere-se a um serviço, integrado às ações de RD, que permite que as pessoas tenham suas substâncias psicoativas analisadas quimicamente e recebam informações de RD mais direcionadas. Por terem sido tornados ilegais, os psicoativos de uso recreativo não passam por controle de qualidade que garanta a pureza e a padronização de dosagem, o que expõe os usuários a riscos de sobredose e de adulterantes, que podem ser mais perigosos do que a substância que se pretendia consumir. Assim, os serviços de testagem de substâncias são importantes ferramentas para redução desses riscos e como estratégia de saúde pública.

Os serviços de testagem também monitoram mudanças no mercado de drogas e o aparecimento de Novas Substâncias Psicoativas (NSP). Quando substâncias particularmente perigosas são identificadas, são emitidos alertas públicos com informações

sobre a substância e ações de RD específicas (GINÉ *et al.,* 2017).

As NSP "*são substâncias de abuso, seja na forma pura ou como parte de uma mistura, que não são controladas internacionalmente pela Convenção Única de Entorpecentes* (1961) *e nem pela Convenção de Substâncias Psicotrópicas* (1971), *mas que podem representar uma ameaça à saúde pública*", conforme definição da UNODC (2014). Ou seja, o termo "nova" não quer dizer que a substância seja necessariamente nova ou recém sintetizada, mas sim que não está nas listas de controle internacional. A ocorrência de NSP é um fenômeno global que tem se difundido rapidamente. De 2009 a 2019, foi identificado um total de 899 NSP pertencentes a diversos grupos, incluindo alucinógenos e dissociativos (UNODC, 2019). No Brasil, entre 2014 e 2018, mais de 100 NSP foram identificadas pela Polícia Federal (POLÍCIA FEDERAL, 2020). Existem poucos estudos científicos sobre os efeitos farmacológicos ou tóxicos das NSP. Outras informações provêm de fóruns de usuários ou de serviços de análise de substâncias.

Os primeiros serviços de análise de substâncias começaram no final dos anos 1960, na Califórnia, e eram conhecidos como "*street drug analysis*" (análise de drogas de rua). Usuários de substâncias, bem como profissionais da saúde, podiam enviar anonimamente amostras para serem analisadas. Nos anos 1990, na Europa, renovou-se o interesse nesse tipo de serviço com o advento do *Acid House* e da cena *rave* e sua associação com o uso de drogas sintéticas, como a MDMA. Desde então, diversos países têm adotado esses serviços como parte dos esforços de prevenção voltados para a vida noturna (MEASHAM, 2019).

Os serviços podem operar em locais fixos ou móveis (funcionando dentro dos eventos) e utilizar diferentes métodos de testagem, desde os mais simples, como os reagentes colorimétricos, até os mais sofisticados, com o uso de equipamentos que conseguem fornecer análises completas. Os reagentes colorimétricos são reagentes químicos que indicam a presença ou ausência de uma determinada substância ou grupo químico ao qual ela pertence. A rapidez, simplicidade e baixo custo da técnica faz com que ela seja útil para ser usada em campo, como parte das ações de RD, promovendo informações importantes e prevenindo o uso inadvertido de substâncias potencialmente mais perigosas. Mas é importante ressaltar que os testes colorimétricos funcionam apenas como teste presuntivo e de triagem, necessitando de análises complementares para confirmação da identidade dos compostos. Ademais, esses reagentes não são boas ferramentas para identificar misturas de diferentes substâncias e tampouco indicam pureza ou concentração, o que constituem

importantes limitações desses testes. Assim, é interessante que os reagentes colorimétricos sejam utilizados em conjunto com outras técnicas, como a Cromatografia em Camada Delgada (CCD), as quais também podem ser aplicadas em campo.

Ainda assim, mesmo com limitações, os reagentes colorimétricos representam uma ferramenta relevante para ações de RD e são utilizados por grupos de RD em diversos países (NDARC, 2017). Para além do resultado, a realização da testagem permite atrair, formar vínculos e disparar conversas mais aprofundadas entre os usuários que procuram o serviço de testagem e os agentes redutores de danos. Nesse sentido, é muito importante que os agentes redutores de danos tenham uma comunicação adequada com o público, sabendo informar as potencialidades e limitações do teste, sanar dúvidas e potencializar a interação com trocas de conhecimentos sobre as substâncias e as estratégias de RD.

No Brasil, os reagentes colorimétricos ainda são a ferramenta mais acessível e mais utilizada pelos coletivos de RD em festa, embora outras metodologias de campo estejam começando a ser implementadas. O início da fabricação de reagentes nacionais contribuiu para ampliar o acesso a essas ferramentas. É possível observar que a prática de testagem se difundiu não só entre os coletivos de RD, mas também entre os usuários, que adquirem seus próprios kits de testagem. Os coletivos de RD em festa atuam de forma autônoma e com pouquíssimos recursos, o que limita muito o acesso a outras tecnologias de testagem. No entanto, a maior limitação para a expansão das práticas de testagem no contexto brasileiro é política e jurídica, uma vez que ainda vigoram paradigmas de proibição e repressão, e não o cuidado e a informação (MALUF; PAIVA, 2021).

Enfim, a RD propõe uma construção coletiva de práticas e saberes, atuando de forma a integrar conhecimentos técnicos, científicos e conhecimentos nativos dos usuários além de promover a troca e a difusão desses conhecimentos[3].

USO TERAPÊUTICO E USO RECREATIVO: (in)definições e as experiências dos usuários, a pesquisa científica e as políticas de drogas

Embora o uso de psicodélicos em contextos recreativos seja o que acontece em maior escala e muitos conhecimentos e tecnologias de cuidado tenham sido desenvolvidos a partir daí, esse uso segue sendo um campo pouco explorado pela ciência.

Nos últimos anos, as pesquisas com psicodélicos renasceram principalmente a partir da ideia de tratamento de transtornos psiquiátricos, como ansiedade, depressão, transtornos por uso de

[3] Para saber mais consultar os seguintes sites: https://edelei.org/;https://echelecabeza.com/;https://www.erowid.org/

substâncias e transtorno de estresse pós-traumático; de certa forma, retomando a trilha iniciada nos estudos da década de 1950 e 1960 – os quais, embora tenham gerado evidências promissoras, tiveram sua continuidade prejudicada devido às dificuldades impostas pelas políticas de proibição. Assim, a retomada desse tipo de investigação científica se faz extremamente necessária, considerando que as opções terapêuticas disponíveis atualmente para o tratamento de diversos transtornos psiquiátricos são limitadas. Hoje, os psicodélicos figuram como uma das alternativas de tratamento com maior potencial de crescimento dentro da psiquiatria, sendo inclusive considerados como um novo paradigma na medicina psiquiátrica: o da psicoterapia aliada ao uso de psicodélicos (NUTT; CARHART-HARRIS, 2021).

Embora boa parte da pesquisa com psicodélicos tenha se concentrado em seu potencial para tratamento de algum transtorno específico, há também um crescente corpo de evidências sobre o efeito de psicodélicos em pessoas saudáveis, sem um diagnóstico de saúde mental, que sugerem uma série de potenciais benefícios. Embora tais estudos indiquem associação e não necessariamente relação de causa e efeito, seus resultados merecem ser examinados.

Por exemplo, um estudo populacional verificou não só que o uso de psicodélicos não esteve associado a um aumento de frequência de transtornos mentais como, em vários casos, esteve associado a uma redução. Ainda, os resultados, obtidos por amostra em grande escala, não corroboraram a ideia de que o uso de psicodélicos pode levar à ocorrência de "*flashbacks*" ou de Transtorno Perceptivo Persistente por Alucinógenos (TPPA) – no inglês, *Hallucinogen Persisting Perceptual Disorder* (HPPD) –, caracterizados como fenômenos visuais persistentes com acompanhamento de ansiedade e angústia (KREBS; JOHANSEN, 2013). Em outro estudo semelhante, também não foram encontradas associações significativas entre o uso de psicodélicos e o aumento da probabilidade de sofrimento psicológico severo, tratamento em saúde mental, comportamento suicida, depressão e ansiedade (JOHANSEN; KREBS, 2015). Inclusive, o uso de psicodélicos clássicos está associado a menor chance de sofrimento psicológico e de comportamento suicida, incluindo histórico de tentativas de suicídio (HENDRICKS *et al.,* 2015).

Um estudo que avaliou associações entre o uso de psicodélicos clássicos e marcadores de saúde física revelou que pessoas que usaram pelo menos uma vez na vida apresentaram menor risco de diagnóstico de doenças cardíacas ou câncer (SIMONSSON; SEXTON; HENDRICKS, 2021). Além disso, diversos estudos relacionam o uso de psicodélicos com efeitos a longo

prazo de aumento na criatividade, confiança, conexão com a natureza, comportamento pró-social, traço de personalidade de abertura à experiência, sensação de bem-estar pessoal, significado e propósito na vida, sendo alguns desses efeitos associados à ocorrência de experiência mística (GANDY, 2019).

Assim, para além da possibilidade de uso terapêutico, para o tratamento de determinado transtorno, os psicodélicos representam também um importante instrumento artístico, filosófico, psicológico, psiconáutico, como ferramenta de autoconhecimento, mudança de padrões de pensamento e comportamento, desenvolvimento da criatividade e maior apreciação de estímulos sensoriais. Quando usados coletivamente, podem proporcionar a vivência de momentos significativos e a criação de vínculos. Portanto, esses usos, que genericamente são agrupados como recreativos, podem ter também uma função terapêutica, no sentido de melhoria da qualidade de vida, mesmo fora dos contextos clínicos. Podem ainda ter uma função de trabalho, ou uso laboral, quando se quer estimular a imaginação e o senso estético. Ademais, um uso com propósito inicial de recreação pode acabar proporcionando experiências vividas e significadas como espirituais.

Dessa forma, as inúmeras formas de uso e os significados atribuídos – que podem não ser estáticos, mas sim dinâmicos – nos mostram que, muitas vezes, é difícil traçar limites claros entre as categorias geralmente utilizadas: uso terapêutico, uso ritual/espiritual, uso recreativo, ou mesmo, uso psiconáutico.

Segundo Escohotado (1998), a distinção entre uso médico e recreativo não existia até a era cristã. A euforia, seja para obter contentamento ou para alívio da dor, constituía um fim em si mesma. "Em outras palavras, a euforia é terapêutica". Mas a euforia como um fim em si mesma não é aceitável para o cristianismo e a busca por satisfação fora do âmbito religioso incorre em pecado (ESCOHOTADO, 1998).

