

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

GABRIEL DE OLIVEIRA HERDINA

**OS CAMINHOS DO CIPÓ – LIVRO-REPORTAGEM SOBRE O CONSUMO DE
AYAHUASCA NA CONTEMPORANEIDADE**

CURITIBA

2019

GABRIEL DE OLIVEIRA HERDINA

**OS CAMINHOS DO CIPÓ – LIVRO-REPORTAGEM SOBRE O CONSUMO DE
AYAHUASCA NA CONTEMPORANEIDADE**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao curso de Comunicação Social com habilitação em Jornalismo do Setor de Artes, Comunicação e Design da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Bacharel em Comunicação Social.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Myrian Del Vecchio

CURITIBA

2019



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE ARTES, COMUNICAÇÃO E DESIGN
DEPARTAMENTO DE COMUNICAÇÃO SOCIAL

**AVALIAÇÃO DA APRESENTAÇÃO ORAL
DO
TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO**

NOME DO ALUNO(A): GABRIEL DE OLIVEIRA HERDINA

**TÍTULO: OS CAMINHOS DO CIPÓ – LIVRO-REPORTAGEM SOBRE
O CONSUMO DE AYAHUASCA NA CONTEMPORANEIDADE**

LOCAL E DATA DA APRESENTAÇÃO ORAL:

**Sede do Departamento de Comunicação Social da UFPR,
realizada na sala 09, no dia 01/07/19, às 20H00.**

BANCA EXAMINADORA – PROFESSORES	NOTA
MYRIAN REGINA DEL VECCHIO DE LIMA (orientadora)	100
JOSÉ CARLOS FERNANDES	100
YURI AL'HANATI (convidado)	100
MÉDIA FINAL:	.

BANCA EXAMINADORA	ASSINATURA
MYRIAN REGINA DEL VECCHIO DE LIMA	
JOSÉ CARLOS FERNANDES	
YURI AL'HANATI	

Curitiba, 01 de julho de 2019.

*If the doors of perception were cleansed everything would appear to man as it is, infinite.
For man has closed himself up till he sees all things thro' narrow chinks of his cavern.*

William Blake, *The Marriage of Heaven and Hell*

RESUMO

Este documento teórico consolida as bases para a produção de um livro-reportagem sobre o consumo de ayahuasca no contexto contemporâneo. A bebida faz parte do cotidiano de dezenas de comunidades indígenas e urbanas pelo Brasil e pelo mundo, mas segue envolta em muito mistério e desinformação. Com o objetivo de fornecer informações sobre estes problemas, ignorados pelos veículos tradicionais de comunicação, este Trabalho de Conclusão de Curso em Jornalismo faz uma recapitulação histórica da utilização ritual da ayahuasca para, assim, compreender os seus aspectos culturais e religiosos mais profundos. A intenção da pesquisa é, portanto, elucidar quais são os contextos em que a substância está inserida e trabalhar com os seus possíveis benefícios nos dias de hoje, especialmente no campo da saúde. Parte da pesquisa foi elaborada no formato de livro-reportagem, enquanto produto jornalístico, e o resultado final pode servir para estudos e pesquisas na área da bioquímica e da neurociência – escassas de conteúdo empírico sobre o assunto. Pretende-se, desta maneira, iluminar ainda mais o tema e contribuir para o debate acerca de tratamentos medicinais com psicoativos alucinógenos.

Palavras-chave: livro-reportagem; ayahuasca; cultura; indígenas; espiritualidade; consciência; bebida; alucinógeno.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	1
1.1 TEMA	1
1.2 LEGALIDADE.....	4
1.3 PROBLEMA	5
1.4 JUSTIFICATIVA	6
1.5 LIVRO-REPORTAGEM.....	6
1.6 OBJETIVOS	7
1.6.1 Objetivo Geral.....	7
1.6.2 Objetivos Específicos.....	7
1.7 METODOLOGIA	8
1.8 RESUMO DOS CAPÍTULOS	8
2 AYAHUASCA – CONTEXTO E CARACTERÍSTICAS	10
2.1 ESTUDOS FARMACOLÓGICOS E PSICOLÓGICOS.....	10
2.2 CONTEXTOS HISTÓRICOS E SOCIAIS.....	13
2.2.1 INDÍGENAS DA AMAZÔNIA E VEGETALISTAS ANDINOS	13
2.2.2 AS RELIGIÕES AYAHUASQUEIRAS.....	18
2.2.3 OS NOVOS GRUPOS AYAHUASQUEIROS.....	26
3 O FORMATO LIVRO-REPORTAGEM	30
3.1 JORNALISMO LITERÁRIO – CONTEXTO E DESENVOLVIMENTO	30
3.2 ATUALIDADE - <i>THE NEW NEW JOURNALISM</i>	34
3.3 LIVRO-REPORTAGEM – CONCEITO	35
3.4 LIVRO-REPORTAGEM VS JORNALISMO DIÁRIO	37
4 METODOLOGIA	40
4.1 DETALHAMENTO DO PRODUTO	42
5 CONCLUSÃO	44
REFERÊNCIAS	46

1 INTRODUÇÃO

1.1 TEMA

A utilização da bebida conhecida como ayahuasca, Santo Daime ou até Vegetal começou a ser difundida por todo o Brasil principalmente a partir dos anos 1970. Desde então, o senso comum, em parte confirmado pela grande mídia, se refere à substância a partir de uma série de simplificações, sem levar todo um contexto social e religioso em consideração. “Droga” e “chá alucinógeno” são duas destas reduções.

Na verdade, a ayahuasca é um psicoativo enteógeno, ou seja, um alterador da consciência que desperta no usuário um estado místico e profundo de contemplação e transe. Para além da superfície, podemos encarar a bebida como o pilar central de diversas sociedades indígenas e de incontáveis grupos religiosos e espiritualistas. Compreender o papel cultural da ayahuasca nestas comunidades, bem como seus diversos efeitos e características farmacológicas, nos possibilita entrar em contato com um modo alternativo de enxergar a vida e a realidade.

Em primeiro lugar, precisamos entender que a substância chamada de ayahuasca está inserida em três âmbitos completamente distintos: o original indígena, o das religiões brasileiras e o do neoxamanismo. Em última instância, este Trabalho de Conclusão de Curso em Jornalismo trabalhará com os três contextos a fim de entender como é feita a utilização da bebida nos grandes centros urbanos atuais e com que finalidade – deste modo, será possível perceber quais são seus possíveis benefícios e se existem aspectos negativos no seu consumo.

Mas o processo que levou pessoas ao consumo da ayahuasca em várias localidades do planeta só pode ser explicado se voltarmos alguns séculos para entender, primeiramente, qual é a função original da substância – que será, mais tarde, incorporada pelos grupos que a divulgaram para além do seu contexto inicial.

A origem da bebida está nas comunidades indígenas da Amazônia Ocidental. Para Naranjo (1986), pinturas iconográficas em cerâmica e outros artefatos do Equador não deixam dúvidas de que a utilização da ayahuasca entre comunidades da região datam do período pré-colombiano – no mínimo a partir de 2000 a. C. (NARANJO, 1986 citado por BRITO, 2009). Luna (1986) afirma que a bebida é consumida por pelo menos 72 grupos indígenas da Amazônia Ocidental e conhecida por estes povos por mais de 40 nomes diferentes - *caapi*, *nixi pae* e *yagé* são outros exemplos (LUNA, 1986).

Em todas as comunidades, há um aspecto importante de coesão social ligado à ayahuasca, de modo que a estrutura social formula todo o seu conjunto de normas e histórias a partir do consumo da substância. A bebida é a base sem a qual é impossível compreender o sentido do mundo, assumindo, acima de tudo, uma conotação religiosa e cultural.

Para Pedro Luz (2009), uma das semelhanças entre os povos indígenas das línguas Pano, Aruák e Tukano, que fazem uso ritual da ayahuasca, é a crença na existência de uma parte espiritual do ser que pode ser acessada pelo consumo do chá. O mundo é dividido entre terreno e divino, corporal e espiritual. Sem a bebida, o indivíduo não tomaria conhecimento do que há “do outro lado” da realidade (LUZ, 2009). Alguns acreditam ainda que a substância serve como um instrumento de terapia e cura, ajudando o usuário a melhorar sua conduta moral e pessoal - que devem se encaixar nos preceitos determinados pela doutrina de cada comunidade.

Mauro Almeida (2009) explica qual seria o efeito “prático” da bebida para os indivíduos dentro destes grupos ayahuasqueiros, operando a partir de uma perspectiva dualista do mundo que pode ser aplicada às demais sociedades.

Xamãs e não-xamãs utilizam-se da ayahuasca (*nixi pae*, *yagé*, *kamarampi*, *caapi*) como operadores que, agindo sobre o corpo, permitem o trânsito entre o mundo ordinário e a *realidade verdadeira* onde vivem os espíritos, como no sonho e na morte; mas, ao contrário do que ocorre na morte, de maneira reversível, e, ao contrário do que ocorre no sonho, de maneira controlada. As substâncias psicoativas, portanto, possuem um papel, ao lado dos sonhos, de danças, do canto, e de outras técnicas como operadores que modificam o corpo e a mente, tanto por exacerbar a experiência sensível como ao abrir ca-

minhos para viagens no tempo e no espaço e revelar a existência dos seres que habitam o *mundo verdadeiro*. (ALMEIDA, 2009, p. 16)

Este aspecto dualista, bem como o de cura interior, será incorporado pelas religiões formadas a partir dos anos 1930 no norte do Brasil, que, além de utilizar a bebida como uma ferramenta para alcançar o mundo espiritual, transformam o modo como são feitos os rituais. Segundo Labate (2000), estas religiões, chamadas de ayahuasqueiras, são produto e produtoras de uma matriz cultural específica no campo das religiões brasileiras. Combinam elementos de outras religiões e, em maior ou menor grau, possuem traços, seja na doutrina moral ou nos ritos, do cristianismo, da umbanda, do espiritismo kardecista e dos próprios indígenas (LABATE, 2000).

O primeiro destes cultos organizados no país, o do Santo Daime, teve origem na cidade de Rio Branco, capital do Acre, por volta de 1930. Seu fundador, Raimundo Irineu Serra, era um seringueiro que havia participado do ciclo da borracha no interior da Amazônia, onde entrou em contato com tribos indígenas e conheceu a ayahuasca.

É importante compreender, de acordo com Sandra Lúcia Goulart (2002), que a formação de uma religião nestes parâmetros só pode ter sido possível porque a antiga cultura rústica brasileira passava por profundas mudanças. A autora acredita que, com a queda na exportação da borracha e com a introdução de uma relação capitalista de produção, o modo de vida de cidades como Rio Branco entrou em crise juntamente com vários aspectos da religiosidade cristã. O “compadrio”, o mutirão e as festas para os santos são exemplos (GOULART, 2009). Este período conturbado foi essencial, portanto, para que Serra desenvolvesse ali um novo culto, resgatando práticas cristãs quase extintas, e tivesse adesão da população.

Seja por influência direta ou indireta da figura do Mestre Irineu, outras religiões baseadas no consumo da ayahuasca se desenvolveram no norte do Brasil a partir do Santo Daime. Hoje, são quatro: Alto Santo e Cefluris (conhecidas como Santo Daime pela proximidade ritualística), Barquinha e União do Vegetal (UDV).

Principalmente a partir dos anos 1970 e 1980, Santo Daime e UDV levam o culto à ayahuasca para outros locais do Brasil e também para o exterior, onde será assimilado e ressignificado pelo movimento *New Age* e por adeptos da chamada nova consciência religiosa. Labate (2000) diz que essas transformações resultam no surgimento de uma nova categoria de usuários, inserida dentro do campo ayahuasqueiro brasileiro e mundial: os *neo-ayahuasqueiros*.

Tais sujeitos vivem uma tensão entre, por um lado, rejeitar os modelos religiosos tradicionais das matrizes ayahuasqueiras disponíveis e, por outro, não cair no uso representado como profano de drogas. São então fabricados novos tipos de rituais e elaborados discursiva e simbolicamente referenciais filosóficos, existenciais, terapêuticos e mesmo religiosos, que introduzem rupturas significativas no universo de consumo da ayahuasca no Brasil. (LABATE, 2000, p. 7)

Estes indivíduos formam grupos experimentais de consumo, sem um padrão definido de doutrina ou ritual, ao mesmo tempo em que têm referências vindas das grandes religiões. A nova consciência religiosa característica deste contexto emergente é produzida, de acordo com Luiz Eduardo Soares (1994), pelo deslocamento da ideia clássica de religião, priorizando a subjetividade pessoal de cada um e não uma doutrina fixa (SOARES, 1994).

É este conceito que influencia o movimento neo-ayahuasqueiro no Brasil. Como não é necessária uma “cartilha de mandamentos”, cada indivíduo que participa dos rituais de consumo no interior destes grupos o faz por algum motivo específico, ligado a diversas esferas da vida pessoal. Desta maneira, as alterações de consciência provocadas pela ayahuasca passam a representar um processo de reconstrução de identidade, vinculado a um projeto de autocohecimento. É este o *recorte temático* escolhido para a construção de um livro-reportagem, compreendido aqui, além do suporte livro, como um gênero jornalístico mais complexo e multifacetado.

