

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA INSTITUCIONAL**

**LUCAS CONFORTI PROTTI**

**ENIGMAS QUE SE INVENTAM QUANDO A AYAHUASCA E A CLÍNICA SE  
ENCONTRAM: “FALE DE MIM PARA OS ACADÊMICOS”**

**VITÓRIA-ES**

**2025**

**LUCAS CONFORTI PROTTI**

**ENIGMAS QUE SE INVENTAM QUANDO A AYAHUASCA E A CLÍNICA SE  
ENCONTRAM: “FALE DE MIM PARA OS ACADÊMICOS”**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Psicologia Institucional.

Orientador: Prof. Dr. Fábio Herbert da Silva.

**VITÓRIA-ES**

**2025**

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

---

P967e Protti, Lucas Conforti, 1990-  
Enigmas que se inventam quando a ayahuasca e a clínica se encontram: "fale de mim para os acadêmicos" / Lucas Conforti Protti. - 2025.  
137 f.

Orientador: Fábio Herbert da Silva.  
Dissertação (Mestrado em Psicologia Institucional) -  
Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Psicologia. 2. Ayahuasca. I. da Silva, Fábio Herbert. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 159.9

---



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA INSTITUCIONAL

## ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO DO MESTRADO DO(A) DISCENTE LUCAS CONFORTI PROTTI

Às 14h do dia 19 de setembro de 2025, no Centro de Ciências Humanas e Naturais/CCHN - UFES, reuniu-se a Banca Examinadora composta pelos Professores Fábio Hebert da Silva (Orientador), João Jackson Bezerra Vianna (Membro Interno) e Emilio Nolasco de Carvalho (Membro Externo), para a sessão pública de defesa de dissertação de **Lucas Conforti Protti** intitulada **“ENIGMAS QUE SE INVENTAM QUANDO A AYAHUASCA E A CLÍNICA SE ENCONTRAM: “FALEM DE MIM PARA OS ACADÊMICOS””**. Presentes os membros da banca e o(a) examinando(a), o(a) orientador(a) Fábio Hebert da Silva deu início à sessão, passando a palavra ao(à) discente; após exposição de 30 minutos por parte do(a) examinando(a), os membros da banca formularam as suas arguições, as quais foram respondidas pelo(a) discente: em seguida, o(a) presidente da sessão solicitou que os presentes deixassem a sala para que a banca pudesse deliberar; ao final das deliberações, o(a) presidente da sessão convocou o(a) mestrando(a) e os interessados para ingressarem na sala; com a palavra, o(a) orientador(a) leu a decisão da banca que resultou na **APROVAÇÃO** do(a) examinando(a); por fim, o(a) presidente da sessão alertou que o(a) aprovado(a) somente terá direito ao título de Mestre após entrega da versão final de sua dissertação, em meio digital, à Secretaria do Programa e da submissão de artigo científico elaborado em coautoria com o(a) orientador(a). Nada mais havendo, foi encerrada a sessão da qual se lavra a presente ata, que vai assinada pelos membros da banca examinadora.

Documento assinado digitalmente



FABIO HEBERT DA SILVA  
Data: 23/09/2025 22:22:46-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Vitória, 19 de setembro de 2025.

Prof. Dr. Fábio Hebert da Silva  
(Orientador)

Documento assinado digitalmente



JOAO JACKSON BEZERRA VIANNA  
Data: 06/10/2025 10:56:40-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. João Jackson Bezerra Vianna  
(Membro interno)

Documento assinado digitalmente



EMILIO NOLASCO DE CARVALHO  
Data: 25/09/2025 15:42:26-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Emilio Nolasco de Carvalho  
(Membro externo)

*Aos meus pais, que se dedicaram com amor e  
luta a me ensinar de tantas formas. Meus  
primeiros e eternos professores.*

## AGRADECIMENTOS

Agradecer é, antes de tudo, reconhecer que uma caminhada como esta não se faz sozinho.

Ao meu orientador, Fábio Hebert da Silva, pela escuta generosa, pela confiança e pelos deslocamentos que sua leitura me possibilitou.

Aos professores e professoras do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional da Universidade Federal do Espírito Santo, cujas aulas e provocações enriqueceram meu percurso formativo.

À banca de qualificação e de defesa, pela leitura atenta e pelas contribuições que ajudaram a amadurecer esta pesquisa.

À minha companheira, Giuliana, por estar ao meu lado com afeto, presença e paciência, construindo cotidianamente isso que chamamos de amor.

Ao meu amigo Tássio, com quem pude compartilhar ideias, dúvidas e silêncios ao longo do caminho.

Ao meu amigo Ernesto, por sua escuta atenta e pelas conversas que me ajudaram a não perder de vista o que realmente importa.

A todos os psicólogos que, generosamente, compartilharam suas histórias e experiências, tornando este trabalho possível e mais vivo.

Aos meus pacientes, por confiarem em meu trabalho e, sobretudo, por me ensinarem, no cotidiano da clínica, outras formas de escuta e de saber.

À minha família, por seu apoio constante e por cultivarem em mim, desde sempre, o gosto pela palavra e pela pesquisa.

Aos amigos e amigas que estiveram presentes, mesmo que não mencionados nominalmente, cuja amizade e companhia alimentaram minha caminhada e deram força à pesquisa.

À minha analista, Marcelia, que acolheu meu percurso com interesse e sensibilidade, ajudando-me, no fio da angústia, a encontrar a via do desejo que guia este trabalho e a sustentar às minhas inquietações.

Aos *encantados*, aos *caboclos* da mata e ao povo da rua – por fazerem presença onde muitas vezes só se vê ausência, e por lembrarem, com firmeza e ternura, que há outros modos de existir.

À praia, que me sustentou nos finais de semana com sua calma e energia, permitindo que eu respirasse e retornasse ao trabalho com mais presença.

Por fim, agradeço à própria ayahuasca e aos povos originários que sustentam esse saber há séculos, por me permitirem tocar algo que não cabe em palavras, mas que se deixou escrever.

Que essa escrita siga seu caminho, como uma folha que cai e encontra a terra. Axé.

*“Temos que ter a coragem de ouvir a terra”.*

Ailton Krenak.

## RESUMO

Este trabalho busca compreender a experiência de psicólogos que fazem uso ritualístico da ayahuasca, enfocando a relação estabelecida com essa *planta professora* e as composições que emergem desse encontro. Considerando epistemologias que reconhecem seres não humanos como agentes produtores de mundos, a pesquisa propõe uma reflexão acerca do que tais experiências ensinam ao campo da clínica psicológica, concebendo um saber da experiência em constante produção e transformação. As narrativas que atravessam o texto são criações a partir de um diário de campo, no qual registros, diálogos e invenções se tornam matrizes narrativas que sustentam a escrita. A partir delas, questões que permeiam o âmbito da clínica, como *intuição*, sonhos, morte e alianças interespecíficas, provocam reflexões sobre deslocamentos em um determinado fazer clínico hegemônico. O estudo problematiza os preconceitos e limitações presentes na psicologia, apontando para a necessidade de inflexões metodológicas que possibilitem acolher a experiência com a ayahuasca como parte constitutiva de uma clínica em construção. Na esteira desse percurso, a dissertação contribui para ampliar os horizontes do saber clínico, ressaltando o potencial da ayahuasca enquanto professora e agente de transformações que reverberam para além e aquém do âmbito individual.

**Palavras-chave:** ayahuasca; produção de subjetividade; planta professora; psicodélicos; clínica psicológica.

## ABSTRACT

This work seeks to understand the experience of psychologists who make ritualistic use of ayahuasca, focusing on the relationship established with this teaching plant and the compositions that emerge from this encounter. Considering epistemologies that recognize non-human beings as agents who produce worlds, the research proposes a reflection on what these experiences teach the field of clinical psychology, conceiving a knowledge of experience in constant production and transformation. The narratives that run through the text are creations from a field diary, in which records, dialogues and inventions become narrative matrices that sustain the writing. From these, issues that permeate the clinical sphere, such as intuition, dreams, death and interspecific alliances, provoke reflections on shifts in a certain hegemonic clinical practice. The study problematizes the prejudices and limitations present in psychology, pointing to the need for methodological inflections that make it possible to accept the experience with ayahuasca as a constitutive part of a clinic under construction. In the wake of this journey, the dissertation contributes to broadening the horizons of clinical knowledge, highlighting the potential of ayahuasca as a teacher and agent of transformations that reverberate beyond and beyond the individual sphere.

**Keywords:** ayahuasca; production of subjectivity; teacher plant; psychedelics; psychological clinic.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>AS QUESTÕES QUE NORTEIAM A PESQUISA.....</b>	<b>10</b>
1.1	Aprendendo a <i>mirar</i> .....	13
<b>2</b>	<b>INICIANDO O TRABALHO .....</b>	<b>20</b>
2.1	Pedir licença para entrar na floresta .....	20
2.2	Preparar o corpo para o encontro .....	21
2.3	Servir: a ayahuasca, o <i>nixi-pae</i> , o <i>uni</i> , o <i>shori</i> , entre outros .....	25
2.4	Aprender com as plantas .....	32
<b>3</b>	<b>A PLANTA MESTRA NO CONTEXTO ACADÊMICO .....</b>	<b>38</b>
3.1	Ouvindo outros pesquisadores.....	38
3.2	É importante <i>seguir os enigmas pelo meio</i> : inflexões metodológicas .....	44
<b>4</b>	<b>UMA CLÍNICA DESVIANTE E ABERTA AS PLANTAS PROFESSORAS....</b>	<b>54</b>
4.1	Clínica, desvio e política .....	54
4.2	Repensar a vida, repensar o inconsciente .....	56
4.3	Saber-do-corpo e <i>intuição</i> .....	61
4.4	Sonhos .....	74
4.5	Uma psicóloga e seu encontro com a “ <i>Grand Mother Ayahuasca</i> ”.....	82
4.6	Quando os mortos resolvem aparecer .....	86
<b>5</b>	<b>PSICOATIVO OU PROFESSORA? .....</b>	<b>100</b>
5.1	Trata-se de um estudo fino... ..	100
5.2	“Ayahuasca não nasceu em laboratório, é um espírito vivo” .....	111
<b>6</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>118</b>
<b>7</b>	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>122</b>

## 1 AS QUESTÕES QUE NORTEIAM A PESQUISA

Ayahuasca é o nome mais conhecido de uma bebida, de origem indígena, com capacidade de provocar modulações atencionais em quem a ingere. Preparada, em sua forma mais comum, a partir de um longo processo de cozimento do cipó *Banisteriopsis caapi* com as folhas do arbusto *Psychotria viridis*, sua composição pode variar conforme o contexto, mas no Brasil há um consenso em torno dessa combinação básica. O preparo envolve longas horas de cozimento, conduzido segundo o conhecimento tradicional de cada povo. Entre diversos grupos indígenas da Amazônia, a ayahuasca é considerada uma *planta mestra* – ou *planta professora* – por estar associada a processos de aprendizado, orientação espiritual e cura de doenças diversas (Luna, 2002).

A própria bebida recebe denominações como *yagé*, *hoasca*, *uni*, *vegetal*, *kamarampi* ou *nixi pae*, dependendo da tradição em que é utilizada. A origem de seu uso remonta às práticas cosmológicas e relacionais de povos da floresta, com significados que variam conforme a etnia e o modo de vida. Como aponta Maia (2020), a ayahuasca pode estar presente em rituais de cura, iniciação, comunicação com espíritos, organização social, experiências visionárias, práticas proféticas e até em estratégias de guerra. Sua circulação para além dos territórios indígenas se intensificou a partir do século XX, impulsionada pelo contato com populações não indígenas, em um cenário marcado por missões religiosas, atividades extrativistas, garimpo e o ciclo da borracha.

Este trabalho nasce da minha inserção no campo *ayahuasqueiro* que se deu ainda na graduação, quando conheci a ayahuasca primeiramente na União do Vegetal, depois no Santo Daime<sup>1</sup>, depois em contextos neoxamânicos e com alguns indígenas. Já formado como psicólogo, em um desses rituais, ouvi uma frase como se vinda da própria bebida: “fale de mim para os acadêmicos”. Essa escuta, imaginada ou não, abalou minhas perspectivas ontológicas e epistemológicas. Como pode uma planta falar? E mais do que isso, o que significa ser convocado por ela a dizer algo, a tomar a palavra? Essa experiência me levou a buscar compreender como outras pessoas, acadêmicos e não acadêmicos, em diferentes culturas, estabelecem relações de aprendizagem com a ayahuasca. Aos poucos, começou a se desenhar uma inquietação que atravessa esta pesquisa: que questões essa planta, considerada *mestra* por muitos povos, pode colocar ao campo da psicologia e ao fazer clínico?

---

<sup>1</sup> Essas e as outras religiões ayahuasqueiras serão mais bem detalhadas ao longo do trabalho.

Nessa dissertação, interessa-nos refletir quais questões uma *planta professora*<sup>2</sup> pode trazer ao fazer clínico, ampliando reflexões sobre o fenômeno da *intuição*, dos *sonhos*, da *morte*, das *alianças interespecíficas*. A ayahuasca, enquanto *tecnologia ameríndia*, abre caminhos para uma compreensão mais ampla de fenômenos que, sob lentes hegemônicas, costumam ser encapsulados em visões rígidas.

Embora haja pesquisas no campo da psicologia sobre os efeitos terapêuticos da ayahuasca, com diversos relatos evidenciando seus benefícios, pouco se aborda sobre as próprias interações e experimentações entre os psicólogos e essa *mestra*<sup>3</sup> – ou seja, com esse ser não humano, que diversas etnias afirmam ser um catalizador de conhecimentos e ensinamentos sobre si e sobre o mundo.

Sob esse fio que nos conduz, esta dissertação foi inicialmente alimentada por duas perguntas fundamentais: qual é a potência do encontro entre alguns psicólogos e a ayahuasca? E quais transformações subjetivas a ayahuasca pode desencadear, incluindo aquelas que podem influenciar a maneira como esses psicólogos concebem o campo da psicologia e a prática clínica que realizam? No entanto, à medida que conversávamos sobre essa questão nas orientações da pesquisa, percebemos que a ayahuasca não é necessariamente a origem exclusiva das transformações subjetivas. Isso modificou completamente o problema em foco.

O que encontramos é sempre uma certa relação que se dá entre a *planta professora* e os seres humanos: a composição de uma paisagem ou território compartilhado onde certas transformações, certas relações, podem emergir ou não. Assim, “a eficácia das plantas é entendida mais como fruto de determinadas relações, do que de propriedades independentes das relações” (Silva, 2017, p. 57). Logo, não se pode reduzir o processo de aprendizagem e transformação à ideia de que a planta é “a” principal ou única fonte de conhecimento vivenciado pelas pessoas que a ingerem.

Portanto, também devemos ser precisos ao dizer que, ao considerarmos a ayahuasca como *planta professora* ou *planta mestra*, tal como ela é concebida na cosmologia de alguns

---

<sup>2</sup> Na cosmologia de diferentes etnias indígenas encontramos compostos que incluem plantas, cipós, fungos, que são capazes de provocar mudanças atencionais naqueles que as ingerem. Esses povos atribuem a capacidade de essas plantas transmitirem conhecimentos de diferentes ordens. Esse conceito está sendo apresentado pela primeira vez no texto, porém ele será desenvolvido ao longo do trabalho.

<sup>3</sup> Ao longo da dissertação, usaremos os termos *planta professora* e *planta mestra* para falar da ayahuasca. Outras plantas também são consideradas professoras, como o tabaco, por exemplo. Para muitos povos indígenas, a ayahuasca é vista como uma *planta mestra*, não por ser melhor, mas porque pode ensinar sobre a relação com as plantas, animais, entre outros seres, como veremos adiante ao longo do trabalho. Vale lembrar que, se a ayahuasca é considerada a *mestra* entre as *plantas professoras*, é porque, segundo muitos xamãs, é no encontro com ela que se aprende sobre outras plantas capazes de curar, de ensinar e de favorecer o contato com os espíritos da floresta (Luna, 2002).

povos ameríndios, não estamos sugerindo que seus efeitos sejam características fixas da planta. Não se trata de uma suposta inteligência intrínseca ou às suas propriedades químicas. Como bem nos alerta Silva (2017), isso seria equivalente a adotar a lógica das epistemologias predominantes no ocidente, que a enxergam apenas como um psicoativo com efeitos antidepressivos e ansiolíticos, só que pelo avesso. Trata-se sempre de uma relação ecológica, uma constelação de subjetividades. Reconhecer a existência de *plantas professoras* significa compreender que, na verdade, elas atuam como *co-professoras*, pois promovem aprendizado na medida em que são experienciadas e incorporadas à vivência humana; “Ela precisa de um humano para a descobrir e precisa, também, de um humano para se revelar” (Albuquerque, 2009).

Nesse contexto, o problema ganha outra dimensão: **como a *composição com as plantas que formam essa bebida, a partir de certa ética e estética, possibilita uma modulação nos modos de fazer psicologia e clínica? Ou seja, quais questões a *planta professora* coloca para o fazer clínico? Como forçam certo reposicionamento das práticas clínicas?*** Eis as novas perguntas que surgem e impulsionam a escrita deste trabalho. Para tratar dessas questões, é importante refletir sobre os outros problemas aos quais os “novos” conceitos incidem. Assim, será necessário desenvolver esses conceitos de maneira mais aprofundada.

Em uma sociedade que se organiza cada vez mais pela produção de conhecimentos voltados ao lucro e ao progresso, ou seja, conhecimentos aliados à destruição de todas as formas de vida do planeta, acreditamos que se faz necessário construir pesquisas a respeito do encontro dos não-indígenas – e, no caso específico dessa pesquisa, de alguns psicólogos – com as *plantas mestras* como a ayahuasca. Quem sabe, de algum modo, “[...] desloquemos igualmente a produção do pensamento própria a essa cultura, ativando sua medula vital e sua habilidade para desarmar as configurações do poder” (Rolnik, 2018, p.38).

Para situar a minha escolha por este tema de pesquisa, compartilho um pouco da minha trajetória. Ela se entrelaça com a de outros colegas psicólogos (também *ayahuasqueiros*) e de pesquisadores do campo da psicologia e de outras áreas do conhecimento, como a antropologia, a educação, a sociologia e a filosofia. Falar da “minha” trajetória é, portanto, falar a respeito da minha história com a ayahuasca, que nunca é apenas “minha”, individual. Como nos diz Despret (2023, p. 23), “as histórias suscitam outras, multiplicam bifurcações [...]”. Cada narrativa não apenas cria e se conecta com as sequências com as quais contribui para produzir, mas também “[...] modifica, retroativamente, o alcance daqueles que as precedem, lhes dá forças, lhes oferece novos significados” (Despret, 2023, p. 23).

## 1.1 Aprendendo a *mirar*

*Eu lhe aviso. Olhe bem para cada caminho, e com propósito. Experimente-o quantas vezes achar necessário. Depois, pergunte-se, e só a si, uma coisa. [...] Dir-lhe-ei qual é: esse caminho tem coração? Se tiver, o caminho é bom; se não tiver, não presta. Ambos os caminhos não conduzem a parte alguma; mas um tem coração e o outro não. Um torna a viagem alegre; enquanto você o seguir, será um com ele. O outro o fará maldizer sua vida. Um o torna forte; o outro o enfraquece.*

Don Juan Matus – indígena yaqui

Em 2009, ano que ingressei na Universidade, também me tornei Instrutor de Yoga. O Yoga, com suas diversas práticas, como posturas físicas, respiração, cantos e privações sensoriais, visa modificar a atenção do participante, ampliando-a, sensibilizando-a, levando-a a estados não tão habituais<sup>4</sup>. Essa prática milenar me permitiu entrar em contato com epistemologias de outras culturas, já que o Yoga está enraizado em sistemas filosófico-religiosos orientais e, portanto, em tradições de sabedoria, oferecendo uma perspectiva de mundo e modos de vida muito diferentes dos nossos.

Dois anos depois, motivado por interesses crescentes, um amigo, que também estudava psicologia, me convidou para participar de um ritual com a ayahuasca. Ao chegar ao local da cerimônia, fiquei surpreso com a quantidade de estudantes de psicologia presentes. Essa descoberta trouxe um sentimento de acolhimento e despertou em mim novas reflexões sobre as intersecções entre o meu percurso acadêmico e a minha trajetória formativa mais ampla.

Eu já havia experimentado outras substâncias psicoativas<sup>5</sup>, e estava interessado nas crescentes discussões sobre seus respectivos potenciais terapêuticos no que concerne às questões que envolvem a terapia assistida com psicodélicos<sup>6</sup>. No entanto, a experiência com a

---

<sup>4</sup> Esses exercícios não servem como uma “fuga da realidade”, mas como um modo de estar ainda mais vivo, percebendo as diferentes nuances dos territórios.

<sup>5</sup> Substâncias psicoativas são compostos químicos que, ao interagirem com o sistema nervoso central, modificam funções neurofisiológicas.

<sup>6</sup> O termo “psicodélico” foi cunhado pelo psiquiatra britânico Humphry Osmond em 1957, a partir do grego *psyche* (mente, alma) e *deloun* (manifestar, revelar), significando “manifestação da mente”. Osmond escolheu essa palavra para descrever substâncias que provocam alterações na percepção, no pensamento e no estado de consciência. Exemplos clássicos incluem a psilocibina (cogumelos), o LSD, a ayahuasca e a mescalina. A terapia assistida com psicodélicos consiste no uso dessas substâncias em contextos clínicos controlados, combinados com acompanhamento psicoterapêutico antes, durante e depois da experiência (Carhart-Harris; Goodwin, 2017).

ayahuasca foi radicalmente única em comparação às experiências com qualquer outra dessas “substâncias”<sup>7</sup>.

Na ocasião da cerimônia em que recebi o convite do meu amigo, após a ingestão do *vegetal*, fui atravessado por fluxos intensos que não se dissiparam com o tempo, mas se prolongaram, como se novos circuitos de afetos e sensações se mantivessem em funcionamento. Não se tratava apenas de mim, mas de um diálogo entre forças que escapam a qualquer centralidade. Esse encontro desencadeou uma série de *insights* que romperam com algumas das minhas incertezas e contribuíram com a decisão de concluir a graduação em psicologia na UFES. Naquele momento, eu estava tomado por dúvidas e inseguranças sobre minha escolha profissional, mas a experiência abriu caminhos que até então eu não era capaz de enxergar e contribuiu para um novo olhar sobre a minha trajetória, que continuo construindo como psicólogo clínico.

Esse encontro com a ayahuasca também se configurou como um curioso e visceral processo de reflexão sobre a relevância dos ensinamentos que eu estava construindo durante a própria graduação, sem me dar conta. Foi nesse contexto que comecei a perceber que essas *visões* que emergiram neste agenciamento com a ayahuasca não eram caóticas e desordenadas, mas possuíam uma organização cognitiva singular, tornando-se também uma espécie de convite ao estudo da própria especificidade da ayahuasca em intensificar e ampliar a atenção.

Além disso, percebi uma clareza mental e um aumento da disposição para fazer exercícios físicos e me alimentar com alimentos mais nutritivos nos dias que se seguiram à experiência, o que contribuiu para produzir uma *outra* experiência de corpo e de vitalidade.