A ideia de "pecado", "erro", "doença", "falta" ou "fuga", são, ainda hoje, muito comuns nos discursos hegemônicos sobre drogas. Nesses contextos, as drogas são classificadas como inerentemente ruins e inevitavelmente danosas. No entanto, a retomada dos estudos científicos que demonstram os potenciais terapêuticos da maconha e dos psicodélicos, por exemplo, coloca cada vez mais esses discursos em contradição. Ademais, esses estudos evidenciam que os riscos dessas substâncias foram superestimados. Ainda que os contextos de uso controlados, como em ambiente médico e religioso, ofereçam menos riscos e mais condições de lidar com possíveis intercorrências, há que se considerar que a maior parte dos usos de psicodélicos é feita em

contextos recreativos, nos quais, em geral, há menor controle. E, paradoxalmente, a maior parcela de uso é também a menos estudada. Portanto, é extremamente necessário que haja mais estudos sobre o uso de psicodélicos em contextos recreativos e sobre as melhores estratégias para lidar com os riscos associados, uma vez que a proibição ou o discurso de "diga não" já se mostrou não só insuficiente, mas contraproducente.

Apesar do renovado interesse científico pelos psicodélicos, alguns aspectos, talvez mais controversos, têm recebido menos atenção. Por exemplo, há poucos estudos que investigam os aspectos prazerosos dos psicodélicos e as práticas tal como são aplicadas no "mundo real", fora do contexto clínico. Outra questão que se relaciona com a sub-representação de aspectos prazerosos do uso de psicodélicos nos estudos científicos diz respeito ao fato de que esses efeitos vão provavelmente depender muito dos fatores *set-setting*. No entanto, o tripé *drug-set-setting*, embora muito conhecido dentro da comunidade psicodélica, ainda é um paradigma relativamente novo e pouco explorado pela ciência biomédica. Esse paradigma ajuda a compreender os efeitos ambivalentes dos psicodélicos e mostra que precisamos de uma abordagem mais sensível à diversidade de relações, práticas e discursos que promovem os psicodélicos de diferentes formas (recreativa, terapêutica, religiosa, científica) em variados contextos (*setting*) e pessoas (*set*) (BØHLING, 2017; RACE, 2008). Nesse sentido, estudar os contextos de uso recreativo também pode ser uma importante ferramenta para compreender as inúmeras possibilidades de modulação dos efeitos a partir dos contextos.

Os aspectos prazerosos do uso de psicodélicos estão relacionados com transformações das capacidades dos usuários de perceber, sentir e agir em relação aos contextos dinâmicos de uso, compreendendo prazer como algo inesperado, curioso ou surpreendente. Nesse sentido, a experiência psicodélica, ou a "viagem", pode ser extremamente divertida ou engraçada. Não raro, os usuários relatam uma vontade incontrolável de rir, normalmente experimentada nas fases iniciais da experiência, e descrevem esse efeito como muito agradável. As mudanças nas sensações corporais e de percepção dos estímulos externos (ex., visuais, auditivos, táteis) figuram como parte importante do sentido recreativo. Ainda, as experiências de conexão com o universo e transcendência do tempo e espaço, muitas vezes interpretadas como espirituais, também são descritas como prazerosas e são potencializadas por elementos da natureza presentes no ambiente. O agir, ou "fazer coisas" (ex., dançar, andar, explorar o ambiente), que se relaciona com os elementos sensoriais,

também é um elemento chave para compreensão desses prazeres e se diferencia marcadamente dos contextos controlados, onde as ações são limitadas ou direcionadas. Outro ponto importante que os usuários destacam é um tipo de prazer associado com o aumento da capacidade de compreender a si mesmo e suas relações com outras pessoas, podendo durar mesmo depois de passado os efeitos psicodélicos agudos, e que pode ser entendido também como terapêutico (BØHLING, 2017).

Dessa forma, quando analisamos os discursos e práticas dos usuários, os aspectos agradáveis emergem como uma parte importante das experiências psicodélicas. Mas este seria um olhar ainda superficial, capaz de esvaziar as práticas de usuários recreativos devido às suas intenções de uso "não terapêuticas" a partir de uma leitura normativa. Além disso, a própria ideia do que é terapêutico e o que é prazeroso podem se sobrepor. Ainda, determinar se existe ou não um propósito no uso depende de se a definição de propósito está baseada em uma ideia utilitarista, de cumprir um objetivo específico. Assim, talvez seja mais interessante ir além da dualidade entre terapêutico e não terapêutico, que foca em uma intenção específica do uso, e pensar em termos de efeitos das substâncias, conforme são gerados nos contextos específicos de consumo (BØHLING, 2017).

As categorias geralmente utilizadas para definir os tipos de uso (terapêutico, ritual e recreativo) são bastante úteis, mas se compreendidas com alguma flexibilidade. Uma vez que essas categorias são estabelecidas a partir de uma noção de função ou intenção específica do uso, definida a *priori*, pode vir a se tornar um tanto ambígua. O propósito ou o porquê do uso pode não ser a melhor pergunta. Segundo Vargas (2006), caberia perguntar "o que ocorre em práticas como essas?" ou "que experiência os usuários atualizam mediante o consumo?", ou seja, questões mais relacionadas aos efeitos e aos contextos e mais próximas das perguntas que os próprios usuários se colocam (VARGAS, 2006).

Além dos apontamentos em relação a como categorizar os tipos de uso, há a questão do estigma, que ainda é muito alto em relação aos psicodélicos e maior em relação ao uso recreativo. Por vezes, mesmo usuários que fazem uso em contextos festivos criticam o uso do termo "recreativo" e buscam construir outras formas de nomeá-lo, para evitar a ideia de um uso banalizado, frequentemente associada ao uso recreativo. No discurso da saúde, o uso recreativo de alguma substância, fora de uma função terapêutica estabelecida, é tido muitas vezes como uma prática desviante a ser combatida. Há uma visão patologizante que coloca o usuário como irracional, inconsequente, sem autocontrole ou

incapaz de gerir seu próprio cuidado. Mas, ao contrário do que possa se pensar, muitos usuários preparam detalhadamente suas experiências, desde como conseguir a substância até a escolha do local, data, companhias para o uso, dentre outras. Isso não significa que usos abusivos não ocorram, mesmo nesses casos, mas mostra que muitas vezes há um planejamento prévio e, frequentemente, há também um esforço em se tomar os cuidados necessários. Nesse sentido, uma questão fundamental se apresenta: em que medida esses usuários conseguem acessar informações e orientações específicas sobre práticas de cuidado?

Sabe-se que o uso de psicodélicos pode ser bastante perigoso a partir do ponto de vista psicológico, uma vez que podem mobilizar conteúdos psíquicos difíceis de lidar e acabar disparando crises graves. Assim, usar um psicodélico sem nenhum tipo de orientação, informação, preparação e sem nenhum acompanhamento de alguém mais experiente, que possa oferecer segurança, é bastante arriscado. No entanto, é o que vem acontecendo em decorrência das políticas de proibição. As pessoas não conseguem obter informações básicas sobre as substâncias e nem acessar os serviços de saúde. Além disso, a carga de estigma e a criminalização aumentam as vulnerabilidades e tornam o cenário ainda mais desfavorável e propício para a ocorrência de problemas em relação ao uso.

Mesmo que sejam proibidas, as pessoas não estão deixando de usar substâncias psicoativas. Pelo contrário, os psicodélicos têm se popularizado (em especial LSD e MDMA), atingindo outras camadas da população (ADORNO *et al.,* 2018), e novas substâncias têm aparecido. Assim, faz-se necessário investir em políticas de RD para o uso dessas substâncias e que sejam acessíveis à toda a população de usuários. E, para o melhor delineamento dessas políticas, é de extrema importância a disponibilidade de dados epidemiológicos sobre o consumo de psicodélicos, bem como sobre as práticas associadas a esse uso.

Diversas são as estratégias de RD voltadas para o uso de psicodélicos, conforme descrito na seção anterior. No entanto, com a expansão e diversificação dos contextos de uso e com o aparecimento de novas substâncias, torna-se cada vez mais importante ampliar o repertório de práticas, bem como desenvolver parâmetros de monitoramento de efetividade. Nesse sentido, é de grande contribuição a realização de estudos científicos no âmbito das práticas de RD, que poderão fornecer mais subsídios que orientem as ações, bem como oferecer informações de melhor qualidade aos usuários. Por outro lado, as dimensões sociais, políticas e culturais da RD, atreladas à sua proximidade

com os diversos contextos de uso de substâncias, podem ajudar a ampliar o olhar da ciência para a complexidade que envolve o uso de psicodélicos, incluindo as influências do *set* e do *setting*.

É notável o impacto das ciências biomédicas, com todo o seu prestígio, no processo de reestabelecer e legitimar a pesquisa científica com psicodélicos. Em especial, as pesquisas voltadas para o tratamento de transtornos psiquiátricos. No entanto, convém pontuar que há a possibilidade de que o caminho da pesquisa sobre psicodélicos se divida. Há hoje uma busca por substâncias quimicamente similares a certos psicodélicos, que também apresentem efeitos terapêuticos, mas que não produzam efeitos subjetivos e de alteração da percepção (OLSON, 2021; DONG *et al.,* 2021). Assim, esse novo ramo, mais focado no objetivo terapêutico do que na natureza e impactos do efeito psicodélico, se distanciaria das questões colocadas por outros contextos de uso.

Dada a complexidade do fenômeno do uso de psicodélicos, é essencial que haja uma integração de conhecimentos entre as mais diversas áreas de estudo que produza perspectivas, sobretudo em relação aos aspectos éticos e culturais. Nesse sentido, faz-se necessário compreender e trazer para o debate a questão dos usos recreativos, pois buscar legitimar os usos medicinais deslegitimando os usos recreativos é ampliar o estigma para a maior parte do contingente de pessoas que fazem uso dessas substâncias. Além disso, trata-se de uma atitude que desconsidera os conhecimentos gerados dentro dos contextos de uso recreativo e não contribui para o avanço das medidas de prevenção e cuidado em relação aos seus riscos. Ademais, em relação às políticas sobre drogas, a validação e regulamentação de apenas uma forma de uso não altera os problemas gerados pelo proibicionismo.

Em suma, a construção do debate sobre os psicodélicos bem como a construção de novas políticas devem estar pautadas no respeito à autonomia e na valorização dos conhecimentos gerados pelas pessoas que usam essas substâncias – conhecimentos estes que podem reduzir significativamente os riscos e ampliar os benefícios relacionados ao uso de psicodélicos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, R. C. F. et al. Dinâmicas periféricas na cidade de São Paulo: mortes, consumos, moralidades e mercados. *Platô*, v.2, n.2, pp. 55-77, 2018.

ALMEIDA, S. P. *Sobre o uso de ecstasy: uma pesquisa com vistas à formulação de intervenção preventiva*. Tese (Doutorado em Psicologia) - Instituto de Psicologia - Universidade de São Paulo (USP). São Paulo, 2005.

ALMEIDA, S. P.; ARAUJO SILVA, M. T. Ecstasy (MDMA): effects and patterns of use reported by users in São Paulo. *Braz J Psychiatry*, v. 25, n. 1, pp. 11-17, 2003.