1.2 LEGALIDADE

Para evitar perguntas e confusões, é importante salientar nesta Introdução que a ayahuasca é uma substância legalizada judicialmente no Brasil.

A utilização do chá foi banida de 1985 a 1987, quando a bebida esteve sob a lista das substâncias proscritas da Divisão de Medicamentos do Ministé-

rio da Saúde (Dimed). De acordo com Labate (2000), uma comissão multidisciplinar, com juristas e pesquisadores de diversas áreas, estudou comunidades ayahuasqueiras do Santo Daime e da UDV por dois anos. O resultado contribuiu para que o Conselho Federal de Entorpecentes (Confen) retirasse a substância da ilegalidade (Labate, 2000).

A 23 de novembro de 2006, o Conselho Nacional de Políticas Sobre Drogas (Conad) retirou a ayahuasca da lista de drogas alucinógenas definitivamente. Ela já não estava na lista desde 1987, mas em caráter provisório. Em 26 de janeiro de 2010, o Governo Federal, por meio da Conad, regulamentou o uso da ayahuasca para fins apenas religiosos, estando vetada a produção e a distribuição para práticas comerciais, a utilização fora dos rituais e a propaganda. Também está proibida a sua prescrição em atividades terapêuticas sem comprovação científica por profissionais exteriores ao âmbito religioso.

1.3 PROBLEMA

Este trabalho parte da *premissa* de que a introdução da ayahuasca no meio urbano, embora parta da mesma compreensão sobre as propriedades de que a bebida permite o acesso a um nível não experimentado sem a sua ingestão, atende a necessidades diferentes sobre as questões de autoconhecimento em outros contextos socioculturais, diversos daqueles onde originalmente foi consumida.

O consumo da ayahuasca nos centros urbanos atuais acontece de diversas maneiras, tanto nas grandes religiões ou por parte dos grupos neo-ayahuasqueiros. Cada indivíduo tende a participar dos rituais por motivos específicos, muitas vezes ligados a um processo de reconstrução de identidade e autoconhecimento. A bebida pode ser um caminho para aprofundar crenças pré-estabelecidas ou para começar uma nova jornada espiritual. Portanto, a *questão norteadora* que este projeto procura responder é: quais são os possíveis benefícios do consumo da ayahuasca pelas populações urbanas nos dias de hoje?

1.4 JUSTIFICATIVA

A utilização da ayahuasca ainda é uma prática envolta em muito mistério e desconhecimento. A população, em sua maioria, tende a encarar o chá a partir de simplificações grosseiras, sem perceber a importância fundamental da bebida para inúmeras comunidades. Neste ponto, a mídia também não contribui para elucidar o tema - além de quase não abordar a questão, os veículos de comunicação de maior expressão no país tratam a ayahuasca de maneira superficial e generalizadora.

Ao partir ainda de uma segunda *premissa* - de que os usos rituais da ayahuasca, principalmente na contemporaneidade, são um fenômeno complexo e específico -, a proposta para a construção de um livro-reportagem sobre o assunto visa, então, aprofundar as pesquisas sobre o tema para que a informação ganhe em qualidade jornalística. O produto também pode ajudar a compreender as relações sociais e religiosas dentro do contexto neo-ayahuasqueiro, moldado pela modernidade e ainda escasso em conteúdo empírico. Como os efeitos individuais da bebida são subjetivos, há, inclusive, a possibilidade de propor novas perspectivas para o estudo da mente, área da ciência em desenvolvimento e sempre aberta para descobertas.

Além disso, a pesquisa busca contribuir para a discussão sobre a legalização das drogas no Brasil, questão que, infelizmente, ainda é tabu para boa parte da sociedade. A intenção é mostrar que os benefícios do chá podem ser aplicados para outros tipos de substâncias psicoativas.

1.5 LIVRO-REPORTAGEM

O formato livro-reportagem foi escolhido pela possibilidade de aprofundar a pesquisa jornalística sobre o tema da ayahuasca e apresentá-la sem as amarras que o molde do jornalismo noticioso impõe. Assim, não é preciso seguir modelos pré-estabelecidos. O formato propõe também, no sentido linguístico, uma aproximação com o campo da literatura. Este estilo híbrido de escrita foi inicialmente proposto pelo movimento *New Journalism*, desenvolvido nos Estados Unidos durante os anos 1960 e 1970.

De acordo com Edvaldo Pereira Lima (2004), o livro-reportagem tem a capacidade de “prestar informação ampliada sobre os fatos, situações e ideias de relevância social, abarcando uma variedade temática expressiva” (LIMA, 2004, p. 1). É um formato, portanto, que vai além das práticas jornalísticas dos meios de comunicação convencionais, seja em redação impressa/digital, rádio ou televisão, na medida em que transcende o lado efêmero da notícia e a coloca num patamar de durabilidade e atemporalidade.

Para Lima, outra característica do livro-reportagem é poder abordar questões trabalhadas de maneira superficial ou mesmo nunca exploradas pela mídia periódica (LIMA, 2004). É o caso do uso ritual da ayahuasca, por exemplo, cuja complexidade pode ser analisada jornalisticamente sob uma perspectiva histórica e social que não se encaixa no formato do jornalismo noticioso.

1.6 OBJETIVOS

1.6.1 Objetivo Geral

Desenvolver um livro-reportagem sobre as diferentes possibilidades de uso ritual da ayahuasca em centros urbanos; a princípio, apenas na cidade de Curitiba e região metropolitana.

1.6.2 Objetivos Específicos

- Reunir depoimentos de pessoas que participaram de rituais com ayahuasca para compreender os seus motivos para consumir a bebida
- Entrevistar profissionais que possam explicar a farmacologia e efeitos da substância
- Entender quais são os benefícios da utilização da bebida no âmbito pessoal e também no social
- Contribuir para o debate acerca da liberação de psicoativos na sociedade
- Contribuir com conteúdo empírico para estudos no campo da ciência

1.7 METODOLOGIA

O primeiro passo para o desenvolvimento do projeto, a fim de cumprir ao máximo os objetivos propostos, foi o de pesquisa bibliográfica sobre o tema e sobre o suporte escolhido. Assim, foram reunidas referências importantes e informação de qualidade - dois aspectos necessários para a construção de um livro-reportagem.

Na sequência, realizou-se uma série de entrevistas com personagens: participantes de rituais da ayahuasca e profissionais capacitados para falar sobre a substância. Ocorreu também uma inserção em uma comunidade ayahuasqueira de Curitiba, com objetivo de acompanhar o ritual como participante e como observador. Inicialmente, pensava-se em fazer uma inserção participante e outra apenas observadora, mas, ao cabo da inserção realizada, ela foi considerada suficiente para cumprir o protocolo metodológico de uma observação participante.

A construção do livro-reportagem terá início com as entrevistas em áudio já transcritas, prontas para serem transformadas em texto jornalístico que se encaixe nos termos do produto escolhido. Ainda não há programação para número de páginas e capítulos. O livro, quando pronto, será impresso em gráfica na forma tradicional e apresentado à banca examinadora.

1.8 RESUMO DOS CAPÍTULOS

O primeiro capítulo deste memorial teórico é temático. Nele, apresenta-se uma pesquisa aprofundada sobre as diversas possibilidades de utilização ritual da ayahuasca em todos os contextos possíveis, bem como o processo de urbanização e exportação da bebida.

Para isso, foi feita uma recapitulação histórica das comunidades indígenas da Amazônia, das religiões ayahuasqueiras brasileiras e dos grupos neoxamânicos nacionais e internacionais – no último caso, fazendo relações com aspectos contemporâneos. O capítulo também propõe uma análise da substância sob o ponto de vista farmacológico, a fim de elucidar suas características químicas e buscar a compreensão dos possíveis efeitos.

O segundo capítulo é uma abordagem do gênero jornalístico escolhido para a execução do projeto: o livro-reportagem. O capítulo conceitua o formato e apresenta um panorama desde a sua origem até o patamar em que se encontra atualmente, bem como seus liames com o chamado jornalismo literário.

Por este motivo, há também uma conceituação do movimento norte-americano *New Journalism*, grande colaborador para a evolução dos métodos linguísticos aplicados no livro-reportagem. Em outro momento, o projeto aborda o período de implantação e a trajetória do livro-reportagem no Brasil.

O terceiro capítulo versa sobre a metodologia utilizada ao longo da pesquisa a fim de construir, de fato, o livro-reportagem. Todas as etapas são aprofundadas, desde o primeiro contato com o tema até a realização da inserção (formato observação participante) e das entrevistas – há, também, o nome e uma breve descrição de todos os entrevistados. Em seguida, aparece um detalhamento do produto final.

Por último, um tópico estabelece a conclusão do trabalho. Nele, conclui-se que a ayahuasca é um assunto multifacetado que merece, sem dúvidas, mais atenção. Entende-se também que o jornalismo literário aprofundado, característica do livro-reportagem, é uma ferramenta extraordinária para trabalhar com contextos tão complexos como o da ayahuasca.

2 AYAHUASCA – CONTEXTO E CARACTERÍSTICAS

2.1 ESTUDOS FARMACOLÓGICOS E PSICOLÓGICOS

A ayahuasca é uma bebida psicoativa resultante da cocção entre o cipó *Banisteriopsis caapi*, conhecido como jagube ou mariri, e as folhas do arbusto *Psychotria viridis*, a Rainha da Floresta ou chacrona – existem algumas variações quanto ao segundo elemento, que pode ser substituído por plantas de composição química similar. Ambos os componentes são nativos da Amazônia e utilizados, para o preparo da bebida, pelo menos desde 2000 a. C. por comunidades indígenas de toda a região (NARANJO, 1986).

Como psicoativo, a ayahuasca é capaz de induzir, no usuário, estados alterados de consciência e de percepção da realidade. A bebida pode ser classificada como alucinógena, por ser composta por alucinógenos conhecidos e identificados pela medicina, e como enteógena, por provocar um estado profundo de transe e contemplação – não necessariamente com efeitos visuais claros.

Glacus de Souza Brito (2009) conceitua os alucinógenos como uma classe de agentes farmacológicos caracterizados por causar profundas mudanças no pensamento, na percepção, no humor e nas emoções de quem os utiliza. Para ele, o estado experimental causado pela ingestão de alucinógenos pode ser comparado, mas nunca igualado, com sonhos, estados meditativos da mente e, inclusive, estados psicóticos (BRITO, 2009). Já Wasson, Hofmann e Ruck (1980) formulam o conceito de “enteógeno”, caracterizado, principalmente, pelo estado xamânico ou de êxtase – também aplicado à ayahuasca.

Em grego “entheos” significa literalmente “Deus dentro” e era a palavra utilizada para descrever o estado em que a pessoa se encontra quando está inspirada e possuída por um “Deus”, que entrou em seu corpo. Era aplicada a transes, assim como àqueles ritos religiosos em que os estados místicos eram experienciados através da ingestão de substâncias transsubstanciais com a deidade. Combinada com a raiz “gen”, que denota a ação de tornar-se, essa palavra compõe o termo que se propõe: “enteógeno”. (WASSON, HOFMANN e RUCK, 1986, p. 231-235)

Se ingeridos separadamente, os dois componentes do chá ayahuasca surtem pouco ou nenhum efeito no usuário. A N,N-dimetiltriptamina (DMT), po-

tente alucinógeno encontrado nas folhas de algumas espécies do gênero *Psychotria*, entre elas a *P. viridis*, é inativa quando administrada por via oral em doses até mesmo superiores a 1000 mg (SHULGIN, 1982 citado por BRITO, 2009), embora surta efeito quando aplicada de forma parenteral (uso intravenoso, por exemplo). Isso acontece porque o nosso organismo produz uma enzima capaz de inibir efeitos de diversos agentes psicoativos, a monoamina oxidase (MAO), que impede, no presente caso, a DMT de alcançar seu lugar de ação no Sistema Nervoso Central (SNC) na forma ativa.

Estudos recentes na área da farmacologia revelaram que a bebida resultante da mistura entre o cipó e as folhas das plantas do gênero *Psychotria* contém poderosos inibidores de MAO-A. Essas substâncias, alcaloides conhecidos como beta-carbolinas, estão presentes, no produto resultante, em quantidade suficiente para restringir drasticamente a ação da enzima. Assim, a DMT e alucinógenos derivados passam a fazer efeito mesmo por via oral. Entre esses alcaloides beta-carbolínicos, contidos primeiramente no cipó *Banisteriopsis caapi*, estão, por exemplo, a harmalina e a tetrahydroarmina (BRITO, 2009).

É improvável conseguir determinar quais são todos os efeitos diretos da ayahuasca, visto que são extremamente subjetivos. O impacto conjunto da DMT e dos alcaloides induz um estado de contemplação durante algumas horas na qual o indivíduo fica absorto em profundas reflexões e pode ter inclusive experiências visuais alucinógenas.