É crucial também mencionar que, naquela época, eu me encontrei imerso em período emocionalmente desafiador, bem próximo do que genericamente denominamos de depressão. Naquele período, eu atravessava uma fase de sofrimento psíquico que parecia não encontrar vias de elaboração, nem mesmo dentro da minha própria terapia com um psicólogo. Essa experiência não se traduziu em um descrédito da psicologia, mas produziu uma espécie de rachadura na esperança que talvez eu mesmo depositasse na psicologia enquanto um saber inquestionável e que pudesse tratar de todo aquele sofrimento que eu estava passando. Foi nesse intervalo, entre o que falhava e o que ainda não se nomeava, que começaram a emergir outras formas de escuta e de relação com o saber, e inclusive a busca por outras práticas de cuidado.

---

<sup>7</sup> Inclusive, vale dizer que a primeira experiência com a ayahuasca aconteceu quando eu tinha dezesseis anos, com a presença e autorização do meu pai. Fomos juntos a um núcleo da União do Vegetal, onde tive meu primeiro contato com o *vegetal*. Naquela ocasião, a experiência não foi tão marcante, pois não senti quase nada.

No contexto da experiência mencionada, quando me encontrei com a ayahuasca pela primeira vez, foi como se em um determinado momento eu estivesse em um filme. Foram surgindo imagens de vários dos autores estudados no curso, e eu os agradecia, em meu coração, pela sua contribuição à humanidade. Reconhecia a importância deles, apesar de todas as suas limitações. É justamente por conta dessas limitações que o saber se mostra sempre como algo inacabado, sempre em processo de transformação, nunca se encerrando em uma “verdade absoluta”. Acredito que essa dinâmica é o que alimenta qualquer pesquisa, curiosidade e a produção de conhecimento que se conecta realmente às forças da vida.

Lembro-me nitidamente de uma passagem marcante durante meu primeiro encontro com *a força* da ayahuasca. Eu estava sentado em uma cadeira, dentro do espaço cerimonial, um tanto perplexo, refletindo sobre como os povos indígenas haviam descoberto que um cipó específico, combinado a uma folha particular de arbusto, resultaria em um efeito tão extraordinário.

Mais tarde, soube que esse mesmo questionamento surgiu também para muitos etnobotânicos e antropólogos que se depararam com essa bebida. Quando pesquisadores ocidentais tomaram contato com a complexa mistura de plantas conhecida como ayahuasca, logo surgiu a pergunta sobre como os povos indígenas haviam descoberto tal combinação entre as inúmeras espécies da floresta tropical (Harris, 2017).

A resposta dada por muitos desses povos é que foi a própria floresta, ou mais precisamente os espíritos das plantas, que os ensinaram. Entrevistas com xamãs amazônicos reforçam essa perspectiva ao indicarem que o conhecimento sobre os usos medicinais da ayahuasca não seria fruto apenas de processos racionais, mas resultado de uma relação próxima com o espírito da planta<sup>8</sup> (Harris, 2017).

Apesar disso, as origens de seu uso permanecem pouco claras. Estima-se que, há muitos séculos, a bebida é utilizada em contextos ritualísticos e considerada central em diversas tradições indígenas. Em torno da ayahuasca, portanto, há uma ciência e também seus mistérios, que extrapolam os limites do modelo hegemônico de conhecimento ocidental, estruturado por parâmetros e ideais muito específicos.

Contudo, essa discussão nos confronta com a delicadeza de abordar o encontro entre esses dois mundos tão diferentes. Não podemos supor ou esperar que os parâmetros científicos

---

<sup>8</sup> Esta narrativa é apresentada por Rachel Harris (2017) ao relatar o espanto de etnobotânicos, como Wade Davis, diante do conhecimento indígena sobre a combinação da ayahuasca. A autora também menciona entrevistas do antropólogo Luis Eduardo Luna com xamãs amazônicos, nas quais eles afirmam ter aprendido diretamente com o espírito da planta.

usados pelos indígenas se alinham às nossas concepções. Ao investigar as origens da ayahuasca, percebemos que os pajés das aldeias, os mais velhos, trazem histórias *encantadas*<sup>9</sup> que desafiam nossas noções de verdade. Os pajés dessas etnias relatam que receberam ensinamentos diretamente dos espíritos da floresta, de outras *plantas professoras*, sobre como preparar e consagrar essa bebida, envolvendo seres *encantados*, serpentes, onças, entre outros seres não humanos, que facilmente poderiam ser consideradas apenas lendas ou superstições fantásticas.

Enquanto psicólogo clínico, o encontro com a ayahuasca continuou a instigar minha curiosidade e a me impulsionar a pesquisar mais sobre como a ayahuasca “tratava o sofrimento das pessoas”, visto que eu percebia uma melhora em minha vida e de pessoas ao meu redor. Curioso que sou, experimentei a ayahuasca em diversos contextos (União do Vegetal, Santo Daime, grupos neoxamânicos, com amigos e sozinho) e sempre conversando com alguns outros psicólogos e profissionais de outras áreas que também teciam relações com esta bebida, buscando produzir saberes e interlocuções. Passei um tempo frequentando uma Igreja do Santo Daime, depois um núcleo da União do Vegetal, centros neoxamânicos, e participei de algumas cerimônias com indígenas. Falo, então, da experiência de um homem branco que conheceu a ayahuasca na cidade, com os homens brancos.

Vale ressaltar que aprendi muito com as pessoas e liturgias desses espaços, com todas essas egrégoras<sup>10</sup>. Atualmente, participo de cerimônias com ayahuasca que não estão ligadas a nenhuma dessas doutrinas em específico, porém possuem um caráter ecumênico e elementos de diferentes tradições *ayahuasqueiras*. Ainda assim, conhecer a ayahuasca por meio dessas tradições e participar de seus rituais diversos foi fundamental para mim.

O mais intrigante era que essas experiências com a ayahuasca quase deixavam “lições de casa”, não como imposições morais, mas como convites para explorar novas maneiras de ser. Isso poderia envolver mudanças na dieta, reflexões clínicas, pedidos de desculpas a familiares após alguma situação conflituosa – ou até mesmo a concepção de um projeto de mestrado sobre a própria ayahuasca, como foi o meu caso. É relevante destacar que essa experiência não é exclusiva minha, pois há outras pessoas com relatos semelhantes. No entanto,

---

<sup>9</sup> A dimensão *encantada*, conforme discutida por autores como Luiz Simas e Luiz Rufino (2018), refere-se a um modo de percepção e experiência do mundo que se desvia da racionalidade instrumental e da visão estritamente materialista da realidade. Ela está relacionada à ideia de que o mundo é dotado de uma multiplicidade de significados, forças e manifestações que estão para além daquilo que é visível e explicável pela lógica ocidental hegemônica.

<sup>10</sup> Termo derivado do grego *egrêgorein*, que significa “vigiar” ou “estar atento”. De acordo com Rabello (2017, p. 21), essa noção nomeia “os efeitos de uma energia gregária, uma força que mantém unidos dois ou mais corpos com interesses comuns”.

é crucial ressaltar que essa vivência não ocorre para todos, e isso será discutido mais detalhadamente ao longo do trabalho.

Em um determinado momento, em experiência com essa *planta professora*, ouvi uma determinada frase: “fale de mim para os acadêmicos”. E aqui estou! Entretanto, não é possível definir quem falou esta mensagem ou quem ouviu. Seria a ayahuasca? Seriam seres ou entidades indígenas? Seria eu mesmo? Não importa. Uma frase se produziu nesse encontro, sem que eu houvesse perguntado ou pedido respostas sobre qualquer coisa a esse respeito. Foi essa frase que me movimentou a essa escrita. Se estou aqui, dispondo-me a trazer para a cena estes alguns diálogos entre ayahuasca e certa *clínica psi*<sup>11</sup>, é porque as minhas experiências com o *nixi-pae*<sup>12</sup> abriram novos caminhos no pensamento, produzindo enigmas para pensar o fazer clínico.

Quando a frase “fale de mim para os acadêmicos” foi decantada ao longo dos anos, percebi que se apresentava também a ideia de deixar que a ayahuasca pudesse falar por meio de mim – melhor, que falássemos juntos. Ela, juntamente com os seres visíveis e invisíveis que trabalham com ela, se torna uma voz, plural. Não como “a verdade” sobre ela, mas como uma das suas muitas vozes. O que se produziu no meu encontro com ela é tão singular e nunca ocorre apenas entre dois, mas envolve todos esses outros participantes que fazem parte desse processo. As fronteiras entre destinatários e remetentes de uma determinada mensagem, de alguma maneira, se diluem, possibilitando a criação de algo novo, do qual essa escrita faz parte no sentido de contornar e esboçar algo sobre. Trata-se de uma relação de companheirismo (Haraway, 2021). Logo, a ayahuasca também é uma das autoras desta dissertação.

O curioso é que algumas das outras pessoas com quem eu conversava sobre as experiências com a ayahuasca (incluindo psicólogos) também relatavam sobre certas instruções, orientações e conselhos que surgiam no encontro com a bebida e mencionavam uma relação de diálogo com essa *planta professora*. Inclusive, quando comecei a pesquisar sobre o tema, por artigos, dissertações e teses, foi justamente para eu poder me situar que eu não estaria embarcando em nenhuma fantasia, loucura, “crença” ou que, pelo menos, se eu estivesse, haveria outras pessoas comigo. Felizmente, aquilo que eu estranhava e, ao mesmo tempo, pelo que tinha curiosidade encontrava ressonância em outras epistemologias, ecoando nas vozes de acadêmicos e não acadêmicos. Não era só eu que falava com a ayahuasca, nem só ela falava

---

<sup>11</sup> Insistimos nessa noção de “certa” *clínica psi* porque se trata de um campo heterogêneo como veremos mais adiante no texto.

<sup>12</sup> Nome dado a ayahuasca pelo povo Huni Kuin.

comigo. Outros travavam diálogos com a ayahuasca e os seres que com ela fazem conexões.

Desse modo, na segunda seção desta dissertação, “Iniciando o trabalho”, abordarei como a aprendizagem com a *planta mestra* exige uma certa preparação do corpo, de modo que ele se torne um agente ativo e sensível no processo de produção de conhecimento. É preciso nos esvaziarmos do acúmulo de informações e preconceitos para adentrar a floresta de saberes que a ayahuasca pode agenciar.

Além disso, destaco a voz de filósofos indígenas como Cristine Takuá e Ailton Krenak. Eles nos lembram da urgência de reconhecer e valorizar saberes que emergem da relação com os seres não humanos. É fundamental ampliar as nossas formas de conhecimento para além do logocentrismo dominante, ou seja, superar a centralidade da lógica cartesiana e do humano.

Esse movimento implica também em construir uma aliança ético-política com os povos originários, cujas histórias, espiritualidades e práticas formam a base dessa *tecnologia ameríndia* que é o *nixi pae*. Paralelamente, também incorporei elementos da minha própria trajetória com a ayahuasca, que atravessam e tensionam todo o trabalho. Também trago relatos e aprendizados de diversas etnias indígenas, apoiando-me nas importantes contribuições do antropólogo Pedro Luz.

Na terceira seção, intitulada “A *planta mestra* no contexto acadêmico”, apresento um panorama de alguns estudos sobre esta bebida tradicional amazônica, destacando a experiência singular da interação com a *planta professora*.

O tema ainda está em construção e exigindo abordagens transdisciplinares. Assim, a pesquisa adotada neste trabalho segue a proposta de Vinciane Despret de *seguir pelo meio*, reconhecendo o agenciamento dos humanos com a ayahuasca como uma possibilidade de ativar múltiplos saberes, criando porosidades entre eles.

Nesse percurso metodológico, as histórias relatadas por alguns psicólogos que se relacionam com a ayahuasca são concebidas como matrizes narrativas, capazes de tecer conexões em uma teia contínua de sentido, em que cada nova trama surge a partir de um ponto anterior. Essas narrativas não encerram a experiência, mas a estendem e a transformam, funcionando como dispositivos para “adiar o fim do mundo” (Krenak, 2019); ou seja, para manter o processo aberto, vivo e produtivo de questionamentos e invenções ao fazer clínico.

Na quarta seção, “Uma clínica desviante e aberta às *plantas professoras*”, discutirei uma clínica que, inspirada pelas experimentações com a ayahuasca, propõe uma escuta ampliada que ultrapassa os limites do que é considerado “normal” ou “patológico”. A partir dos trabalhos de Rolnik, Allouch, Despret, Guattari e outros, argumenta-se que o sofrimento deve ser compreendido não apenas como sintoma a ser corrigido, mas como parte do fluxo mutante e

inventivo da existência, conectado a saberes corporais, *intuições* e ensinamentos ancestrais.

Dessa maneira, são valorizadas as experiências espirituais e mediúnicas frequentemente marginalizadas no campo da psicologia, como encontros com espíritos de pessoas que já morreram, reconhecendo nelas um potencial vitalizante que vai além da mera elaboração psíquica, conforme aponta Despret (2023). Esse movimento provoca uma revisão da prática clínica hegemônica, incorporando a complexidade, o mistério e a pluralidade das vivências subjetivas, respeitando as narrativas e as potências disruptivas das *plantas professoras*.

Na quinta e última seção, intitulada “Psicoativo ou professora”, problematizamos a redução da ayahuasca a um simples composto psicodélico, tomando como base as narrativas de João e Carla, assim como os estudos de Maria Betânia Albuquerque. Destacamos que a epistemologia da ayahuasca desafia os modelos fragmentados e reducionistas da ciência ocidental hegemônica, propondo reconfigurações tanto epistemológicas quanto ontológicas para os nossos modos de fazer clínica. Eduardo Luna, por sua vez, descreve o encontro com a ayahuasca como uma ruptura da identidade eurocêntrica ocidental, valorizando os saberes indígenas e reconhecendo as plantas como professoras portadoras, o que desafia as categorias modernas que separam natureza e cultura, indicando uma *educação pelas plantas*. Finalmente, alertamos para os riscos da banalização dessas práticas, ressaltando a importância de um compromisso ético e político que reconheça as transformações individuais, coletivas e ecológicas que a ayahuasca pode promover.

## 2 INICIANDO O TRABALHO

### 2.1 Pedir licença para entrar na floresta

[...]

*Pedi licença ao divino  
Para estas palavra(s) eu narrar  
Perante aos meus irmãos  
Para todos escutar*

*Depois que todos escutarem  
É que vão reconhecer  
Tudo vivi neste mundo  
Muito longe do poder*

Trecho de Hino “Eu andei na Casa Santa”, canalizado pelo Mestre Irineu.

Talvez seja interessante iniciar esse *trabalho* com a ayahuasca pedindo licença. Peço licença aos povos da floresta, pois ayahuasca é nome popularmente conhecido de uma bebida de origem indígena, considerada por alguns povos ameríndios como uma *planta professora* ou uma *planta mestra*. Peço licença também a todos os *encantados* que trabalham no campo de forças dessa bebida e de seus rituais. Como nos lembra a Pajé Putanny Yawanawá<sup>13</sup>: ao falarmos sobre este tema, estamos nos aproximando da “maior medicina, do mais sagrado” (Ayahuasca [...], 2018). É preciso, no mínimo, certo cuidado. Que o cultivo dessas práticas não seja banalizado e que seja cercado de zelo e respeito.

Peço licença mais uma vez para que esse texto também não banalize essas práticas. Trata-se de uma bebida que vem ganhando cada vez mais destaque, porém é cercada de preconceitos, desinformações e perigos de captura. Desse modo, não falaremos a respeito de um “psicoativo” que modifica o estado atencional ou, simplesmente, “altera a consciência”. Consideraremos, conforme as cosmologias indígenas e outras possibilidades epistemológicas, que o encontro com a ayahuasca pode engendrar ensinamentos e transformações de diversas ordens.

Iniciar pedindo licença realiza uma função de produzir acesso a certas dimensões do sagrado e dos rituais, considerando os enigmas e mistérios que cercam essas práticas. Porém, não nos enganemos: estamos tratando de modos contra hegemônicos de produção de

---

<sup>13</sup> Raimunda Putanny Yawanawá é uma líder espiritual e pajé da etnia Yawanawá, originária da Terra Indígena do Rio Gregório, no estado do Acre. Conhecida por ser uma das poucas mulheres a alcançar o status de pajé no Brasil, ela se destacou não apenas por sua resistência pessoal, mas também pelo papel de protagonismo feminino dentro de uma cultura tradicionalmente dominada por homens (Ayahuasca [...], 2018).

conhecimento, que envolvem *intuição*, a experiência de uma “pequena morte<sup>14</sup>”, um corpo sensível, certos estados atencionais e regimes cognitivos que operam além e aquém da lógica representacional; falamos de relações interespecíficas, espíritos que falam, plantas que ensinam, entre outros acontecimentos que estão para além da dimensão logocêntrica predominante no circuito hegemônico.

Peço licença aos mestres e seus ensinamentos. Peço licença e presto homenagem aos ensinamentos do Mestre Gabriel, da União do Vegetal. Peço licença e presto homenagem aos ensinamentos do Mestre Irineu, do Santo Daime. Peço licença àqueles que sustentam essas tradições de maneira ética e cuidadosa.

Peço licença e presto homenagem às entidades da umbanda que trabalham em algumas linhagens da ayahuasca. Peço licença aos guardiões e inventores dessa *tecnologia ameríndia* tão preciosa.

Peço licença e presto homenagem à floresta.

## 2.2 Preparar o corpo para o encontro

Esta pesquisa é fruto de uma tentativa de elaboração de algumas questões que nasceram do encontro de um psicólogo clínico e rituais com a ayahuasca. Por se tratar de universos tão distintos, qualquer aproximação comparativa poderia soar como uma tradução-interpretação, que eliminaria a singularidade de um desses campos – as práticas com ayahuasca e certa clínica em psicologia. Assim, essa dissertação pretende pensar como uma prática de tradição de sabedoria ajuda a colocar questões mais interessantes ao fazer clínico em psicologia.

O tema é tão extenso que dificilmente uma dissertação de mestrado daria conta de abarcar sua totalidade. O que trago aqui, portanto, são *pincladas, desenhos, esboços* de muitas *mirações*<sup>15</sup>. Se a dissertação nasce nesse encontro, não se pode deixar de considerar a *miração*

---

<sup>14</sup> “Pequena morte” é adotado aqui no sentido que a antropóloga Hanna Limuja (2022), em “O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos yanomami”, aponta a respeito dos sonhos Yanomami. Para esse povo indígena, o sonho pode ser considerado “uma pequena morte” (Limuja, 2022, p. 15), sempre carregando o risco de uma morte mais definitiva, que pode ocorrer no intervalo noturno. No universo onírico dos Yanomami, quando eles sonham, podem ser percebidos pelos espíritos dos mortos (pore pë) como presas, e, assim, os sonhadores são capturados e levados para viver no mundo deles.

<sup>15</sup> *Mirações* têm relação com o verbo “mirar”, olhar, em espanhol, e designam os processos visionários espontâneos que emergem durante o transe provocado pela ingestão da ayahuasca. Embora não se restrinjam exclusivamente ao campo visual, as imagens costumam ser um dos elementos mais marcantes da experiência. Todavia, não raramente, outras percepções também se manifestam, como sons, sensações gustativas e olfativas. Durante as

como parte fundamental do método.

Próximo da abertura do edital para o mestrado, participei de um *trabalho*<sup>16</sup> de ayahuasca, antes de submeter meu projeto de pesquisa. Depois de receber um forte sopro de rapé<sup>17</sup>, retirei-me para um canto da floresta, e ouvi uma voz: *ocê vai fazer esse mestrado, sim!* Ao mesmo tempo, na minha *miração*, via vários indígenas ao meu redor, altos e imponentes. Eles portavam expressões bem sérias, mas também se mostravam calmos, e eu me sentia acolhido. Eles estavam ali, com firmeza, me apoiando silenciosamente, como se conversassem comigo através da presença e do olhar. Assim sendo, senti a conexão com os povos da floresta se estreitando à medida que continuava me aproximando da ayahuasca e escrevendo este texto.

Nessa direção, não podemos esquecer que falar de ayahuasca é também dialogar com a sabedoria desses povos. Como afirma Cristino Wapichana (Ayahuasca [...], 2018)<sup>18</sup> em documentário sobre a *planta mestra*:

É preciso que a sociedade, de forma geral, conheça com mais profundidade esses povos. [...] Tudo é história, gente. E quando vocês retransmitem isso, isso ganha mais força. Então a gente precisa fazer com que nós indígenas, de diversas áreas, sejamos evidenciados. A gente precisa de muitos parceiros para isso, porque o nosso governo brasileiro, ele tá destruindo tudo, tudo tudo [sic] (Ayahuasca [...], 2018).

Essas palavras de Cristino Wapichana ressaltam a urgência em reconhecer e valorizar os saberes dos povos indígenas, que são muitas vezes marginalizados ou silenciados na sociedade, inclusive no meio acadêmico. Nesse contexto, o modelo hegemônico da academia, que tende a produzir conhecimento restrito aos saberes disciplinares, gera uma experiência de *desencanto*. Simas e Rufino, em *Fogo no Mato: A Ciência Encantada das Macumbas* (2018),

---

cerimônias, é comum o relato de padrões geométricos complexos, cores intensas, animais, seres mitológicos, frases, seres espirituais, símbolos culturais ou paisagens oníricas que se desdobram, transformam ou se movimentam. Também chamadas de “imagens visionárias”, as *mirações* representam um aspecto estético singular da experiência com a ayahuasca, cuja forma e conteúdo variam amplamente entre pessoas e contextos (Mercante, 2012).

<sup>16</sup> As práticas que envolvem a ayahuasca são nomeadas de formas diversas, como trabalho, sessão, ritual e cerimônia, conforme o contexto e a tradição em que se manifestam. Nesta dissertação, o termo *cerimônia* será usado como designação geral para essas práticas, ainda que os outros vocábulos sejam mobilizados. Essa variedade terminológica não apenas enriquece o texto, mas também revela a diversidade de sentidos que atravessam as experiências com a ayahuasca, favorecendo uma abordagem mais sensível e abrangente ao longo do texto.

<sup>17</sup> Rapé é um pó fino elaborado a partir de plantas amazônicas, principalmente o tabaco, tradicionalmente utilizado por diversos povos indígenas em práticas ritualísticas. Sua aplicação nasal está associada a múltiplas funções, que vão desde a purificação corporal e mental até a ampliação da percepção e a mediação de relações espirituais.

<sup>18</sup> Cristino Wapichana, artista do povo indígena Wapichana, é escritor, músico e cineasta. Destaca-se por seu livro *A Boca da Noite*, traduzido para o sueco e premiado com a Estrela de Prata do Prêmio Peter Pan, além de sua contribuição para a antologia *Nós* (2019). Suas obras já foram apresentadas na Feira de Bolonha, e ele foi indicado ao Prêmio da Ordem do Mérito Cultural em 2008 e 2014 por sua atuação na valorização da cultura indígena no Brasil.

associam o *desencanto* à colonização das formas de perceber e se relacionar com o mundo, marcada pelo apagamento das práticas e saberes que conectam os sujeitos às forças invisíveis e misteriosas da existência. Para eles, o *desencanto* se manifesta quando narrativas hegemônicas, como a racionalidade técnica e o consumo, invalidam outras formas de saber e experimentar a vida, estreitando a realidade a uma única perspectiva possível.