BAGGOTT, M. J. et al. Effects of the Psychedelic Amphetamine MDA (3,4-Methylenedioxyamphetamine) in Healthy Volunteers. *J Psychoactive Drugs*, v. 51, n. 2, pp. 108-117, 2019.

BESERRA, F. R. Redução de danos em festas no Brasil: panorama e a experiência do projeto Brisa. In: FRAGA, P.; CARVALHO, M.C. (org.). *Drogas e Sociedade: estudos comparados Brasil e Portugal*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2019, pp. 118-133.

BØHLING, F. Psychedelic pleasures: An affective understanding of the joys of tripping. *Int J Drug Policy*, v. 49, pp. 133-143, 2017.

CARNEIRO, H. A odisseia psiconáutica: a história de um século e meio de pesquisas sobre plantas e substâncias psicoativas. In: LABATE, B. Caiuby; GOULART, S. L. (org.). *O uso ritual das plantas de poder*. São Paulo: Mercado de Letras, 2005, pp. 57-82.

CARVALHO, M. C. et al. Crisis intervention related to the use of psychoactive substances in recreational settings - evaluating the Kosmicare project at boom festival. *Current Drug Abuse Reviews*, v. 7, n. 2, pp. 81-100, 2014.

COUTINHO, T. O uso do corpo nos festivais de música eletrônica. In: LABATE, B.; GOULART, S. L; FIORE, M.; MACRAE, E.; CARNEIRO, H. (org.). *Drogas e cultur*a: *novas perspectivas*. Salvador: EDUFBA, 2008. pp. 411-431.

DELMANTO, J. *História Social do LSD no Brasil: os primeiros usos medicinais e o começo da repressão*. São Paulo: Elefante, 2020.

DONG *et al*. Psychedelic-inspired drug discovery using an engineered biosensor. *Cell*, 2021.

ELIAS, L. A.; BASTOS, F. I. Saúde pública, redução de danos e a prevenção das infecções de transmissão sexual e sanguínea: revisão dos principais conceitos e sua implementação no Brasil. *Cien Saúde Colet*, v. 16, n. 12, pp. 4721-4730, 2011.

ESCOHOTADO, A. *Historia general de las drogas: fenomenología de las drogas*. Madrid: Espasa Calpe, 1998.

GANDY, S. Psychedelics and potential benefits in "healthy normals": A review of the literature. *Journal of Psychedelic Studies*, v. 3, n. 3, pp. 280-287, 2019.

GINÉ, C. V. *et al*. The utility of drug checking services as monitoring tools and more: A response to Pirona *et al.* Int J Drug Policy, v. 45, pp. 46-47, 2017.

GUIMARÃES, M. A.; MACRAE, E.; ALVES, W. C. Coletivo Balance de redução de riscos e danos: ações globais em festas e festivais de música eletrônica no Brasil (2006-2010). In: NERY, A. et al. (org.). *As drogas na contemporaneidade: perspectivas clínicas e culturais*. Salvador: EDUFBA, 2012. pp. 101-122.

HARTOGSOHN, I. Constructing drug effects: A history of set and setting. *Drug Science, Policy and Law*, v. 3, pp. 1-17, 2017.

HENDRICKS, P. S. et al. Classic psychedelic use is associated with reduced psychological distress and suicidality in the United States adult population. J *Psychopharmacol*, v. 29, n. 3, pp. 280-288, 2015.

IHRA. International Harm Reduction Association. *What is Harm Reduction? A position statement from the International Harm Reduction Association.* London: United Kingdom, april 2010.

JOHANSEN, P. Ø.; KREBS, T. S. Psychedelics not linked to mental health problems or suicidal behavior: a population study. *J Psychopharmacol,* v. 29, n. 3, pp. 270-279, 2015.

KREBS, T. S.; JOHANSEN, P. Ø. Psychedelics and mental health: a population study. *PLoS One*, v. 8, n. 8, e63972, 2013.

LUNDBORG, P. Note towards the definition of a psychedelic philosophy. *The Fenris Wolf*, v. 7, n. 1, pp. 77-92, 2014.

MALUF, A. C. S.; PAIVA, L. G. M. Testagem de substâncias em contextos de festa no Brasil. In: BESERRA, F. R. (org). *Redução de danos em contexto de festa*s. Curitiba: CRV, 2021.

MARLATT, G. A. Harm reduction: come as you are. *Addict Behav*, v. 21, n. 6, pp. 779-788, 1996.

MEASHAM, F. C. Drug safety testing, disposals and dealing in an English field: Exploring the operational and behavioural outcomes of the UK's first onsite 'drug checking' service. *Int J Drug Policy*, v. 67, pp. 102-107, 2019.

METZNER, R.; LEARY, T. On Programming Psychedelic Experiences. *Psychedelic Review*, n. 9, pp. 5-19, 1967.

MEYERS, F. H.; ROSE, A. J.; SMITH, D. E. Incidents Involving the Haight-Ashbury Population and Some Uncommonly Used Drugs. *J of Psychoactive Drugs*, v. 1, n. 2, pp. 139-146, 1968.

NDARC. National Drug & Alcohol Research Centre. *Global review of drug checking services operating in 2017*, 2017.

NUTT, D.; CARHART-HARRIS, R. The Current Status of Psychedelics in Psychiatry. *JAMA Psychiatry*, v. 78, n. 2, pp. 121-122, 2021.

OLSON, D. E. The Subjective Effects of Psychedelics May Not Be Necessary for Their Enduring Therapeutic Effects. *ACS Pharmacology and Translational Science,* [S. l.], 2021.

PASSIE, T.; BENZENHÖFER, U. The history of MDMA as an underground drug in the United States, 1960–1979. *J of Psychoactive Drugs*, v. 48, n. 2, pp. 67-75, 2016.

PENTNEY, A. R. An exploration of the history and controversies surrounding MDMA and MDA. *J of Psychoactive Drugs*, v. 33, n. 3, pp. 213-221, 2001.

PETUCO, D. R. Redução de danos: das técnicas à ética do cuidado. In: Ramminger T, Silva M (org.). *Mais substâncias para o trabalho em saúde com usuários de droga*s. Porto Alegre: Rede Unida, 2014.

POLÍCIA FEDERAL. Instituto Nacional de Criminalística. *Relatório de Drogas Sintéticas 2018*. Brasília, 2020.

RACE, K. The use of pleasure in harm reduction: Perspectives from the history of sexuality. *Int J Drug Policy*, v. 19, n. 5, pp. 417-423, 2008.

SHICK, F. E.; SMITH, D. E.; MEYERS, F. H. Patterns of drug use in the Haight-Ashbury neighborhood. *Clin Toxicol*, v. 3, n. 1, pp. 19-56, 1970.

SILVA, O. A.; YONAMINE, M.; REINHARDT, V. E. D. Identificação de 3,4-methylenodioximetanfetamina (MDMA) e compostos relacionados por cromatografia em fase gasosa e espectrometria de massa em comprimidos de Ecstasy apreendidos em São Paulo. *Revista de Farmácia e Bioquímica da Universidade de São Paulo*, v. 34, n.1, pp. 33-37, 1998.

SIMONSSON, O.; SEXTON, J. D.; HENDRICKS, P. S. Associations between lifetime classic psychedelic use and markers of physical health. *J Psychopharmacol*, v. 35, n. 4, pp. 447-452, 2021.

SMITH, D. E.; RASWYCK, G. E.; DAVIDSON, L. D. From Hofmann to the Haight Ashbury, and into the Future: The Past and Potential of Lysergic Acid Diethlyamide. *J of Psychoactive Drugs*, v. 46, n. 1, pp. 3-10, 2014.

UNODC. *Current NPS Threats* – Volume I, 2019.

UNODC. *New psychoactive substances*, 2014.

UNODC. *World drug report 2020* - booklet 1, 2020.

VARGAS, E. V. Uso de drogas: A alter-ação como evento. *Revista de Antropologia*, v. 49, n. 2, pp. 581-623, 2006.

WESSON, D. R. Psychedelic drugs, Hippie counterculture, speed and phenobarbital treatment of sedative-hypnotic dependence: A journey to the Haight Ashbury in the sixties. *J of Psychoactive Drugs*, v. 43, n. 2, pp. 153-164, 2011.

USO TERAPÊUTICO DE PSICODÉLICOS:

por uma perspectiva latino-americana

Fernando R. Beserra[1]
Sandro E. Rodrigues[2]
Daniela Monteiro[3]

[1] Psicólogo. Mestre e doutorando em psicologia clínica (PUC-SP). Membro fundador e integrante do Conselho Diretor da Associação Psicodélica do Brasil.

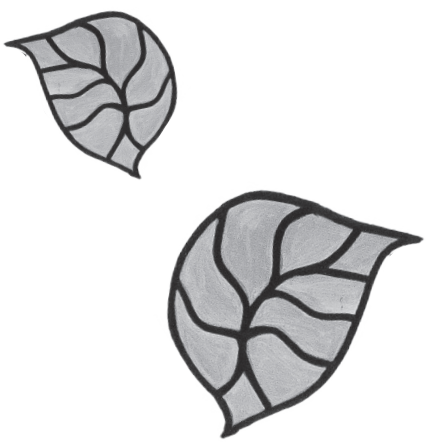
[2] Músico e Psicólogo. Doutor em Psicologia (UFF). Membro fundador e integrante do Conselho Diretor da Associação Psicodélica do Brasil.

[3] Graduada em Ciências Biológicas. Especialista em Psicologia Transpessoal. Integrante do Conselho Diretor da Associação Psicodélica do Brasil.

RESUMO

As substâncias psicodélicas têm sido pesquisadas para o uso clínico no tratamento de distintos sofrimentos mentais. O cenário mundial das pesquisas com uso terapêutico de psicodélicos é apresentado em conjunto com reflexões políticas dos autores sobre temáticas regulatórias e reflexões éticas sobre as terapias de integração, pela necessidade de adequação e construção de uma perspectiva latino-americana da terapêutica psicodélica.

Palavras-chave: psicodélicos, uso terapêutico, política de drogas.



INTRODUÇÃO

Nas últimas décadas, o debate sobre o uso terapêutico de substâncias psicodélicas se tornou notoriamente importante no campo da saúde mental. Embora tenha-se observado um expressivo crescimento das pesquisas clínicas com psicodélicos no tratamento de distintos transtornos mentais e do comportamento, as reflexões psicossociais e regulatórias sobre a temática ainda estão em um momento de amadurecimento. Destaca-se a necessidade de reflexões acerca do(s) modelo(s) do uso terapêutico de psicodélicos que se conectem à realidade latino-americana e brasileira, em particular. Busca-se, neste artigo, apresentar o cenário atual de uso terapêutico de psicodélicos, promover reflexões em torno das terapias de integração e acerca da terapêutica psicodélica no contexto da América Latina.