De acordo com Brito (2009), os efeitos da bebida podem durar até quatro horas. Ele destaca que os efeitos subjetivos do chá incluem alucinações hipnagógicas (durante o sono), fantasias como em um sonho e sentimentos de clareza e estimulação (BRITO, 2009). O estado de contemplação comumente provoca visões em quem participa dos rituais, como imagens abstratas e fantásticas, cores muito elaboradas, visões ontológicas e cosmológicas e animação de objetos, vegetais ou animais – em alguns casos, é relatado um aumento de percepção auditiva, estética e olfativa (MABIT, 2009). Vômitos, náuseas, sensação de mal-estar e drástica transformação emotiva também são comuns em parte dos usuários.

Como são subjetivos, os efeitos não são exatamente os mesmos para todos. A depender do contexto, por exemplo, um indivíduo pode ser induzido a ter determinadas experiências – um guia, ou xamã indígena, pode influenciar a jornada de acordo com doutrinas e conceitos muito diferentes. Dessa maneira, a experiência pode proporcionar “viagens” por diversas realidades ou abrir caminhos para o autoconhecimento. Talvez os dois. Talvez nenhum.

Para Walter Dias Jr (2009), é possível, por meio da ayahuasca, exercer algum tipo de contato com o inconsciente, o que facilita o processo de reconstrução de identidade (reestruturação do Eu). Ele acredita que a “miração”, que é a decorrência do estado reflexivo e contemplativo, permite acesso a um plano imaginário primordial, anterior ao desenvolvimento da linguagem e diferente do mundo ao qual estamos acostumados. “Um plano para onde, além da linguagem simbólica, a comunicação é feita, diretamente, através de imagens arquetípicas.” (DIAS JR, 2009).

O modo como cada um lida com as esferas do subconsciente e do inconsciente é, portanto, necessariamente distinta. Indivíduos diferentes têm diferentes pensamentos, personalidades e experiências de vida. Por este mesmo motivo, é também muito difícil enumerar quais são os benefícios ou os malefícios da utilização ritual da ayahuasca, principalmente porque depende do contexto em que a bebida está inserida. Furst (1980) afirma que a importância deste contexto é superior aos efeitos bioquímicos da bebida.

Muito à parte dos seus meros efeitos bioquímicos, como certos trabalhadores do campo têm advertido, a disposição da mente e a cultura do usuário e de seu grupo social determinam em primeira instância a natureza e a intensidade da experiência extática, assim como a maneira que se interpreta e se assimila essa experiência. (FURST, 1980, p. 30)

Em tribos indígenas da Amazônia, onde a ayahuasca é parte indissociável da religião e da cultura, os benefícios são obviamente diferentes daqueles procurados por muita gente na cidade grande. Benefícios e malefícios dependem, primeiramente, do intuito do usuário ao tomar a bebida.

Há, por exemplo, quem procure a ayahuasca por entender que o chá pode ajudar na superação de vícios como o alcoolismo ou a dependência química de drogas mais pesadas. Brito (2009), por meio de uma pesquisa feita

com integrantes da União do Vegetal (UDV), diz que os indivíduos deste grupo alegam melhoras principalmente a nível psicológico.

Diversos usuários atribuem ao chá hoasca curas notáveis e melhoras de estados doentios; um grande número insiste que o contato com o chá trouxe benefícios psicológicos significativos. Histórias de transformação moral, frequentemente envolvendo reversão de quadros de alcoolismo, abuso de drogas, violência doméstica, prática de negócios fraudulentos etc, são abundantes entre os membros da UDV. (BRITO, 2009, p. 636)

Os possíveis efeitos nocivos também não estão perfeitamente elucidados, muito menos a longo prazo – pelo pouco que se sabe, partindo de princípios puramente visíveis, não há perda de capacidade física ou mental.

2.2 CONTEXTOS HISTÓRICOS E SOCIAIS

2.2.1 INDÍGENAS DA AMAZÔNIA E VEGETALISTAS ANDINOS

A palavra “ayahuasca” é de origem quíchua, uma importante família de línguas indígenas da América do Sul. Segundo Luna (1986), “Aya” significa “pessoa morta”, “alma”, “espírito” e “Waska” quer dizer “corda”, “liana” ou “cipó”. Assim, podemos traduzi-la para o português como cipó (corda, liana) das almas (espíritos, mortos) (LUNA, 1986).

É importante ressaltar que “ayahuasca” não é a única designação para a bebida resultante da cocção entre o cipó *Banisteriopsis caapi* e as folhas da “Rainha” – estes, inclusive, também chamados por nomes diferentes.

Luna (1986) acredita que o chá é consumido por aproximadamente 72 grupos indígenas da Amazônia Ocidental e conhecido por mais de 40 nomes distintos nessas comunidades (LUNA, 1986). *Caapi*, *nixi pae*, *kamarampi* e *yagé* são exemplos de outros nomes bastante utilizados. Hoje em dia, principalmente nos centros urbanos, a ayahuasca pode ser chamada de Santo Daime – nome que também designa uma grande religião ayahuasqueira do Brasil.

Para Naranjo (1986), as práticas em torno da bebida na bacia amazônica iniciaram-se, sem dúvidas, no período pré-colombiano. Pinturas iconográficas em cerâmicas e outros artefatos da região onde hoje é o Equador mostram que o conhecimento acerca do chá data de no mínimo 2000 a. C. (NA-

RANJO, 1986 citado por BRITO, 2009). A grande disseminação da ayahuasca por diversos povos é também uma prova da sua antiguidade.

Independente da comunidade a que estivesse inserida, a bebida tornou-se um pilar fundamental para a vida em sociedade. Não é possível, dentro destes determinados grupos, separar a utilização do chá em rituais comunitários da conduta moral à qual os indivíduos deveriam submeter-se. A ayahuasca, acima de tudo, estava (e está, no caso de algumas tribos que praticam seu consumo até hoje) inexoravelmente ligada à religião. Há sempre uma oposição entre o mundo material e o mundo espiritual. Para esses povos, a ingestão do chá permite que os participantes tenham acesso a uma realidade impossível de ser compreendida na sobriedade.

Para Zuluaga (2009), o consumo da ayahuasca pode ser comparado com diversos métodos de alteração da consciência empregados, por meio de mecanismos endógenos, por grandes religiões da história da humanidade. Orações, mantras, exercícios corporais e meditação são exemplos. A busca pelo transe, de acordo com ele, é uma constante na espécie humana. “Estas práticas ascéticas buscam, em todos os casos, uma comunicação com a realidade espiritual, outra realidade, e uma alteração de consciência para perceber de modo diferente a realidade material.” (ZULUAGA, 2009, p. 130).

São inúmeras as possibilidades de adaptação da ayahuasca à cultura de cada comunidade. São religiões distintas utilizando como base o mesmo ponto central. O que cada grupo extrai das experiências com a bebida depende da doutrina e das normas sociais predeterminadas pela sociedade. O que nunca muda é a dualidade entre materialidade e espiritualidade – quando se ingere a bebida, toma-se conhecimento de algo que, em última instância, rege a vida de cada indivíduo isoladamente e, por consequência, define os preceitos religiosos e culturais de cada grupo.

Trabalharemos agora com alguns exemplos de comunidades indígenas, diferentes entre si culturalmente, que moldaram todas as suas práticas ao redor do consumo da bebida. Os povos dos troncos linguísticos Pano, Aruák e Tukano (já mencionados na Introdução), habitantes de uma região que vai das nascentes do Rio Ucayali (nome que recebe o Rio Amazonas em parte do Pe-

ru) às cabeceiras do Rio Negro, parecem compartilhar uma filosofia da natureza similar.

Almeida (2009) afirma que estes grupos acreditam na existência de espíritos encarnados nas pessoas, nos animais e nas plantas, alguns ligados ao corpo e outros separáveis dele. Os xamãs, principais detentores do conhecimento místico e religioso, teriam a capacidade de ver esses espíritos e se transformarem eles próprios em outros seres. Através de ingestão da ayahuasca, xamãs e não-xamãs podem, então, transitar entre a realidade material e a realidade “verdadeira” onde vivem os espíritos. (ALMEIDA, 2009).

Ao contrário do que parece quando explicado deste modo, o perspectivismo ameríndio, como elucida Viveiros de Castro (1996), não se utiliza da oposição entre um mundo visível e outro invisível, mas na ideia de que o nosso mundo, dos seres humanos, se prolonga no mundo dos animais e dos demais seres chamados de naturais. Somos existências equivalentes – o que muda é justamente a perspectiva e os corpos de cada um (CASTRO, 1996). “O xamã seria então um viajante em trânsito, não entre mundos, mas entre corpos capazes de adotar perspectivas alternadas, todos eles cidadãos de um mesmo mundo.” (ALMEIDA, 2009, p. 17 citando CASTRO, 1996).

O espírito, portanto, permeia todo fenômeno vivo em qualquer parte. Para os Kaxinawá, de língua Pano, percebemos apenas o lado ordinário da realidade na vida cotidiana normal. Luz (2009) exemplifica os efeitos “práticos” da utilização da ayahuasca (*nixi pae*) para este grupo.

Neste estado normal da percepção só conseguimos ver os corpos e suas utilidades. Porém, nos estados alterados da consciência, e é aqui que entra o *nixi pae*, aquele que está nessa condição se defronta com o outro lado da realidade, percebendo os *yuxin*, espírito, que habitam plantas e animais e reconhecendo estes como *huni kuin*, gente nossa. (LUZ, 2009, p. 38)

O consumo da bebida é determinante para o destino do indivíduo após a morte, assumindo, deste modo, uma conotação religiosa extremamente importante. É por meio da ingestão do *nixi pae* que o indivíduo toma conta da separação que há entre o seu espírito que vê, *bedu yuxin*, e o seu corpo. “Sem isto, após a morte, o *bedu yuxin* fica louco e não consegue empreender a viagem até a aldeia celeste.” (LUZ, 2009, p. 39). Quanto mais o indivíduo toma o

nixi pae, mais ele consegue separar o corpo do espírito e mais condições ele tem de enfrentar a onça gigante que está no caminho para a luz no pós-morte. Portanto, não participar dos rituais de consumo significa um infortúnio não apenas terreno.

Algo parecido acontece com os Airo-Pai, de língua Tukano, que acreditam que a realidade seja multidimensional. O mundo comum é o lado da realidade chamado de *iyetente* – incluem-se aqui homens e mulheres, florestas, rios etc. Há ainda um mundo habitado por espíritos e monstros, acessado através de um tipo específico de visão, a *toyá*, que se adquire com a ingestão do yagé (como se referem à ayahuasca).

Luz (2009) afirma que os Airo-Pai procuram estabelecer contato com a outra realidade para buscar conhecimento e proteção, mas este lado está repleto de monstros e perigos. Para que a jornada seja mais segura, é preciso tomar o yagé ou substâncias psicoativas similares (LUZ, 2009). O canto, um dos elementos presentes nos rituais de consumo, é um meio de orquestrar e estruturar as visões – expressa a interação entre o xamã e os seres do outro mundo. O grupo acredita, por exemplo, que estes seres têm controle sobre o clima e o tempo da nossa realidade. Os membros da comunidade, deste modo, podem utilizar os rituais para pedir condições favoráveis para ajudar na colheita (LUZ, 2009).

Outra questão interessante é o emprego da bebida no amplo conjunto de histórias que compõem as cosmologias de cada grupo. De uma maneira ou de outra, a bebida perpassa o mito de origem e de estrutura do universo. Nas lendas dos Kaxinawá, a preparação do *nixi pae*, bem como as canções dos rituais, foi ensinada aos homens pela figura mítica da sucuri, *dunuam*, que ocupa um espaço divino dentro da sociedade.

Entre os Ashaninka, do tronco linguístico Aruák, a bebida, chamada por eles de *kamarampi* (derivada do verbo *kamarank*, vomitar), também está ligada às principais lendas e divindades cosmológicas. Em um dos mitos, relatado por Luz (2009), a concepção de imortalidade se relaciona com as figuras de *Masinkinti* (identificado com a constelação das Plêiades) e *Porinkari* (identificado com estrelas da constelação de Órion). *Masinkinti* foi o primeiro Ashaninka a migrar

para o céu e atingir a imortalidade – conseguiu o feito por beber *kamarampi* por um longo tempo e praticar as abstinências corretamente.

Porinkari, casado com uma irmã de *Masinkinti*, não conseguia suportar os rigores das abstinências necessárias para ingerir o *kamarampi* e não acreditava na possibilidade de através deste caminho subir aos céus. Após a partida de *Masinkinti*, *Porinkari* muda de opinião e tenta imitar *Masinkinti*, mas não tem sucesso. *Masinkinti*, com pena de *Porinkari* que ficara para trás, joga uma corda, a “corda do céu”, através da qual *Porinkari* ascende. (LUZ, 2009, p. 45, citando WEISS, 1969)

Os membros da comunidade devem, portanto, buscar o mesmo destino de *Porinkari*. Com a ingestão da bebida e o respeito às abstinências exigidas pela doutrina religiosa do grupo, como a sexual, podem subir a um plano superior e alcançar a imortalidade.