De forma semelhante, Despret (2023) também aborda o *desencantamento* dentro do contexto acadêmico ao apontar como as disciplinas tendem a fragmentar o saber e retiram dele qualquer magia ou elementos que não possam ser explicados dentro de um certo método de produção de ciência. Ao estudar a morte e os mortos, Despret (2023) nos mostra como, no final do século XIX, na Europa, uma visão materialista da existência, defendida por pensadores que se opunham à influência da Igreja, levou à consolidação da ideia hegemônica de que a morte é um “vazio absoluto”. Essa perspectiva se tornou dominante no campo científico, nas áreas da psicologia, da psicanálise e em outros campos do saber, produzindo formas *desencantadas* de compreender o mundo, com impactos específicos nas maneiras como as diversas disciplinas se relacionam com os seus estudos.

Os acadêmicos, ao se depararem com saberes não convencionais, como o da ayahuasca, podem, de certo modo, contribuir para destruir esse *encanto*, ou seja, reduzir esses saberes para encaixá-los dentro do escopo científico hegemônico. Como nos diz Albuquerque (2009), “o mundo da ayahuasca tem coisas, tem seres, tem entidades e não é, portanto, o mesmo mundo de que falam as epistemologias ocidentais”.

Diante disso, vozes como a da filósofa indígena Cristine Takuá (2022, p. 22) se tornam especialmente relevantes ao convocar modos de conhecer que dialogam “com as plantas, com as pedras, com os outros seres”, se quisermos ampliar nossos conhecimentos e cuidar da vida na Terra. O modelo acadêmico hegemônico, ao se apoiar em estruturas rígidas, deixa de fora formas fundamentais de aprendizado, como aquelas ensinadas pelas chamadas *plantas professoras*. Para ela, o sonho é construir uma educação que converse com “os seres invisíveis também, com os sonhos e com os seres não humanos” (Takuá, 2022, p.5). Por isso, destaca a importância desses “[...] encontros invisíveis, encontros que talvez nem a metafísica daria conta de explicar essa grandeza das plantas, das *visões*, das *mirações*, dos sonhos” (Takuá, 2022, p. 4, grifo nosso). Essa é a aposta desta dissertação.

Portanto, essa interação dos acadêmicos com a ayahuasca também tem o potencial de afetar significativamente as suas formas de pensar, transformando suas pesquisas e suas alianças éticas e políticas com a vida. Ao mesmo tempo, esse processo pode trazer para a universidade a possibilidade de conversar com uma *tecnologia ameríndia*, que desafia as

fronteiras do conhecimento acadêmico rígido; abrir espaço para novas maneiras de pensar a relação entre ciência e vida.

Outro âmbito do desafio de se trabalhar com tal tecnologia é o modo de se colocar a questão sem que a prática tradicional seja *psicologizada*, sem colonizá-la. O encontro com a ayahuasca pode nos ajudar a olhar questões do campo clínico, como por exemplo, a *intuição*, os sonhos, a morte e as relações interespecíficas de outro modo. Esse é o desafio que percorre esse trabalho.

Antes das cerimônias envolvendo a ayahuasca, nas culturas que a ritualizam, há uma certa preparação do corpo, no seu sentido mais amplo. Essa preparação pode incluir dietas específicas e a abstinência de certos alimentos e relações sexuais, tanto nos dias que antecedem quanto nos dias que seguem a cerimônia. Embora a forma de preparação varie entre as tradições, há um consenso sobre a necessidade de uma modulação do corpo. É preciso prepará-lo para o encontro com a *planta mestra*. Ou melhor, a preparação já faz parte desse encontro. Para isso, orações, cantos, assovios, meditações e momentos de silêncio são comuns, ajudando a estabelecer um novo estado atencional, uma disposição diferente para o que virá. O ritual começa antes da cerimônia, e o corpo começa a se tornar outro.

Colocar a ayahuasca para dentro do corpo é estar sujeito a lidar com enjojo, vômito ou diarreia em algum momento. Esse processo é frequentemente compreendido como uma forma de purificação em diferentes níveis: físico, psíquico e espiritual. Entendido como um sinal de limpeza, alguns curandeiros tradicionais da Amazônia dizem: “o próprio vômito te ensina”. Ao entrarmos em contato com a ayahuasca, nossa relação com o corpo dificilmente permanece a mesma. Ela revira as entranhas. Escolhemos conscientemente ingerir algo que nos repulsa, desafiando alguns dos nossos limites (Beyer, 2011).

Portanto, esses rituais, mais do que simples gestos de preparação, servem para abrir o corpo a novas possibilidades de experiência. Um corpo que *pode* dialogar com outros saberes, que *pode* reconhecer os *encantos* e mistérios das plantas, mas também as limitações dos humanos em relação aos modos de conceber o que é conhecimento. Um corpo que não apenas *pode* aprender com a ayahuasca, mas também pode se abrir à escuta de vozes e percepções que escapam à lógica habitual, sem que isso seja visto como alucinação, patologia ou fantasia produzida em uma interioridade psíquica. É um corpo que *pode* se permitir questionar, sem a necessidade de respostas definitivas ou categóricas, aceitando os enigmas das experiências. Ao fazer isso, ele *pode* entrar em contato com diferentes formas de saber, outras epistemologias e respirar a possibilidade de outras práticas clínicas, criando um espaço híbrido e aberto para novas formas de entendimento e diálogo, junto com as plantas. Um corpo que *pode* adentrar

um universo inventivo, ainda em criação a respeito desses diálogos entre *plantas mestras* e uma certa *clínica psi*. Um corpo que se prepara a uma abertura para regimes de outras possibilidades de aprendizagem e, portanto, outros regimes de conhecimento. Um corpo que pode intuir uma via de acesso ao que é da ordem do inefável. E se alerta sempre para a possibilidade, é porque isso não está dado; não é garantido, como veremos ao longo do trabalho. Trata-se sempre de uma aposta política de certos modos de se encontrar com a ayahuasca, como colocam Rabello e Silva (2025).

### 2.3 Servir: a ayahuasca, o *nixi-pae*, o *uni*, o *shori*, entre outros

O líquido que muitos conhecem como ayahuasca tem uma cor marrom escura, quase como um breu. O cheiro é inconfundível. Pesado. Logo nos envolve. O gosto é difícil de ignorar: uma mistura de ácido com amargo que fica na boca, enquanto a textura espessa parece demorar a se dissolver.

O termo ayahuasca é oriundo do dialeto quéchua e pode ser entendido como algo próximo de “vinho das almas” ou “vinho dos mortos”. Como já explicado, trata-se de uma bebida confeccionada pelo cozimento de duas espécies vegetais oriundas da Amazônia, que são misturados, por um longo processo de cocção, o cipó *Banisteriopsis caapi* com a folha da *Psychotria viridis* e água (Luz, 2015).

Contudo, a depender da etnia indígena e dos contextos culturais em que se utiliza essa bebida, ela pode ganhar outras composições além dos elementos já descritos, assim como outras denominações, como *yagé*, *kahi*, *uni*, *cappi*, *shori*, *nixi pae*, *la abuelita*, *la mamacita*, *la madrecita*, *daime*, *vegetal*. Tradicionalmente, a ayahuasca tem sentidos diversos a depender da etnia, que podem incluir o contato com os reinos vegetal e animal, a comunicação com espíritos ancestrais, ritos de iniciação, rituais de divinação e cura de doenças, além de práticas como a inspiração para músicas e desenhos, “promoção da ordem social, feitiçaria e até mesmo durante a guerra (descobrir o plano dos inimigos, fazer profecias, etc.)” (Maia, 2020, p. 22).

O antropólogo Pedro Luz (2015) documenta os rituais de consumo dessa bebida entre diversos povos indígenas da região noroeste do Brasil, mais especificamente na Amazônia, abrangendo o estado do Acre e áreas próximas. Entre os povos estudados, destacam-se aqueles pertencentes aos troncos linguísticos Pano, Arawak, Tukano e Puinave. Entre os povos do

tronco linguístico Pano, destacam-se os Kaxinawá, que se autodenominam Huni-Kuin<sup>19</sup>. Para eles, a bebida, conhecida como *nixi pae*, é consumida exclusivamente em grupo, nunca de forma individual. Relatos indicam que a experiência com a bebida é frequentemente descrita como aterrorizante e desconfortável; gera muito medo e são raras as pessoas que mencionam ter algum prazer na experiência. Ainda assim, a ayahuasca tem um sentido importante para esse povo na busca por sabedoria e conhecimento sobre questões que estão além do alcance cotidiano.

Luz (2015) afirma que o *nixi pae* historicamente estava relacionado ao diagnóstico de doenças que resistiam aos tratamentos convencionais, também estando presente nos ritos de preparação e fortalecimento para os desafios da vida cotidiana. Tradicionalmente ela era ingerida apenas por homens, e a coragem necessária para ingeri-la estava associada ao aprimoramento das habilidades fundamentais para a caça, assim como em outros contextos cruciais, como o comércio e a guerra, onde a ayahuasca fortalecia o espírito diante das adversidades. Entretanto, não eram apenas os caçadores que a ingeriam, mas os pajés, líderes espirituais e curandeiros desse povo.

Na cosmologia Huni Kuin, o *nixi pae* auxilia o acesso ao que está além da camada ordinária da vida cotidiana, ajudando a perceber as sutilezas do espírito (*yuxin*) que animam todas as formas de vida. Ingerir o *nixi pae* é, portanto, o caminho privilegiado para alcançar esse estado atencional. A relação com a ayahuasca também possui propósitos divinatórios, assim como se relaciona com preparação para o momento da morte, pois “quanto mais o indivíduo separou o seu *bedu yuxin* [o espírito] do corpo, através do uso do *nixi pae*, mais estará preparado para empreender a viagem derradeira até a aldeia celeste” (Luz, 2002, p. 37).

Txana Ixã, pertencente da etnia Huni Kuin, em vídeo disponível no YouTube (A Ayahuasca [...], 2018), ressalta que o *nixi-pae* é a principal *medicina*<sup>20</sup> para o seu povo, é um *espírito da floresta* que permite ver as doenças que existem nas pessoas e descobrir modos de

---

<sup>19</sup> Os Kaxinawá se autodenominam Huni Kuin (“homens verdadeiros”), pois na língua Pano, idioma original da etnia, Kaxinawá pode significar “povo morcego”, “povo canibal” ou “povo que caminha à noite”, adjetivos considerados ofensivos pelos próprios Kaxinawás (Life architect, 2024).

<sup>20</sup> Neste trânsito de ideias entre o mundo indígena e o não indígena, existem possíveis equívocos. Há traduções que, embora permitidas, são uma espécie de traição, pois apresentam uma redução do tema. A tradução de *medicina* para se referir à ayahuasca é complexa e abrange outros elementos e entidades (rapé, kampô, entre outros), que envolvem diferentes procedimentos, rituais e plantas utilizadas exclusivamente por indígenas e não indígenas, inclusive na relação interétnica. Provavelmente, eles não chamam isso de *medicina* em sua própria língua. Embora adotem a ideia de *medicina*, retêm o fato de que essa é uma tradução escolhida para o diálogo interétnico e abriga possíveis equívocos, como a ideia de que isso se restringe aos potenciais efeitos “terapêuticos”, como, por exemplo, usar o rapé apenas para desobstruir o nariz. Não se trata da concepção de “cura” como entendemos, mas de acionar outras disposições e sensibilidades no corpo que não se restringe ao corpo biológico.

curá-las. Ele descreve o *nixi-pae* como “o nosso grande espírito da floresta” e explica que seu papel ao levar essa *medicina* aos não-indígenas está relacionado à necessidade de ajudar aqueles que sofrem, pois “às vezes têm vício, às vezes têm mal pensamento”. Por meio da *medicina*, “ele mesmo vai ver tudo o que é errado e o que é bom também, e aí dá de aprender”.

Entre os Yaminawá,<sup>21</sup> a capacidade de cada um se submeter à experiência visionária induzida pelo *shori*<sup>22</sup>, e de aprender a lidar com ela, navegar nela e estabelecer relações com o conhecimento e o poder que surge nesse encontro, por muito tempo foi considerada uma parte importante da atividade de um homem adulto normal. Antigamente, os garotos passavam por essa experiência tão logo chegavam ao fim da puberdade, sendo a ingestão do cipó parte da iniciação e do processo que os torna adultos de fato perante os outros integrantes do grupo (Luz, 2015).

Os Yawanawa<sup>23</sup>, por sua vez, chamam a ayahuasca de *uni*. Tal como outros povos do tronco linguístico pano, para eles, plantas, animais, pedras, rios e trovões possuem um aspecto físico e outro espiritual (mas eles não estão separados, cartesianamente) que chamam de *yuxin*. Esse conceito é central em sua cosmologia e se manifesta como a força vital que permeia os seres e dá forma às suas particularidades. O *yuxin* é tanto um princípio vital quanto entidades personificadas, como o espírito de um animal ou o guardião de uma árvore, que interagem com o cotidiano e os sonhos; moldam a relação entre o visível e o invisível. O *uni*, portanto, é o meio de acessar as diversas moradas do *yuxin*. Contudo, ao contrário de alguns outros povos Pano, como os Kaxinawa, os Yawanawa não acreditam que o espírito principal da pessoa, o *huru yuxin*, abandone o corpo durante o encontro com o *uni* (Luz, 2015).

Vale ressaltar que, apesar de originalmente os ritos com ayahuasca serem cultivados pelos povos indígenas, essas práticas experimentam um crescimento notável, indo além das

---

<sup>21</sup> Os Yaminawá, falantes de uma língua da família Pano, são um povo indígena da Amazônia que vive, tradicionalmente, nas proximidades das cabeceiras dos rios Púrus, Tarauacá, Envira e Yuruá. Essa região, localizada entre o Acre (Brasil), Ucayali (Peru) e Pando (Bolívia), tornou-se palco de profundas mudanças com a chegada das frentes de colonização no ciclo da borracha, no final do século XIX. Nesse período, os antepassados dos Yaminawá, como outros povos Pano, enfrentaram escravidão, perseguições e epidemias, o que levou muitos a buscar refúgio em áreas mais remotas (Sáez, 2014).

<sup>22</sup> Nome dado para ayahuasca.

<sup>23</sup> Os Yawanawa são um povo indígena pertencente à família linguística Pano, que inclui outras etnias como os Kaxinawa, Yaminawa, Shanenawa e Katukina. Atualmente, ocupam parte da Terra Indígena Rio Gregório, no Acre, partilhada com os Katukina-Pano. O contato com não indígenas começou no início do século XX, com a chegada de peruanos e brasileiros em busca de caucho e borracha. Por décadas, os Yawanawa trabalharam para seringalistas, mas, em 1984, após a demarcação de suas terras e a retirada de empresas exploradoras, iniciaram um processo de autogestão e projetos voltados ao desenvolvimento sustentável. O nome “Yawanawa” significa “povo da queixada”, sendo “yawa” a palavra para “queixada” e “nawa”, um termo que pode designar “povo”, “outro povo” ou “estrangeiro” (Sáenz, 2017).

fronteiras geográficas e culturais. Essa expansão não permanece restrita às comunidades indígenas da América do Sul, tendo alcançado públicos diversos em regiões como América do Norte, Europa e Ásia (Labate; Feeney, 2011).

Esse fenômeno pode ser atribuído a uma série de fatores, incluindo a crescente disseminação de informações sobre a ayahuasca por meio da internet e da imprensa, bem como uma maior aceitação da busca espiritual e do uso de “substâncias psicodélicas” como ferramentas para o “crescimento pessoal” e a “expansão da consciência”. Além disso, muitos estudos e relatos pessoais ressaltam os potenciais benefícios terapêuticos associados ao uso da ayahuasca. Devido às propriedades atribuídas à ayahuasca, os rituais envolvendo essa bebida atraem pessoas que também estão em busca de respostas para questões relacionadas a doenças físicas e mentais (Labate; Feeney, 2011).

Trata-se de questões importantes para podermos pensar sobre os usos fora da tradição, podendo avaliar algum nível de captura dessas práticas tradicionais pelo capital. Focaremos nessa ideia do “crescimento pessoal”, da “expansão da consciência” e da “utilização da substância”, reduzindo a ayahuasca a um composto químico. Mais adiante no texto, avançaremos nessa discussão, pois ela é fundamental em relação ao problema de pesquisa, ou seja, quais questões essa *planta professora* coloca para um certo fazer em psicologia, para uma certa concepção de clínica.

Em território brasileiro e outros países da América latina a ayahuasca é permitida caso seja adotada para fins religiosos<sup>24</sup>, e as principais religiões que inserem a ayahuasca em seus rituais são: o Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal (Labate; Feeney, 2011). A doutrina do Santo Daime foi criada por Raimundo, Irineu Serra, também bastante conhecido como Mestre Irineu, que iniciou seus trabalhos com ayahuasca na década de 1930. Posteriormente, em 1945, surgiu a Barquinha, fundada por Daniel Pereira de Matos, o Mestre Daniel. Por último, temos a União do Vegetal, fundada em 1961, por José Gabriel da Costa, conhecido também como “Mestre Gabriel”.

---

<sup>24</sup> Na década de 1980, o governo brasileiro começou a investigar os rituais que envolviam o uso da ayahuasca. O componente principal do chá, o cipó *Banisteriopsis caapi*, foi inicialmente classificado como uma substância controlada pelo Ministério da Saúde. No entanto, sem a aprovação do Conselho Federal de Entorpecentes (Confen), várias instituições contestaram essa proibição, levando à elaboração de uma carta pelo Centro Espírita Beneficente União do Vegetal. O Confen, então responsável pela regulamentação, formou um grupo de trabalho que produziu um estudo abrangente sobre os aspectos sociais e bioquímicos da ayahuasca. Em 1987, o relatório final desse estudo resultou na exclusão da substância da lista de proibições, permitindo seu uso em contextos rituais. Em 1992, o Confen foi substituído pelo CONAD (Conselho Nacional de Política sobre Drogas), que estabeleceu legalmente o uso ritualístico da ayahuasca, também promovendo a necessidade de mais pesquisas sobre seu potencial terapêutico e sua aplicação em contextos religiosos (Labate; Feeney, 2011).

É importante frisar que todas as religiões citadas surgiram na região amazônica, em locais onde a medicina hegemônica era inacessível para a maioria da população. Com isso, os seus líderes assumiram papel de verdadeiros curandeiros, utilizando essa bebida como um instrumento de tratamento para algumas enfermidades físicas e mentais, visto que não há dissociação entre estas instâncias dentro dessas doutrinas religiosas. Em vídeo disponível na internet, Krenak (Flexa 4 [...], 2021) afirma que “para os povos que estudam com as plantas, a alma, o espírito, não é algo separado do corpo, algo de um mundo além, de um mundo desencarnado. A alma é a anima, a essência da matéria. Sem ela, nada é vivo”.

Além disso, essas religiões reúnem em seus ritos diversos elementos do catolicismo, do espiritismo kardecista, do xamanismo e de religiões de matriz africana, formando um verdadeiro sincretismo religioso (Ricciardi, 2008). No país, apesar de as origens do uso da ayahuasca estarem relacionadas com a população cabocla no interior do Brasil, encontramos diferentes grupos socioculturais entre seus adeptos (Brito, 2022).

Além dos diversos grupos indígenas da região amazônica que recorrem à ayahuasca para sentidos medicinais e espirituais (considerando que para os povos da floresta essas dimensões não se separam), existem também os grupos que podem ser compreendidos na categoria de *neoayahuasqueiros*: pessoas que ritualizam a ayahuasca nos centros urbanos, misturando elementos da psicologia, de religiões orientais, de tradições dos povos originários, e não estão ligados diretamente a nenhuma das principais religiões ayahuasqueiras brasileiras, apesar de seus rituais sofrerem influências delas (Labate, 2004). Em relação à condução dos seus rituais, eles se assemelham em alguns aspectos ao que foi descrito nos parágrafos acima a respeito dos rituais no Santo Daime, da UDV e da Barquinha. As músicas e hinos tocados/cantados podem variar, e podem estar presentes músicas ligadas às tradições dos povos originários, músicas das religiões ayahuasqueiras brasileiras, assim como canções oriundas da música popular brasileira, mas que possuem letras relacionadas a temas como autoconhecimento, fé, amor, superação de obstáculos, entre outros.

De maneira geral, nos principais contextos de utilização ritualística da ayahuasca, as cerimônias de consagração da bebida são realizadas quinzenalmente e iniciam logo após o anoitecer. As cerimônias de ayahuasca são geralmente realizadas em um local dedicado para este propósito, como uma sala, uma tenda, um centro de retiro ou uma área ao ar livre. Além disso, é comum existir um altar que se configura como uma espécie de ponto focal para as intenções da cerimônia, contendo objetos como plantas, flores, imagens sagradas, cristais e outros itens significativos para o grupo em questão. Também a música é amplamente reconhecida como uma ferramenta poderosa que orienta e intensifica a experiência com a

ayahuasca.

A partir de quarenta minutos a uma hora após a ingestão da ayahuasca, é que os efeitos de modificação do estado atencional começam a ser sentidos. Durante a cerimônia, algumas pessoas relatam ver padrões geométricos intrincados, cores vibrantes, animais, seres mitológicos, espíritos, símbolos culturais ou paisagens surreais. As imagens podem se desdobrar, transformar-se ou dançar diante dos olhos da pessoa. Também conhecidas como *visões* ou *imagens visionárias*, as *mirações* são um dos aspectos estéticos distintivos da experiência com a ayahuasca e configuram-se como experiências que podem variar significativamente de pessoa para pessoa.

Krenak (Flexa 4 [...], 2021), em vídeo que aborda o tema em questão, nos diz que as *plantas mestras* são “seres que, quando ingeridos, oferecem a *miração*, o poder da visão, poder de admirar afora qualquer desejo de especulação da mente”. Ainda sobre as *mirações*, na perspectiva do pajé Matsini Yawanawa, conforme aparece na etnografia da antropóloga Sáenz (2017), o *uni* “é algo que nasce dentro de você” e, a partir disso, “você vai ter as *mirações*, e dentro das *mirações* você vai trabalhar tudo que você está vivendo”. É o pajé quem encontra maior facilidade em se conectar com forças espirituais, tornando o processo “mais aberto, mais claro”. Essas *mirações*, de alguma maneira, organizam a pessoa, ajudando-a a “ajeitar” e a “deixar no lugar certo”. Segundo Matsini, o *uni* é também uma força que possibilita trazer energias de lugares distantes, facilitando processos de cura de doenças e transformação (Sáenz, 2017, p. 82).

Como já foi dito, durante as cerimônias também podem surgir náuseas, vômitos e outras reações desagradáveis e passageiras. Contudo, são situações esperadas na cosmologia dos grupos ayahuasqueiros por fazerem parte de um processo de “limpeza” e “desintoxicação” que essa bebida acarreta. Essa “limpeza” é muitas vezes seguida de um estado onde há uma “clareza” de pensamento, e os participantes também costumam relatar que a limpeza é necessária para que os ensinamentos da ayahuasca possam ser “recebidos”.