PSICOTERAPIA ALIADA AO USO DE PSICODÉLICOS

O meio científico mundial experimenta na atualidade um ciclo que tem sido chamado de Renascimento Psicodélico (SESSA, 2017), no qual muito tem sido divulgado sobre os benefícios do uso terapêutico de psicodélicos (RODRIGUES, 2019), o que, somado ao clima de lutos, lutas e incertezas em torno da pandemia de COVID-19 e da intensificação de movimentos fundamentalistas e negacionistas, se reflete no aumento do interesse por essas substâncias (BESERRA; RODRIGUES, 2020).

O uso de psicodélicos naturais em distintas culturas, com fins extáticos, terapêuticos, sociais e cerimoniais é remoto (ESCOHOTADO, 2004; OTT, 1998). A ciência ocidental começou a estudá-los a partir do final do século XIX, quando foram publicados resultados de autoadministração de óxido nitroso por William James e Paul Blood e do peiote por J. R. Briggs (DOBLIN, 2000). Na primeira metade do século XX, a mescalina, princípio ativo dos cactos Peiote (*Lophophora williamsii*) e San Pedro (*Echinopsis pachanoi*), produzida pela Merck com o nome de *Mescalium sulphuricum*, foi pesquisada a partir de referenciais da psicopatologia, embora nos EUA alguns terapeutas tenham avaliado seu potencial nas psicoterapias psicodinâmicas (FREDERKING, 1955; SESSA, 2016).

A síntese e descoberta dos efeitos da dietilamida de ácido lisérgico (LSD) por Albert Hofmann, nos anos 1940, e a ampla divulgação, nos anos 1950, do uso ritual de cogumelos com psilocibina no México impulsionaram o interesse ocidental pelos psicodélicos. Uma condição de possibilidade para seu estudo no tratamento de transtornos mentais foi, contudo, ir além do modelo psicotomimético, predominante durante as décadas de 1940 e de 1950, no qual

as substâncias são utilizadas para promover uma psicose artificial e temporária, apesar das semelhanças entre os efeitos dos psicodélicos e os estados psicóticos serem limitadas (BESERRA; VIEIRA, 2020). Seguiu-se um período muito frutífero da ciência psicodélica entre as décadas de 1950 e 1970, no qual milhares de pacientes participaram de pesquisas e foram acompanhados por psiquiatras e psicólogos em consultórios (SESSA, 2016).

Em 1955, o psiquiatra junguiano Ronald Sandison abriu, na Inglaterra, o primeiro estabelecimento para uso de psicodélicos em psicoterapia (SESSA, 2016). Nos anos 1960, o estudo do potencial clínico de tais substâncias nos EUA e Europa foi além do tratamento de transtornos mentais, incluindo estímulo à criatividade, abertura espiritual e luta por liberdade política e do próprio corpo. Timothy Leary, psicólogo que integrou inicialmente a ciência psicodélica e posteriormente a cultura hippie, considerado por Richard Nixon o homem mais perigoso dos Estados Unidos, foi perseguido e preso. Por meio do Convênio sobre Drogas Psicotrópicas, convocado pelos EUA, que emendava a Convenção Única de Entorpecentes de 1961 (RODRIGUES, 2004), a proibição do consumo, comércio e produção de um conjunto de substâncias psicodélicas foi internacionalizada em 1972, criminalizando usuários de psicodélicos vinculados à contracultura.

Embora tenha havido pesquisas concomitantes à internacionalização da proibição (GASSER *et al*., 2014), esse novo cenário criou estigmas e empecilhos para a pesquisa clínica com psicodélicos, gerando um hiato da produção científica de cerca de vinte anos.

Na década de 1990, houve um retorno das pesquisas com diferentes substâncias psicodélicas. Ganharam destaque o estudo de Rick Strassman com N,N-dimetiltriptamina (DMT), em 1994, e o Projeto Hoasca, iniciado em 1993, precursor no estudo dos efeitos psicológicos e fisiológicos da ayahuasca[4] (GROB *et al*., 1996), dentre outras pesquisas também pioneiras, identificadas por Carhart-Harris e Goodwin (2017). Neste artigo, focamos na produção vinculada às terapias psicodélicas direcionadas a pessoas em sofrimento psíquico.

Nas atuais pesquisas com psicodélicos em psicoterapia, destaca-se o uso de 3,4-metilenodioximetanfetamina (MDMA), que não é considerado um psicodélico clássico (como LSD e psilocibina), mas um empatógeno, termo que remete a substâncias que catalisam estados empáticos (METZNER; ABRAMSOM, 2001). MDMA é o princípio ativo presumido nos comprimidos e cristais de ecstasy e MD, embora seja recorrente a adulteração e substituição da substância no mercado ilegal. Em psicoterapia, o MDMA tem sido pesquisado no tratamento de Transtorno de

[4] A palavra ayahuasca é do idioma quéchua, sendo bastante utilizada na Amazônia peruana para se referir à bebida elaborada a partir de duas espécies de plantas, que na maior parte dos casos são: as folhas da *Psychotria viridis* (ou, mais eventualmente, da *Diploterys cabrerana*), que contém o DMT; e o cipó *Banisteriopsis caapi*. Este termo quéchua se generalizou, sendo bastante recorrente no Brasil e no mundo, tanto entre diferentes grupos e sujeitos que utilizam essa bebida e as substâncias que ela contém quanto entre estudiosos do tema.

Estresse Pós-Traumático (TEPT) com resultados tão promissores que os estudos com psicoterapia aliada ao uso de MDMA foram considerados pela *Food and Drug Administration* (FDA), nos EUA, uma terapia inovadora (*breakthrough therapy*), indicando que os resultados apresentados são superiores aos medicamentos atualmente prescritos para o tratamento do transtorno mental.

Cerca de 50% dos pacientes com TEPT são resistentes aos medicamentos de primeira linha, o que aumenta a probabilidade de se tornarem pacientes crônicos (BAHJI *et al*., 2020). Em seis pesquisas de fase 2 analisadas, a psicoterapia com MDMA obteve uma taxa de remissão dos sintomas de TEPT de 66,2% (THAL; LOMMEN, 2018). Segundo a metanálise e revisão sistemática de Bahji *et al*. (2020), a psicoterapia assistida com MDMA tem o potencial de ser efetiva, durável e uma intervenção segura para pacientes com TEPT crônico e refratário, isto é, mesmo para os casos mais graves. A previsão de regulação da psicoterapia com MDMA para o tratamento de TEPT, nos EUA, é para o início de 2023, caso os resultados dos estudos de fase 3 deem suporte para este processo (GUNTHER, 2021).

Igualmente promissores são os resultados clínicos com um dos princípios ativos dos denominados cogumelos mágicos, a psilocibina, estudada no tratamento de dependência de álcool, tabagismo, transtorno obsessivo compulsivo (TOC), depressão e ansiedade em pacientes terminais (EDMUNDO, 2020). O uso da psilocibina na depressão refratária a outros tratamentos também foi denominado pela FDA como *breakthrough therapy*.

Carhart-Harris *et al*. (2018) realizaram uma pesquisa com o uso de psilocibina e suporte psicológico no tratamento de depressão refratária, em que 20 participantes foram acompanhados por seis meses. Os participantes utilizaram duas doses de psilocibina durante o tratamento experimental, separadas por uma semana. Foram acompanhados por seis meses e não houve grupo de controle. Todos obtiveram melhora dos sintomas e os melhores resultados foram alcançados cinco semanas após a primeira dose.

Em um estudo clínico, randomizado e controlado, Carhart-Harris *et al*. (2021) compararam a eficácia do uso da psilocibina com o antidepressivo escitalopram no tratamento de transtorno depressivo maior, de moderado a severo, durante um período de 6 semanas. Ambos os tratamentos envolveram suporte psicológico. Os resultados indicaram não haver diferença estatisticamente significativa entre a psilocibina e o escitalopram na redução dos escores de depressão. Destaca-se que a psilocibina, com suporte psicológico, já havia sido estudada em pacientes com doenças terminais, com metodologia randomizada, com duplo cego e controle placebo, in-

dicando sua eficácia e segurança na redução de sintomas de ansiedade e depressão (GRIFFITHS *et al*., 2016; ROSS *et al*., 2016).

O Brasil é marcado por usos tradicionais da ayahuasca entre povos indígenas e pelo uso religioso em centros urbanos, iniciado na década de 1930, por Raimundo Irineu Serra, e que hoje se ampliou em grande extensão do território nacional e mundo afora (LABATE, 2004). O uso religioso da ayahuasca é realizado por diversos grupos no Brasil como o Santo Daime, a União do Vegetal, a Barquinha, dentre outros, e possui regulação própria (GOULART, 2004; GOULART, 2015; MACRAE, 2008). Na pesquisa sobre potenciais terapêuticos, ganha destaque a depressão refratária. Osório *et al*. (2015) realizaram estudo preliminar dos efeitos antidepressivos de uma dose única de ayahuasca em pacientes com depressão refratária. O primeiro estudo clínico randomizado e com duplo cego com ayahuasca no tratamento de depressão refratária foi realizado por Palhano-Fontes *et al*. (2019) e contou com 29 participantes, dos quais 14 receberam ayahuasca e 15 um placebo. Além da depressão refratária, 76% dos participantes apresentavam transtornos de personalidade e 31% transtornos de ansiedade. Houve acompanhamento por sete dias, com avaliações no dia 1, 2 e 7 depois das doses aplicadas. Os participantes que receberam a ayahuasca tiveram efeitos antidepressivos significativamente maiores do que os do grupo placebo. As taxas de resposta ao tratamento foram altas em ambos os grupos e com maior diferença entre si no sétimo dia (63% no grupo que usou ayahuasca e 27% no grupo controle). De acordo com Palhano-Fontes *et al*. (2021), as pesquisas científicas têm estudado e evidenciado resultados terapêuticos que já eram observados no conhecimento dos povos indígenas e geralmente registrados e acompanhados em estudos etnográficos na área antropológica, além de investigações empreendidas no âmbito de comunidades ou grupos ayahuasqueiros.

Além dessas pesquisas, outros psicodélicos têm sido estudados no âmbito terapêutico, incluindo o LSD (GASSER *et al*., 2014) e a ibogaína (SCHENBERG *et al*., 2014; GOMES, 2020). Há uma grande expectativa de que tais substâncias possam fornecer uma valiosa contribuição para as formas de atenção e terapêutica do sofrimento mental no século XXI.