Entre os Ashaninka, há também um mito de destruição do mundo semelhante ao episódio cristão do dilúvio. Os únicos que se salvam após a tragédia são os indivíduos que consumiram o *kamarampi* continuamente. Na história, a bebida lhes avisa do início da chuva e pede a construção de uma grande barca para evitar a morte iminente (LUZ, 2009). Escutar o que o *kamarampi* tem a dizer é absolutamente fundamental.

Luz (2009) diz que, mesmo com pequenas diferenças entre a cultura e a religiosidade destes grupos, há pelo menos quatro semelhanças bem claras em relação à função desempenhada pela ayahuasca. Todos os grupos creem na existência de uma parte espiritual do ser que pode ser acessada pelo consumo da bebida; é dado um status de absoluta verdade às visões, como reveladoras de algo mais importante que normalmente não percebemos; a bebida tem um aspecto pedagógico: ensina como os indivíduos devem viver e conviver sob o ponto de vista moral; crença nos efeitos terapêuticos da bebida, principalmente psicológicos. É um remédio para qualquer tipo de mal (LUZ, 2009).

Além desta utilização xamânica exercida pelos povos indígenas citados anteriormente, há uma forma de consumo de ayahuasca ligada principalmente à cura de doenças. Conhecidos como vegetelistas, os grupos praticantes desta atividade estão dispersos por uma ampla região da Amazônia peruana e colombiana, a leste da Cordilheira dos Andes.

O vegetalismo põe em prática um método de medicina popular à base de alucinógenos vegetais (entre eles a ayahuasca), cantos e dietas, além de manter elementos dos antigos conhecimentos botânicos indígenas – os vegetalista andinos são, em sua maioria, populações mestiças que agregam, à cultura nativa, influências do esoterismo europeu e do meio urbano (LUNA, 1986 citado por LABATE, 2009). Sandra Goulart (2009) afirma que os mestres curandeiros (*curanderos*) destas comunidades formularam um complexo sistema de classificação da natureza baseado especialmente no experimentalismo.

Os antigos vegetalista amazônicos eram portadores de uma ampla sabedoria fitoterápica, receitando determinadas ervas para doenças específicas. Todo o seu conjunto de concepções referia-se a um profundo conhecimento empírico do meio ambiente, e os tabus, as dietas alimentares recomendadas aos doentes, expressavam esse conhecimento. (GOULART, 2009, p. 296)

Mais tarde, com o estabelecimento de um contato mais profundo entre populações indígenas e habitantes da emergente zona urbana, todos estes elementos, sejam eles medicinais ou religiosos, serão assimilados e reinterpretados de alguma forma em outro âmbito social.

2.2.2 AS RELIGIÕES AYAHUASQUEIRAS

Incorporando elementos originais do povo indígena, novos cultos e ritos desenvolveram-se na região norte do Brasil. Até hoje, o país é o único no planeta a ter constituído verdadeiras religiões próprias, chamadas de ayahuasqueiras, em torno do consumo da bebida enteógena. De acordo com Beatriz Labate (2000), estas religiões são produto, ao mesmo tempo em que também produzem, de uma matriz religiosa específica do Brasil que combina fundamentos indígenas, cristãos, umbandistas e kardecistas (LABATE, 2000).

A transformação começou por volta de 1930, na cidade de Rio Branco, Acre. Neste caso, e também no processo de construção das demais religiões ayahuasqueiras nos anos seguintes, o conhecimento e a apropriação da ayahuasca se deu por influência dos seringueiros que, no interior da Amazônia, participavam do ciclo da borracha já em profundo declínio. São estes os indivíduos que exerceram papel de fundadores e profetas dos novos cultos no meio rural e urbano - primeiro no Acre, depois em estados vizinhos.

Para Goulart (2009), o surgimento de religiões nestes moldes só pode ser explicado se levarmos em consideração fatores econômicos e sociais que modificaram a maneira de viver da população urbana da época, começando pelo colapso do mercado da borracha. Grupos inteiros de ex-seringueiros, muitos deles provenientes das regiões áridas do Nordeste, estabeleceram-se em cidades acreanas depois de abandonarem a floresta. Estas cidades, em especial a capital Rio Branco, também passavam por mudanças decorrentes da baixa na exportação do látex da *Hevea*. “Faltavam verbas que pudessem ser aplicadas em favor da população que afluía nos centros urbanos” (GOULART, 2009, p. 282).

A posterior introdução de novas relações capitalistas de produção no meio rústico acreano (e também brasileiro) provocou profundas transformações sociais, econômicas e culturais. O grupo que fundou a primeira das grandes religiões ayahuasqueiras, chamada de Alto Santo, viveu durante um período com certeza muito conturbado – o que contribuiu para a aceitação e para o desenvolvimento dos novos ritos.

O Alto Santo foi inicialmente organizado por Raimundo Irineu Serra, o Mestre Irineu, um seringueiro que provavelmente tomou ciência do consumo da ayahuasca por meio de comunidades indígenas no interior da floresta amazônica e levou a bebida para o contexto social de Rio Branco. O fato de ser um ex-seringueiro é, até hoje, muito valorizado pelos seguidores da doutrina. Atualmente, o Alto Santo é popularmente conhecido como Santo Daime – em conjunto com outra religião ayahuasqueira, a Cefluris, pelas proximidades filosóficas e ritualísticas.

Segundo Goulart (2009), as transformações culturais atingiram também a religião cristã, dominante na região. O ritual do Alto Santo, desenvolvido pelo Mestre Irineu, resgatou práticas rústicas e cristãs importantes que haviam sido abandonadas aos poucos, como, por exemplo, as festas comunitárias para os santos.

É nesse contexto que as antigas práticas rústicas, próprias de uma situação interior, vão ser resgatadas pelos daimistas no movimento de organização do seu culto. Gostaria de destacar aqui três destas práticas que, ao meu ver, são peças fundamentais na formação da religião do Santo Daime. Trata-se do mutirão, do compadrio e das festas

aos santos cristãos. Como foi comentado anteriormente, os três eram importantes mecanismos de coesão dos bairros do tradicional meio rústico brasileiro, estabelecendo profundos vínculos entre os seus habitantes. Quando o culto de Raimundo Irineu Serra começa a ser organizado em Rio Branco, essas práticas já não têm a força e o significado que tinham no passado. (GOULART, 2009, p. 283)

É principalmente neste momento que a influência de Serra fica bastante evidente. Além de exercer uma clara liderança religiosa, o ex-seringueiro passa a ser uma ferramenta de coesão social importante para uma comunidade ainda desestruturada em que a religiosidade era fundamental. Soma-se a isso o fato de Serra ser um profundo conhecedor de orações e diversos conhecimentos da doutrina cristã, tornando-se uma espécie de conselheiro ou padre, alguém capaz de reunir a comunidade em torno de si.

A noção de compadrio, ou seja, de ajuda mútua entre os cidadãos para o cultivo da terra e para necessidades cotidianas, é um dos melhores exemplos de proximidade comunitária. Além disso, o culto do Alto Santo recuperou o significado sagrado da festa, da dança e do canto - elementos quase esquecidos que passam a ocupar um lugar de destaque nos rituais.

Como nas sociedades indígenas, os seguidores do Alto Santo também utilizavam a ayahuasca como ferramenta de acesso ao mundo espiritual – a divisão dualista da realidade é uma constante. A diferença é o emprego de concepções reorganizadas do cristianismo e, mais tarde, da umbanda e do espiritismo kardecista. Nesta nova doutrina, as festas e as canções tinham papel essencial para que a comunicação com o plano sagrado fosse bem sucedida. De acordo com Goulart (2009), a própria palavra “Daime” indica uma invocação do espírito da bebida, “a quem os fiéis pedem para ‘dar’ iluminação, luz, saúde, salvação etc.” (GOULART, 2009).

O objetivo para o seguidor da doutrina do Alto Santo era, portanto, aproximar-se da espiritualidade, do mundo sacro que pertence a Deus, e lá alcançar a salvação divina. A base de toda a crença era a oposição entre corpo e alma, uma concepção cristã, com o forte acréscimo oferecido pela influência internacional do espiritismo kardecista. Goulart (2009) diz que os daimistas construíram um conjunto conceitual que evidenciava o desprestígio do secular

e da materialidade. Determinados tipos de atitudes e sentimentos eram depreciados, assim como, por exemplo, no cristianismo.

Os comportamentos considerados excessivamente apegados à matéria passam a ser definidos, também, como “menos evoluídos”. É nesse sentido, inclusive, que o uso da bebida alcoólica, antes tolerado – embora discreta e moderadamente – nas festas dos santos, torna-se indesejável para o daimista. (GOULART, 2009, p. 295)

A ayahuasca teria o poder, então, de corrigir esses possíveis desvios, a fim de guiar o indivíduo em direção à luz. O poder terapêutico da bebida teria condições de causar uma transformação moral - não se trata de uma cura simplesmente orgânica. Aqui, fica clara a utilização de conceitos cristãos como arrependimento e perdão, ao percebermos a possibilidade de recuperação de cada membro da comunidade num contexto que privilegia a vida ultraterrena (GOULART, 2009).

Ao reorganizar todos estes elementos religiosos, a doutrina do Santo Daime, com o lendário Mestre Irineu à frente, estabeleceu uma sincronia com a nova conjuntura social e explodiu em número de adeptos. Segundo Goulart (2009), houve uma democratização, ao contrário do que acontecia entre os curandeiros, por exemplo, da experiência extática (mais uma influência do kardecismo), justamente o que era necessário e fundamental para o contexto socioeconômico da época. “Ganhava importância a interpretação pessoal, e as formas religiosas que enfatizam a concepção do sujeito enquanto individualidade moral eram mais valorizadas.” (GOULART, 2009, p. 297).

À medida que o Santo Daime, com a influência do Padrinho (como também era chamado pelos seus seguidores) Irineu, foi crescendo em número de adeptos, novos cultos em torno da ayahuasca foram surgindo na região Norte do Brasil. Com a religião bem estruturada e institucionalizada em Rio Branco, o conhecimento das práticas ritualísticas atingiu sem demoras outras localidades ao longo dos anos seguintes.

A primeira adaptação da doutrina pregada pelo Mestre Irineu começou a tomar forma ainda na capital do Acre, por volta de 1945. Este novo culto teve como fundador Daniel Pereira de Mattos, ex-membro da Marinha. Mattos, em determinado momento, foi tratado pelo conterrâneo Mestre Irineu depois de cair

enfermo – de acordo com seus futuros seguidores, Mattos, que levava uma vida boêmia, era bastante sensível e tinha diversos problemas de saúde.

Depois do contato com Serra, Mattos, chamado pelos seguidores de Mestre Daniel, alegou ter tido uma poderosa revelação e decidiu criar seu próprio culto. A base eram elementos advindos do Santo Daime, como a utilização da ayahuasca. A nova religião tomou forma como “Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz”, popularmente conhecida como Barquinha. No início, Mestre Daniel chamou seu espaço, extremamente rústico, de Capelinha. O local atendia basicamente caçadores e famílias de passagem pela cidade de Rio Branco. Mesmo que tenha ganho corpo e se tornado em algo maior e mais organizado, a Barquinha segue basicamente restrita ao território do Acre ainda nos dias de hoje. No início dos anos 2000, depois de mais de 50 anos de existência, contava com cerca de 500 seguidores (ARAÚJO, 2009).

Uma das características mais marcantes da Barquinha, de acordo com Wladimir Araújo (2009), é o fato de muitos símbolos utilizados pelo culto estarem de alguma forma relacionados com o mar – claramente uma referência à formação de Mattos, que se dizia, além de exercer outras atividades profissionais, construtor naval. A barca, que dá nome à doutrina, teria aqui dois significados. “O primeiro é o de que ela representa a própria missão deixada por Daniel e o segundo expressa a viagem de cada um. Esta barca é a viagem de suas vidas, em resumo, uma viagem dentro da grande viagem” (ARAÚJO, 2009).

Para os seguidores, a barca é a igreja (mais um elemento vindo do cristianismo) onde realizam as manifestações religiosas. O “veículo” seria propriedade de Deus. Os pilotos, responsáveis por levar os fiéis da maneira correta até o encontro de Jesus, evitando e combatendo profanações, são o próprio Mestre Daniel e figuras como Francisco de Chagas e São Sebastião (ARAÚJO, 2009).

Desta forma, a barca é guiada pelas atitudes tomadas pelos indivíduos membros do grupo. É preciso consumir a bebida para receber instruções de um

plano espiritual e, conseqüentemente, continuar no caminho da moralidade e da salvação – representadas pela figura de Jesus Cristo.