É importante ressaltar que em diversas tradições e culturas há a recomendação de uma dieta específica para quem participa de uma cerimônia de ayahuasca – justamente para que se possam minimizar os efeitos dessa “limpeza”, facilitando o encontro com a bebida. Para alguns povos indígenas, inclusive, é essa “limpeza” que vai permitir que eles se conectem com espíritos diversos, que podem auxiliá-los de diversas maneiras no dia a dia (Luz, 2015).

Por diversas vezes, enquanto eu participava das cerimônias, logo após os momentos de vômito, diarreia ou choro, era possível perceber certa modulação da atenção, quando os ensinamentos surgiam com mais clareza. Uma sensação de leveza tomava todo o corpo. As

cores ficavam mais nítidas, e surgiam diversas imagens na *miração*. Além disso, lembro-me de uma vez, durante um ritual com amigos, em que ingeri uma quantidade significativa de ayahuasca, mas não entrei “na força” da bebida. Cheguei a tomar mais um pouco, acreditando que era *isso* que “desencadearia a experiência”, mas não foi possível nem digerir a bebida. Logo vomitei, como se eu já estivesse cheio dela. Ela praticamente não permaneceu em meu organismo.

Após a cerimônia, todos tiramos uma carta de tarot com histórias do zen budismo e, “coincidentemente”, minha carta trouxe a história da “Xícara de Chá”. A história começa assim: havia um mosteiro no alto de uma montanha, onde vivia um grande mestre procurado por muitos em busca de sabedoria. Certo dia, um homem, após longa jornada, chegou ao mosteiro para conhecê-lo. O mestre o convidou para tomar chá, e o visitante, entusiasmado, não parava de falar sobre tudo o que já tinha aprendido, sem sequer provar do chá servido. O mestre, então, começou a encher sua xícara até que transbordasse, molhando a mesa e o chão. Surpreso, o visitante gritou: “Pare! Está derramando tudo!”. O mestre respondeu: “Assim como essa xícara, sua mente está cheia. Esvazie-a e volte quando estiver pronto para aprender”. Após me deparar com essa história, percebi que, como o visitante da história, eu também estava cheio de “informações”, tensões, expectativas. Era como se minha mente transbordasse, incapaz de acolher algo novo. Talvez seja por isso que a força do chá não se manifestou (do jeito que eu esperava?). Para recebê-la, ou até mesmo ir até ela, primeiro era necessário esvaziar a xícara, permitir que o líquido fluísse em mim.

Apesar de algumas variações na dieta tradicionalmente recomendada, pode-se dizer que, de forma geral, é recomendado que se evitem alimentos estimulantes (caféina, álcool, tabaco, entre outros) por alguns dias antes do ritual. É também importante que, nas vésperas da cerimônia, os participantes optem por alimentos leves e de fácil digestão (evitando alimentos processados, carne vermelha, alimentos fritos ou com alto teor de gordura). Na maioria das tradições<sup>25</sup> ayahuasqueiras, é também recomendado evitar atividade sexual por um período antes e depois da cerimônia com ayahuasca.

Por isso é que inicialmente pedimos licença e preparamos o corpo. Não é de qualquer jeito que entramos nesse reino da ayahuasca. Para poder se encontrar com essas forças, é preciso pedir licença, chegar devagar. São forças selvagens. “As mesmas plantas que curam, elas também matam” (Krenak; Papá, 2022, p. 15). Portanto, é pisando com calma que podemos

---

<sup>25</sup> Yawanawa, Huni Kuin, Shipibo, Santo Daime, Barquinha, entre outras.

aprender com as plantas que nos ensinam.

## 2.4 Aprender com as plantas

O aprendizado com as plantas não se limita à experiência visionária. Há, nesse encontro, uma operação que tensiona os próprios modos de produção do saber. Dentre os diversos sentidos do encontro com a ayahuasca, é importante sublinharmos a dimensão pedagógica atribuída à ayahuasca, ou seja, a capacidade de veicular e agenciar a produção de certos conhecimentos. Seguindo o rasto de alguns de seus ensinamentos nesta dissertação, percorremos os enigmas suscitados quando a clínica e a ayahuasca se encontram. Poder aprender com uma planta abre já uma outra possibilidade epistemológica que desarranja e bagunça nossas próprias maneiras de compreender o que é o conhecimento.<sup>26</sup>

Na vasta literatura sobre o consumo da ayahuasca, alguns antropólogos apontam que diversos povos indígenas a descrevem como “a planta que dá o conhecimento, [...] a fonte do conhecimento necessário para se viver corretamente” (Luz, 2002, p. 62). Ailton Krenak (Ailton [...], 2020) reforça o valor incomparável do *nixi pae*, que ele considera capaz de transmitir ensinamentos que estão para além dos saberes acadêmicos. Para ele, “tudo o que eu posso ouvir de um colega falando sobre física, química, biologia, a própria geologia do organismo da terra, [...] não consegue ter a eloquência dessas *visões* onde você vive dentro da experiência”. Ele também salienta que não faz uma apologia desse encontro com a planta, mas sublinha que falar dela é necessário, pois sua potência está em “aproximar visões do mundo e modos de acessar conhecimento”.

Em conversa com o indígena Carlos Papá, Ailton Krenak compartilha memórias que falam da sua relação com o *nixi pae*. Ele conta que houve um período em sua vida em que bebia *nixi pae* de maneira abundante: “Eu bebia garrafadas de ayahuasca. Não era um pouquinho, não. Garrafada!”. Na companhia do pajé Agostinho, Krenak recorda de, alegremente, tomar o

---

<sup>26</sup> Assim como ocorre em algumas matrizes de pensamento, inclusive nas ocidentais, o conhecimento é sempre um modo de fazer mundos; é sempre encarnado, incorporado. Um exemplo disso pode ser encontrado nas ideias de Maturana e Varela (2001), para quem o conhecimento é um fenômeno biológico vinculado à noção de autopoiese. Ele emerge das interações entre o ser vivo e o ambiente, configurando-se como um processo ativo e subjetivo. O conhecimento, portanto, não é uma representação objetiva da realidade, mas a construção de uma realidade própria, dependente da estrutura e das capacidades do organismo. Assim, conhecer é viver, e o acoplamento estrutural entre o ser e o meio é fundamental nesse processo (Maturana; Varela, 2001). O ser vivo, portanto, não apenas representa ou descreve a realidade, mas co-cria, molda e transforma a realidade por meio de suas percepções e ações.

líquido diretamente de frascos, chegando a gargarejá-lo antes de engolir (Krenak; Papá, 2022, p. 14-15).

Por sua vez, Carlos Papá também contribui dizendo que antes ele tinha uma relação próxima apenas com o tabaco, mas percebia que “uma chave tinha que mudar” (Krenak; Papá, 2022, p. 16). Ele teria que abrir uma porta e mais outra porta; e o *nixi-pae* foi essa “chave”, pois, senão, ele “ainda não compreenderia exatamente o espiritual”. Esse encontro com o *nixi-pae* mobilizou a percepção de que o que ele “[...] sonhava é real. Com isso, aprendi, quer dizer, compreendi, que uma dessas portas é onde existe o entendimento” (Krenak; Papá, 2022, p. 16). Além disso, foram esses encontros com a ayahuasca que o levaram a perceber que ele poderia se transformar em outras coisas, inclusive enquanto inseto: “Me transformava em inseto, me transformava em folha caindo, me transformava também em minhoca. Em uma minhoca enorme. Então, quer dizer, eu sou tudo isso”. Essas experimentações com a ayahuasca também fizeram com que ele modificasse sua relação com o tabaco, inclusive a tornando “menos egoísta”<sup>27</sup> em suas palavras (Krenak; Papá, 2022, p. 16).

Porque só usando tabaco, eu me tornaria um pouco... Como dizer? Um pouco egoísta. Seria como se só eu fosse saber das coisas, só eu que saberia, somente eu e mais ninguém. E a partir do momento que eu conheci essa outra medicina, soube que essa forma de aprendizado tem que ser repassada para todas as pessoas que quiserem acompanhar. Mas, lógico, nem todos podem. Somente quem está preparado, quem abre a porta. A partir do momento em que consegue abrir a porta, e se sentir nela, aí você deixa de se tornar egoísta. *Você se torna, inclusive, inseto*. Então, acho que é mais ou menos isso. Eu aprendi isso com a *medicina* (Krenak; Papá, 2022, p. 16-17).

Contudo, falarmos e valorizarmos uma experiência de aprendizagem que ocorre com as plantas, não é algo habitual para povos não indígenas, inclusive para academia. Nossa tendência é atribuir exclusivamente aos seres humanos a capacidade de pensar, comunicar e ensinar. Como nos diz o xamã e líder indígena David Kopenawa: “Eu não aprendi a pensar as coisas da floresta fixando os olhos em peles de papel. Vi-as de verdade, bebendo o sopro de vida com meus amigos, o pó de *yãkoana*”<sup>28</sup> (Kopenawa; Albert, 2015, p. 76).

Trata-se de conhecimentos mediados pela interação com os seres humanos, em

---

<sup>27</sup> Ponto importante a ser retomado mais adiante no texto.

<sup>28</sup> A *yãkoana* é uma substância central na prática xamânica Yanomami. Embora se use a expressão “beber o pó” (koai), trata-se, na verdade, da inalação da mistura por meio de tubos de sopro. O pó é preparado a partir da raspagem da parte interna da casca da *Virola elongata*, árvore cuja resina contém dimetiltriptamina (DMT), um poderoso alcalóide conhecido por seus efeitos na modulação da percepção. A essa base são adicionados outros compostos vegetais, que intensificam os efeitos da mistura. Segundo Kopenawa e Albert (2015), é sob a influência da *yãkoana* que os espíritos (xapiripë) se tornam visíveis ao xamã. Essa visibilidade não é compreendida como ilusão ou alucinação, mas como uma forma ampliada de atenção, fundamental para o exercício do xamanismo (Kopenawa; Albert, 2015).

conexões interespecíficas. Contudo, ao abordar a potencialidade de certas plantas serem consideradas *professoras*, é necessário perceber que, na verdade, estamos falando de uma relação de coexistência: “[...] ela realmente só ensina na medida em que é, efetivamente, atualizada no ser humano” (Albuquerque, 2009). Como afirma Donna Haraway (2022, p. 2), “ser um é sempre *dever* com muitos”.

Em diferentes práticas e cerimônias dos povos indígenas, por exemplo, encontramos a composição dos seres humanos com o que, na cosmologia desses povos, são consideradas *plantas professoras* ou *plantas mestras*, como a ayahuasca (Luna, 2002). Enquanto os estudos da ciência hegemônica as categorizam rapidamente como substâncias psicoativas ou, na melhor das hipóteses, como psicodélicos com potencial terapêutico (para tratar, por exemplo, casos de ansiedade, depressão e transtorno de estresse pós-traumático), para os povos indígenas, as *plantas mestras*, como a ayahuasca, o tabaco, o peyote, entre outras, assumem uma dimensão espiritual e cultural complexa.<sup>29</sup> “Todas as plantas têm poder, elas curam, adubam, oxigenam, acalmam, acolhem, vestem, limpam, abrigam, perfumam. Entre elas, existem as *plantas mestras, donas do caminho cósmico que luz percorre*” (Flexa 4 [...], 2021, grifo nosso).

Ailton Krenak (Florescer [...], 2022) nos diz: “aprendemos com as plantas que nos ensinam o tempo inteiro, que nos permitem produzir visões e entendimento sobre o mundo”. Em suas palavras, o conhecimento que as plantas trazem são muitas vezes impregnados por uma “disposição amorosa para fazer a experiência da vida fluir”. Essas plantas, tão únicas, possuem a capacidade de possibilitar a experiência de se estar “radicalmente vivo”, ao mesmo tempo em que, também em muitos casos, auxiliam “[...] não passar a maior parte do nosso tempo brigando com a gente mesmo. As plantas [mestras] são um maravilhamento nessa experiência de pacificar, nos pacificar com nós mesmos”.<sup>30</sup>

Seguindo esse raciocínio, do encontro com as *plantas mestras* podem emergir condições para a transformação do que Krenak (Florescer [...], 2022) denomina de *especismo*: a crença da

---

<sup>29</sup>Ailton Krenak (Flexa 4 [...], 2021) afirma que a luz percorre o espaço de forma contínua, alcançando a Terra na forma de radiação solar. Esses intensos raios passam por um processo de filtragem nas camadas da atmosfera. Ao atravessar essa barreira, são captados por plantas e cianobactérias, organismos que os utilizam como fonte de energia para produzir oxigênio. No entanto, como algumas plantas são consideradas as donas do caminho cósmico por onde a luz passa, ao ingeri-las, estamos, na realidade, assimilando de forma mais intensa a energia do sol que sustenta a vida na Terra.

<sup>30</sup>Se essa pacificação que Krenak aponta pode ocorrer, é porque ela está relacionada a um certo desinvestimento em uma posição egóica. Quem se agita ou se preocupa é justamente o senso de identidade rígida ao qual nos apegamos. Nesse sentido, não há um ente dado e fixo que recebe os ensinamentos e outro que os transmite – embora as lógicas binárias e a linguagem muitas vezes tratem essas questões dessa forma. A “pacificação” se refere a uma experiência ou acesso a um mundo que precede o campo individual. De maneira similar, não existe um mestre ou professor já dado. Mestre e discípulo se constituem em uma rede de relações, pois é necessário que alguém reconheça, por exemplo, a *planta mestra* como *professora* para que ela exista nesse papel.

superioridade da espécie humana em relação às outras espécies que, conseqüentemente, gera o desrespeito e a destruição da Terra.

Essa é a potência que as nossas *plantas mestras* nos passam, animando a gente nessa experiência da vida como conhecimento sobre o que nós somos, não como quem nós somos. O que é essa espécie, que nos identifica como humanos, é? Ou, o que estamos sendo? Porque como é metamorfose, nós estamos o tempo inteiro mudando (Animar [...], 2022, grifo nosso).

Uma das apostas políticas de Krenak (Florescer [...], 2022) é que o encontro com as *plantas professoras* pode produzir um “conhecimento que nos toma” e que nos convida a abandonar uma visão limitada de nós mesmos como sujeitos individuais, como corpos isolados. Inspirando-se nas palavras de Emanuele Coccia<sup>31</sup>, Krenak destaca que somos muito mais do que um invólucro onde “a vida passa por dentro”.

No entanto, para que esse processo ocorra, é necessário nos desfazermos de certas ideias que, historicamente, foram estabelecidas em relação às plantas, uma vez que por muito tempo elas foram tratadas meramente como “coisas”. Para Krenak, essa mesma lógica de tratamento é responsável pela perpetuação da escravidão e sustenta a ideia da superioridade de certos seres humanos sobre outros seres. Trata-se de uma visão enraizada nos princípios do pensamento colonizador: “ela é eurocêntrica, ela é patriarcal, e ela é careta. Então a gente precisa questionar isso” (Florescer [...], 2022).

Os colonizadores das “Américas” tentaram dizimar as práticas dos indígenas que envolviam essas plantas, consideradas meros entorpecentes e/ou alucinógenos em seus rituais. Do ponto de vista do colonizador, elas configuravam-se como práticas demoníacas, o que fez com que a sociedade ocidental “[...] expurgasse com tamanha ojeriza as plantas alucinógenas da América e de outras regiões” (Carneiro, 2002, p. 199-200). Os colonizadores diziam que elas eram “instrumentos de Satanás”, com a propriedade de “levarem à loucura passageira ou definitiva, à embriaguez comparável à alcoólica, e inclusive à luxúria” (Gruzinsk, 2003, p. 316). Ao longo do tempo, esses povos passaram a adotar uma imagem negativa de suas próprias práticas, gerando prejuízos profundos, como a perda cultural, o sentimento de inferioridade e o enfraquecimento dos vínculos comunitários. O trauma gerado pela dominação produziu e continua produzindo problemas graves como depressão, suicídio e o uso abusivo de substâncias (Araújo *et al.*, 2021; Guimarães; Grubits, 2007; Travassos, 2023).

Como afirmam Simas e Rufino (2018), a destruição e a marginalização histórica de

---

<sup>31</sup> Emanuele Coccia, filósofo italiano, propõe em *A vida das plantas: uma metafísica da mistura* (2018) uma reinterpretação do lugar das plantas no pensamento ocidental. Em vez de concebê-las como seres inferiores ou passivos. Coccia as toma como exemplo de uma forma de vida radicalmente aberta ao mundo.

valores comunitários e práticas rituais que divergiam do modelo dominante são “componentes da política de mortandade e do *desencantamento* do mundo”. Durante a Inquisição, agricultores, mulheres vistas como bruxas, parteiras e alquimistas – pessoas que dominavam o uso de plantas medicinais – foram perseguidos como hereges. Esse movimento desqualificou as práticas ritualísticas coletivas e corporais, patologizando-as sob o olhar do conhecimento moderno colonial capitalista (Preciado, 2018b).

Esse processo marcou o início de um amplo movimento de expropriação, incluindo a demarcação de terras, a apropriação de saberes populares, a criminalização de práticas autônomas de cura e a privatização de recursos vegetais. Na era moderna, essas ações atingiram seu auge com a apropriação colonial de espécies vegetais e animais, além da transformação de conhecimentos locais em propriedade intelectual, como patentes farmacêuticas. Instituições legais e médicas passaram a regular experimentos de autoadministração de substâncias que alteravam a percepção, consolidando um controle sobre esses recursos e práticas (Preciado, 2018b). No entanto, ao olharmos mais de perto, percebemos que, no final das contas, as plantas eram o que menos importava. O que estava realmente em jogo eram as lógicas contra hegemônicas nas quais as plantas se atualizam como um conjunto de forças potentes, capazes de gerar outros modos de sociabilidade.

Nesse contexto, muitos povos indígenas, incluindo os ayahuasqueiros, sofreram perseguições que resultaram na destruição sistemática de suas práticas e tradições, afetando diretamente o modo como essas populações podem aprender com suas *plantas mestras*. O impacto da colonização tem sido devastador, com a introdução do álcool e de outros costumes, adoecendo aldeias inteiras e contribuindo para a desarticulação de seus modos de vida (Narby; Pizuri, 2021). Atualmente, é interessante perceber que a própria ayahuasca está desempenhando um papel significativo na reconexão de diversos grupos indígenas com suas origens, bem como na sustentação financeira dessas comunidades<sup>32</sup>. É importante salientar que essa dimensão

---

<sup>32</sup> Conforme matéria publicada na revista Piauí (Cruz, 2023), durante uma conferência realizada no Instituto Yorenka Tasorentsi, líderes indígenas compartilharam histórias sobre como as medicinas sagradas os ajudaram a reconectar-se com suas culturas ancestrais. Para muitos, essas histórias representam tanto um fenômeno científico quanto um evento espiritual, com relatos de experiências profundas durante os rituais com ayahuasca. Os relatos incluem exemplos de líderes indígenas que conseguiram redescobrir e preservar suas tradições culturais, mesmo após séculos de opressão e colonização. Por exemplo, Osmildo Silva da Conceição, pajé do povo kuntanawa, compartilhou como a ayahuasca o ajudou a resgatar as práticas xamânicas de seu povo, promovendo uma redescoberta étnica e cultural. Da mesma forma, o cacique Biraci Brasil Nixiwaka relatou como a ayahuasca e outras práticas tradicionais foram essenciais para reconstruir e fortalecer sua comunidade, os yawanawás. Além disso, o texto destaca como essas práticas espirituais também têm implicações financeiras positivas para as comunidades indígenas. Por meio de parcerias comerciais, turismo e venda de arte indígena, muitas comunidades estão encontrando novas fontes de renda.

econômica e mercadológica, que antes não se configurava como uma questão, passa a se tornar um tema no próprio processo de colonização.

É também fundamental destacar que o pensamento indígena enfatiza a reverência e observação respeitosa das vozes não humanas, em que as pessoas possam aprender com plantas, animais e outros seres, tal como espíritos da floresta. A ingestão das plantas não é o foco, mas sim a comunhão com o espírito da planta e a experiência sensível compartilhada. Portanto, como Krenak afirma, entrar em contato com as *plantas mestras* deve ser encarado como um processo que exige preparação e uma atenção diferenciada, evitando a banalização que pode comprometer a qualidade desse encontro tão singular (Anic, 2020). A *planta mestra*, ou *planta professora*, desse modo, não está dada como um fato em si. É necessária certa “disposição” para o encontro. O aprendizado é sempre um efeito, e, paradoxalmente, começa na própria preparação, na criação de uma atenção voltada para a possibilidade de um diálogo transformador.

Takuá (2019) aponta o incômodo de ver, nas instituições acadêmicas, o pensamento humano valorizado enquanto saberes ligados a outras formas de vida, como os cultivados no contato com *plantas mestras*, seguem marginalizados. Para ela, essa exclusão expressa um modo de pensar que, ao se impor como único, empobrece nossa relação com o mundo e limita a diversidade da experiência. Como observa, “a monocultura da fé, a monocultura alimentar, a monocultura mental, estão fazendo com que as pessoas percam o sentido de entender a própria fruição da vida” (p. 4). Sua crítica recai sobre uma universidade que se pretende universal, mas silencia saberes enraizados em outros modos de existência.

Portanto, postular que as plantas são capazes de veicular ensinamentos desafia as concepções tradicionais de conhecimento e educação, causando estremecimentos no nosso “ideal caduco de cientificidade” (Guattari, 1990, p.16), do qual Guattari diz que seria importante nos afastar. Ou ainda, trata-se de uma verdadeira “heresia epistemológica” (Albuquerque, 2009), que rompe com as fronteiras entre natureza e cultura, questionando os paradigmas positivistas da ciência ocidental. Sob essa ótica, falar sobre essas diversas formas de aprendizagem é contribuir para que se abram novas formas de compreender o mundo e a nossa relação com ele, nos lembrando de como a própria psicologia pode expandir seus horizontes e alargar suas maneiras de interpretar a “realidade” a partir do contato com as questões e enigmas suscitados por essas outras formas de pensar e conhecer o mundo.

### 3 A PLANTA MESTRA NO CONTEXTO ACADÊMICO

#### 3.1 Ouvindo outros pesquisadores

Atualmente a utilização da ayahuasca por povos indígenas e não-indígenas no mundo todo tem ganhado relevante crescimento. Essa beberagem<sup>33</sup> tem sido objeto de estudos cada vez mais frequentes por parte de pesquisadores devido ao seu potencial terapêutico no tratamento de condições como a depressão, ansiedade e outras questões relacionadas à saúde mental. Ao alterar a atenção daquele que a ingere, permitindo o acesso a estados de transe, sempre surgem considerações importantes.

Dependendo das pessoas que a ingerem e do contexto em que é utilizada, ou seja, das composições feitas entre pessoas, plantas, lugares e outros vetores, podem surgir riscos, incluindo a possibilidade de episódios psicóticos. Por causa disso, as diretrizes gerais nos centros que servem essa bebida ritualisticamente é de que ela seria contraindicada em casos de condições médicas ou psicológicas específicas, como histórico de transtornos psicóticos, doenças cardíacas graves e certas condições de saúde mental. Sobre esse tema, o cacique Biraci Yawanawa nos lembra: “nossos ancestrais sabiam: nem toda pessoa pode beber, e muito menos servir [a ayahuasca] (Minuano, 2025)”.