MEDICALIZAÇÃO NO RENASCIMENTO PSICODÉLICO

O uso terapêutico dos psicodélicos tem sido tema crescente, o que suscita importantes questões éticas como: "quem terá acesso a esses tratamentos? Como os tratamentos serão ensinados e usados à medida que se propagam? Como os interesses financeiros e as novas

tecnologias afetarão a maneira como esses medicamentos são usados?" (HERZBERG; VALDEZ, 2020, p. 20). Com isso, é preciso contemplar toda a questão de outro ângulo, evitando a repetição de reducionismos epistemológicos: não basta defender a ciência, como se se tratasse de um monólito, mas compreender as contribuições de ciências diversas, assim como dos saberes dos próprios usuários e de povos tradicionais e ancestrais para orientar regulamentações saudáveis neste campo. A ciência e as terapias psicodélicas não significam somente pesquisa clínica laboratorial de referencial biomédico ou neurocientífico, envolvem essencialmente estudos em ciências humanas, como a sociologia, a economia, a antropologia, o direito, a psicologia e os diversos campos da psicoterapia.

As ciências e tecnologias estão imersas na sociedade e mesmo laboratórios farmacêuticos podem ser lugares para etnografias primorosas (LATOUR, WOOLGAR, 1997; PIGNARRE, 1999). Por exemplo, cabe ressaltar que grandes laboratórios farmacêuticos, ao lançar um novo produto, acionam um setor de marketing farmacêutico que distribui tanto materiais para médicos quanto para a população em geral. Dada a finalidade comercial da propaganda produzida, por vezes, ainda quando de modo sutil, os benefícios são ampliados, riscos e limitações são omitidos ou atenuados, o que pode acabar contribuindo para o aumento de usos danosos e da medicalização (BARROS, 2010). Uma oferta de tratamentos divulgados como revolucionários cria a demanda correspondente. Ademais, a informação enviesada, uma vez difundida, passa a compor um senso comum pretensamente esclarecido, um amplo sistema de crenças partilhado por parte da sociedade como evidências científicas (BOGOCHOVOL, 2001). Por exemplo, a ideia de que todas as formas de mal-estar subjetivo são patologias, causadas, tratadas e curadas dentro do referencial biomédico seria parte desse senso comum.

Junto ao reducionismo epistemológico, ocorre um processo de "psiquiatrização da vida social" (BOGOCHOVOL, 2001, p. 37), que transforma experiências de mal-estar em transtornos tratados com drogas, sem suficiente consideração sobre as outras dimensões da experiência dos sujeitos. Por outro lado, pesquisas atuais sobre usos potenciais de psicodélicos em psicoterapia para o tratamento de diversos transtornos mentais têm apresentado resultados promissores em termos de segurança e eficácia em comparação às terapias convencionais e aos fármacos mais utilizados (RODRIGUES, 2019). E, desde os anos 1960, é de amplo conhecimento no meio psicodélico experimental e alternativo a importância do *set* (aspectos individuais) e do *setting* (aspectos contextuais) como moduladores da experiência psicodélica (LEARY,

LITWIN, METZNER, 1963). O paradigma farmacológico desconhece e nomeia efeito placebo os mecanismos dos aspectos individuais, contextuais e político-culturais, estes últimos entendidos ora como parte do *setting* ora como aquilo que Betty Eisner, em 1997, denominou de *matrix*, em referência às condições de vida de que partem e para onde retornam os sujeitos que usam psicodélicos em contexto terapêutico. A atual sobrevalorização dos resultados baseados em evidências produz em contrapartida uma escassez nos debates tanto sobre questões éticas ligadas à própria psicoterapia em si (PHELPS, 2017), quanto questões políticas relativas à inclusão e acesso.

Com o Renascimento Psicodélico em pleno curso, evidenciando segurança e eficácia do uso terapêutico dessas substâncias, "não é surpresa que a opinião pública sobre os psicodélicos esteja começando a mudar" (VIRDI, 2020). Mas isso não necessariamente indica acesso a tais recursos clínicos. Existem projetos de patentes em curso que podem gerar programas de tratamento a custos impeditivos para grande parte da população brasileira. A mudança de opinião pública tampouco elimina a estigmatização envolvida na automedicação ou em usos sem intenção terapêutica (RODRIGUES, 2014).

Somado ao fato preocupante da crescente medicalização do sofrimento humano e o concomitante aumento de prescrições psiquiátricas sem uma correspondente melhoria na qualidade de vida da população em geral, a automedicação é um fato diante do qual cabe reduzir danos (RODRIGUES, 2016). Há uma grande expectativa de que o uso de MDMA em psicoterapia seja regulamentado nos Estados Unidos em breve e o modelo de regulamentação e tratamento chegue em seguida no Brasil (MINUANO, 2020), o que soa ótimo para quem tiver condições financeiras para bancar tais tratamentos. No entanto, o alto custo do tratamento nos modelos de regulamentação que lideram o movimento psicodélico em países da Europa e América do Norte dificilmente pode ocorrer no Brasil, não se mostrando viável para uma grande parcela da nossa população. Inversamente, ocorre um aumento dos usos autônomos, isto é, de origem da sociedade civil, com fins terapêuticos. Isso é evidenciado por um perfil crescente de usuários de psicodélicos, que tende a buscar auxílio na TRIP, uma rede profissional apresentada a seguir.

INTEGRAÇÃO PSICODÉLICA COMO PERSPECTIVA AMPLIADA DE CUIDADO

O termo integração é utilizado por diversos autores da psicologia. Neste trabalho, utiliza-se o conceito do ERIE

(*Entheogenic Research, Integration, & Education*), no qual integração se refere a um processo no qual os *insights* e experiências psicodélicas são incorporadas na vida do sujeito em benefício próprio e da comunidade[5].

O uso crescente de psicotrópicos prescritos e proscritos é uma realidade que demanda a adoção do paradigma da redução de danos e o compromisso ético com a saúde integral da população. Pelo modo como o tema comparece na grande mídia, é provável que, mesmo com a futura legalização do uso terapêutico muito, mais gente tenha acesso ilegal a psicodélicos do que a um programa oficial de tratamento (SYLVA, 2019). No Brasil, o acompanhamento de pessoas sob efeitos de psicodélicos já vem sendo realizado há anos por dezenas de coletivos de redução de danos em festas, como o Brisa, da Associação Psicodélica do Brasil (APB)[6], em cujas tendas de acolhimento se cuida em geral de experiências desafiadoras de pessoas desconhecidas, que por vezes estão sob o efeito de inúmeras substâncias psicoativas ao mesmo tempo e nem sempre dispostas a se engajar numa sessão de terapia (RODRIGUES *et al*., 2017; BESERRA *et al*., 2020). Trabalhos desse tipo são essenciais, mas emergenciais, pois, se dão em um tempo curto (em geral, os acolhimentos se encerram ao final do evento) e sem continuidade. A APB criou, em 2019, o Projeto TRIP (Terapeutas em Rede pela Integração Psicodélica), que, por sua vez, propõe a construção de referenciais éticos para que psicoterapeutas brasileiros possam atender, na temporalidade própria da clínica, pessoas que usam ou desejam utilizar psicodélicos dentro da diversidade de realidades de nosso país.

A TRIP é uma rede formada por psicólogos, psiquiatras e terapeutas, integrantes da APB, cujo trabalho não envolve prescrição de psicodélicos ou acompanhamento de pacientes sob o efeito de tais substâncias em *setting* preparado, e sim o atendimento visando conhecer as pessoas, verificar contraindicações, orientá-las em importantes cuidados gerais referentes ao uso de substâncias psicodélicas, prepará-las e ajudá-las a extrair insights de suas experiências de modo a ampliar os benefícios potenciais para si e para sua comunidade de pertencimento.

Há inúmeros relatos de uso social de psicodélicos sem qualquer demanda de elaboração posterior, inclusive alguns envolvendo experiências místicas e efeitos terapêuticos (RODRIGUES, 2020). Há casos, contudo, em que o impacto deixado pela experiência é tal que o auxílio profissional se faz necessário para a elaboração da experiência. Mas, como dizem Gorman e Nielson, "a maioria dos terapeutas convencionais não sabe realmente como ter conversas proveitosas com pacientes após suas

[5] Cf. em https://erievision.org/

[6] A APB é uma organização sem fins lucrativos que, desde 2015, reúne militantes, usuários, profissionais e pesquisadores do campo dos psicodélicos com o objetivo de disseminar informação qualificada e tecnologias de cuidado em saúde e fomentar o debate público sobre aspectos clínicos, políticos e culturais do uso de psicodélicos. Para saber mais, cf. https://associacaopsicodelica.org

experiências psicodélicas" (HIATT, 2020), o que por vezes gera aumento de ansiedade, trauma e mesmo usos danosos. Assim, o campo da Terapia de Integração Psicodélica (TIP) emerge em resposta a esse problema na formação e na prática clínica. O uso crescente na sociedade e o envolvimento com psicodélicos convoca "um novo olhar sobre a integração" (GODASI, 2019), como um processo "entrelaçado na vida do viajante e nas pessoas e comunidades que os cercam".

O impacto de jornadas por outros domínios da consciência não se dá somente nos indivíduos que as experimentam em primeira mão, mas pode afetar os relacionamentos com a família, o território, a comunidade próxima e mesmo o conjunto da sociedade. Godasi (2019) recorre ao conceito junguiano de individuação para pensar a integração a partir da inseparabilidade, tanto entre consciência e inconsciente quanto entre as experiências subjetivas individuais e coletivas. A concepção de integração, contudo, pode ser vinculada a diferentes perspectivas teóricas e práticas. Abrange desde a preparação individual do sujeito, passando por orientações sobre o ambiente, até o apoio posterior na comunidade, envolvendo assim o trabalho sobre as dimensões que Betty Eisner (1997) nomeou: set, *setting* e *matrix*.

Como cada experiência psicodélica é única, o trabalho clínico pode assumir variadas formas, como partilha da experiência, elaboração do sentido e impacto emocional de elementos visuais e somáticos, compreensão de experiências desafiadoras (*bad trips*), reflexão sobre como articular novas percepções, definição de intenções para novas viagens e elaboração de insights para mudanças de hábitos (SALERNO, 2020). A psicoterapia de integração é uma abordagem transdisciplinar (HIATT, 2020) em que cada terapeuta deve, contudo, seguir sua própria orientação clínica, assim como o código de ética de sua categoria profissional. É essencial considerar a importância da relação paciente-profissional e valorizar todas as técnicas adequadas para a melhora da saúde (MONTEIRO, 2020).

ACESSO E INCLUSÃO: INTEGRAÇÃO, INTEGRALIDADE E O SUS

No Brasil, o Sistema Único de Saúde (SUS), criado em 1988, é fruto de lutas e esforços do Movimento da Reforma Sanitária dos anos 1970 e 1980 em defesa do acesso universal à saúde gratuita (BRASIL, 1990; PAIM, 2009). Neste sistema, a saúde é pensada como um direito inerente à cidadania, o que amplia o conceito de saúde, contextualizando-o histórica e socialmente

com a garantia de que a atenção integral à saúde é um direito de todos e um dever do Estado. No ano de 2001, a Lei 10.216 formalizou um modelo de cuidado integral em saúde mental através da Reforma Psiquiátrica. Essa visão integral da saúde-doença é passível de construção a partir de três instâncias de saberes: os profissionais da saúde, os movimentos sociais e o conjunto da sociedade, atuantes e presentes na consolidação desses marcos legais, vigentes a partir de bases comunitárias/territoriais.