A barca viaja em três planos cosmológicos: o céu, a terra e o mar. Aqueles que fazem parte da grande barca são chamados de “marinheiros do mar sagrado” e recebem este título no momento do “fardamento”. Fardados, eles desempenham tarefas para alcançar um grau de luz mais elevado no momento de desencarnação (morte) de cada um. Os adeptos afirmam que se houver uma boa preparação, os marinheiros passam a ser chamados de oficiais após a morte. (ARA-ÚJO, 2009, p. 544)

Na Barquinha, a bebida também representa acesso a um mundo antes obscuro. Com a ingestão, é possível e desejado adquirir, além de autoconhecimento, sabedorias que dizem respeito a outros seres e outra realidade. Além disso, há uma premissa de que o chá representa a renovação e a cura. Um método, portanto, de adequar os indivíduos dentro dos preceitos doutrinários da religião, repleta de premissas cristãs e espíritas.

A partir da metade do século passado, já em outras localidades do Brasil, dois cultos foram idealizados e colocados em prática: a União do Vegetal (UDV) e o Cefluris. Como a Barquinha, estes ritos tiveram o ponto de partida fincado nas práticas já bastante conhecidas e difundidas do Santo Daime. Seriam, principalmente a partir dos anos 1970 e 1980, os dois grandes polos de divulgação da doutrina daimista para o resto do país e para o estrangeiro.

Criada em 1961 por José Gabriel da Costa, o Mestre Gabriel, a União do Vegetal (UDV) se espalhou pelo planeta, em especial América do Norte e Europa, e conta hoje com 160 unidades e aproximadamente 20 mil sócios. Parte da explicação para este grande número de adeptos reside no fato de a doutrina ser mais abrangente, admitindo pessoas de diversos credos e culturas. Como as outras religiões citadas, A UDV dispõe de elementos notadamente indígenas, cristãos, espíritas e africanos.

O culto da UDV teve origem na divisa do Acre com a Bolívia, onde o futuro Mestre, que também era seringueiro, entrou em contato com a ayahuasca pela primeira vez, em 1959. Depois de descobrir a bebida, chamada por ele de Vegetal, Costa passou a apresentá-la para os demais seringueiros e habitantes da região do Seringal de Guarapari. Dois anos depois, em Porto Velho, Rondônia, institucionalizava seu rito oficialmente com o nome de Associação Benefi-

cente União do Vegetal. Anos mais tarde, o nome mudaria para Centro Espírita Beneficente União do Vegetal.

A religião é repleta de uma simbologia milenar. Os seguidores acreditam que a instituição seja uma obra milenar, criada pelo Rei Salomão, e esquecida por muitos séculos. Respeitando a figura de Salomão, quem, na visão deles, desvendou os mistérios do vegetal, Costa acreditava que sua missão era recriá-la em um novo contexto (GENTIL e GENTIL, 2009).

Na UDV, há uma proximidade filosófica com o cristianismo e, sobretudo, com o espiritismo. O ponto central da doutrina são os conceitos de evolução e reencarnação, por exemplo. O ser humano reencarna em diferentes corpos, após a morte, com a intenção de evoluir espiritualmente até o último estágio possível, que representaria o estado puro e máximo do espírito. Depois de atingir a última instância, não haveria motivos para reencarnar novamente se não para auxiliar as pessoas em suas dificuldades (ANDRADE, 2009).

As principais figuras da igreja católica também têm presença fundamental na doutrina da UDV, como acontece no Alto Santo e na Barquinha. A imagem de Deus, o criador do mundo, é um exemplo.

Para os adeptos da União do Vegetal, o fato de Deus ter colocado o ser humano no mundo é um ato de compadecimento. Deus teria criado este mundo material para que nele os espíritos tivessem a oportunidade de se encarnar (recebendo assim uma matéria) e, encarnados, evoluíssem. Evoluídos, os espíritos podem chegar a Deus. (ANDRADE, 2009, p. 544)

Mais uma vez, fica clara a resignificação de conceitos religiosos advindos de doutrinas absorvidas. A vida após a morte é encarada de outra maneira. Não há, por exemplo, a noção de inferno – o grupo acredita que não há sentido no sofrimento eterno (ANDRADE, 2009). O que existe é salvação para todos. O Vegetal funciona como uma espécie de canalizador de poder e concentração, que ajuda o indivíduo, com conhecimento e força, a seguir no caminho de aperfeiçoamento moral e intelectual.

O principal objetivo dos membros da UDV é, portanto, evoluir espiritualmente e transformar-se num ser humano mais completo e melhor. A instituição conta com leis rígidas e um estatuto oficial para garantir que a busca pelos

ensinamentos do Mestre Gabriel continuem em constante repasse nas sessões (como chamam o ritual) e para padronizar o próprio funcionamento dos grupos.

Este conjunto de leis também prevê a divisão da instituição em hierarquias, como acontece na igreja católica, e distinção de níveis entre os sócios participantes. O que determina a ascensão dos membros na escala de conhecimento é a capacidade de ouvir, compreender e memorizar os ensinamentos sob o efeito do chá. Além disso, caso o comportamento do sócio não esteja em conformidade com a doutrina, existe a possibilidade de regredir de nível ou não participar dos rituais. Durante as sessões, todos os integrantes do grupo, sejam mestres ou sócios, participam uniformizados (GENTIL e GENTIL, 2009).

Para Lucia e Henrique Gentil (2009), apesar do rígido código de ética, a UDV é uma instituição eclética. Numa sociedade extremamente material que passa por uma crise de significação, ela oferece um significado simbólico que estrutura a ligação entre homem e espírito, fornecendo mecanismos práticos para que os indivíduos percebam esta relação. Também por isso, a UDV agrega pessoas de todos os setores da sociedade e das mais variadas profissões. “Estas pessoas trazem consigo uma considerável diversidade de cultura, formação intelectual, interesses e objetivos. E, apesar disso, encontraram na Doutrina, e através do chá, uma linguagem comum” (GENTIL e GENTIL, 2009, p. 567).

Fora do Brasil, o culto da UDV foi assimilado de diversas maneiras por movimentos *New Age* e adeptos da nova consciência religiosa, o que ajudou na difusão da ayahuasca por todo o planeta – bem como na criação de novas formas de consumo. Assim como a UDV, outra religião desta matriz brasileira contribuiu para a disseminação em massa do chá em outras localidades: o Cefluris, criado em meados da década de 1970 por um discípulo direto de Raimundo Irineu Serra, o Padrinho Sebastião Mota de Melo. Pela proximidade que vem desde a origem, o Cefluris é conhecido hoje também como Santo Daime.

Basicamente, o Cefluris prega uma doutrina muito similar à do Alto Santo, visto que Melo era um fiel seguidor do Mestre Irineu. Com a morte deste, em 1971, Melo passou a implantar algumas transformações organizacionais

no culto do Daime, especialmente no local onde passou a exercer os trabalhos, chamado de Colônia 5000, oeste do estado do Amazonas.

Um novo sacramento foi adicionado: a planta *Cannabis sativa*, chamada de Santa Maria pelos seguidores. O marco estabeleceu a ruptura de Melo com os métodos iniciais propostos pelo Mestre Irineu, ao mesmo tempo em que tinha nele a base sólida dos preceitos morais e filosóficos que utilizaria dali em diante. Mais tarde, o novo grupo foi registrado como Centro Eclético da Luz Universal Raimundo Irineu Serra (Cefluris).

Segundo Balzer (2002), “parte da nova missão de Melo consistia em liderar um êxodo para um seringal no Amazonas, o estabelecimento de uma Nova Jerusalém, chamada Céu do Mapiá [...]” (BALZER, 2009, p. 512 citando BOLSANELLO, 1995). Céu do Mapiá se transformou na sede da instituição e, ainda, num local de peregrinação para os sócios e seguidores do culto – o que demonstra, inclusive, uma preocupação com a preservação de toda a região amazônica e de conhecimentos milenares descobertos pelos povos da floresta.

A maior diferença, além das pequenas mudanças ritualísticas e doutrinárias, é a capacidade de disseminação alcançada pelo Cefluris, principalmente a partir do final da década de 1970. O credo liderado pelo Padrinho Sebastião chegou a quase todos os estados brasileiros e estabeleceu sedes também no exterior. Foi por meio da Cefluris (ou Santo Daime) e da UDV que as práticas envolvendo o consumo de ayahuasca foram absorvidas por grupos adeptos de outras ideologias e repaginadas, quase da mesma forma que estas religiões adaptaram o xamanismo indígena. O Alto Santo, doutrina que se manteve fiel a Serra, continuou reduzido, sobretudo, ao Norte do Brasil. Hoje, a Cefluris conta com mais de três mil sócios contribuintes, somando as sedes nacionais e internacionais.

2.2.3 OS NOVOS GRUPOS AYAHUASQUEIROS

Os desdobramentos da dispersão da ayahuasca pelo mundo acabaram criando novas modalidades urbanas de consumo. Foram formados grupos heterogêneos que utilizam a bebida em seus rituais, mas não seguem nenhu-

ma religião específica e não defendem uma doutrina rígida. Estes grupos foram denominados de neo-ayahuasqueiros.

O fenômeno pode ser compreendido a partir da internacionalização da bebida. Lá fora, foi apresentada a europeus e norte-americanos por grupos vinculados à UDV e ao Santo Daime e sofreu um processo de profunda ressignificação. De acordo com Balzer (2009), a ayahuasca foi transformada em produto naquilo que ele chamou de mercado das religiões. Principalmente na Europa, o chá foi introduzido de vez na lógica capitalista – vendido, aliás, com o rótulo de conhecimento milenar da Amazônia indígena (BALZER, 2009). A natureza acabou se tornando, neste contexto específico, mais uma dentre tantas possibilidades de consumo para fins práticos (LABATE, 2000).

Os efeitos subjetivos da ayahuasca adquiriram outras interpretações, e os rituais, por sua vez, passaram a ser procurados por pessoas com os mais diversos tipos de objetivos e anseios. Os responsáveis pela reorganização da bebida em outro contexto foram adeptos da Nova Era e de movimentos representantes da nova consciência religiosa (LABATE, 2000).

Para Luiz Eduardo Soares (1994), inventor do termo, a nova consciência religiosa é um tipo de experimentalismo cultural e religioso que combina interesses intelectuais, existenciais e até políticos por meio de disciplinas esotéricas, terapias e práticas alternativas realizadas por camadas médias e intelectualizadas da população. De acordo com ele, há uma correspondência entre a nova consciência religiosa e a modernidade – esta caracterizada pelo deslocamento da ideia clássica de religião, onde o compromisso religioso seria, agora, um exercício de subjetividade pessoal (SOARES, 1994).

Giddens (1990, 1991) também pode ser utilizado para explicar as características desta modernidade. Para o autor, o capitalismo desorganizado fomenta a circulação de sujeitos, objetos, informações e capital em escalas cada vez maiores. O tempo e o espaço se desvinculam do seu conteúdo concreto, ao passo que as culturas tornam-se independentes do seu recorte geográfico original (GIDDENS, 1990, 1991). O consumo da ayahuasca em momentos e locais distintos, longe da Amazônia, é o maior exemplo neste caso. A figura do xamã também se repete, mas com outras características.

Estruturada durante a contracultura dos anos 1960 e 1970, a Nova Era (*New Age*) foi o outro importante movimento responsável pelas transformações mundiais do culto com a ayahuasca. Camurça (2014) define a Nova Era não como uma religião, mas como uma religiosidade de caráter difuso inspirada acima de tudo pela filosofia oriental e hindu. Domina a ideia holista de que “tudo é um”. O espírito é o interior de todas as coisas; a humanidade está em unidade com tudo o que há e com o Cosmo (Deus) (CAMURÇA, 2014).

A linguagem da Nova Era é repleta de misticismo e de símbolos. A proposta é de um modelo alternativo de vida, que questione diversos aspectos da sociedade (como política, música, alimentação e religião). Para isso, são utilizados componentes metafísicos, vivências espiritualistas, animistas e para-científicas. Práticas orientais como a meditação e o yoga também são desenvolvidas dentro destes grupos. A ayahuasca, neste contexto, se encaixou perfeitamente com os anseios de parte dos adeptos do movimento – como uma potente ferramenta capaz de proporcionar experiências subjetivas antes impensáveis. Por meio do chá, é possível adquirir conhecimento de mundo.

Um das principais influências deste tipo de pensamento nas práticas neo-ayahuasqueiras diz respeito à reconstrução de identidade. Para estes usuários urbanos, as técnicas xamanísticas que envolvem o chá são precursoras da ideia pós-moderna de que o corpo pode ser reconstruído e que a identidade humana pode ser transformada de forma consciente (ALMEIDA, 2009). A ayahuasca se torna, então, um mecanismo de acesso à vasta região inexplorada do cérebro humano, lugar no qual não conseguimos entrar por vontade própria na sobriedade e onde reside a base da nossa personalidade.

Os neo-ayahuasqueiros são produto da convergência destes inúmeros elementos. Segundo Labate (2000), este novo grupo está, aqui no Brasil, numa interseção entre o universo da Nova Era, com todas as suas matrizes, e as religiões ayahuasqueiras tradicionais. Mesmo quando existe autonomia, os neo-ayahuasqueiros têm nestas religiões uma referência central. Tanto as influências ritualísticas quanto a sacralização da bebida fazem parte do modelo de consumo adotado (LABATE, 2000).