Para os adeptos desta bebida, os ensinamentos compartilhados no encontro com a ayahuasca não são apenas “informações”, são também saberes valiosos e corporificados, que impactam diretamente a vida dos seus usuários, podendo produzir experiências de transformação subjetiva. Este é um dado que pode ser encontrado em diferentes estudos com consumidores da ayahuasca, em que eles afirmam que o consumo da bebida provocou mudanças consideradas positivas na relação desses sujeitos com temas como: o próprio corpo, a sexualidade, a natureza, as relações interpessoais, a sociedade e o trabalho (Assis, 2014; Cavnar, 2011; Maia, 2020; Pelaez, 2002; Ricciardi, 2008).

A pesquisa por referências sobre a ayahuasca, realizada principalmente por meio do Google Acadêmico, revelou uma produção relevante, mas ainda dispersa, que atravessa diferentes campos do saber, como a antropologia e a psicologia. Embora alguns estudos já apontem possíveis articulações entre a experiência com a ayahuasca e o campo clínico, são raras as investigações que se debruçam sobre os efeitos dessa experiência no próprio manejo da

---

<sup>33</sup> Palavra que designa uma mistura líquida preparada para ser ingerida, geralmente feita com ervas ou outros ingredientes naturais, tal como é o caso da ayahuasca.

prática terapêutica em psicologia. A proposta deste trabalho é justamente contribuir para o debate acerca de como a experiência com a ayahuasca pode expandir os limites do que compreendemos como clínica psicológica, problematizando temas como *intuição*, morte e alianças interespecíficas. Trata-se de uma área ainda pouco trabalhada, o que reforça a relevância de percorrer essa interface com o cuidado necessário diante de um território epistemológico em construção.

Alguns autores, como Diament, Gomes e Tófoli (2021), dos quais dois são psiquiatras e um, psicólogo, discutem a importância de reconhecer o potencial terapêutico da ayahuasca na reintegração de conteúdos inconscientes. Segundo eles, as *visões* evocadas pela substância podem permitir o acesso a memórias e afetos favorecendo processos de elaboração psíquica. Nesse artigo, são reunidas diversas perspectivas psicológicas que buscam compreender esse fenômeno. Benny Shanon (2002, 2003), por exemplo, analisou relatos de centenas de usuários e propôs uma categorização das *visões*, que incluem imagens sobrenaturais, figuras animais, elementos vegetais e conteúdos autobiográficos. Embora tenha dialogado com as teorias freudiana e junguiana do inconsciente, Shanon expressa discordância com a aplicação direta desses modelos, propondo uma abordagem cognitivista, “ainda que essa abordagem não seja claramente prática ou clínica” (Diament, Gomes e Tófoli, 2021, p. 68, tradução nossa).

Outros estudos apontados por Diament, Gomes e Tófoli (2021) percorrem caminhos distintos. Cohen (2017), com base na psicologia analítica junguiana, entende essas experiências como formas privilegiadas de contato com o *Self*, promovendo o aprofundamento do processo de individuação. Gastelumendi (2013), em diálogo com a psicanálise freudiana e pós-freudiana, correlaciona aspectos da experiência com a ayahuasca a conceitos como resistência ao tratamento, pulsão de morte e medo de desintegração, articulando-os com o manejo clínico do “medo do colapso”, este último discutido por Winnicott (1971; 1974; 1975 *apud* Gastelumendi, 2013) para descrever modelos de possível desintegração psíquica. Para Diament, Gomes e Tófoli (2021), a integração desses conteúdos pode favorecer um processo terapêutico mais abrangente, capaz de articular diferentes camadas da experiência psíquica.

Outro fenômeno recorrente destacado pelos autores é a presença de um elemento percebido como não pertencente ao eu, frequentemente chamado de a “voz da Mestra” ou o “espírito da planta”. Trata-se de uma instância que dialoga com os pensamentos da pessoa, oferecendo conselhos, comentários ou orientações. Embora essa presença possa lembrar quadros de “pseudoalucinação”, os próprios usuários a reconhecem como efeito do encontro com a ayahuasca, o que diferencia essa experiência dos fenômenos psicóticos. A comunicação com essa instância percebida como inteligente, e que em algumas tradições é compreendida

como a própria planta, sugere uma mediação ativa no processo terapêutico. “Isso abre novas perspectivas que, até onde sabemos, ainda não foram suficientemente exploradas pelas diversas escolas de pensamento da psicologia” (Diament; Gomes; Tófoli, 2021, p. 70-71, tradução nossa).

Mesmo entre os poucos trabalhos (Couto; Marambio; Yago, 2022) que se aproximam dessa discussão, a partir de referenciais psicológicos específicos, como o de Simão (2018), que se situa na abordagem junguiana, é comum que as implicações clínicas da experiência não sejam desenvolvidas de forma mais profunda. Já os estudos sobre *plantas professoras*, como os de Maria Betânia Albuquerque (2009, 2014, 2017, 2018), oferecem contribuições muito importantes, mas estão situados no campo da filosofia da educação e não tratam diretamente da prática clínica em psicologia.

Diante disso, o presente trabalho busca contribuir para essa discussão ao investigar a experiência com a ayahuasca a partir da escuta clínica. Interessa-nos não apenas a dimensão “terapêutica” da “substância”, mas o que ela convoca como desafio epistemológico e como acontecimento que afeta a própria noção de clínica. Em outras palavras, trata-se de perguntar o que acontece quando uma planta se torna *professora*, e o que isso ensina também à psicologia. Para que essa pergunta ganhe corpo, é importante reconhecer que ela se inscreve em um campo ainda emergente de investigações. A partir daqui, traço um breve percurso por algumas pesquisas que, de maneiras distintas, se debruçaram sobre a ayahuasca nos últimos anos, incluindo dissertações, teses e artigos.

Esse caminho tem início em 1993, na cidade de Manaus, onde foi conduzida a primeira pesquisa sobre o tema, denominada Projeto Hoasca. Seu propósito principal era investigar os aspectos bioquímicos, farmacológicos e psiquiátricos associados ao uso da ayahuasca. Durante as entrevistas realizadas como parte do projeto, surgiram relatos notáveis de mudanças significativas em questões psicológicas e no consumo de substâncias psicoativas. Os resultados revelaram que, antes de se envolverem com a instituição, 73% dos participantes faziam uso excessivo de álcool. Além disso, 27% relataram uso abusivo de estimulantes; 33% vincularam o álcool a comportamentos violentos; e 53% foram dependentes de tabaco. Após sua participação regular nas cerimônias com ayahuasca no âmbito da União do Vegetal, essas pessoas descreveram uma melhora na memória e na concentração, assim como uma melhora nas interações cotidianas, além de relatarem terem encontrado novos sentidos para as suas vidas. Eles também destacaram maior satisfação nas interações cotidianas e uma nova sensação de “propósito” e “coerência” em suas vidas (Metzner, 2002). Essa pesquisa pioneira não apenas contribuiu para o entendimento dos efeitos da ayahuasca, mas também levantou questões

interessantes sobre “os potenciais terapêuticos” da substância, especialmente no que diz respeito a problemas de uso abusivo de drogas.

A pesquisa conduzida por Filipe Starling Loureiro Franca (2011), registrada na dissertação de mestrado intitulada *Os sentidos da experiência com a ayahuasca: uma leitura fenomenológica*, mostrou que as experiências envolvendo a ayahuasca foram amplamente consideradas como altamente benéficas pelos entrevistados, visto que os entrevistados relataram transformações significativas em suas vidas. Os relatos evidenciaram que a experiência com a ayahuasca desencadeou uma reflexão profunda sobre os padrões de comportamento e estilo de vida dos participantes, resultando em mudanças positivas em várias esferas. Os participantes da pesquisa, por exemplo, demonstraram maior atenção em relação às escolhas relacionadas a alimentação, adotando hábitos mais saudáveis e nutritivos. Adicionalmente, a pesquisa observou um aumento na motivação para a prática regular de atividades físicas, visando uma vida mais equilibrada e ativa. Relatos também indicaram a redução, e até mesmo a cessação, do consumo de álcool, tabaco e outras drogas.

Por sua vez, a pesquisa conduzida por Jaqueline Tavares de Assis (2016) adotou uma abordagem fenomenológica e empregou o método de histórias de vida como sua metodologia de trabalho. Essa pesquisa envolveu o estudo de quatro indivíduos que percorreram um caminho terapêutico por meio do uso ritualístico da ayahuasca. Os resultados destacaram que o uso ritualístico da ayahuasca foi compreendido como um instrumento de cuidado e autodescoberta, possibilitando a reconfiguração dos significados atribuídos à vida e, por conseguinte, levando a transformações no que se refere ao consumo de substâncias e às relações interpessoais. Os participantes da pesquisa enfatizaram que houve uma melhora nas relações interpessoais, destacando que passaram a vivenciar a vida, em suas palavras, com menos egoísmo, mais respeito e empatia (Assis, 2016, p. 291). Esses resultados estão em sintonia com outras investigações realizadas nesse campo (Melo, 2010; Mercante, 2012; Pelaez, 2002; Ricciardi, 2008; Rose, 2005), fortalecendo a concepção de que o uso ritualístico da ayahuasca pode influenciar positivamente a qualidade das interações sociais e o relacionamento consigo mesmo.

Ana Carolina Simão de Oliveira (2018), em sua dissertação de mestrado, examinou a relação entre o uso ritual da ayahuasca e a psicoterapia, buscando compreender como os participantes percebem esses dois contextos e seu potencial terapêutico. Foram entrevistados dezoito voluntários que participaram tanto de rituais de ayahuasca quanto de sessões de psicoterapia. Os resultados revelaram que os participantes reconhecem diferenças entre as duas abordagens, mas também destacam a complementaridade entre eles. Alguns participantes,

inclusive, enfatizaram a importância de incorporar elementos do ritual de ayahuasca em sua experiência terapêutica. A teoria da psicologia Analítica de Carl Gustav Jung (1986, 2000, 2002, 2003, 2011, 2013, *apud* Oliveira, 2018), foi utilizada para analisar os resultados, explorando conceitos como alquimia, individuação e transcendência. O estudo conclui que, embora haja potencial para a integração da psicoterapia com o uso ritual da ayahuasca, nem todos os psicoterapeutas estão abertos a essa abordagem, havendo preconceitos que dificultam a integração das experiências.

Em pesquisa de doutorado realizada por Lucas Maia (2020) com pacientes de doenças graves que bebiam a ayahuasca, os participantes relataram que a experiência com a ayahuasca levou a uma introspecção e autoanálise, liberando emoções e resultando em sentimentos positivos. Isso ajudou a reduzir a ansiedade e a depressão, melhorando o bem-estar emocional. Além disso, eles repensaram suas doenças, reduzindo o medo da morte, valorizando mais a vida e fazendo mudanças positivas nas relações e no estilo de vida. Muitos também sentiram um fortalecimento da espiritualidade, que eles achavam benéfico para o tratamento médico. No aspecto físico, a ayahuasca parece contribuir para uma melhor tolerância à medicação, estabilidade imunológica e redução da dor crônica, embora Maia (2020) afirme que não há evidências clínicas sólidas para apoiar essas percepções.

Dentre outros aspectos importantes no que tange essa tese, os participantes também relataram que o uso da ayahuasca pode trazer ensinamentos a partir de “[...] uma espécie de diálogo entre o indivíduo e a ayahuasca como entidade” (Maia, 2020, p. 132), sendo que atribuição semelhante também foi encontrada em outros estudos com diferentes perfis amostrais. Contudo, em sua tese, Maia (2020) questiona se essas características de *planta professora* remetem apenas aos efeitos da ayahuasca ou às suas influências culturais. A amostra de sua pesquisa foi composta por participantes que fizeram o uso da ayahuasca em contextos distintos, incluindo as religiões ayahuasqueiras do Brasil e contextos neo-xamânicos urbanos. Todavia, verificou-se que o conceito de *planta professora* esteve presente nos relatos dos participantes, independente do contexto, e “isso sugere que a concepção de *planta professora* pode surgir espontaneamente a partir da experiência em si” (Maia, 2020, p. 133, grifo nosso).

Entretanto, surgem algumas questões em relação às afirmações de que a ayahuasca conduz à introspecção e à autoanálise. Essa visão, derivada de certos campos de pensamento, pode sugerir que o sujeito “se voltaria para si” em busca de uma “verdade profunda e oculta sobre si mesmo”. No entanto, nossa perspectiva é que a ayahuasca talvez promova o afastamento do sujeito desse foco no “eu” habitual, conectando-o a uma rede de outras relações, construindo pontes, criando conexões e territórios, e permitindo a coexistência de diferentes

seres e entes. Além disso, a ideia de que a ayahuasca é uma entidade *professora*, que “surge independente do contexto”, pode sugerir que as interseções, como rituais e religiões ayahuasqueiras, não fariam diferença nas “mensagens” que a ayahuasca traria, sendo ela revelada e portadora de uma “verdade em si mesma”, o que não é a nossa perspectiva. Acreditamos que é problemático conceber a ayahuasca como uma “entidade” que pode dispensar essas interseções, mantendo uma “verdade” por si só, independente do contexto.

Por sua vez, Marina Batista de Souza (2023), psicóloga e ayahuasqueira, realizou uma análise dos processos de subjetivação resultantes do uso da bebida ayahuasca em diversos contextos religiosos e espiritualistas. As inquietações que moveram a sua pesquisa se assemelham aos questionamentos que também motivaram o projeto de pesquisa em questão: “[...] enquanto psicóloga comecei a pensar em uma pergunta básica: se a ayahuasca é uma professora, como ela ensina? E o que pode ensinar?” (Souza, 2023, p. 12). Essa questão não surgiu apenas com base em sua vivência, mas também a partir de diversos relatos sobre pessoas que se transformaram ao longo dessa trajetória.

Ao longo de todo o processo de pesquisa, a abordagem cartográfica orientou seu trabalho, tanto no âmbito teórico quanto afetivo. A pesquisa se iniciou com uma revisão teórica abrangente sobre o tema, seguida de uma investigação dos fenômenos relacionados, fundamentada nas contribuições da psicanálise.

Compreendendo a importância dos aspectos somáticos e psíquicos associados à ingestão da ayahuasca, a pesquisadora recorreu às teorias de Henri Bergson (2006; 2009; 2010, *apud* Souza, 2023) para desenvolver uma concepção do tempo capaz de dar conta das experiências ayahuasqueiras. Além da revisão bibliográfica, Souza (2023) conduziu seis entrevistas com usuários da bebida ayahuasca, com o intuito de mapear a metodologia, os efeitos e os conhecimentos surgidos a partir do uso da bebida. A pesquisa teve como ponto de partida a compreensão dos indígenas da América do Sul, para quem a ayahuasca é considerada uma *planta mestra* ou *professora*, conforme demonstrado em estudos do antropólogo Viveiros de Castro (1979, 2002, 2006, 2015, 2023 *apud* Souza, 2023) Na função de *professora*, a pesquisadora conclui que a ayahuasca engendra conhecimentos frequentemente negligenciados pelo modelo científico moderno.

### 3.2 **É importante seguir os enigmas pelo meio: inflexões metodológicas**

*Seguir pelo meio é agenciar-se a um agenciamento. É experimentar, com muitas precauções, a maneira de criar uma relação com aquilo que só se pode esperar se inteligível estabelecendo uma relação*  
Despret, 2023, p. 32.

Escolhi desenvolver meu trabalho no PPGPSI – Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional da UFES justamente porque encontrei ali um campo fértil para reflexões críticas e ético-políticas, aquelas que buscam transformar a sociedade a partir da escuta atenta às múltiplas vozes e saberes. Essa opção me deu suporte para navegar por diferentes nuances deste tema, questionando as visões instituídas e abrindo espaço para incorporar perspectivas que muitas vezes ficam invisibilizadas na ciência ocidental hegemônica.

Foi nesse terreno, sustentado por essa aposta em perspectivas questionadoras, que comecei a desenhar os primeiros caminhos metodológicos da pesquisa. Nos primeiros meses de construção deste texto, inicialmente, eu acreditava ser interessante conduzir entrevistas com psicólogos que utilizassem a ayahuasca. A premissa era que, a partir dos dados coletados nessas entrevistas, seria possível estabelecer eixos de análise para uma fecunda discussão sobre o tema. Contudo, durante esse processo, emergiram questionamentos relevantes: será que o que é expresso durante a entrevista abrange os aspectos relevantes dessa pesquisa? E quanto a todas as outras interações informais que posso ter com esses psicólogos fora do contexto de uma entrevista específica e que também fazem parte do processo de pesquisar? E se o interesse dessa pesquisa é pensar a relação entre certa concepção de clínica (e o manejo clínico em psicologia) e a experimentação com a ayahuasca, não seria estratégico do ponto de vista metodológico que a conversa se direcionasse principalmente aos profissionais *psis*?

Após discussões no grupo de pesquisa e com o orientador, chegamos à conclusão de que talvez fosse mais interessante iniciar conversas com esses profissionais, apresentando a seguinte questão: “Se você fosse compartilhar sua história de relação com a ayahuasca, o que não poderia ser deixado de fora?”<sup>34</sup>. Isso permitiria que as narrativas se desdobrassem em uma

---

<sup>34</sup> Em sua tese de doutorado, Silva (2011) abordou a relação entre a atividade docente, formação e ética no âmbito de algumas experiências de pesquisa na educação. Durante o período em que estive nas escolas, Silva optou por um método de conversa com os professores direcionado por perguntas, mas sem a imposição de respostas prontas. Para evitar a rigidez de uma entrevista formal, ele utilizou perguntas abertas como: “Se você fosse contar a história da sua formação para outra pessoa, quais elementos não poderia deixar de fora?”. Essa estratégia permitiu que os professores se expressassem livremente, fornecendo material rico para a pesquisa. Este modo de trabalho se

multiplicidade de temas, orientando a produção do plano problemático a partir de zonas de vizinhança.

Após esses encontros, registrei em meu diário de campo as análises e invenções de um plano problemático disparadas pelos diálogos com os (as) interlocutores (as). A ideia era que os registros no diário funcionassem como matrizes narrativas (Despret, 2023). Por meio deles, os diálogos com os participantes se transformam no fio condutor da dissertação, tornando-se o próprio direcionamento da escrita. Nesta perspectiva, a produção das análises se entrelaça e, ao mesmo tempo, torna-se o modo de acesso às questões que sustentam o problema de pesquisa. Assim, a preocupação com a fidedignidade, se é “verdade” ou não, dos acontecimentos não nos faz questão,<sup>35</sup> pois o que nos interessa neles é a sua potência de fabricar mais histórias e enigmas que movimentem o problema de pesquisa.

Portanto, a proposta não se concentra na realização de entrevistas com esses psicólogos, mas sim na criação de narrativas a partir dos nossos diálogos, que serão incorporados ao texto. O ponto central é trabalhar a partir das histórias que emergem dessas experiências. A história não surge depois da experiência, mas com ela. Ela estende a experiência, a reativa e a transforma. “Trata-se do mesmo tecido que se dobra e se desdobra no mesmo ritmo” (Despret, 2023, p. 23).

De qualquer forma, pode ser relevante contextualizar os leitores ao compartilhar alguns traços sobre os 06 profissionais (03 psicólogos e 03 psicólogas) que gentilmente aceitaram o convite para discutir suas experiências clínicas e vivências com a ayahuasca. Assim como eu, todos eles concluíram a graduação em psicologia na Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), têm idades entre 30 e 45 anos, e têm consumido a ayahuasca há no mínimo 5 anos. Eu os chamarei de Sabrina, Ricardo, Carla, João, Pedro e Mariana. Todos participam ou já participaram de cerimônias que envolvem a ayahuasca em diferentes tradições e contextos, incluindo a União do Vegetal, o Santo Daime, bem como o contexto neoxamânico<sup>36</sup>.

É importante ressaltar que essas histórias servem como matrizes narrativas, disparadoras

---

aproxima do Método de Instrução ao Sósia (MIS). Também conhecida como Técnica do Sósia, é uma ferramenta de pesquisa qualitativa desenvolvida na década de 1970 pelo médico italiano Ivar Oddone (1999). Ele se baseia na seguinte pergunta central: “Imagine que eu seja fisicamente idêntico a você e que vou substituí-lo em seu trabalho. Quais informações eu precisaria saber para que ninguém perceba a diferença?”.

<sup>35</sup> De fato, a *planta professora* e a experiência com a ayahuasca não buscam a “verdade das coisas”. Não faz sentido atribuir a ela uma intenção, como se tivesse vontade própria. Mas uma coisa que ela faz é ampliar os modos como nos compomos com o mundo. Aqui, a planta se configura como agente, parte de uma agência compartilhada, que não se reduz a um sujeito isolado. É um convite para pensar em relações entre espécies, em trocas que não partem da ideia de iguais nem de pressupostos comuns, mas que abrem outras maneiras de estar junto, de coexistir.

<sup>36</sup> Todas essas “linhas religiosas” e contextos serão mais bem explicados ao longo da seção.

de análises. No notável trabalho *Um brinde aos mortos: Histórias dos que ficam*, a psicóloga e filósofa Vinciane Despret (2023) percorre um caminho de reflexão sobre a morte, os mortos e as histórias daqueles que ficam, ou seja, os vivos. Ela propõe que a morte não é um evento que separa definitivamente os vivos dos mortos, mas sim um processo de continuidade e transformação. Através da fabricação de histórias e narrativas, aqueles que permanecem vivos atualizam e dão continuidade à existência daqueles que já se foram. Essa perspectiva nos auxilia a percorrer os enigmas que a ayahuasca inventa para a clínica, visto que as histórias desses profissionais *psis* evidenciam uma relação contínua com a *planta professora*, com a qual eles estão sempre se transformando.

Em seu livro são inúmeras as histórias de pessoas que conversam e mantêm diferentes relações com os mortos, sentindo-os presentes em suas vidas, mas nem por isso estão alucinando ou sofrendo de alguma patologia. É o que faz com que Despret (2023) teça críticas a uma perspectiva hegemônica a respeito do fenômeno da morte, intimamente atrelada a uma visão materialista da existência emergida no final do século XIX, na Europa, quando determinados pensadores lutavam contra a influência dominante da Igreja. A ideia de que não há vida após a morte, ou mais precisamente, que a morte é o vazio absoluto, tornou-se preponderante, não somente no campo da psicologia e da psicanálise, mas também em outros campos da ciência, produzindo uma maneira *desencantada* de olhar para o mundo.

A maioria dos pesquisadores em ciências humanas sugerem que os mortos só existem quando as pessoas acreditam neles, e desaparecem quando a crença se dissipa. No entanto, essa visão é muito simplista e não considera a complexidade das experiências humanas com a morte. As pessoas que perdem um ente querido podem não ter certeza se acreditam na existência dos mortos, mas isso não impede que tenham experiências significativas com eles, mesmo quando experimentam uma variedade de emoções, incluindo dúvidas, ceticismo e hesitações. Dito de outra forma, essas pessoas geralmente não se encontram em uma posição onde podem categorizar sua experiência de forma simples, como se fosse apenas uma questão de dizer que o morto realmente existe ou ele é apenas o produto da imaginação (Despret, 2023).