A mobilização social foi essencial para a efetivação da reforma psiquiátrica brasileira. Conferências nacionais foram promovidas e a participação de profissionais, pacientes e seus familiares foi fundamental para a sua implantação. O incentivo à participação dos usuários desses espaços abriu uma nova perspectiva sobre cidadania e direitos, ocultados por intermináveis períodos de internação. Isso foi possível pela conexão em rede de sistemas de saúde que se fortaleceram a partir desse momento. Movimentos globais levaram à culminação da reconstrução dos serviços psiquiátricos latinoamericanos. O documento que pode ser considerado o marco legal desse período e seus encaminhamentos é a Declaração de Caracas (CURVO, *et al*., 2018; ALMEIDA, 2019). No texto da Declaração de Caracas, destaca-se: a reestruturação da assistência psiquiátrica ligada ao Atendimento Primário da Saúde, no quadro dos Sistemas Locais de Saúde; a promoção de modelos alternativos, centrados na comunidade e dentro de suas redes sociais; que os recursos, cuidados e tratamentos dados devam salvaguardar, invariavelmente, a dignidade pessoal e os direitos humanos e civis; e que as legislações dos países devem assegurá-los.

Os paradigmas alternativos de saúde, centrados na comunidade e com a garantia da permanência do paciente dentro de suas redes de troca e pertencimento, confrontam o modelo hegemônico de saúde, partindo da promoção dos direitos humanos e civis do paciente. Em contextos comunitários, um fator importante é a consideração da formação dos profissionais de saúde, para além da qualificação formal, devendo contemplar também perspectivas comunitárias. A reestruturação da assistência psiquiátrica deve se basear em determinações legais dentro de cada país para a manutenção dos pactos e acordos internacionais.

Programas de Saúde orientados a grupos sociais específicos, como indígenas, famílias e mulheres, somados ao aumento de financiamentos para pesquisa em saúde nas duas décadas subsequentes, em diversas áreas do conhecimento, foram importantes para a geração de subsídios ao desenvolvimento e criação de políticas públicas, garantindo o acesso universal, controle social e humanização em comunidades específicas (LANGDON, 2014).

A terapia de integração pode se dar através de um conjunto múltiplo que se conforma através de técnicas, métodos e manejos clínicos, que podem variar de acordo com a formação do profissional, mas não sem antes considerar a história, a cultura e todo contexto simbólico do paciente. Em nossa leitura, a integração está intimamente ligada à noção de integralidade, relacionada historicamente ao movimento de medicina integral – que, dentre outras coisas, denunciava a especialização crescente dos profissionais de saúde – cujas origens remontam às discussões sobre o ensino médico nos Estados Unidos (MATTOS, 2005). Diferentemente de um modelo biologizante reducionista, o movimento defendia uma formação em saúde voltada a ouvir o usuário, entendê-lo inserido em seu contexto sociocultural (o que aqui denominamos *matrix*) e, a partir daí, buscar os melhores meios para atender suas demandas e necessidades.

As chamadas práticas terapêuticas integrativas centram-se na integralidade do indivíduo. Nesse campo, para além das análises de sintomas e dos diagnósticos/exames físicos, observam-se suas origens em processos e conflitos psicoemocionais, mentais, espirituais, econômicos e culturais. Niki Sylva (2019), facilitadora de círculos de integração psicodélica por pares nos Estados Unidos, considera essencial envolver a comunidade nas práticas de integração e apresenta um guia para círculos, financeiramente acessíveis, liderados pela comunidade, nos quais grupos se reúnem para discutir coletivamente as experiências e os insights a serem delas extraídos e trazidos para a vida coletiva.

No Brasil, a Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares (PNPIC - 2006)[7] trouxe diretrizes gerais para incorporação das Práticas Integrativas e Complementares em Saúde (PICS), sendo de competência dos gestores municipais e estaduais a inserção de tais procedimentos na rede municipal de saúde. Monteiro (2020) contabiliza atualmente 29 práticas integrativas e complementares que podem ser oferecidas à população através do SUS e sublinha que, para além das ditas práticas integrativas, alguns campos da Medicina, da Neurociência e da Psicologia estão também "caminhando em busca da compreensão da integralidade do Ser" (MONTEIRO, 2020, p. 130).

O contexto acima suscita importantes questões relativas a propostas terapêuticas adequadas ao contexto brasileiro e ao que temos de singular a contribuir para o campo da integração psicodélica, uma vez que o SUS tem a integralidade como princípio relacionado à condição de compreensão integral do ser humano, uma visão essencial também às práticas em medicina integrativa. Trata-se de uma questão ao mesmo tempo política e epistemológica.

[7] As diretrizes completas dessa política podem ser consultadas em: http://portalarquivos2.saude.gov.br/images/pdf/2018/marco/12/Praticas-Integrativas.pdf

POR UMA PERSPECTIVA LATINO-AMERICANA DA TERAPÊUTICA PSICODÉLICA

Há décadas a medicina científica convive lado a lado com a medicina popular/tradicional, exercida através das mais diversas práticas, como benzimentos, pajelanças, cultos espiritualistas e rituais com plantas de poder, ampla e diversamente realizadas em todo território latino-americano. Isabel de Rose (2005) aprofunda a perspectiva das instâncias e dos limites de ditas práticas e nos coloca indagações importantes acerca da impossibilidade, na América Latina, de se determinar campos marcadamente diferenciados, sem interconectividade, sem influências simbólicas, que pudessem ser analisadas de forma isolada, entre os espaços da saúde, da espiritualidade e das celebrações. Partindo-se dessa perspectiva, de *settings* diversificados, de acordo com suas características e funções, além da intencionalidade de cada pessoa ao elegê-los, em um território onde as terapias a partir do uso assistido de substâncias psicodélicas ainda não são práticas regulamentadas, profissionais dos campos da psicoterapia e da psicanálise têm suas demandas clínicas aumentadas pela busca de um número cada vez maior de pessoas que necessitam de suporte psicossocial e espiritual para elaborar e integrar suas experiências a partir do uso autônomo de psicodélicos.

Visto dessa forma, há que se considerar que os formatos dessas clínicas atentem para a constituição sociocultural e histórica do conjunto de povos, etnias e processos de miscigenação, a partir das mais variadas rotas e origens de habitantes originários, escravizados e imigrantes, presentes na América Latina. Destes, também não é possível separar as plantas, sementes e grãos que aqui chegaram vindos de diversos continentes, assim como seus mais diferentes usos e aplicações, além das ritualísticas associadas a eles.

O desafio da criação de um lastro sul-global que nos conecte como vasto e potencial campo de pesquisa da terapêutica psicodélica, no qual ciência, medicina e psicoterapia se encontrem, pode estar no estudo das variadas aplicações das plantas medicinais e de poder e suas respectivas formas de preparo e ritualísticas (MONTEIRO, 2020). Além desses, há que se considerar os mais diversos públicos, entre eles: os que buscam por esse tipo de atendimento a partir de informações superficiais, os que têm conhecimento e meios financeiros para o acesso, os alijados de qualquer tipo de informação e o mercado que se constrói ao redor dessa prática. Garantir o acesso das terapias pela população, nesse caso, é tão importante quanto a defesa da liberdade cognitiva, a proteção legal do uso autônomo, da redução de riscos e danos antes, durante e após esses usos, além do esclarecimento sobre o direito a seus próprios corpos, no tocante

à escolha e consumo dessas substâncias.

Importar da ciência do Norte Global procedimentos fechados e restritos, de manejos clínicos a serem treinados e reproduzidos em um modelo controlado pelo método científico e pela homogeneização de protocolos pode acabar determinando custos elevados para o oferecimento dessas práticas. Tais custos podem impedir o acesso de forma ampla e irrestrita à população, da mesma forma que podem criar resistências, pela ausência da consideração de elementos representativos importantes para essas pessoas.

No ano de 1980, Kleinman apresentou o conceito de "sistemas de cuidado da saúde", sugerindo que práticas de cuidados da saúde fossem vistas como sistemas culturais. Dentro dessa proposta, doença e saúde são articuladas como experiências culturalmente construídas. Para o autor, as crenças sobre a doença estão sempre ligadas a intervenções terapêuticas específicas, constituindo, assim, sistemas de conhecimento e ação. Ele dividiu esse sistema de cuidados em saúde em três *settings* que chamou de popular, profissional e folclórico (folk). Nestes *settings*, a doença é percebida, interpretada e rotulada de determinada maneira e formas diferentes de cuidado são aplicadas (apud ROSE, 2005).

Shane Greene (1998, p. 641) propõe o termo *intermedicalidade* e o conceitua da seguinte forma: "um espaço contextualizado de medicinas híbridas e agentes sociomedicamente conscientes". O autor sugere que sistemas médicos são inseparáveis dos interesses socioideológicos, neles havendo a centralidade da pessoa no exercício pleno de sua liberdade. Chamadas por ele de "agentes conscientes", essas pessoas manejam recursos e práticas terapêuticas no enfrentamento das enfermidades. Greene ressalta ainda o reconhecimento do pluralismo médico (a diversidade de cuidados em saúde) e que os esforços pela integração entre etnomedicina e biomedicina deveriam ser orientados por gestores das políticas públicas e pela Organização Mundial da Saúde (OMS). Entretanto, ele também destaca que a integração significa uma forma de domínio neocolonial sobre a etnomedicina e os saberes indígenas (ANDRADE; SOUZA, 2016).

A reprodução do ideal positivista no campo da saúde necessita assim ser abandonada como objetivo, trazendo para o centro dos tratamentos não apenas sintomas, diagnósticos e doenças, mas a pessoa que participa e que deve ser considerada a partir de suas dimensões histórica, social, cultural, simbólica e sincrética.

Os conceitos de "modelos de atenção à saúde" e "práticas de autoatenção", criados por Menéndez (1992, 2003), visam aprimorar o diálogo entre saúde e política. Neles, o autor fala através de três perspectivas que abrangem: as práticas de saúde local e suas

relações com a biomedicina, sobretudo no tocante à existência e/ou construção de políticas públicas; o reconhecimento dos especialistas e suas práticas de saúde local; as práticas de autoatenção em determinados contextos etnográficos e a relação dessas práticas vivenciadas dentro de um processo sociocosmológico. A dinâmica estabelecida entre esses diversos saberes se dá, de acordo com o autor, através de uma constante reconfiguração e interlocução entre os ditos atores, que articula os diferentes conhecimentos.