Podemos dizer que os neo-ayahuasqueiros, mesmo sem instituir religião alguma, fazem parte do espectro religioso brasileiro. O consumo continua sendo feito de forma comunitária, respeitando o costume original indígena. Os membros destes grupos vivem num tensão entre rejeitar os modelos tradicionais das grandes religiões ayahuasqueiras e não cair no uso profano da bebida (LABATE, 2000). Por isso, foram desenvolvidos novos símbolos e novos rituais, que mantêm a cultura religiosa (ainda que sem uma doutrina específica e exclusiva) em torno da ayahuasca.

A participação nos rituais neo-ayahuasqueiros tende a ser mais livre do que nos outros contextos. Não há uma regra filosófica a ser seguida. Estes grupos, hoje espalhados pelo Brasil e pelo mundo, admitem indivíduos com interesses e objetivos dos mais distintos, provenientes de diversos extratos sociais. Há quem procure o chá para se curar de vícios, para enfrentar problemas psicológicos, para aprofundar um credo particular ou simplesmente para ter experiências de vida completamente diferentes. O que continua exatamente igual, em qualquer que seja o recorte histórico e geográfico, é a certeza de que a ayahuasca mostra o outro lado das coisas – e a subjetividade de cada um é que mostrará a imagem desta outra realidade.

3 O FORMATO LIVRO-REPORTAGEM

3.1 JORNALISMO LITERÁRIO – CONTEXTO E DESENVOLVIMENTO

A fim de desenvolver uma explicação adequada do modelo escolhido para a produção deste Trabalho de Conclusão de Curso em Jornalismo, que é o livro-reportagem, é preciso entender o processo histórico de aproximação entre jornalismo e literatura – e, conseqüentemente, a construção do que se convencionou chamar de Jornalismo Literário.

Para Ciro Marcondes Filho (2000), o primeiro encontro entre jornalismo e literatura aconteceu no período que ele denomina Primeiro Jornalismo, que vai de 1789, ano que marca o início da Revolução Francesa, a 1830 (FILHO, 2000). Este é justamente o período em que escritores e romancistas de renome em todo o continente europeu tomaram conta dos jornais e outras publicações diárias, a começar pela França. O jornalista Felipe Pena (2006) também afirma que a França do século XIX deu início ao casamento duradouro entre literatura e jornalismo, e destaca que o chamado folhetim foi o primeiro produto concreto dos primórdios do Jornalismo Literário (PENA, 2006).

Os folhetins eram publicações ficcionais, mas que ocupavam espaço nos grandes jornais do momento. Para se ter uma ideia, nomes importantes da história da literatura mundial, como Honoré de Balzac, Victor Hugo e Alexandre Dumas escreveram folhetins para periódicos diários. Os folhetins eram histórias, com uma estrutura parecida com as novelas televisivas de hoje, contadas por partes dentro de um jornal específico. O modelo de publicação também tinha o objetivo de pressionar o leitor para a compra do produto seguinte e assim impulsionar o mercado capitalista crescente.

Aqui no Brasil, o primeiro passo do folhetim foi dado por Manuel Antônio de Almeida, que publicou, em 1852, *Memórias de um Sargento de Milícias* no antigo Correio Mercantil. Raul Pompéia, Aluísio de Azevedo, Euclides da Cunha e Visconde de Taunay são outros nomes da literatura brasileira que trabalharam em jornais. Por momentos, o folhetim acabou se confundindo com a crônica. Machado de Assis foi talvez o principal cronista folhetinesco (PENA, 2006).

Depois do desaparecimento dos folhetins, a dinâmica entre jornalismo e literatura foi recriada de outras formas, em especial com o desenvolvimento da crítica literária, feita quase sempre em espaços jornalísticos, e posteriormente com o surgimento dos cadernos literários na grande imprensa.

Mas foi apenas na segunda metade do século XX que a fronteira entre os dois gêneros fica significativamente menos clara - o grande marco foi a corrente do *New Journalism*, que aparece primeiramente nos Estados Unidos. Tom Wolfe, que descreveu e defendeu as características do Novo Jornalismo em 1973, foi o grande idealizador do movimento. Antes da data, já havia obras jornalísticas que podem ser encaixadas nesta vertente, como *Hiroshima* (1946), de John Hersey, e *A Sangue Frio* (1965), de Truman Capote. Este último dizia que seu livro era um romance de não-ficção.

O Novo Jornalismo representa uma ruptura com o jornalismo diário produzido nos Estados Unidos naquele momento, que tinha a intenção de ser totalmente objetivo e rápido. De acordo com Pena (2006), o que proporciona o advento do Novo Jornalismo a partir da década de 60 é justamente a insatisfação de profissionais do jornalismo com os vícios e com o método de trabalho da grande imprensa. As regras de linguagem, como o uso dos *leads*, foram encaradas como prisões. O Novo Jornalismo, como afirmava Wolfe, deveria conduzir o jornalista para o lado contrário: o da subjetividade (PENA, 2006).

Para Eduardo Belo (2013), as condições para o surgimento de uma corrente nestes parâmetros já estavam postas nos Estados Unidos desde o século XIX. Já havia jornais, na década de 1830, que utilizavam alguns artifícios literários para adicionar detalhes e tornar a reportagem mais romantizada. Esta tendência aumentou nos anos seguintes, junto com o sensacionalismo. (BELO, 2013).

Muito mais do que uma questão de espaço, o Novo Jornalismo incorporou elementos literários na própria linguagem jornalística. Houve uma revolução narrativa, sem deixar de lado as questões mais importantes para o jornalismo: informar, orientar e explicar. O Novo Jornalismo parte de fatos autênticos para reconstruir cenas e explorar as emoções das personagens, a fim de apresentar um retrato multifocal, portanto mais completo, da realidade. Era indispensável a

utilização de recursos da literatura para enriquecer as descrições e os detalhes. Não apenas relatar o acontecido, mas contar a história.

Edvaldo Pereira Lima (2004) destaca ainda a importância do movimento da contracultura norte-americana a partir dos anos 60 para a construção de novas técnicas narrativas. Sentir, perceber e emocionar, bem como usar o potencial sensual e sensório do corpo, era a ordem dos novos tempos. Havia a necessidade de acompanhar a revolução dos setores liberais da sociedade:

[...] descubrem que não há como retratar a sociedade senão com cor, vivacidade, presença. Isto é, com mergulho e envolvimento total nos próprios acontecimentos e situações, os jornalistas tentando viver, na pele, as circunstâncias e o clima inerente ao ambiente de seus personagens. (LIMA, 2004, p. 123)

O Novo Jornalismo, segundo Wolfe (1973), tinha quatro características fundamentais: reconstruir a história cena a cena, registrar diálogos completos, apresentar diversos pontos de vista e registrar hábitos e características das personagens (WOLFE, 1973). Os preceitos só poderiam ser alcançados, obviamente, com uma participação mais profunda do jornalista no cenário e no envolvimento com as fontes. A corrente ainda introduziu no jornalismo monólogos interiores e fluxos de consciência das personagens, algo antes visto apenas na literatura (LIMA, 2004).

Os produtos resultantes da prática do Jornalismo Literário com características do Novo Jornalismo são diversos. Entre eles, estão as grandes reportagens, um aprofundamento da reportagem que, pelo espaço, são geralmente publicadas em jornais ou revistas, e o livro-reportagem, talvez o ápice da relação entre jornalismo e literatura, que exige, pela extensão, uma plataforma particular. Todas elas possuem algumas semelhanças que serão destacadas em outros capítulos, como o foco em pautas que ultrapassam a realidade imediata e a tentativa de contextualizar os assuntos o máximo possível.

No Brasil, o conceito do Jornalismo Literário começou a se popularizar a partir dos anos 1920, especialmente depois de 1950, com o sucesso das reportagens de cunho literário feitas pela revista *O Cruzeiro* – há uma disparada na publicação de livros-reportagem neste período, produzidos por jornalistas como Joel Silveira, Edmar Morel e David Nasser. Contudo, alguns teóricos a-

firmam que a primeira grande obra de Jornalismo Literário do Brasil é *Os Sertões* (1902), livro de Euclides da Cunha que relata os acontecimentos da Guerra dos Canudos, na Bahia. Outro pioneiro do estilo, também no início do século, foi João Paulo Barreto, o João do Rio.

Outro grande exemplo de Jornalismo Literário no Brasil é a revista *Realidade*, talvez a publicação jornalístico-literária mais importante do século passado, que se desenvolve nos anos 60 como um contraponto à ditadura militar. Para Lima (2004), *Realidade* foi a nossa mais revolucionária proposta jornalística e a de maior sucesso popular. Em fevereiro de 1967, a revista chegou a bater meio milhão de cópias vendidas (LIMA, 2004).

Com uma cobertura ambiciosa e aprofundada em edições mensais, a *Realidade* procurava construir um mapa da contemporaneidade brasileira com pautas sobre atividade econômica, produção artística, existência social, religião, comportamento humano e política (LIMA, 2004). A revista trabalhava com um leque de possibilidades que visitava as áreas e os grupos sociais mais afastados do centro da sociedade e buscava, mais do que dar a notícia, sempre explicar os processos com mais detalhes e pontos de vista.

Outra vertente do Jornalismo Literário é a do Jornalismo Gonzo, criada por Hunter Thompson, jornalista famoso por seu trabalho na *Rolling Stone*. Pode ser considerada como uma versão radical do Novo Jornalismo. Neste estilo, o jornalista aprofunda ainda mais o envolvimento com a ação e tem influência direta sobre os fatos – não há apenas observação e coleta de dados. No Gonzo, o autor também é personagem. Não existe isenção de nenhuma forma.

Thompson chegou a dizer que o jornalista deveria provocar o entrevistado e até mesmo xingá-lo para que a reportagem rendesse. Segundo Pena (2006), a narrativa do Jornalismo Gonzo é fincada no ponto de vista de quem escreve o texto, com irreverência, sarcasmo, exageros e opinião (PENA, 2006).

Pela profunda conexão com acontecimentos e dados reais, seja ela maior ou menor, ainda podemos citar a biografia, o romance-reportagem (que pode ser enquadrado dentro do conceito de livro-reportagem) e a ficção jorna-

lística (este menos do que os outros devido à possibilidade de apresentar enredos ficcionais) como produtos concretos do Jornalismo Literário.

Pena (2006) elaborou uma lista de características do Jornalismo Literário que englobam as mais diferentes publicações da vertente na contemporaneidade. São elas: potencializar os recursos do jornalismo, ultrapassar os limites do acontecimento cotidiano, proporcionar visão ampla da realidade, exercer a cidadania, romper com as correntes do *lead*, dar voz às fontes anônimas e buscar a perenidade (a publicação não pode ser efêmera ou superficial) (PENNA, 2006).

3.2 ATUALIDADE - *THE NEW NEW JOURNALISM*

O *New New Journalism* é o atual movimento da moda dentro do Jornalismo Literário. Começou nos Estados Unidos e, obviamente, foi transportado para os demais locais onde o Jornalismo Literário já vinha sendo desenvolvido, como o Brasil. A vertente é um desdobramento da corrente *New Journalism* de Tom Wolfe e utiliza, inclusive, as mesmas técnicas de apuração e linguagem. O NNJ foi classificado pela primeira vez pelo professor Robert Boynton, da Universidade de Nova York, no livro *The new new journalism* (2005) – uma coletânea de entrevistas com diversos escritores.

Apesar do nome, os líderes da corrente jornalística não são de maneira nenhuma novatos. Alguns dos importantes nomes, e que mais influenciam a nova geração de escritores, são Gay Talese e John McPhee - dois autores nascidos nos anos 1930. O que muda nesta vertente, e também o que a torna muito bem aceita no contexto atual do jornalismo, é o fato de ter uma intenção especialmente social. Pena (2006) afirma que o NNJ faz um mergulho nas camadas mais submersas da sociedade, ao contrário do que era mais comum no Novo Jornalismo. O jornalista do NNJ é, via de regra, um ator político:

O Novo Jornalismo Novo explora as situações do cotidiano, o mundo ordinário, as subculturas. Mas não envereda pela abordagem do exotismo ou do extraordinário, encarando os problemas como sintomas da vida americana. O objetivo é assumir um perfil ativista, questionar valores, propor soluções. (PENNA, 2006, p. 60)

Pela enorme preocupação social, há também um envolvimento maior do jornalista com os fatos. É preciso, de alguma maneira, sentir o que a fonte sente. “Nas palavras de Boynton, deve-se fazer uma imersão completa e irrestrita, na tentativa de construir uma ponte entre a subjetividade perspectiva e a realidade observada” (PENA, 2006, p. 60). Para ter sucesso, o jornalista precisa tentar reduzir ainda mais a fronteira que separa as esferas pública e privada, quase propondo o seu desaparecimento (PENA, 2006).

Outra característica do movimento é a intenção de se aproximar da atmosfera retratada por meio da informalidade. Escrever com a linguagem das ruas, mas sem perder qualidade e vocabulário.