No entanto, alguns pesquisadores adotaram uma perspectiva diferente a respeito do fenômeno: eles não buscam explicar as crenças, mas sim narrar as experiências das pessoas com a morte, procurando cartografar as nuances dessas interações complexas e relacionais. Eles acreditam ser importante aprender com os próprios protagonistas dessas histórias. Pensadores de diversos campos do conhecimento (psicólogos, filósofos, sociólogos, antropólogos, historiadores, entre outros) que, deliberadamente, se esforçam para não adotar uma perspectiva que busque simplesmente “explicar” os eventos. Para além disso, buscam aprender com os

próprios protagonistas dessas histórias as formas apropriadas de abordar essa intrincada relação (Despret, 2023).

Sob essa perspectiva, Despret menciona o exemplo do antropólogo Heonik Kwon (2008 *apud* Despret, 2023), estudioso das interações entre os que ainda vivem e aqueles que já partiram na sociedade vietnamita atual. Em Da Nang, cidade localizada no Vietnã, é comum os visitantes de uma casa receberem ao final das conversas um copo de água do poço, supostamente oferecido por um espírito. O primeiro copo geralmente tem um leve sabor de sal, enquanto os seguintes não têm. Nem todos conseguem detectar esse sabor salgado na água. Isso deixa Kwon (2008 *apud* Despret, 2023) intrigado, pois ele raramente sente o sabor do sal, surpreendendo as pessoas. Ele se pergunta como um estudioso dos fantasmas pode ter tão pouca habilidade para sentir o gosto dos espíritos. Se essa questão incomoda Kwon, sua própria experiência também o deixa perplexo.

“Como uma água de poço pode ter o sabor da água do mar? Por que para alguns e não para outros? É meu corpo ou minha alma, ele se pergunta, que reconhece o sal? E se alguém o reconhece e outros não, quem têm um problema: esse alguém ou os outros?” (Despret, 2023, p. 21).

Essas questões não exigem soluções específicas, mas podem ser respondidas de várias maneiras. Não há resposta definitiva para perguntas como se o sal está na água ou na percepção de quem bebe a água, se é comum ou incomum sentir o gosto, se é normal ou não agir dessa maneira e como compreender esses estranhos acontecimentos. A sofisticada abordagem metodológica de Kwon emerge a partir do momento em que ele que passa então a aceitar a ser instruído pelos eventos que não exigem soluções específicas, mas podem ser respondidos de várias maneiras: “Aceitar ser instruído é: deixar-se mobilizar pelo tipo particular de entendimento que a situação exige [...]” (Kwon, 2008 *apud* Despret, 2023, p. 22), honrando o problema e deixando-se guiar a partir dele. Assim, as perguntas de Kwon se tornam *enigmas a serem percorridos*.

Assim, delineamos um percurso singular, seguindo algumas dessas pistas. Entre elas estão: nos deixarmos ser instruídos pelos eventos em que a *planta professora* está presente, tal como aceitarmos ser instruídos por ela ao iniciar essa pesquisa. Assim como não é papel de Despret (2023) e de Kwon (2008 *apud* Despret, 2023) dizerem se os fantasmas são reais ou não, também não devemos tentar interpretar as nuances reveladas nas composições dos psicólogos com as *plantas professoras* ou com o “espírito da ayahuasca”. Desse modo, assumindo uma postura clínica e, portanto, ética, trata-se de ouvir essas pessoas sem enquadrar esses eventos e narrativas dos participantes da pesquisa em categorias e referenciais estanques

na psicologia, mas mobilizar e produzir em cima das questões com as quais ficamos quando escutamos tais histórias.

Por isso, é importante dizer que as paisagens que se formam no encontro entre os seres humanos e a ayahuasca, tal como na relação entre os humanos e os mortos, constituem um assunto sensível, do qual pouco sabemos. Do mesmo modo que Despret (2023) e Kwon (2008 *apud* Despret, 2023), resistiremos à tentação de desmembrar os agenciamentos formados nas zonas de contato que emergem entre a ayahuasca e esses profissionais, pois essas questões não necessitam ser explicadas e nem elucidadas. “São enigmas, isto é, começos de histórias que colocam aqueles que o enigma convoca para trabalhar de um modo muito particular: o que fazemos com isso?” (Despret, 2023, p.22).

Trata-se em última instância, de acompanhar quais são as histórias que se formam nesse encontro; acompanhar o que elas nos fazem pensar sobre a clínica em sua forma mais ampla. Ao aceitar as instruções desse encontro, tornamo-nos pontos de intersecção entre diferentes ordens de realidade (Despret, 2023). Aqui não há “desejo de interpretação, apenas experimentação dos sentidos que poderiam se tornar possíveis”, entendidos como “afetos que nos atraem, forças que nos atravessam e nos dirigem” (Despret, 2023, p. 22-23). Esse processo nos leva a transformar histórias em “máquinas narrativas”, em que cada nova trama surge de um ponto anterior, conectando-se de maneira que lembra uma teia, em vez de seguir um fio linear: “Cada malha criada vai levar até a seguinte, ou a uma outra, de acordo com a convivência dos temas” (Despret, 2023, p. 22 - 23).

Logo, abordar este tema envolve a delicadeza de “seguir pelo meio”, abordando a questão entre psicólogos e *plantas professoras*, para segui-los ou encontrá-los por aquilo que os conecta e que nos força a repensar o fazer clínico hegemônico. Há um conjunto de campos disciplinares que se estudam a ayahuasca: religião, religiões ayahuasqueiras, neurociência e a própria etnologia indígena (antropologia), entre outros. Entretanto, consideramos que a ayahuasca ativa diferentes áreas disciplinares, sem fazer adesão completa a nenhuma delas. É uma aposta não convencional, uma espécie de interlocução de mundos. Portanto, este não é um trabalho de etnologia, nem de religião, neurociência ou psicologia propriamente dita, mas sim de uma psicologia transdisciplinar, em que os limites são porosos e os campos de saberes produzem uma interferência mútua entre si. Não se trata de uma psicologia hermética, que se explica pela biologia, ou uma psicologia que se explica pelas noções de um Édipo – e isso é fundamental para darmos prosseguimento a essa discussão sobre em qual clínica apostamos nesse trabalho. É um trabalho entre esses campos, uma ideia de “seguir pelo meio” (Despret, 2023, p. 22), de produzir a partir desse espaço intermediário, onde os campos coexistem sem

relações hierárquicas.

Semelhantemente, Harris (2017) também nos diz que, durante a sua pesquisa, ela percebeu que muitas pessoas ficavam felizes em poder compartilhar seus relatos de encontro e transformação com a ayahuasca. Talvez seja porque essas histórias possuem algo de algo muito singular, uma experiência que precisa, de algum modo, também ser dividida. São eventos importantes nas vidas dessas pessoas. O primeiro encontro com a ayahuasca, por exemplo, é para muitos um divisor de águas em suas vidas, e é comum encontrar um brilho nos olhos daqueles que tomavam a palavra: “foi algo que mudou minha vida”, “foi algo que me marcou muito”, “algo que estou entendendo até hoje”. São dizeres encontrados muito frequentemente.

Logo, ainda inspirado por Despret (2023), ao entender a magnitude dessa inteligência singular dos eventos, concluí que seria mais sábio permitir-me ser conduzido pelas experiências compartilhadas por aqueles que cruzavam o meu caminho. Quando eu comentava sobre esta pesquisa com os psicólogos e psicólogas que compõem esta dissertação, eles passavam a contar suas histórias de forma entusiasmada.

Portanto, ao redor daqueles que compartilham o interesse pela ayahuasca, cria-se uma atmosfera muito específica, “uma espécie de convivência mágica e serena” (Despret, 2023, p. 24), pois se sabe o quão é difícil falar daquilo que ocorre durante a experiência e que é tão único. Entretanto, não se trata do “[...] regime das confidências, nem o da compaixão”, mas “talvez de um interesse intelectual e sensível compartilhado” (Despret, 2023, p. 24).

A valorização dessas matrizes narrativas assemelha-se às reflexões de Ailton Krenak sobre a urgência de contarmos novas histórias, distintas das narrativas e perspectivas dos colonizadores. Em seu livro *Ideias para adiar o fim do mundo*, Ailton Krenak (2019) critica a lógica cartesiana da dicotomização entre ser humano e natureza<sup>37</sup>, apresentando críticas contundentes em relação às ideias predominantes de progresso, desenvolvimento e nossa relação com a natureza. Ideias que estão enraizadas na lógica do mercado capitalista, que trata a natureza como um mero depósito infinito de recursos naturais para sustentar projetos de desenvolvimento insustentáveis do ponto de vista ambiental. Esses projetos são incompatíveis com a preservação da vida — humana e não humana — no planeta, o que nos leva à questão do Antropoceno.

---

<sup>37</sup> Falar sobre natureza já é, por si só, um exercício arriscado. Ao longo da história, a terminologia contribuiu para a separação entre nós e os demais seres vivos, nos colocando no topo de uma hierarquia tanto na cadeia alimentar quanto na ordem social. Gradualmente, o termo “natureza” passou a englobar todo o restante da biodiversidade, que empurramos para uma categoria distante e manipulável, acabando por nos autorizar a destruí-la (Krenak, 2019).

Krenak nos chama a atenção para a cotidiana interação e comunicação que os povos indígenas têm com as montanhas, os rios, as árvores e o mar. Para eles, esses “elementos da natureza” são considerados seres com os quais é possível estabelecer um diálogo significativo e uma troca de saberes. Seguindo a linha de pensamento dos povos ameríndios, Krenak (2019) propõe uma nova abordagem para o que chamamos de natureza, reavivando seu *encantamento* e sua multiplicidade processual, cheia de mistérios e enigmas para o discurso científico tradicional. Trata-se de buscar maneiras de ativar uma certa dimensão de *encantamento* com a existência, tal como nos convida também Despret (2023) e Simas e Rufino (2018).

É nesse sentido que “contar histórias” torna-se uma maneira de desafiar a “ideia de fim do mundo” que nos assola se considerarmos apenas as narrativas dominantes. Contar histórias envolve a quebra de um padrão historicamente estabelecido de distanciamento em relação à natureza, permitindo que circulem narrativas das diferentes maneiras de existir e estar no mundo. Como exemplo, podemos citar as histórias dos povos que conversam com as pedras, com as montanhas e possuem relações mais harmoniosas e não depredativas com o meio ambiente. “Por que essas narrativas não nos entusiasmam? Por que elas vão sendo esquecidas e apagadas em favor de uma narrativa globalizante, superficial, que quer contar a mesma história para a gente?” (Krenak, 2019, p. 19)

Contar histórias que evidenciam a interdependência e a coexistência entre as formas de vida nos convida a experimentar outros modos de se relacionar com o dito “mundo natural” e os saberes tradicionais. Consequentemente, é uma aposta orientada para a expansão de nossos horizontes existenciais. Este é um tesouro que os tempos atuais ameaçam consumir (Krenak, 2019).

Durante uma videoconferência apresentada em um evento no Rio de Janeiro, a conferencista convidada Donna Haraway (Os mil nomes de Gaia, 2014) retoma a questão da narração e do ato de contar histórias, destacando a grande potência da narrativa como uma ferramenta contemporânea para redesenhar as fronteiras que delimitam a objetividade. Em outras palavras, ela argumenta que contar histórias desafia e reconfigura o conceito de objetividade no mundo atual em que vivemos. Trata-se de contar histórias que descrevam nossos encontros com seres humanos e não humanos, configurando-se como uma maneira potente de enriquecer as perspectivas do que entendemos por realidade.

Durante a pesquisa, cruzei caminhos com outros colegas que relataram impactos significativos em suas vidas após experiências com a ayahuasca. Inclusive, um desses

psicólogos, que chamarei de Ricardo<sup>38</sup>, contou-me que, durante a escrita do seu doutorado, era comum levar rascunhos do seu trabalho para os rituais que ele participava. Em alguns momentos em que ele estava “na *força*<sup>39</sup>” da bebida, ele lia seus próprios escritos e, simultaneamente, era como se “seres de luz” estivessem guiando o trabalho dele, ajudando-o a construir reflexões e traçar o caminho de sua tese.

Eu levava livro para as sessões<sup>40</sup>. Às vezes lia Freud, Maturana Varela, Reich. Eu lia aquilo tudo e, ao mesmo tempo, eu sentia que os seres invisíveis que te falei estavam presentes, lendo junto comigo, e eu ficava como se fosse em um diálogo com eles, em uma supervisão. Eu anotava coisas diversas. Já imprimi a minha tese, quando eu tava escrevendo e lendo ela, tendo outros pensamentos. É como se eu não tivesse mais pensando sozinho. Eu posso dizer que não haveria meu doutorado se não fosse a ayahuasca. Foi super importante para mim, não dá para eu dissociar uma coisa da outra. Eu estava na “força”, e ia lendo e revisando meu próprio texto, como se não fosse eu que tivesse escrito, porque era como se eu estivesse lendo pela primeira vez aquele texto. Eu lia e pensava: “isso aqui não está legal, preciso desenvolver”. Claro que isso não durava o tempo todo, tinha vezes que eu não conseguia nem pensar, nem ler nada. Eram momentos, que às vezes me davam, muito rápidos, mas que eram importantes [sic] (Ricardo).

Uma psicóloga, que chamarei de Sabrina, compartilhou comigo uma experiência singular. Durante a sua primeira cerimônia com ayahuasca, descreveu ter visto a figura de um homem negro que falou com ela. “Este espírito”, em suas palavras, a encorajou a explorar e documentar suas “experiências espirituais”, integrando-as com a psicologia. Essa orientação influenciou diretamente sua pesquisa para a dissertação de mestrado que está em curso. Inclusive, em uma das suas *mirações*, quando estava sob o efeito da bebida, ela teve entendimentos a respeito de que ritmo ela deveria seguir em sua pesquisa, encontrando seu próprio fluxo: “eu percebi que eu ia escrever a minha dissertação em um ritmo muito próprio, em um outro fluxo, e isso me ajudou bastante”.

Já a psicóloga Rachel Harris (2017) também descreve vivências marcantes com o uso da ayahuasca. Inicialmente cética em relação à ideia de *plantas professoras*, ela teve um significativo abalo em sua visão de mundo após participar de um retiro com ayahuasca no Peru.

---

<sup>38</sup> Todas as citações diretas e indiretas quanto a Ricardo se referem a falas verbais, transcritas e retrabalhadas no diário de campo deste trabalho. O mesmo ocorre quanto João, Mariana, Pedro, Sabrina e Carla. Todas as escutas se deram entre os anos de 2023 e 2024. Como já foi dito na seção metodológica, esses registros não têm como objetivo a reprodução fiel das falas, mas funcionam como matrizes narrativas (Despret, 2023), que orientam a escrita da dissertação. As cenas e vozes ali registradas conduzem a pesquisa pelo que fazem pensar e pelas questões que suscitam, e não por uma suposta verdade dos acontecimentos. É nesse movimento que as análises se constroem e se tornam um modo de acesso ao problema de pesquisa

<sup>39</sup> Expressão utilizada por muitas pessoas que tomam ayahuasca para se referir ao efeito da bebida e a modificação atencional provocada.

<sup>40</sup> Sessão é um dos possíveis nomes para as cerimônias que envolvem ayahuasca. O termo “sessões” designa os encontros coletivos com a bebida e é oriundo da União do Vegetal, religião ayahuasqueira fundada na região amazônica por Mestre Antônio Gabriel da Costa no início dos anos 1960.

Harris (2017) nos diz ter ouvido uma voz em uma das cerimônias das quais participou, a qual ela atribui como sendo a voz da “Vovó ayahuasca”, que disse para ela fazer uma pesquisa sobre os questionamentos que surgiram para ela a respeito do modo como a ayahuasca “funciona”. Entretanto, em seu livro *Listening to Ayahuasca*<sup>41</sup> (2017), ainda sem tradução para o português, ela nos conta como não foi algo simples para ela permitir-se ser guiada por uma *planta professora* em seu trajeto de pesquisa, pois isso exigiu que ela se desfizesse de certos preconceitos e criasse intimidade com outras epistemologias nas quais seres não humanos como *plantas professoras* dão conselhos e falam com os humanos, estabelecendo assim uma rede de relações interespecíficas e produtoras de mundos.

Após esse panorama sobre o caminho metodológico trilhado, talvez seja interessante pensar como esse conjunto de questões reverbera na prática clínica. Para isso, começaremos com uma análise da clínica de forma ampliada, para depois nos atermos às questões que dizem respeito ao problema de pesquisa. É estratégico que pensemos nessa dimensão clínica para refletir sobre quais dobras que a ayahuasca convida o pensamento clínico em alguns de seus pontos nodais. Percebendo o meu interesse e de outros profissionais da área no tema, busquei compreender como alguns psicólogos que fazem uso ritualístico da ayahuasca se relacionam com essa *planta professora*, e quais são as composições que esse encontro causa, trazendo reflexões e suscitando enigmas sobre o próprio âmbito da clínica psicológica. O que essas experiências nos ensinam? Se elas nos ensinam algo, não se trata de um saber acabado, mas de um “saber da experiência”, relacionado a produção de questões, de desvios e bifurcações, orientado por uma perspectiva clínica enquanto *clinamen* (Barros; Passos, 2001).

Como aponta o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, “o chocalho do xamã é um acelerador de partículas” (Sztutman; Nascimento; Marras, 2007, p. 45). A provocação não é metafórica, mas conceitual: tanto o chocalho quanto o acelerador são dispositivos que operam como meios de acesso a outras dimensões da materialidade do mundo. No caso do laboratório de física de altas energias, o que se busca é romper os limites do visível e do mensurável para alcançar os componentes mais elementares da matéria. No xamanismo, o chocalho funciona como uma ferramenta para provocar modulações atencionais e acessar camadas da realidade que escapam à percepção ordinária.

Seguindo essa linha de raciocínio, talvez possamos pensar a ayahuasca também como uma tecnologia de acesso a outras dimensões da prática clínica em psicologia. Essa é, portanto,

---

<sup>41</sup> “Escutando a Ayahuasca” (tradução nossa).

a direção fundamental desta análise: a ideia de que, assim como o chocalho e o acelerador de partículas funcionam como mediadores entre mundos, a ayahuasca pode operar como uma ferramenta que desloca o fazer clínico, ampliando os modos de escuta, os territórios de cuidado e os horizontes de produção de conhecimento.

## 4 UMA CLÍNICA DESVIANTE E ABERTA AS *PLANTAS PROFESSORAS*

### 4.1 Clínica, desvio e política

Um dos principais objetivos deste trabalho é poder refletir sobre as questões que a ayahuasca, enquanto *planta professora*, suscita para certo modo de fazer clínica em psicologia. Portanto, é importante considerar os pressupostos da própria clínica na qual apostamos. As questões que se seguem são desdobramentos do problema e dizem respeito a certo reposicionamento no fazer em psicologia.

A partir da etimologia grega de “clínica<sup>42</sup>” (“que concerne ao leito”), Barros e Passos (2001) propõem um outro conceito de “clínica”, inspirada no *clinamen* da filosofia atomista de Epicuro (1965 *apud* Barros; Passos, 2001). Na filosofia epicurista, os átomos são considerados como os constituintes fundamentais da realidade. Eles estão em constante movimento no vazio do espaço e formam todas as coisas que existem. O *clinamen*, para Epicuro, representa o desvio produzido pelo choque dos átomos em queda no vazio infinito do espaço, gerando o mundo. Trata-se de um desvio imprevisível no movimento dos átomos. Sem o *clinamen*, os átomos seguiriam trajetórias retas e paralelas, resultando em um universo estático e imutável. Dessa forma, Epicuro introduziu o conceito de *clinamen* para explicar como os átomos, ao se chocarem, por suas velocidades de queda diferentes, formam configurações impermanentes, que são a gênese de todas as coisas no universo.

A prática clínica, por essa perspectiva, residiria em uma cartografia desses movimentos desviantes, no acompanhamento dessa processualidade. Assim, talvez pudéssemos colocar o problema desta dissertação nos seguintes termos: *que desvios são produzidos no encontro entre a ayahuasca e a psicologia, e que desafios outros são colocados para a prática clínica?* Tais desvios, provocados pelo descompasso entre a velocidade da *planta professora* e os modos hegemônicos de se fazer psicologia, abrem a possibilidade de outras formas de territorialização da experiência e, conseqüentemente, de lidar com o sofrimento. Esse processo exige que se repense a clínica para além de seus contornos instituídos, abrindo-se a modos de vida que não cabem nos limites do sujeito individualizado, nem da escuta isolada no *setting* terapêutico convencional.

---

<sup>42</sup> Segundo Houaiss e Villar (2001), a palavra “clínica” deriva do grego antigo *klīnikḗ* (κλινική), que por sua vez provém de *klínē* (κλίνη), significando “leito” ou “cama”. Originalmente, referia-se à prática médica realizada junto ao leito do paciente. Com o tempo, o termo passou a designar tanto a prática médica quanto o local onde essa prática ocorre.

É nesse ponto que a clínica sempre é política; não apenas por ser atravessada por “temas do mundo público”, mas porque atua diretamente sobre os modos de vida possíveis, sobre os corpos que podem ou não falar, e sobre o que pode ser escutado. Como lembram Barros e Passos (2001), não há separação clara entre o íntimo da clínica e o coletivo da política, pois ambos se constituem mutuamente. Assim, a clínica ultrapassa a neutralidade técnica e participa da produção ou contenção de subjetividades, exigindo ser pensada em sua dimensão política.

A noção de *nhomongueta*, “encontro de conversa”, como propõe Sandra Benites (2020, p. 254), oferece uma possível tradução da política na perspectiva Guarani. Mais do que diálogo, trata-se de um encontro entre pessoas, um entrelaçamento que passa pelo corpo, pelo coração (*py'a*) e pela escuta verdadeira, no reconhecimento das diferenças. É um encontro que não busca homogeneizar, mas criar a possibilidade de que cada um fale a partir do seu lugar, com dignidade, inclusive sobre seus “erros”. Política, aqui, é também pedagogia: uma prática ancestral de cuidado, em que se ensina e se aprende em comunidade, em conexão com a *ywy* (terra), com as narrativas de origem, com os caminhos que se abrem para as próximas gerações (Benites, 2020).

Essa concepção amplia o que entendemos por clínica. A *ayahuasca*, como *planta professora*, atua justamente nesse campo, onde o saber não se transmite por vias diretas nem se enquadra nos moldes da racionalidade moderna. A aprendizagem que ela provoca exige um espaço de elaboração, uma escuta que acontece na passagem *entre* mundos, no encontro com saberes que não cabem em categorias estanques. Os ensinamentos dessas plantas nem sempre tomam a forma de palavras. Às vezes, eles chegam como imagens ou afetos difíceis de nomear, mas que, ainda assim, ensinam. Como dizem os Guarani, “as palavras, para nós, não são apenas para serem faladas, e sim para serem vividas” (Benites, 2020, p. 254).

Seguindo esse rastro, o encontro com a planta desloca a ideia hegemônica de clínica, convocando uma prática porosa, modulável, que se refaz na relação com o que a atravessa. Para que uma planta seja de fato *professora*, ela precisa nos afetar de forma concreta, provocar transformações, abrir caminhos que antes não estavam visíveis.