As práticas de autoatenção são: "as representações e as práticas que a população utiliza no nível do sujeito e do grupo social para diagnosticar, explicar, atender, controlar, aliviar, aguentar, curar, solucionar ou prevenir os processos que afetam sua saúde em termos reais ou imaginários, sem a intervenção direta, central e intencional de curadores profissionais" (MENENDÉZ, 2003, p. 198). Nesse sentido, há dois níveis nos quais estas práticas podem ser pensadas: o primeiro nível, etnográfico, almeja assegurar as diversas instâncias dos grupos, desde o núcleo familiar até o conjunto de pessoas que o compõem, com destaque aos temas de sanidade local, coletiva e pessoal, alimentação, preservação ambiental e um conjunto de normas e regras através das quais as pessoas se organizam. O segundo nível abarca as temáticas científicas e não-científicas das práticas de cura (MENÉNDEZ, 2003). Assim, a autoatenção aponta para o reconhecimento da autonomia e da criatividade da coletividade, principalmente da família, como o núcleo que articula os diferentes modelos de atenção ou cuidado da saúde (LANGDON, 2014).

De acordo com Camacho (2021)[8], a medicina tradicional ancestral opera como uma forma de resistência cultural. Ela aponta que saúde, alimento saudável e água limpa são direitos humanos e não mercadorias e que o Estado deve garantir os direitos dos cidadãos, enquanto a dignidade e a justiça social são direitos dos povos. A interculturalidade é articulada como um mecanismo contra-hegemônico, podendo promover o rompimento com a dominação econômica capitalista e com a mercantilização da vida, uma vez que os saberes dos povos latino-americanos não podem seguir vítimas de racismo nas estruturas de saúde, como as formatadas pelo Norte Global. Camacho lembra que a diversidade é o que nos faz desenvolver uma cultura com base em nossa cosmovisão, desde nossas individualidades até nossos conjuntos simbólicos interculturais e, para isso, propõe a descolonização da saúde em respeito à Pachamama ('pacha' significa universo, mundo, tempo, lugar, e 'mama' é mãe), mito andino que se refere ao 'tempo' vinculado à terra, que é aquele que que cura os males, extingue as alegrias mais intensas, estabelece as estações, fecunda

[8] A *aula Interculturalidade e Saúde do curso Saberes Ancestrais e Práticas de Cura* da Universidade de Campina Grande - PB.

a terra, dá e absorve a vida dos seres no universo (TOLENTINO; OLIVEIRA, 2015).

Diante das diversas particularidades latino-americanas, sejam elas simbólicas, linguísticas ou coloniais, identifica-se um movimento plurinacional e pluriétnico, em defesa da dignidade da pessoa humana e da dignidade da vida, "insistindo na necessidade de respeito e valorização conjuntas do meio ambiente e dos animais, constituindo-se na matriz do Estado de Bem Viver" (BAHIA *et al*. 2018). A transposição do paradigma do Estado de Bem-Estar para o Estado de Bem Viver baseia-se no fato de que o ser humano não detém o domínio em relação às demais formas de vida, mas é um elemento integrante e integrador da vida, em verdadeira condição de interdependência em relação aos demais.

Na cultura Kaiowá, o Tekove Porã (Bom Viver) é definido como uma busca que implica constante e apropriada interpretação do contexto em que se vive. Assim, os Kaiowá preconizam que grupos de indivíduos devam produzir, articular, integrar e/ou adaptar historicamente conhecimentos, valores e elementos materiais e imateriais, numa procura constante pelo "bom viver" (MONTEIRO, 2019).

De acordo com Neusa Sousa (1983, p. 17) uma das "formas de exercer autonomia é possuir um discurso sobre si mesmo. Discurso que se faz muito mais significativo quanto mais fundamentado no conhecimento concreto da realidade". Essa afirmação nos convida à reflexão sobre se temos – mesmo que perdido em nosso isolamento histórico de tratados e divisões territoriais, à luz da diversidade epistemológica – esse discurso que nos une em nossa latino-americanidade e se ele seria um elemento importante na construção dessa identidade. Nesse sentido, Boaventura Santos (2003, p. 56), destaca que "temos o direito a ser iguais quando a nossa diferença nos inferioriza; e temos o direito a ser diferentes quando a nossa igualdade nos descaracteriza. Daí a necessidade de uma igualdade que reconheça as diferenças e de uma diferença que não produza, alimente ou reproduza as desigualdades".

É neste momento em que nos encontramos com respeito à terapia de integração associada ao uso de substâncias psicodélicas. Partimos do desafio de agregar técnicas e conhecimentos cada vez mais especializados e específicos, advindos da medicina científica, garantindo, contudo, espaço para a construção de uma atuação que não suprima ou oculte o que nossos antepassados já acumularam como práticas, ferramentas, aspectos ecológicos e de preservação, estudos ontológicos das plantas de poder e seus ritos, assim como cuidados comunitários, redes de apoio e de medicina popular pautados em uma ética ecológica de cuidado, preservação

e manutenção dos ecossistemas.

Considerando-se o direito das pessoas, partimos das escolhas individuais, seguimos pelo uso autônomo de substâncias psicodélicas e chegamos às opções de tratamentos que resguardem seus direitos ao acesso e a políticas não punitivas de uso, com ferramentas e estratégias para a articulação de políticas públicas de redução de riscos e danos, formação e qualificação de profissionais da área da saúde pública e na clínica privada. Para isso, há que se construir e afinar esse discurso, de modo que ele se some a manejos clínicos diversos a fim de estabelecer canais de comunicação, informação e formação que permitam às pessoas fazer escolhas mais bem fundamentadas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O fortalecimento da ciência psicodélica e dos debates em torno do uso terapêutico dessas substâncias encontra-se em um momento de grande relevância e potencial de impacto no cenário nacional e internacional. Observa-se que as terapias psicodélicas e a produção científica sobre o tema não se adequam de forma imediata à realidade dos diferentes países, pois há fatores culturais e sociais que precisam ser observados para o fomento de terapias psicodélicas que promovam o Bom Viver e sejam acessíveis e integradas às realidades das comunidades locais.

Assim, propomos que três eixos podem ser vislumbrados para a criação dessa cosmovisão latino-americana de uma clínica psicodélica: as plantas de poder, o conhecimento sobre elas, suas práticas, aplicações e ritos; a construção de um discurso comum, que seja capaz de configurar unidade etnográfica a este processo e a redução de riscos e danos, presentes nos conceitos de intermedicalidade e interculturalidade, antropologia da saúde, sistemas de cuidado da saúde e práticas de autoatenção. No que diz respeito à clínica psicodélica, sob a perspectiva latino-americana, a redução de riscos e danos está na educação, preparo para uso, acompanhamento da experiência e na elaboração e integração de conteúdos emergentes no decorrer de todas essas etapas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, J. M. C. Política de saúde mental no Brasil: o que está em jogo nas mudanças em curso. Espaço temático: saúde mental no brasil: avanços e retrocessos. *Cad. Saúde Pública*, v. 35, n. 11, 31 out 2019.

ANDRADE, J. T.; SOUSA, C. K. S. S. Práticas indígenas de cura no nordeste brasileiro: discutindo políticas públicas e intermedicalidade. *Anuário Antropológico*, 2016.

BAHIA, C. J. A. *et al*. Pacha Mama: La Madre Tierra e a ressignificação da tutela da dignidade humana em face do novo constitucionalismo da América Latina. *Revista Direitos Culturais*, Santo Ângelo, v. 13, n. 31, pp. 127-151, set./dez. 2018.

BAHJI, A. *et al*. Efficacy of 3,4-methylenedioxymethamphetamine (MDMA)-assisted psychotherapy for posttraumatic stress disorder: A systematic review and meta-analysis. *Progress in Neuro-Psychopharmacology and Biological Psychiatry*, v. 96, 2020.

BARROS, J. A. C. de. Ampliando espaços para a "medicalização": instrumento para desfrute de melhores níveis de saúde? In: CAPONI, S. et. al. (org.). *Medicalização da vida: ética, saúde pública e indústria farmacêutica*. Palhoça: Ed. Unisul, 2010.

BESERRA, F. *et al*. Sobre a Redução de Danos em contexto de festa e as relações com o posto médico. In: BESERRA, F.; RODRIGUES, S. (org.). *Psicodélicos no Brasil: ciência e saúde* (v.1). Curitiba: CRV, 2020.

BESERRA, F.; RODRIGUES, S. Apresentação: por um renascimento psicodélico. In: *Psicodélicos no Brasil: ciência e saúde* (v.1). Curitiba: CRV, 2020.

BESERRA, F.; VIEIRA, T. Desafios para uma psicoterapia aliada ao uso de psicodélicos no Brasil. In: BESERRA, F.; RODRIGUES, S. (org.). *Psicodélicos no Brasil: ciência e saúde* (v.1). Curitiba: CRV, 2020.

BOGOCHOVOL, A. Sobre a psicofarmacologia. In: MAGALHÃES, M. C. R. *Psicofarmacologia e psicanálise*. São Paulo: Escuta, 2001.

BRASIL. *Lei nº 8080*, de 19 de setembro de 1990.

BRASIL. Ministério da Saúde. *Carta dos direitos dos usuários da saúde*/Ministério da Saúde. 3. ed. Brasília: Ministério da Saúde, 2011.

CAMACHO HINOJOSA, V. T. *Saúde e Interculturalidade*. (aula do curso Saberes Ancestrais e Práticas de Cura). Universidade de Campina Grande - PB. 2021. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=AcQVqs4Fvc8. Acesso em 15 abr. 2021.

CARHART-HARRIS, R. L. *et al*. Psilocybin with psychological support for treatment-resistant depression: six-month follow-up. *Psychopharmacology*, v. 235, pp. 399-408, 2018.

CARHART-HARRIS, R. L. *et al*. Trial of psilocybin versus escitalopram for depression. *The N Engl J Med*, v. 384, n. 15, pp. 1402-1411, abr. 2021.

CARHART-HARRIS, R. L.; GOODWIN, G. M. The therapeutic potential of psychedelic drugs: past, present and future. *Neuropsychopharmacology*, v. 42, pp. 2105–2113, 2017.

CURVO, D. R. *et al*. Integralidade e clínica ampliada na promoção do direito à saúde das pessoas em situação de rua. *Cadernos Brasileiros de Saúde Mental*, Florianópolis, v. 10, n. 25, pp. 58-82, 2018.

DOBLIN, R. *Regulation of medical use of psychedelics and marijuana*. Thesis (Doutorado em Filosofia). Harvard University, Cambridge, Massachucetts, 2000.

EDMUNDO, P. Usos terapêuticos da psilocibina. In: BESERRA, F.; RODRIGUES, S. (org.). *Psicodélicos no Brasil: ciência e saúde* (v.1). Curitiba: CRV, 2020.