O NNJ, assim como o Novo Jornalismo, tem o seu ápice narrativo no formato livro-reportagem, que é mais longo e mais complexo. Houve uma profusão de livros-reportagem deste estilo inclusive aqui no Brasil. Como exemplo, podemos citar os de Caco Barcellos (*Rota 66* e *Abusado – O Dono do Morro Dona Marta*), Daniela Arbex (*Holocausto Brasileiro*) e Drauzio Varella (*Estação Carandiru*). Além do livro-reportagem, o conteúdo jornalístico-literário também está presente em alguns jornais e revistas por meio de reportagens aprofundadas. O maior exemplo que temos aqui é a revista Piauí.

O que todos procuram, acima de tudo, é relatar episódios de abuso de poder ou injustiças sociais. Existe a preocupação de apontar desvios dentro da sociedade que precisam ser reparados e dar voz para quem nunca teve visibilidade. De modo geral, é o que pode fazer o jornalista, à sua maneira, para transformar a parte que lhe cabe do mundo – e, dentro do Jornalismo Literário, o caminho mais completo para isto é o livro-reportagem.

3.3 LIVRO-REPORTAGEM – CONCEITO

Optei pelo livro-reportagem para a produção deste Trabalho de Conclusão de Curso. O modelo, inserido dentro do prisma do Jornalismo Literário, é uma ferramenta poderosa de reportagem que será conceituada e destrinchada ao longo do capítulo, a fim de melhor compreender a escolha e as possibilidades que ela oferece.

Lima (2004) define o livro-reportagem como um “veículo de comunicação impressa não-periódico que apresenta reportagens em grau de amplitude superior ao tratamento costumeiro nos meios de comunicação jornalística periódicos” (LIMA, 2004, p. 26). Ele afirma que o formato estende a função informativa do jornalismo diário (TV, rádio, impresso, internet) porque cobre vazios deixados pela imprensa cotidiana e amplia, para o leitor, a compreensão da realidade (LIMA, 2004).

Isso acontece porque o livro-reportagem demanda um grau de aprofundamento muito maior – o que faz com que o produto final seja muito mais completo do que uma reportagem comum que vemos nos veículos de comunicação todos os dias. O livro-reportagem deixa de lado os fatos imediatos para trabalhar com a contextualização da contemporaneidade, ou seja, abrange o conceito de atualidade para muito além do “hoje”.

Para Belo (2013), o livro-reportagem não substitui nenhum meio de comunicação, mas complementa todos eles (BELO, 2013). O suporte traz justamente o conteúdo que, pelo aprofundamento e pela linguagem, não pode entrar num jornal ou na televisão. O livro-reportagem é um híbrido de jornalismo e literatura. É uma publicação em formato de livro e com preocupações editoriais, mas, segundo Lima (2004), se distingue de outros livros quanto ao conteúdo (se além sempre ao real e ao factual), quanto ao tratamento (linguagem, montagem e edição são jornalísticas) e quanto à função, que é essencialmente jornalística (informar, orientar, explicar) (LIMA, 2004).

Por ser um formato inserido dentro do Jornalismo Literário, o livro-reportagem emprega diversos recursos da literatura. O principal deles é a própria linguagem. A escrita é mais descritiva (até romântica), com vocabulário arrojado, mas sem se distanciar do público. É comum autores utilizarem uma linguagem mais informal, relatando diálogos e falas completas dos entrevistados nas palavras deles mesmos. O método ajuda a inserir melhor o próprio leitor na atmosfera do espaço trabalho na reportagem. Independente dos recursos literários, a metodologia segue essencialmente jornalística, com coleta de dados, inserção de campo e realização de entrevistas. A literatura é utilizada para contar a história e analisar o contexto de forma mais completa.

Existem diversos tipos de livro-reportagem. Belo (2013) afirma que, geralmente, as publicações seguem na linha de biografias, perfis, aprofundamento de temas históricos e relatos de acontecimentos públicos (BELO, 2013). Lima (2004) elaborou uma classificação com 13 tipos de livro-reportagem evidenciando possibilidades distintas de temática e intuito. São eles: perfil, depoimento, retrato, ciência, ambiente, história, nova consciência, instantâneo, atualidade, antologia, denúncia, ensaio e viagem (LIMA, 2004).

O livro-reportagem que será produzido neste trabalho pode ser colocado dentro do tipo descrito por Lima como de Nova Consciência, que focaliza temas de correntes comportamentais, sociais, culturais e religiosas que tomam proporções significativas a partir principalmente dos anos 1960 – onde podemos localizar o *boom* do consumo de ayahuasca dentro das grandes cidades e sua consequente exportação para Europa e América do Norte.

Os temas e as possíveis abordagens mudam, mas a intenção final é comum: mostrar, para o leitor, a imagem de uma realidade mais complexa, com grande variedade de pontos de vista, riqueza de detalhes e narrativas que não se encontram em nenhum outro modelo jornalístico.

3.4 LIVRO-REPORTAGEM VS JORNALISMO DIÁRIO

O livro-reportagem possui algumas divergências com o modelo de jornalismo praticado pela imprensa diária. É importante destacar, primeiramente, que o livro tem a capacidade de trabalhar com temas pouco ou nada abordados pela grande mídia – exemplo: o consumo de ayahuasca, além de quase nunca aparecer nos jornais ou portais eletrônicos, é tratado de maneira extremamente superficial e pejorativa. O livro-reportagem, neste sentido, tem a capacidade de aprofundar, esclarecer e explicar melhor o objeto de estudo. Tarefa dura para quem quer fazer um ótimo trabalho dentro de uma redação cotidiana.

A principal diferença para os outros tipos de publicação é que, para a produção do livro-reportagem, o jornalista necessita de maior envolvimento com o acontecimento, com os cenários e com as fontes na tentativa de tornar a informação e as descrições mais ricas. É um trabalho que demanda paciência,

dedicação e, sobretudo, tempo. É difícil, senão impossível, ter estes três elementos reunidos numa redação diária com a limitação de *deadlines*, por exemplo.

Outra característica do livro-reportagem é a universalidade do leque de temas que podem ser abordados, que percorre todos os eixos sociais e culturais da sociedade. O autor, que quase sempre é um jornalista, é quem decide qual tema será tratado. Não existe um editor pedindo pautas específicas e nenhum vício de linguagem ou de narrativa que precise ser seguido. Dentro de um veículo de comunicação tradicional, as possibilidades de pautas são restritas, especialmente se considerarmos o jornalismo de *hard news*, aquele voltado para as notícias imediatas.

O livro-reportagem oferece mais liberdade – os *leads* e o modelo de pirâmide invertida não são necessários. Assim, o jornalista está livre para escrever sobre política, esportes, cultura ou qualquer outra editoria utilizando outro tipo de linguagem. Diz Lima:

[...] é fácil compreender que o livro-reportagem, como no passado, é muitas vezes fruto da inquietude do jornalista que tem algo a dizer, com profundidade, e não encontra espaço para fazê-lo no seu âmbito regular de trabalho, na imprensa cotidiana. Ou é fruto disso e (ou) de uma outra inquietude: a de procurar realizar um trabalho que lhe permita utilizar todo o seu potencial como construtor de narrativas da realidade. (LIMA, 2004, p. 33)

O livro-reportagem tende a ser muito mais subjetivo, na contramão da objetividade, ou, melhor dizendo, da busca pela objetividade que domina o pensamento e a produção das grandes redações. A intenção do autor está clara no livro, sem que haja espaço para uma ilusão de isenção. O jornalista, junto com a voz das inúmeras fontes que participam da reportagem, propõe uma narrativa multifocal que não se atém aos fatos imediatos.

A preocupação não está em apenas examinar as causas e os efeitos em curto prazo de um determinado acontecimento, mas mergulhar no passado para explicar as suas causas mais profundas. De acordo com Lima, isso amplia a compreensão do contemporâneo: “Assim, o jornalismo voltado para o efêmero transcende-se no livro-reportagem, quando este leva em conta o tempo his-

tórico para compreender o presente, resgatando do passado suas raízes mais importantes, escondidas” (LIMA, 2004, p. 44).

Desta maneira, o livro-reportagem representa um aprofundamento extensivo e intensivo em relação ao jornalismo cotidiano, que, nas palavras de Lima, é “comprometido com a produção em massa, sempre regido pela pressa e produto de uma Indústria Cultural maniqueísta” (LIMA, 2004, p. 18). Extensivo porque o número e a qualidade dos detalhamentos enriquecem o grau informativo da reportagem, e intensivo porque o formato solidifica a compreensão sobre o tema e sobre a sua inserção no contexto contemporâneo (LIMA, 2004).

Ao contrário da reportagem simples de jornal, o livro-reportagem é feito para durar e fazer sentido por um longo período de tempo. Para que valha a pena escrevê-lo, é necessário que o tema seja atemporal, ou seja, que possa ser estudado e analisado para além de uma data específica. Neste formato, os conceitos de atualidade e periodicidade, enraizados no jornalismo, são quebrados.

Em resumo, o livro-reportagem dá ao autor algumas liberdades que este não encontra nos periódicos: liberdade temporal, temática, de angulação, de fontes, de eixo de abordagem e de propósito (LIMA, 2004).

Embora as distinções em relação ao jornalismo diário sejam muitas, o livro-reportagem utiliza recursos jornalísticos tradicionais e em vigor nas redações atuais para a construção do texto, aperfeiçoando-os:

Para atingir seu objetivo de ampliar a leitura da realidade contemporânea, o livro-reportagem utiliza todos os recursos operativos próprios da prática jornalística, levando-os ao ponto máximo de suas possibilidades. Quando esses recursos são insuficientes, transcende os limites convencionais do jornalismo, indo beber noutras fontes o néctar indispensável para oferecer um serviço de alta qualidade. (LIMA, 1993, p. 17)

O livro-reportagem é, portanto, um subsistema do jornalismo. Uma vertente que engloba elementos literários para a produção de uma reportagem extensa e de inestimável valor histórico e social.

4 METODOLOGIA

O processo de construção do livro-reportagem começa com uma profunda investigação acerca do tema escolhido. Para qualquer produção jornalística, é indispensável, antes de iniciar a parte de redação, escolher a pauta adequada e fazer a apuração das informações da melhor maneira possível. Como a produção do livro-reportagem dispõe de mais tempo do que uma matéria jornalística diária feita nos moldes tradicionais do jornalismo noticioso, há mais tempo para todo o processo de pré-produção.

O primeiro passo, portanto, foi procurar fontes fidedignas para servir como base da pesquisa e como conteúdo para o capítulo 2 desde memorial teórico, que trata justamente do tema ayahuasca. Assim, é possível uma preparação mais adequada para a construção do próprio livro-reportagem. A principal fonte utilizada foi a segunda edição impressa do livro *O uso ritual da ayahuasca* (2009), publicado pela primeira vez em 2002. A obra, organizada por Beatriz Caiuby Labate e Wladimir Sena Araújo, é um compilado de 27 artigos acadêmicos sobre o universo da ayahuasca – com autores nacionais e também internacionais. Por meio deste livro, foi possível fazer toda a recapitulação histórica da substância, passando pelo contexto original indígena, pelo das religiões ayahuasqueiras e pelo dos grupos neo-ayahuasqueiros. Também foi possível compreender as características farmacológicas da ayahuasca.

Para entender melhor a realidade do tema, também foram utilizados outros tipos de fonte: textos disponíveis na internet, reportagens jornalísticas e vídeos. Depois disso, foi necessário trabalhar com o conceito de livro-reportagem para a escrita do capítulo 3, a fim de compreender melhor o suporte escolhido. Três autores merecem destaque: Edvaldo Pereira Lima, Eduardo Belo e Felipe Pena.

A seguir, iniciou-se o processo de escrita do livro-reportagem. O primeiro passo foi procurar fontes e locais disponíveis onde fosse possível fazer uma inserção nos moldes da observação participante. O método da observação participante foi escolhido porque é um excelente modo de investigação que evita, principalmente, a superficialidade e os juízos de valores. Considerei necessário passar pela experiência para poder tirar dela alguma conclusão mais adequada

e justa. Para May (2001), a observação participante pode ser descrita como um processo que estabelece um relacionamento multilateral do investigador com o grupo ao qual está inserido. Dessa forma, ele consegue desenvolver um entendimento científico daquele determinado grupo (MAY, 2001).

O procedimento metodológico é eficiente especialmente no âmbito religioso. Por meio dele, é possível fazer uma inserção mais densa nas práticas e representações que fazem parte do cotidiano dos espiritualistas. Para Proença (2007), “o pesquisador poderá então efetuar interpretações sobre o seu objeto de estudo com maior correspondência ao modo como os próprios integrantes vivenciam sua crença” (PROENÇA, 2007, p. 9).