Essa forma de clínica parte do entendimento de que existimos como efeito de uma rede de relações. O sujeito não é uma unidade isolada, mas algo que emerge do vínculo com o mundo. Se não há mudança nas forças que nos constituem, o sofrimento tende a continuar do mesmo modo. Por isso, essa clínica aposta na possibilidade de deslocamento, não apenas no campo subjetivo, mas também no político, como condição para outros modos de existir.

Uma das falas de Krenak (Animar [...], 2022) que contribuem para pensar esse “encontro” entre a clínica — enquanto desvio —, e as *plantas professoras*, é de que essas

plantas

permitem o acesso ao estado essencial da existência. Elas abrem a percepção para o microcosmos, o mundo microbiológico, do qual os corpos são feitos. [...] *Os corpos estão sempre em transformação e as plantas mestras conduzem a vida ao âmago dessa metamorfose* [grifo nosso].

Essa perspectiva faz intersecção com uma das questões centrais do pensamento de Félix Guattari: as condições históricas e políticas dos processos de produção de subjetividade. Para Guattari (1992), subjetividade não é sinônimo de indivíduo ou de “eu”, como é comumente abordado em diversas correntes da psicologia. Em vez disso, ele propõe uma perspectiva processual: a subjetividade é “o conjunto das condições que torna possível que instâncias individuais e/ou coletivas estejam em posição de emergir” (Guattari, 1992, p. 19).

Nesse contexto, a proposta clínica que percorre toda obra de Félix Guattari vai além da interpretação convencional: torna-se um laboratório de experimentação, onde territórios existenciais cristalizados e causadores de sofrimento podem ser desconstruídos, dando lugar a novas formas de subjetivação.

Nessa concepção, a subjetividade (ou talvez seja mais interessante falar de subjetividades ou processos de subjetivação) emerge como uma tapeçaria singular tecida por múltiplos fios<sup>43</sup>, sempre em metamorfose. Esses fios incluem relações familiares, práticas ancestrais, experiências sociais e encontros transformadores. Essa tapeçaria é constituída por forças criativas e reativas, conferindo-lhe uma natureza impermanente. Como efeito dessa relação de forças, coemergem sujeito e objeto. Desse modo, sujeito e objeto emergem como um produto atravessado por diferentes vetores, rompendo dicotomias entre interior e exterior, indivíduo e sociedade (Gurgel; Kastrup, 2017).

## 4.2 Repensar a vida, repensar o inconsciente

Se na clínica nos deparamos com as singularidades do sofrimento humano, é indispensável considerar os contextos mais amplos que atravessam essas experiências. O cuidado psicológico se entrelaça com dimensões sociais, culturais e ecológicas que participam

---

<sup>43</sup> Um dos vetores clássicos no campo da psicologia é a dinâmica familiar, frequentemente associada ao teatro edípico descrito por Freud. No entanto, a subjetividade também é composta por outros elementos: a mídia, as artes, violências estruturais e movimentos sociais. Esses “outros fios” se entrelaçam, compondo um plano coletivo de produção subjetiva em constante transformação, onde o próprio sujeito aparece como um produto de um processo coletivo (Passos, 2000).

da construção dos modos de existir. Aqui, a escuta se torna um ato que ressoa no coletivo, nas redes de relações.

O sistema capitalista, movido por uma lógica de acumulação contínua, tem promovido a exploração intensiva da natureza, desconsiderando os limites de regeneração dos ecossistemas e os impactos dessa prática. Desmatamento, poluição, extinção de espécies e agravamento das mudanças climáticas são sintomas de uma crise muito mais ampla. É nessa engrenagem que se enraíza a crise contemporânea, revelando como o capitalismo neoliberal molda subjetividades centradas no consumo, conectando todas as experiências humanas a uma individualidade orientada para a mercantilização.

É exatamente nos modos hegemônicos de produção da subjetividade (e um modo de fazer clínico que opera com esse tipo de subjetividade), que se vinculam todas as experiências de vida a uma individualidade orientada para o consumo, que se encontra a força de captura do capitalismo neoliberal. É nesse contexto que podemos observar a crise relacionada à continuidade da vida humana em todo o planeta.

De forma apenas aparentemente paradoxal, a crise é parte essencial do próprio funcionamento do sistema capitalista. Como apontam Gilles Deleuze e Félix Guattari (2010, p. 156), o capitalismo “só funciona bem funcionando mal”. A crise não é um defeito, mas um mecanismo de expansão que perpetua contradições e desequilíbrios, mantendo o sistema em constante movimento. A degradação do planeta, assim, é simultaneamente um produto e uma ferramenta dessa lógica destrutiva. O capitalismo entende que as sociedades sobrevivem através das contradições que elas mesmas criam. Quanto mais assimétricas as relações, mais o sistema capitalista parece funcionar.

A contemporaneidade, embora marcada por avanços científicos, também é caracterizada por desequilíbrios ecológicos que afetam profundamente as relações entre humanos, animais e o *cosmos*. As estruturas políticas e tecnológicas têm se mostrado insuficientes para compreender ou enfrentar plenamente essas transformações, limitando-se a soluções tecnocráticas que não abordam a complexidade do problema. Nessa conjuntura, o capitalismo continua a transformar todos os seres em mercadorias, perpetuando desigualdades e desumanização. Além disso, o capital, ao produzir seus próprios mundos, faz com que os seres passem a se definir a partir de conceitos como raça, nação, competição, espécie, evolução e uma virilidade dominante (Guattari, 1990).

Diante desse cenário, Félix Guattari (1990), em *As Três Ecologias*, propõe uma articulação entre ética, estética e política para confrontar a destruição planetária. Ele desafia a separação entre os domínios da psique, do *socius* e do ambiente, destacando que os problemas

nunca ocorrem de maneira isolada. Essa abordagem aponta para a urgência de rever as práticas clínicas frente aos desafios contemporâneos, uma vez que boa parte daquilo que vivemos como sofrimento daí advém.

Logo, o psicólogo clínico é também aquele que estaria atento aos processos de subjetivação e às políticas e regimes de produção de conhecimento que se instauram no mundo, assim como às questões que, academicamente, são consideradas “ambientais” e que dizem respeito a continuidade dos seres humanos no planeta Terra. Caso essa articulação não ocorra de fato em nossas práticas, estaremos em um terreno fértil para o surgimento de racismo, fanatismo religioso, fascismo, exploração do trabalho infantil, entre outras deteriorações das relações e da vida no planeta Terra. Assim, dentre outros pontos, a Ecosofia<sup>44</sup> propõe uma transformação e reinvenção de nossa relação com o mundo, considerando a interconexão e interdependência entre os diferentes seres, como os animais, as plantas, aqueles que se encontram fora da categoria de sujeito nas bases do pensamento ocidental<sup>45</sup>.

Para isso, é urgente reconfigurar as modalidades de existência em grupo, não apenas por meio de intervenções comunicacionais, mas também por meio de “mutações existenciais que dizem respeito à essência da subjetividade” (Guattari, 1990, p. 16). Porém, não se trata de criar regras universais para *praxis* humana, mas de exercer a liberação das antinomias entre os três níveis da Ecosofia; construir uma prática que as façam ressoar, que as façam interagir entre si, evidenciando que os problemas nunca se dão de modo isolado.

Felizmente, enquanto há uma tendência à homogeneização das subjetividades, também há uma força impulsionadora para a singularização e emergência de novos territórios existenciais. Por isso é tão necessário realizar novas experimentações, considerando a inseparabilidade entre a micropolítica<sup>46</sup> e a macropolítica: que sejam distintas das maneiras

---

<sup>44</sup> Para Guattari (1990), a Ecosofia é uma proposta ética e política que articula três dimensões inseparáveis: meio ambiente, relações sociais e subjetividade. Ela propõe um pensamento ecológico mais amplo, que não separa natureza e cultura, mas reconhece a complexidade e a multiplicidade dos modos de existência. Em vez de ideias totalizantes, Guattari aposta em uma abordagem integrada, plural e atenta às interconexões entre os campos político, social e psíquico.

<sup>45</sup> É importante destacar que, embora os povos indígenas estejam localizados geograficamente no lado ocidental do planeta, quando nos referimos ao “mundo ocidental”, não estamos apenas considerando a geografia, mas também as concepções de mundo e práticas de pensamento associadas aos paradigmas dominantes dos colonizadores.

<sup>46</sup> Paul Preciado (2018a, p. 18), no prólogo do livro *Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada*, escrito por Suely Rolnik (2018), nos diz que micropolítica “[...] é o nome que Guattari deu, nos anos 60, àqueles âmbitos que, por serem considerados relativos à ‘vida privada’ no modo de subjetivação dominante, ficaram excluídos da ação reflexiva e militante nas políticas da esquerda tradicional: a sexualidade, a família, os afetos, o cuidado, o corpo, o íntimo. Tudo isso que depois Foucault tentará apontar com os termos ‘microfísica do poder’ e, mais tarde, ‘biopoder’”.

pelas quais temos conduzido nossas vidas (Guattari, 1990). Em virtude disso, uma resposta verdadeira à crise ecológica só será viável em escala planetária, requerendo uma revolução política, social e cultural para reorientar os objetivos da produção de bens materiais e imateriais. Essa revolução precisará abranger não apenas as relações de poder visíveis em larga escala, “[...], mas também aos domínios moleculares de sensibilidade, de inteligência e de desejo” (Guattari, 1990, p. 9); ou seja, justamente onde Krenak (Animar [...], 2022) nos aponta que as *plantas professoras* podem atuar.

A cultura ocidental, alicerçada em paradigmas judaico-cristãos e na filosofia grega, consolidou uma visão de separação entre humanos e natureza. Em contrapartida, as visões animistas de povos originários propõem uma relação recíproca e ética com todas as formas de vida. Essas perspectivas, que valorizam o mundo como uma comunidade interconectada de seres, desafiam o antropocentrismo e oferecem caminhos alternativos para uma convivência menos predatória e mais respeitosa com o planeta.

Somos culturalmente colonizados. Até os dias atuais, o currículo escolar predominante tende a enfatizar a história e os valores da civilização ocidental. Além disso, adotamos amplamente línguas europeias, nossas estruturas institucionais refletem fortemente influências daquele continente e as religiões predominantes têm suas raízes no cristianismo, enquanto práticas animistas e cultos à natureza, característicos das comunidades ameríndias, são frequentemente marginalizados ou ignorados (Luna, 2021).

Por outro lado, a tradição filosófica grega, na qual se baseia o pensamento hegemônico das sociedades capitalistas, postula também um lugar de excepcionalidade e destaque à figura humana. O pensamento aristotélico, por exemplo, postula que apenas os humanos possuem uma “alma racional”, enquanto os animais possuem uma “alma sensitiva” e os vegetais uma “alma vegetativa” (Luna, 2021). Por sua vez, o animismo ameríndio e de outras sociedades tradicionais de outros continentes contrapõe-se drasticamente com essa perspectiva, pois diz respeito a modos de vida que reconhecem o mundo como uma comunidade de seres vivos merecedores de respeito e “implica relações morais e recíprocas, não só entre os seres humanos, mas também com pessoas não humanas” (Luna, 2021, p. 12).

Não é possível retroceder no tempo em busca de uma suposta “vida melhor”, assim como não há como reverter o avanço tecnológico. Criticar a formação da subjetividade capitalista predominante não deve implicar, portanto, em um retorno simplista à natureza ou numa idealização das origens. Essa visão idealizada incorre no erro de eliminar as fronteiras entre humano e animal, natureza e cultura, em nome de uma suposta unidade. Afirmações como “somos todos um” ou “tudo é um” simplificam excessivamente a complexidade das relações

ontológicas (Moraes, 2021).

Em contraste com essa visão, uma abordagem que propõe pensar a ontologia não como uma estrutura hierárquica, mas sim como um campo de interações dinâmicas entre os diversos seres vivos, sem imposições de hierarquias ou transcendência, permite compreender a existência a partir da multiplicidade e da diferença. Essa perspectiva amplia o horizonte ético e político das relações entre humanos e não humanos, sem reduzir a diversidade a uma unidade abstrata (Moraes, 2021).

Nessa perspectiva, Guattari (1990) também nos diz que os *psis* não devem ficar presos, em suas práticas, a supostos ideais de cientificidade, assim como o campo da clínica não pode limitar-se à mera formulação de teorias explicativas acerca do “funcionamento mental”, dos “complexos inconscientes” ou de “estruturas clínicas”. Em vez disso, é preciso que a psicologia expanda seus horizontes conceituais e dialógicos, engajando-se no diálogo com outras áreas de conhecimento como a arte, a antropologia e, inclusive, com os seres não humanos. A mera existência de profissionais da psicologia torna-se insuficiente se não estabelecermos uma relação mais abrangente e interconectada com o planeta Terra, uma relação que transponha o âmbito individual e incorpore uma dimensão sócio cósmica onde os seres humanos não sejam vistos mais como os centros do universo.

Félix Guattari (1990, p. 22) convoca o “povo psi” a se desfazer de seus aventais brancos, “começando por aqueles invisíveis que carregam na cabeça” e em suas maneiras de ser, passando a uma recomposição de suas práticas. Ele também conclama profissionais de diferentes campos, como saúde, educação e arte, a reconsiderarem os saberes instituídos, engajando-se na criação de novas possibilidades estéticas e coletivas.

O mal-estar que atravessa a humanidade, e que se apresenta como uma das questões centrais da prática clínica, não pode ser reduzido a uma experiência individualizada, vivida por um “eu” que se posiciona e reposiciona de forma “neurótica”, “psicótica” ou “perversa” diante do caos contemporâneo. Trata-se de um mal-estar permeado por uma “névoa tóxica que nossos modos de vida coletivo produzem sobre o planeta” (Preciado, 2018a, p. 11), cuja complexidade exige dos psicólogos uma abordagem mais ampla, capaz de situar o sujeito em redes de interdependência mais vastas. No entanto, a formação em psicologia, historicamente ancorada em métodos convencionais como cursos e supervisões, tem negligenciado o diálogo com outras formas de saber, especialmente aquelas que emergem do encontro com as chamadas *plantas professoras*.

Isso se torna ainda mais relevante quando consideramos que os ensinamentos advindos dessas experiências podem apontar para desvios em relação ao modelo clínico hegemônico,

abrindo possibilidades para um fazer clínico que se constitui em direção contrária aos modos de vida majoritários. Essa reflexão coloca em pauta questões fundamentais para se pensar o lugar do desvio no campo clínico. É nesse sentido que o encontro com essas *mestras vegetais* convida a imaginar uma clínica que se desloque das molduras convencionais. Uma clínica que, ao escutar o que se produz nesse contato, seja capaz de acolher outras formas de cuidado e conhecimento, ampliando os horizontes ético-políticos da escuta clínica.

Como já foi dito, para muitos povos indígenas, as *plantas professoras* são reconhecidas e valorizadas como agenciadoras de conhecimento. Nas epistemologias em que essas plantas têm o estatuto de *ente ou parente*, outros elementos importantes para o fazer clínico, como por exemplo, a *intuição*, os sonhos, morte e até mesmo a interação entre humanos e elementos não humanos, são vistos e qualificados de maneira diferente da psicologia convencional, que se baseia em paradigmas das ciências hegemônicas dominantes.

Se a experiência com *plantas professoras*, como afirma Krenak (Animar [...], 2022), pode nos trazer a experiência de perceber a vida em sua constante transformação, possibilitando sairmos dessa observação limitada que temos como sujeito, inclusive nos transformando em insetos e em outros animais (Krenak; Papá, 2022), então, talvez seja algo que possa ser analisado com cuidado. Nessa direção, pensamos que acompanhar as narrativas compartilhadas por psicólogos pode ser uma estratégia interessante para pensarmos nos efeitos dos encontros entre essas plantas e os profissionais que se desdobram em questionamentos sobre o fazer clínico. Importante mais uma vez explicitar que não se trata de entrevista, nem de “transcrição” de falas de psicólogos. As narrativas são criações (como na ideia dos personagens conceituais<sup>47</sup>) dialógicas que estrategicamente nos ajudam a acessar certa dimensão que constitui nosso problema de pesquisa.

### 4.3 Saber-do-corpo e *intuição*

Um ano após começar a frequentar os rituais ayahuasqueiros, Mariana decidiu, com o acompanhamento do seu psiquiatra, interromper o uso dos antidepressivos que já tomava há

---

<sup>47</sup> A noção de “personagens conceituais” aparece em Deleuze e Guattari (1992) para designar figuras que não representam pessoas reais nem personagens fictícios, mas modos de pensar que ajudam a construir conceitos. Eles não dizem “o que é”, mas colocam o pensamento em movimento, encarnando problemas e experiências que atravessam a criação filosófica.

três anos. Essa decisão não foi repentina, mas resultado de um processo gradual. Foi durante uma cerimônia, que coincidiu com seu aniversário, que ela percebeu que talvez pudesse lidar com o sofrimento sem o auxílio dos medicamentos dali em diante.

Antes disso, Mariana vivia um mal-estar constante. Mesmo tendo feito exames de saúde, e todas as taxas estarem normais, ela sentia uma pressão no peito, um cansaço que não se explicava. Eram noites mal dormidas e uma espécie de inquietação que parecia morar sob a pele. “Era como se o corpo estivesse sempre em alerta”, mesmo quando tudo ao redor parecia calmo. Ela reconhecia que os antidepressivos contribuía para alguma melhora, embora percebesse um certo anestesiamento: “Às vezes eu via um filme muito triste e não conseguia chorar. Ou até mesmo em relação ao sexo, uma dificuldade de ter orgasmo, por conta dos remédios. Tudo ficava meio morno”.

Ela conta que, depois de um ano, durante alguns momentos em que sua atenção estava modificada pela ayahuasca, alguns efeitos colaterais dos remédios pareciam se intensificar. Ao mesmo tempo, quando ela bebia o chá, surgiam sensações em seu corpo que ela traduzia mais como sussurros do que como um pensamento claro: “Você já está bem. Esses medicamentos te ajudaram, mas talvez não precise mais deles”. E ela complementa: “Não era algo que eu pensasse de forma organizada. Era mais uma sensação que meu corpo tentava colocar em palavras. Eu falando comigo mesmo [sic], mas um outro ‘eu’, mais tranquilo, inteligente. Mas primeira vinha no corpo”.

Importante dizer que Mariana tinha muito medo de interromper o uso daqueles remédios psiquiátricos. Ela já havia passado por um período de tristeza contínua, e os medicamentos foram, como ela mesma diz, fundamentais para que conseguisse se reerguer. Mas, com a ayahuasca, algo diferente começou a acontecer.

O encontro com a *planta professora* abriu um espaço novo para os afetos. Mariana começou a perceber que tinha “dores antigas”, que antes não sabia nomear, mas que se mostravam no corpo, nas imagens das *mirações*, nas emoções. “No meu caso, sinto que essas dores foram sendo liberadas principalmente através do choro... é, eu chorava muito. Escorriam muitas lágrimas, e aquele aperto no peito ia passando um pouquinho sempre” (Mariana). Ela também menciona momentos em que, ao vomitar durante os rituais, sentia-se mais leve, como se estivesse colocando para fora algo que já não precisava mais carregar: “a gente carrega muito lixo dentro da gente, né?”

Durante esse período, ela também teve um sonho marcante em que vomitava diversas coisas, de formas e cores diferentes. Não sabia exatamente o que eram, mas acordou com a sensação de alívio. Para ela, o sonho parecia continuar o processo de limpeza que começara no

ritual.

Eu vomitava um monte de coisa, uma delas era o excesso de remédios que eu tava tomando na época e outras coisas, como se tivessem insetos saindo da minha barriga, cobras, lagartos, um monte de coisa estranha e pegajosa. Me arrepio só de lembrar, não eram sonhos, eram quase pesadelos. Parar de tomar os remédios também deixou minha *intuição* mais aguçada, antes eu ficava embotada. Fiquei mais esperta, parece, mais atenta, entende? Isso se reflete em outras escolhas também (Mariana).

Embora soubesse que os compostos da ayahuasca poderiam ter um efeito antidepressivo<sup>48</sup> temporário, Mariana sentia que o mais importante era o convite da planta para oferecer uma atenção diferente a certos aspectos de sua vida: “Era como se ela dissesse: ‘olha para isso com mais carinho’”. Esse *isso*, ela explica, dizia respeito especialmente aos seus relacionamentos, lugares onde o sofrimento também morava, ainda que disfarçado.

Com o tempo, Mariana passou a perceber que a ayahuasca não era apenas um evento pontual, ligado às cerimônias. “Ela foi ficando em mim, uma ligação permanente... passou a ganhar uma morada nas minhas células”. Essa presença, segundo ela, aparecia em pequenas *intuições*, mudanças de olhar, sensações, mudanças de perspectiva. Era como se um fio silencioso tivesse se entrelaçado à sua forma de viver. Algo mudou em seu processo analítico. Ela levou para sua analista sua percepção sobre a medicação e depois conseguiu gradativamente deixar os remédios sob acompanhamento de seu psiquiatra.

Após a história que Mariana relata, outras trajetórias também falam desse movimento entre corpo, sensações e um *saber intuitivo*, algo que Carla, outra psicóloga ayahuasqueira, expressa de forma singular. Carla conta que a primeira vez que tomou o chá foi meio confusa, bagunçada. “Vieram várias imagens, umas sem sentido, outras assustadoras. Até tive bastante medo. Vi muitos monstros, sombras, coisas estranhas”. Mesmo assim, ela continuou voltando, mudou de grupo, de lugar, mas não parou. “O que mais me ajudava era essa pausa que o ritual dava. Um momento para parar, se conectar com ... como posso falar? Com o sagrado mesmo, outra coisa no meio da correria”. Ela percebeu que esses momentos traziam novas perspectivas, que era um jeito de olhar a vida diferente. “Era hora de repensar os desafios. Pensar mais na vida por um outro ângulo. Rever as relações que estão sempre ali, mas que a gente não presta atenção”. E isso tudo começava pela conexão com a dimensão corporal.

Acho que o corpo virou um grande termômetro, um jeito de perceber o que me fazia

---

<sup>48</sup> Estudos indicam que os efeitos antidepressivos da ayahuasca, embora promissores, tendem a ser agudos e temporários, estando associados, em parte, às  $\beta$ -carbolinas presentes no cipó *Banisteriopsis caapi*, que atuam como inibidores da monoamina oxidase (IMAO). Vale lembrar que essa característica também está presente em muitos fármacos utilizados na psiquiatria, cujo efeito costuma depender do uso contínuo para sua manutenção (Fontes *et al.*, 2019).

bem ou mal. A alimentação mudou, por exemplo. No começo, cortei tudo que achava ruim. Açúcar, glúten, tudo junto. Foi uma mudança forte demais, quase demais pra mim. Aí, com o tempo, fui vendo que precisava de equilíbrio, que o corpo precisava ser ouvido com calma, não era pra fazer tudo de uma vez (Carla).

Hoje ela conta que a ayahuasca trouxe um jeito novo de sentir e se relacionar, uma proximidade com esse *saber intuitivo*: “No começo é difícil, dá até medo, mas depois a gente vai ajustando, aprendendo a ouvir”.