EISNER, B. Set, setting and matrix. *Journal of Psychoactive Drugs*, v. 29, n. 2, abr/jun. 1997.

ESCOHOTADO, A. *História elementar das drogas*. Lisboa: Antígona, 2004.

FREDERKING, W. Intoxicant drugs (mescalina and lysergic acid diethylamide) in psychotherapy. *J Nerv Ment Dis*, v. 121, n. 3, pp. 262-266, mar. 1955.

GASSER, P. *et al*. Safety and efficacy of lysergic acid diethylamide-assisted psychoterapy for anxiety associated with life-threatening diseases. *J Nerv Ment Dis*., v. 202, n. 7, pp. 513-520, jul. 2014.

GODASI, S. Reframing psychedelic integration into a continuum with community. *Psychedelic.support (site).* 2019.

GOMES, B. R. O uso de ibogaína no tratamento de dependência: uma subcultura de tratamento de origem psiconáutica. In: BESERRA, F.; RODRIGUES, S. (org.). *Psicodélicos no Brasil: ciência e saúde* (v.1). Curitiba: CRV, 2020.

GOULART, S. L. *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica: as religiões da ayahuasca*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Campinas: IFCH - Unicamp. 2004.

GOULART, S. L. As religiões ayahuasqueiras do Brasil. In: BOKANY, V. (org.) *Drogas no Brasil: entre a saúde e a justiça - proximidades e opiniões*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo. 2015, pp. 237-265.

GREENE, S. The shaman's needle: development, shamanic agency and intermedicality in Aguaruna Lands, Peru. *American Ethnologist*, v. 25, n. 4, pp. 634-658, 1998.

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. *J Psychopharmacol*, v. 30, n. 12, pp. 1181–1197, 2016.

GROB, C. S. *et al*. Human psychopharmacology of hoasca, a plant hallucinogen used in ritual context in Brazil. *J Nerv Ment Dis*, v. 184, n. 2, pp. 86-94, 1996.

GUNTHER, M. Stanford social innovation review: the psychedelic revolution in mental health. *MAPS in the media (site)*. Disponível em: https://maps.org/news/media/8926-stan-

ford-social-innovation-review-the-psychedelic-revolution-in-mental-health. Acesso em 09 abr. 2021.

HERZBERG, G; VALDEZ, H. Sage Institute: a model for accessible psychedelic therapy and training. *MAPS Bulletin Special Edition (site)*. Disponível em: https://maps.org/news/bulletin/articles/439-bulletin-spring-2020/8127-sage-institute-a-model-for-accessible-psychedelic-therapy-and-training. 2020. Acesso em: 13 jan. 2021.

HIATT, E. Why more therapists need to learn about psychedelics—now. *Double Blind (site)*. Disponível em: https://doubleblindmag.com/psychedelic-integration-therapy-training-fluence/. 2020. Acesso em 15 jan. 2021.

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

LANGDON, E. J. Os diálogos da antropologia com a saúde: contribuições para as políticas públicas. *Ciência Coletiva*, v. 19, n. 4, abr. 2014.

LATOUR, B.; WOOLGAR, S. *A vida de laboratório: a produção dos fatos científico*s. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

LEARY, T.; LITWIN, G. H.; METZNER, R. Reactions to psilocybin administered in a supportive environment. *J Nerv Ment Dis.*, 1963, v. 137, pp. 561–573.

MACRAE, E. A Elaboração das políticas públicas brasileiras em relação ao uso religioso da ayahuasca. In: LABATE, B. C.; GOULART, S. L.; FIORE, M.; MACRAE, E.; CARNEIRO, H. (org.). *Drogas e cultura: novas perspectivas*. Salvador: EDUFBA, 2008, pp. 289-313.

MATTOS, R. Os sentidos da integralidade: algumas reflexões acerca de valores que merecem ser defendidos. In: PINHEIRO, R.; MATTOS, R. (org.) *Os sentidos da integralidade na atenção e no cuidado em saúde*. 4.ed. Rio de Janeiro: Cepesc/IMS/Uerj/Abrasco, 2005.

MENÉNDEZ, E. L. *Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México, 2003.

MENÉNDEZ, E. L. Salud pública: sector estatal, ciencia aplicada o ideologia de lo posible. In: *Organization Panamericana de la Salud. La crisis de la salud pública: reflexiones para el debate*. Washington, D. C., 1992, pp. 103-122.

METZNER, R.; ADAMSON, S. Using MDMA in healing, psychotherapy and spiritual practice. In: HOLLAND, J. *MDMA: a complete guide*. Rochester/Vermont: Park Street Press, 2001, pp. 208-221.

MINUANO, C. Viagem que cura: por que as terapias psicodélicas podem virar o jogo no tratamento de doenças mentais? *UOL (site)*. 2020. Disponível em: https://www.uol.com.br/ecoa/reportagens-especiais/terapias-psicodelicas-podem-virar-o-jogo-no-tratamento-de-doencas-mentais/#cover. Acesso em 29 out. 2020.

MONTEIRO. D. *O lar para as pessoas que morrem - o movimento hospice moderno sob a perspectiva transpessoal.* (Monografia). Pós-Graduação em Psicologia Transpessoal ALUBRAT, como parte dos requisitos para obtenção do título de especialista em Psicologia Transpessoal, 2019.

MONTEIRO. D. Plantas de poder e a anatomia dos corpos sutis. In: BESERRA, F.; RODRIGUES, S. (org.). *Psicodélicos no Brasil: ciência e saúde* (v.1). Curitiba: CRV, 2020.

OSORIO, F. de L. *et al*. Antidepressant effects of a single dose of ayahuasca in patients with recurrent depression: a preliminary report. *Revista Brasileira de Psiquiatria*, São Paulo, v. 37, n. 1, pp. 13-20, 2015.

OTT, J. Enteógenos y cultura. *Onirogenia (site)*. 1998. Conferência na Casa América em Madri, 1995. Disponível em: http://www.onirogenia.com/lecturas/enteogenos--culturas-jonathan-ott. Acesso em 12 out. 2019.

PAIM, J. S. *O que é o SUS?* Rio de Janeiro: Fiocruz, 2009.

PALHANO-FONTES, F. *et al*. Rapid antidepressant effects of the psychedelic ayahuasca in treatment-resistant depression: a randomised placebo-controlled trial. *Psychol Med.*, v. 39, n. 4, pp. 655-663, 2019.

PALHANO-FONTES, F. *et al*. Recent evidence on the antidepressant effects of ayahuasca. In: LABATE, B. C.; CAVNAR, C (ed.). *Ayahuasca, healing and science.* Switzerland: Springer, 2021, pp. 21-42.

PHELPS, J. Developing guidelines and competencies for the training of psychedelic therapists. *Journal of Humanistic Psychology*, v. 57, n. 5, pp. 450–487, 2017.

PIGNARRE, P. *O que é o medicamento?: um objeto estranho entre ciência, mercado e sociedade.* São Paulo: 34, 1999.

RODRIGUES, S. A gnose psicodélica da changa no país da jurema. In: BESERRA, F.; RODRIGUES, S. (org.). *Psicodélicos no Brasil: ciência e saúde* (v.1). Curitiba: CRV, 2020.

RODRIGUES, S. E. *et al*. Redução de danos e substâncias psicodélicas: construindo ações e debates. *Platô: drogas e políticas,* v. 1, n. 1. set. 2017.

RODRIGUES, S. Experiências psicotrópicas proscritas: o fora-eixo. In: LOPES, L. E.; BATISTA, V. M. *Atendendo na guerra: dilemas médicos e jurídicos sobre o crack.* Rio de Janeiro: Revan, 2014.

RODRIGUES, S. *Introdução ao uso de psicodélicos em psicoterapia.* Rio de Janeiro: APB, 2019.

RODRIGUES, S. *Modulações de sentidos na experiência psicodélica: saúde mental e gestão autônoma de psicotrópicos prescritos e proscritos.* Curitiba: CRV, 2016.

RODRIGUES, T. *Política e drogas nas Américas*. São Paulo: EDUC: FAPESP, 2004.

ROSE. I. S. *Espiritualidade, terapia e cura: um estudo sobre a expressão da experiência no Santo Daime*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal de Santa Catarina - Centro de Ciências Humanas - Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, 2005.

ROSS, S. *et al*. Rapid and sustained symptom reduction following psilocybin treatment for anxiety and depression in patients with life-threatening cancer: a randomized controlled trial.

J Psychopharmacol, v. 30, n. 12, pp. 1165–1180, 2016.

SALERNO, C. 2020. Psychedelic integration: grounding the journey. *Psychedelic.support (site)*. Disponível em: https://psychedelic.support/resources/psychedelic-integration/. Acesso em 01 mar. 2021.

SANTOS, B.S. *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitanismo multicultural.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SCHENBERG, E. E. *et al*. Treating drug dependence with the aid of ibogaine: A retrospective study. *Journal of Psychopharmacology,* v. 28, n. 11, pp. 993–1000, 2014.

SESSA, B. The history of psychedelics in medicine. In: von HEYDEN, M., JUNGABERLE, H., MAJIC, T. (org.) *Handbuch Psychoaktive Substanzen*. Springer Reference Psychologie. Berlin, Heidelberg: Springer, 2016.

SESSA, B. *The psychedelic renaissance: reassessing the role of psychedelic drugs in 21st century psychiatry and society*. 2 ed. Londres: Muswell Hill Press, 2017.

SOUSA, N.S. *Tornar-se negro*. Edições Graal, Rio de Janeiro, 1983.

SYLVA, N. Building community around integration: a guide for community-led peer integration. *Psychedelic.support (site)*. 2019. Disponível em: https://psychedelic.support/resources/building-community-around-integration-a-guide-for-community-led-peer-integration/. Acesso em 12 jan. 2021.

THAL, S. S.; LOMMEN, M. J. J. Current perspective on MDMA-Assisted psychotherapy for posttraumatic stress disorder. *J Contemp Psychother*, v. 48, pp. 99–108, 2018.

TOLENTINO, Z. T.; OLIVEIRA, L. P. S. Pachamama e o direito à vida: uma reflexão na perspectiva do novo constitucionalismo latino-americano. *Veredas do Direito,* Belo Horizonte, v. 12, n. 23, pp. 315-316, 2015.

VIRDI, J. Everything you need to know about psychedelic integration. *Psychedelics Today (site)*, 2020. Disponível em: https://psychedelicstoday.com/2020/05/27/everything-you-need-to-know-about-psychedelic-integration/. Acesso em 15 jan. 2021.

REALIZAÇÃO

PLATAFORMA BRASILEIRA DE POLÍTICA DE DROGAS

APOIO FINANCERO

OPEN SOCIETY FOUNDATIONS

Nai Mãnpu Yubeká (Céu Pássaro Jiboia).
Artistas: Pedro Maná – MAHKU – 2021