O local escolhido, para esta inserção de observação e participação, foi uma chácara no município de Piraquara, a aproximadamente 40 minutos de Curitiba. Lá aconteceria um evento especial, com condução ritualística realizada por indígenas acreanos. A escolha se deu porque esta cerimônia permitiria o contato com a tradição original da ayahuasca, vinda direto do povo Huni Kuin (kaxinawá). A inserção foi feita no dia 17 de maio de 2019. Além da observação participante e da apuração de informações pelas mais diversas fontes, também realizei uma série de entrevistas – necessárias para a construção de um material acima de tudo jornalístico.

Foram feitas 11 entrevistas. Conversei com personagens que tomaram ayahuasca, uma ou mais vezes, e com profissionais ligados de alguma forma ao universo da substância. Cada entrevista foi feita de uma determinada forma. A maioria delas foi feita presencialmente, com duração média de uma hora. Em três casos, devido à impossibilidade de encontro presencial, as entrevistas foram feitas por áudio via aplicativo de mensagens. O roteiro pré-definido variou de acordo com as características dos entrevistados.

O primeiro deles foi Tadeu Siã Txana Hui Bei, pajé da aldeia São Joaquim – Centro de Memória, localizada no Rio Jordão, Acre. Ele conduz rituais xamânicos com ayahuasca e viaja pelo Brasil e pelo mundo levando a tradição Huni Kuin para o resto da população. Depois, foram entrevistados os demais personagens. A intenção era descobrir por qual motivo elas tinham procurado a ayahuasca e quais foram os benefícios encontrados. São eles: Daniel Dipp,

relações públicas que toma a bebida há dez anos; Eduardo Souza, baterista e estudante que faz tratamento para depressão e vício em álcool e cocaína; A. R. (preferiu não se identificar), estudante que até agora teve uma única experiência; Uanderlei Giongo e Niceia Caldas, pais que acompanharam um ritual com o filho viciado em crack; Michele Costa, estudante que não gostou da experiência que teve no Santo Daime.

Há ainda entrevistas com profissionais ligados ao mundo da ayahuasca: Carlos Caruso, terapeuta xamânico que ajuda a organizar eventos ayahuasqueiros; Henrique Ressel, antropólogo e organizador de práticas ancestrais indígenas; Marcelo Mercante, antropólogo que realiza diversas pesquisas acadêmicas sobre o assunto; João Luiz da Fonseca Martins, psiquiatra especializado no atendimento de dependentes químicos; Pricila Oliva de Souza, psicóloga e mãe do Eduardo Souza.

As entrevistas, depois de gravadas em áudio, foram transcritas para o computador. Só então pude começar a produção escrita do livro-reportagem. O produto foi, na última parte do processo, impresso em gráfica e apresentado à banca examinadora.

4.1 DETALHAMENTO DO PRODUTO

A proposta do livro-reportagem, além de toda a parte jornalística, é elaborar um produto com pegada bastante literária, tendo, portanto, uma fluidez de leitura bem dinâmica. A intenção é colocar o leitor dentro do mundo da ayahuasca o máximo possível, e a linguagem escolhida, para isso, é fundamental. O livro foi estruturado em uma Abertura e cinco capítulos. O nome escolhido foi *Os caminhos do cipó*, em referência a um dos componentes da ayahuasca, o cipó *Banisteriopsis caapi*.

Na Abertura, conto a minha própria experiência com a bebida, em primeira pessoa, na inserção que realizei em maio. A Abertura tem ainda o papel de ambientar o leitor naquele universo totalmente novo. Em seguida, começa a parte mais informativa. No capítulo 1, *Da Amazônia ancestral à contemporaneidade*, é feita uma breve recapitulação histórica da utilização da bebida nos três contextos possíveis: indígena, religiões ayahuasqueiras brasileiras e novos

grupos ayahuasqueiros. Serve como uma abertura para começar a tratar dos aspectos contemporâneos e urbanos relacionados com a ayahuasca, que é o objetivo principal do livro.

No capítulo 2, *Aos olhos da ciência*, faço uma caracterização da bebida com um viés farmacológico e bioquímico – trata-se do detalhamento da composição da ayahuasca e dos efeitos causados pelo princípio ativo, a DMT. A partir do olhar de especialistas, apresenta-se um panorama sobre a capacidade da ayahuasca para tratamento de doenças como depressão e drogadição. Para fechar, coloco uma análise mais filosófica acerca dos processos envolvidos na “miração”.

No capítulo seguinte, o terceiro, *Outras perspectivas*, entram histórias de personagens que tiveram a vida transformada pela experiência com ayahuasca em um sentido mais espiritual. São pessoas que passaram a ver a vida de outra forma, adotando novos conceitos e significados, a partir das revelações provocadas pela bebida. Com isso, é possível fazer uma análise da substância sob um ponto de vista comportamental.

A cura sagrada, capítulo 4, aborda a questão de tratamentos medicinais com a ayahuasca. São fontes que buscaram a bebida para resolver problemas de depressão e dependência química. Não deixa de ser um estudo de caso que pode contribuir, inclusive, para pesquisas nas áreas da neurociência e da farmacologia. O último capítulo, o quinto, *Uma terra de alucinados*, é basicamente uma defesa da cultura indígena e da ancestralidade brasileira. Um manifesto contra a degradação do meio-ambiente e contra um sistema destrutivo de produção que assola a natureza não só no Brasil, mas no mundo todo.

5 CONCLUSÃO

Depois de finalizado o livro-reportagem, fica ainda mais claro que o universo da ayahuasca é extremamente complexo e pouquíssimo explorado. Não é possível, por meio de uma reportagem feita dentro dos moldes do jornalismo noticioso, abranger a multiplicidade de elementos que fazem parte de todo o contexto da bebida. Muitas das atividades da ayahuasca não são explicadas nem pela ciência, que dirá pelo jornalismo simplista.

Penso que escrever sobre ayahuasca de forma justa só é mesmo possível depois de fazer a utilização ritual da bebida. Pode-se explicar de forma geral o que ela representa, mas é indispensável sentir de verdade o efeito físico e psicológico. Só assim é possível ter uma dimensão mais clara de como ela age no corpo. Outra questão é a subjetividade: a ayahuasca funciona de formas diferentes em pessoas diferentes. O desafio está em tentar entender como se distribuem estes padrões de personalidade. Pude perceber que, quanto mais desenvolvido era o lado espiritual da pessoa, maior é a possibilidade de a medicina fazer um efeito positivo – assim como a preparação do indivíduo: quanto mais bem feita, melhor.

A ayahuasca é, de fato, muito poderosa para a reconstrução da identidade. É o processo profundo de reflexão que determina se alguém consegue se curar da dependência química ou da depressão, por exemplo. São questões, aliás, que ainda não receberam um veredito final da ciência. A psiquiatria e a neurociência têm comportado uma série de pesquisas que apontam para um caminho muito animador, embora não existam provas concretas de que a ayahuasca não cause malefícios em prazos longos. Por este motivo, são importantíssimos os estudos de caso apresentados no livro-reportagem. É por meio deles, da experiência direta daqueles personagens com a medicina, que se pode avançar em pesquisas comportamentais e entender alguns dos efeitos práticos.

Desta maneira, entende-se que o jornalismo tem que se debruçar sobre o tema para compreendê-lo melhor. A ayahuasca tem um poder transformador que precisa ser compartilhado com a sociedade. Se o trabalho informativo for bem feito, o preconceito em relação às drogas alucinógenas diminui e

conseguimos abrir um debate benéfico para todos. O livro-reportagem, que é o formato escolhido para o trabalho, prova também o seu imenso valor ao tratar de assuntos difíceis e complexos. Só com muita profundidade e diversos pontos de vista podemos fazer alguma justiça ao tema.

Depois de todo o processo, prova-se também que as pessoas que procuram a ayahuasca são as mais diversas possíveis – e os lugares onde se realizam os rituais espiritualistas também. É um contexto amplo, cheio de conteúdo esperando para ser trabalhado, que jamais pode ser objeto de análises grosseiras. Esta é justamente uma das características da contemporaneidade: indivíduos procurando soluções alternativas para os seus mais variados problemas. E a medicina da floresta tem se provado uma destas respostas, ou pelo menos um ótimo caminho para elas, há milhares de anos. Basta que, agora, paremos para entendê-la melhor.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, M. **A ayahuasca e seus usos**. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (orgs.). **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas, SP: FAPESP/Mercado de Letras, 2009, p. 15-19.
- ANDRADE, A. P. de. **Contribuições e limites da União do Vegetal para a nova consciência religiosa**. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (orgs.). **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas, SP: FAPESP/Mercado de Letras, 2009, p. 589-613.
- ARAÚJO, W. S. **A Barquinha: espaço simbólico de uma cosmologia em construção**. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (orgs.). **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas, SP: FAPESP/Mercado de Letras, 2009, p. 541-556.
- BALZER, C. **Santo Daime na Alemanha**. Uma fruta proibida do Brasil no “mercado das religiões”. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (orgs.). **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas, SP: FAPESP/Mercado de Letras, 2009, p. 507-537.
- BELO, E. **Livro-reportagem**. 2. ed. São Paulo, SP: Contexto, 2013.
- BOLSANELLO, D. P. **Busca do Graal brasileiro**. A doutrina do Santo Daime. Rio de Janeiro, RJ: Bertrand Brasil, 1995.
- BRITO, G. de S. **Farmacologia humana da hoasca**. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (orgs.). **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas, SP: FAPESP/Mercado de Letras, 2009, p. 623-651.
- CAMURÇA, M. A. **Espiritismo e Nova Era: Interpelações ao Cristianismo Histórico**. Aparecida, SP: Santuário, 2014.
- DIAS Jr, W. **Diário de viagem**. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (orgs.). **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas, SP: FAPESP/Mercado de Letras, 2009, p. 445-472.
- FILHO, C. M. **Comunicação e Jornalismo: a saga dos cães perdidos**. São Paulo, SP: Hacker Editores, 2000.
- FURST, P. T. **Los alucinogenos y la cultura**. México: Fondo da Cultura Económica, 1980.
- GENTIL, L. R. B.; GENTIL, H. S. **O uso de psicoativos em um contexto religioso: a União do Vegetal**. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (orgs.). **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas, SP: FAPESP/Mercado de Letras, 2009, p. 559-570.
- GIDDENS, A. **As consequências da modernidade**. São Paulo, SP: Unesp, 1990.

GIDDENS, A. **Modernity and Self-identity: self and society in the late modern age**. London: Polity, 1991.

GOULART, S. L. **O contexto de surgimento do culto do Santo Daime: formação da comunidade e do calendário ritual**. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (orgs.). **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas, SP: FAPESP/Mercado de Letras, 2009, p. 277-301.

LABATE, B. C. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. Campinas, SP: [s.n], 2000.

LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (orgs.). **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas, SP: FAPESP/Mercado de Letras, 2009.

LIMA, E. P. **Páginas ampliadas: o livro-reportagem como extensão do jornalismo e da literatura**. Ed. rev. e atual. Barueri, SP: Manole, 2004.

LUNA, L. E. **Vegetalismo: Shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon**. Estocolmo, Almquist and Wiksell International, 1986.

LUZ, P. **O uso ameríndio do caapi**. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (orgs.). **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas, SP: FAPESP/Mercado de Letras, 2009, p. 37-68.

MABIT, J. **Produção visionária da ayahuasca no contexto dos curandeiros da alta amazônia peruana**. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (orgs.). **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas, SP: FAPESP/Mercado de Letras, 2009, p. 147-180.

MAY, T. **Pesquisa social**. Questões, métodos e processos. Porto Alegre, RS: Artemed, 2001.

NARANJO, P. **El ayahuasca in la arqueologia ecuatoriana**. In: *Americana Indígena* 46, nº 1. Cidade do México, 1986.

PENA, F. **Jornalismo Literário**. São Paulo, SP: Contexto, 2006.

PROENÇA, W. L. O método da Observação Participante: Contribuições e aplicabilidade para pesquisas no campo religioso brasileiro. **Revista Aulas**, n. 4, abril/julho 2007. Dossiê Religião. Disponível em: <https://www.unicamp.br/~aulas/Conjunto%20III/4_23.pdf> Acesso em: 8 junho 2019.

SHULGIN, A. T. **Psychotomimetic drugs: structure-activity relationships**. In: INVERSEN, L. L; SNYDER S. D. (orgs.). **Handbook of Psychopharmacology, vol. 11**. Nova York: Plenum Press, 1982.

SOARES, L. E. **O Santo Daime no Contexto da Nova Consciência Religiosa**. In: **o Rigor da Indisciplina**. Ensaios de Antropologia Interpretativa. Rio de Janeiro, RJ: Iser/Relume-Dumará, 1994.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio.** In: **Mana**, vol. 2, nº 2. 1996.

WASSON, R. G; HOFMANN, A.; RUCK, C. A. P. **El camino a Eleusis.** Madri: Fondo de Cultura Económica, 1980.

WOLFE, T. **The New Journalism.** New York City, U.S.: Harper and Row, 1973.

ZULUAGA, G. **A cultura do yagé, um caminho de índios.** In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (orgs.). **O uso ritual da ayahuasca.** Campinas, SP: FAPESP/Mercado de Letras, 2009, p. 129-145.