É interessante notar como, nas histórias de Carla e Mariana, emerge uma palavra que por muito tempo foi desqualificada: *a intuição*. Essa percepção de um *saber intuitivo* aparece entrelaçada a experiências corporais intensas, como vômitos, choros e sonhos. Carla menciona que a ayahuasca aflorava sua *intuição* e que, com o tempo, ela foi “ajustando” essa sensibilidade, como se fosse algo que o corpo reaprendesse a ouvir. Mariana falava da *intuição* como algo que havia aflorado quando ela deixou os medicamentos: “Fiquei mais esperta, parece, mais atenta”.

Esse tipo de saber presente nessas falas pode ser aproximado do que Suely Rolnik (2018, p. 53), psicanalista brasileira, nomeia como *saber-do-vivo* e *saber-do-corpo*, termos que conferem à *intuição* um lugar legítimo dentro do conhecimento. Rolnik também chama atenção para o fato histórico de que a *intuição* foi desqualificada, relegada a algo “de mulherzinha”<sup>49</sup>, o que colaborou para seu rebaixamento epistemológico, dificultando que fosse levada a sério no meio acadêmico. Ainda assim, ela insiste que há um saber que escapa à razão e que habita o campo “*extracognitivo*” (Rolnik, 2018, p. 54), pois a forma mais habitual de conhecimento é aquela que chamamos de cognição, um processo vinculado à esfera individual e pessoal. Por isso, modos de saber que escapam dessa dimensão são também *extrapessoais*, *extrasensoriais*, *extrasentimentais*, *extrapsicológicos* e se conectam a um campo de forças pré-individual. “Isso que não tem palavra, não tem imagem, poderíamos chamar de *intuição*” (Babiker, 2019, grifo nosso).

Carla parecia tocar exatamente nesse ponto ao dizer que o corpo “avisa” o que vai lhe fazer “bem ou mal”. Segundo ela, o chá aguça esse tipo de escuta. Não se trata de uma escuta guiada pela razão, mas de uma afinação com forças que não passam pelo intelecto. Ainda assim, essa dimensão intuitiva, embora potente, tende a ser abafada pelo modo dominante de produção

---

<sup>49</sup> Rolnik também nos diz que esse “saber de fora do sujeito” foi um dos motivos principais que levaram as mulheres a serem queimadas nas fogueiras enquanto bruxas, visto que elas possuíam a *intuição* mais “desenvolvida”, não biologicamente, mas culturalmente. “Se eu digo *intuição*, os machos intelectuais dirão: essa mulherzinha disse pura bobagem, não sabe nada”, nos diz Rolnik, em uma das entrevistas, sendo esse um dos principais motivos que a levaram a denominar este saber de “saber do corpo”, “saber do vivo” ou “saber etológico” (Babiker, 2019).

de subjetividade e desejo na sociedade contemporânea. Esse apagamento não é apenas individual; tem uma história e implicações políticas. Ele se relaciona com o que Rolnik (2018) chama de regime de inconsciente colonial-capitalístico<sup>50</sup>. Esse regime atua precisamente no sentido de suprimir modos de percepção que escapam da racionalidade; busca enfraquecer formas de saber que envolvem afinação com o mundo, silenciando os sinais que a vida emite e tornando os sujeitos menos sensíveis a eles. Seu alvo é uma forma específica de conhecimento, aquilo que Suely Rolnik (2018) chama de *saber-do-corpo* ou *saber-do-vivo*, uma inteligência que também pode ser nomeada como *intuição*. Mariana parece sentir parte desse anestesiamiento como um embotamento que os medicamentos provocavam, uma grande dificuldade de perceber com clareza o que sentia. Ao parar, ela se sentiu mais atenta, e os rituais, com seus efeitos físicos, emocionais e simbólicos, pareciam funcionar como um tipo de contradispositivo, capaz de “destampar” algo que antes estava bloqueado.

Essa reativação da escuta sensível, que emerge no contato com a ayahuasca, aponta justamente para uma ruptura, ainda que parcial, com as lógicas de controle operadas pelo regime de inconsciente colonial-capitalístico. Como afirma Rolnik (2018), o objetivo maior desse regime é transformar tudo e todos em mercadoria. Desse modo, se a ayahuasca pode ser considerada uma *planta professora* é por criar potencialidades de se desvencilhar de algumas malhas da “cafetinagem da pulsão vital” (Rolnik, 2018, p. 25), operada por esse regime. É como vemos também na fala de Carla, uma mudança que vai da alimentação à qualidade dos encontros, como se o corpo fosse se afinando para captar o que o cerca, de maneira mais viva e presente.

Na sociedade contemporânea, é comum que, diante do mal-estar, muitas pessoas recorram aos medicamentos psicotrópicos na tentativa de amenizar a angústia que surge nas experiências desestabilizadoras, que acabam por causar sofrimento, como foi o caso de Mariana. Esse gesto, tão presente no cotidiano, acaba por reforçar a ideia de que o sofrimento pertence exclusivamente ao campo das patologias. No entanto, controlar a tensão por meios químicos não garante, necessariamente, que a subjetividade estará mais aberta a captar os sinais sutis que emergem do *saber intuitivo*. Isso porque os psicotrópicos, ao reduzirem a angústia, muitas vezes também amortecem os afetos que a despertaram, e, com isso, impedem que a

---

<sup>50</sup> A partir da perspectiva de Frantz Fanon e Félix Guattari, Rolnik delimita o conceito de “inconsciente colonial-capitalístico” para descrever a política de produção de desejo que permeia o Ocidente desde o final do século XV. Esse regime de inconsciente, aliado ao capitalismo neoliberal, é responsável por moldar subjetividades anestesiadas, insensíveis ao mundo ao seu redor, capturando a força vital dos seres vivos “a favor da produção de cenários para a acumulação de capital” (Rolnik, 2018, p. 34).

pessoa possa redesenhar os contornos dessa dor de forma mais criativa e singular (Rolnik, 2018).

É claro que os medicamentos desempenham um papel importante no tratamento de diversas condições psiquiátricas e ajudam muitas pessoas a enfrentarem momentos difíceis. Em muitos casos, a medicação é indispensável para aliviar o sofrimento. O problema é quando se torna a via predominante, ou quando qualquer angústia, por menor que seja, é imediatamente medicada. Nesses casos, o risco é o de silenciar demais não apenas a dor, mas também a sensibilidade. Assim, apagam um modo de estar no mundo que consiga dar passagem aos afetos e acessar a dimensão da *intuição*. Foi essa escuta da dor, por exemplo, que Mariana buscou ao se aproximar da ayahuasca: “as pessoas me diziam que o chá poderia me ajudar, ir mais fundo nas emoções”.

Quando começou a participar dos rituais com o *vegetal*, Mariana enfrentou resistência dentro da própria família. A tensão aumentou quando comunicou sua decisão de interromper o uso de medicamentos psiquiátricos. Disseram que ela não deveria confiar “em um chá”. Com o tempo, porém, os familiares notaram mudanças. Ela parecia mais feliz, mais segura, e alguns chegaram a se interessar pelo tema da ayahuasca. Ainda assim, por parte de alguns, as piadas persistem. Dizem que ela “virou hippie, bruxa”, que isso é perigoso e não pode terminar bem. Esse tipo de reação ecoa o modo como os rituais com *plantas de poder*, entre os povos originários, foram historicamente desqualificados como bruxaria pela lógica colonizadora. No entanto, o que se cultiva nesses rituais é justamente aquilo que a racionalidade moderna tende a desprezar: uma atenção afinada com dimensões que escapam das regras da cognição logocêntrica, permitindo o contato com forças pré-individuais que também nos constituem.

No contexto da colonização exercida sobre a subjetividade, da cafetinagem da pulsão vital, a tarefa ética que se impõe aos humanos é a de decifrar como esse regime dominante captura e molda a vida de acordo com seus interesses. Nesse processo, o *saber-do-corpo*, ou, como também podemos nomear, a *intuição*, pode funcionar como uma bússola ética, capaz de orientar a criação de outros modos de existir. Para seguirmos adiante nessa discussão, é fundamental aprofundar a dimensão clínica e política do processo subjetivo em questão, sobretudo considerando como a *intuição*, ou seja, esse *saber-do-corpo*, atua no movimento da subjetivação.

Rolnik (2018) propõe a metáfora da fita de Möbius para pensar essa dinâmica de forma ilustrativa. Nela, a subjetividade apresenta duas faces inseparáveis. A primeira é a *pessoal*, que corresponde à identidade socialmente reconhecida, como o gênero, a classe e a profissão. A segunda é a *extrapessoal*, um campo invisível de afetos e intensidades que nos conecta ao

ambiente, aos outros e ao tempo. Essas duas faces coexistem em tensão constante. Quando seu equilíbrio se rompe, emerge o mal-estar, convocando o desejo a agir, seja para repetir padrões que mantêm o sofrimento, seja para inventar novos modos de existir.

Em outro momento, a autora recorre à imagem das aranhas e suas teias para ilustrar essa dinâmica. As aranhas lançam fios ao ar que vibram com as frequências do ambiente, e suas patas especializadas captam essas vibrações para decidir como agir e construir suas teias. A diversidade das teias é um testemunho da capacidade criativa de responder ao ambiente, como o que ocorre na pulsão vital humana, sempre sintonizada com o mundo. Desse modo, nossas patinhas são o nosso espírito, que orienta nossas ações a partir dessas vibrações. Entretanto, o regime colonial-capitalista aprisiona esse espírito, desconectando-o da vitalidade que permitiria agir com liberdade, mesmo diante das forças externas que nos atravessam. Diante disso, o sujeito desestabilizado é chamado a tecer novas teias que restabeleçam o equilíbrio interno e externo.

Eu diria que no humano, o fio é o fio pulsional, que é a vida que anima nosso corpo em contato com a vida que compõe todo aquele ecossistema – como eu disse não só ambiental, mas também social e mental – e que esse contato é fundamental, é o conhecimento fundamental, é dali que vem o conhecimento fundamental pra se situar no ambiente e saber que respostas a gente vai dar, o como a gente vai agir e pensar, pra que a vida se mantenha em equilíbrio, né? E o que seriam as patinhas da aranha? Que só dá pra falar em português, porque, por exemplo, em inglês não é patinha, é perna, são as patinhas do espírito, e não dá pra falar que são as pernas do espírito, então são as patinhas do espírito. O espírito põe as patinhas ali no fio pulsional e decifra (Episódio #8 [...], 2022).

A história de Mariana, portanto, dialoga com esse cenário. Sua experiência com a ayahuasca mostrou-lhe um modo de vida em parte anestesiado pelo consumo. Ela diz:

Trabalhava no shopping, comprava muita coisa, usava maquiagem o tempo todo. Até cocaína eu cheguei a usar. Era tudo fuga. Só pensava em mim. Acho que quando a gente tem uma vida traumatizada, com abusos, como forma de proteção, a gente tende a se colocar em primeiro lugar para tentar fugir da dor. O *vegetal* veio e me mostrou tudo, umas imagens feias, sensações ruins, era como se tivesse jogando tudo na minha cara mesmo. Foi assustador, mas também cheio de amor. Eu morri e renasci. Foi aí que tive a ideia de cursar psicologia, de também poder ajudar pessoas que estavam em sofrimento (Mariana).

A experiência da Mariana, vivida no limiar da ayahuasca, pode ser entendida como um processo micropolítico ativo de descolonização do inconsciente e de reapropriação da potência vital. Não se trata apenas de um evento individual, mas sim de um deslocamento singular na subjetivação, que, segundo Rolnik (2018, p. 14), é equivalente a “um corte em outro lugar” na fita de Moebius da produção subjetiva colonizada pelo capitalismo e pelo colonialismo. Essa metáfora ilustra como o processo revolucionário acontece menos por rupturas abruptas e mais por pequenas mudanças internas e diferenciadas que alteram radicalmente o contorno da

existência e do percebido.

No contexto do cativo imposto pelo regime colonial-capitalista, o sujeito muitas vezes se vê compelido a obedecer às “palavras de ordem do sequestrador”: ou seja, a alinhar sua pulsão vital às normas instituídas de gênero, raça, sexualidade e Estado, que sustentam uma subjetividade eurocentrada, branca e ocidental, tida como ideal de desenvolvimento humano. Essa normatividade opera como um filtro que silencia o desejo e desativa a escuta do corpo-vibrátil, capturando o sujeito em modos de existência rigidamente moldados. Mariana nos diz: “se eu continuasse naquela vida, tudo ia só piorar e eu ia me anestesiando ainda mais”.

É nesse cenário que experiências de encontro com *planta professora* podem operar como dispositivos de abertura a dimensão *fora-do-sujeito* (Rolnik, 2018, p. 54). Trata-se de ativadores da sensibilidade que, ao intensificarem o contato com as vibrações do corpo, possibilitam perceber as forças em germe. Modos de existir que ainda não foram simbolizados, mas que já se manifestam como tensão, como mal-estar, ou mesmo como um impulso ético.

A história de Ricardo, outro psicólogo, ajuda a ilustrar esse processo. Em seus relatos, ela descreve como, ao longo de sucessivos rituais com o *nixi-pae*, foi sendo confrontado com um conflito em torno de sua sexualidade, algo que sua família conservadora sempre desqualificou. Apesar de já ter ouvido de outras pessoas que era “normal” se apaixonar por outro homem, ele não conseguia se permitir essa vivência. Mas foi nesse contato intensificado com o corpo e com as imagens provocadas pela planta que ele foi, pouco a pouco, desorganizando o modo de existência cristalizado, reabrindo caminhos para desejar:

Eu estava apaixonado por um homem, mas minha família e meus amigos eram bem conservadores. Muita gente já tinha me dito que era normal, mas eu não conseguia aceitar. Foi só tomando o chá várias vezes que consegui deixar de lado alguns preconceitos comigo mesmo. Apareceu na minha frente, não dava para fugir de algo que eu já intuía, desde pequeno. Vi que era minha maneira de ser. Eu poderia continuar negando isso, vivendo uma vida de mentira, mas fui colocado numa situação em que não tinha como voltar atrás (Ricardo).

O que se observa aqui é a atuação do que Rolnik nomeia como “fator de a(fe)tivação” (Rolnik, 2006, p. 39): algo que desorganiza as amarras da subjetividade colonizada, desloca sua arquitetura rígida e, ao mesmo tempo, a reorganiza, não mais a partir de um ideal imposto, mas das vibrações que emergem do próprio corpo. Nesse processo, não se trata de encontrar uma identidade “verdadeira” no sentido essencialista, mas de permitir que algo possa se dizer a partir daquilo que antes era silenciado, recusado ou interdito.

Assim como a dança, a escrita ou certos encontros amorosos, o encontro com as *plantas mestras* pode acionar esse corpo sensível à “latitude ambiente”, promovendo uma escuta que antecede a palavra, uma linguagem ainda em estado germinal. A experiência de Ricardo diz

dessa passagem: a travessia de um território subjetivo conhecido, porém opressor, para uma zona de criação de si, onde o desejo pode, enfim, ganhar espaço. É importante dizer que alguns desses relatos, como a história de Mariana, nos fala que essas elaborações vieram depois. Na hora, eram mais sensoriais. São experiências que tocam a linguagem, mas são difíceis de comunicar em palavras. Só posteriormente elas ganham uma elaboração um pouco mais simbólica.

Percebe-se, nas falas, como o *saber-do-corpo* envolve um cuidado que não se restringe ao campo individual, mas reverbera coletivamente. Em outras esferas da vida, João, psicólogo, conta que a ayahuasca lhe despertou a necessidade de sair do “excesso de racionalidade”. Passou a dançar, andar na areia, fazer *tai chi*, meditação e outras práticas que, segundo ele, ajudam a “levar a energia da cabeça para o corpo”. A ayahuasca, diz ele, “atua como uma amiga” que o lembra de “ir com calma nas coisas, um passo de cada vez”. E é justamente nesse outro ritmo, menos apressado e mais escutado, que ele nota mudanças nas relações, na forma de criar, nos interesses. “Depois que comecei a tomar ayahuasca, surgiu em mim uma vontade de mexer com a terra, plantar árvores, trazer mais verde pra perto. Já escrevi um livro e plantei algumas árvores. Agora será que falta ter um filho? (risos)”. Na sua experiência, a planta parece afinar sua escuta com os outros e com o mundo, sensibilizando também seu trabalho clínico. “Fico mais simpático, mais aberto às pessoas quando eu atendo elas [sic]”, comenta.

Nessa experiência, o pensamento e o corpo não estão dissociados; pelo contrário, o exercício ético do pensamento, como propõe Rolnik (2018), consiste em escutar os efeitos das forças ambientais no corpo e se implicar no movimento de desterritorialização dessas forças, dando expressão a gérmenes de novos mundos que pedem passagem.

Essas histórias tão interessantes se conectam com uma experiência que vivi. Em uma *miração* ocorrida durante um ritual, vi meu intestino como um holograma. A sensação era extremamente nítida, meu corpo pedia outro tipo de alimento, outro tipo de atenção. Era como se uma pedagogia silenciosa se desse ali, não apenas uma imagem, mas uma percepção direta. Sentia que o *vegetal* percorria todas as células do meu intestino. Ao lembrar de frutas, legumes, alimentos naturais, sentia o corpo inteiro reagir com alívio, entendendo a função e a conexão deles com o corpo. A lição se expandia: o alimento não é só o que entra pela boca. Alimentamo-nos também de tudo aquilo que nos atravessa, pelo olhar, pela escuta, pela atmosfera ao redor.

Em outro momento, senti minha boca se mover sozinha, como num gesto de sucção. “Parecia que eu estava mamando”, confessei, entre o constrangimento e o alívio. Mais tarde, uma frase surgiu: “A vida entra pela boca. Tem que mastigar com vontade”. Na época, eu comia tudo rápido demais, como quem quer engolir a vida sem sentir seu gosto. Desde então, mastigar

devagar virou um gesto de cuidado. Um modo de retornar ao presente.

Em suas entrevistas, Harris (2017) observa que as mudanças na alimentação após o uso da ayahuasca seguem um padrão recorrente: menos alimentos industrializados, açúcar e carne vermelha, mais vegetais, frutas e porções menores. Muitos relatam que essas mudanças não decorreram de esforço ou disciplina, mas surgiram de maneira espontânea, como se algo tivesse se reorganizado. A sensação de uma “orientação interna” (Harris, 2017, p. 50, tradução nossa), por vezes escutada como uma voz, levou algumas pessoas a modificar antigos hábitos alimentares sem esforço deliberado. Os participantes também relatam aumento da vitalidade, melhora da respiração e maior disposição corporal. Ainda que não seja possível determinar com precisão o que causou o quê, a autora observa que “cl clinicamente, isso não importa. A experiência vivida é de grande alívio e melhora” (Harris, 2017, p. 50, tradução nossa).

Apesar das transformações, “recaídas” também ocorrem. Ao comentar esse ponto, um xamã entrevistado por Harris (2017, p. 50, tradução nossa) responde com naturalidade: “Claro, a maioria de nós precisa ouvir as coisas muitas vezes antes de conseguir mudar”. Harris acrescenta que esse olhar mais realista a ajudou a lidar com sua própria frustração por não seguir sempre os conselhos recebidos nas cerimônias. Em quase todas as sessões ao longo de uma década, a mesma orientação se repetia: “*Coma leve*” (Harris, 2017, p. 50, tradução nossa). Porém, esse sempre foi um desafio para ela.

O que emerge desses relatos não é apenas um saber sobre o corpo do indivíduo, mas um modo de escuta que se alarga. A ayahuasca parece modular um tipo de atenção que não se limita ao bem-estar individual. Trata-se de um saber que se desdobra em direção a uma ecologia mais ampla, em que o cuidado de si implica também o cuidado com os vínculos, com o ambiente, com as formas de habitar o mundo. Os ensinamentos das plantas não dizem respeito apenas ao humano, mas ao modo como ele se inscreve em uma teia viva de relações. É nessa necessidade simultânea de cuidar de si e do outro que pensadores como Krenak (2019) nos situam para refletir sobre a continuidade da vida humana na Terra. Reconhecer-se imerso numa trama de relações interdependentes, que inclui espécies diversas, os antepassados e as *plantas mestras*, é fundamental para compreender a vida em sua complexidade.

A fixação na dimensão pessoal da subjetividade, que atravessa grande parte do sofrimento contemporâneo, pode ser compreendida como uma das estratégias do inconsciente colonial-capitalista para capturar a pulsão vital. Nesse cenário, acessar de modo cuidadoso os planos *extrapessoais* e *extracognitivos* da subjetividade torna-se uma urgência clínica. Essa potência tem sido sustentada por diversos povos originários, que, por meio de seus rituais, operam deslocamentos na atenção e nos modos de perceber. Rolnik (2018) chama atenção para

as epistemologias pragmáticas desses povos, que podem servir como referência para enfrentar desafios que escapam dos limites tradicionais dos consultórios.

Em consonância com essa perspectiva, Albuquerque (2018) propõe que o ressurgimento contemporâneo de práticas culturais de matriz xamânica, com suas *plantas professoras* e a reverência pela terra e por todos os seres, não deve ser compreendido apenas como resposta à degradação ambiental, mas também como uma via de superação das cisões promovidas pelo paradigma moderno. Como afirma a autora:

O ressurgimento contemporâneo das práticas culturais de matrizes xamânicas com suas *plantas professoras* e a reverência para com a terra e todas as suas criaturas, humanas ou não, pode ser visto não apenas como uma resposta mundial à enorme degradação que vem ocorrendo na biosfera, como também auxilia na superação dos abismos estabelecidos pelo paradigma moderno configurado na clássica distinção entre sujeito e objeto, natureza e cultura (Albuquerque, 2018, p. 11, grifo nosso).

Essa perspectiva, no entanto, não deve ser idealizada. As potencialidades atribuídas à ayahuasca, como o alargamento de percepções, o enfraquecimento de preconceitos e o fortalecimento de vínculos com o meio ambiente e com os direitos humanos, ocorrem de forma situada e contingente. Os processos de captura da pulsão vital, que mantêm uma vida desprovida de sentido e alteridade, persistem. Assim, as forças desejanças, ativas e reativas, entrelaçam-se constantemente, exigindo um exercício contínuo para evitar a captura total da produção desejança. Embora relatos e pesquisas ressaltem benefícios significativos do uso da ayahuasca, seus efeitos não são universais nem previsíveis.

É fundamental, portanto, desconstruir a ideia da ayahuasca ou de outras *plantas de poder* como soluções milagrosas para os problemas sociais e existenciais. Abandonar as noções simplistas de paraíso ou apocalipse é parte do combate micropolítico contra o regime colonial-capitalista (Rolnik, 2018). A transformação que essas práticas podem fomentar está longe de ser automática ou garantida. Como trabalhamos em nosso artigo (Rabello; Silva; Protti, 2024, p. 14-15), não podemos esperar que essas composições com a ayahuasca conduzam automaticamente as pessoas à eliminação de preconceitos relacionados a raça, classe e gênero, tornando-as mais conectadas com a promoção de questões ambientais e dos direitos humanos, por exemplo. Qualquer afirmação que o uso terapêutico ou recreativo da ayahuasca leva necessariamente a visões mais liberais, ou antiautoritárias deve considerar numerosos exemplos históricos e contemporâneos que desafiam essa ideia. Há pessoas que, após experimentarem ayahuasca e outras “substâncias psicodélicas”, mantiveram suas visões autoritárias anteriores e outras que desenvolveram afinidades com o autoritarismo como resultado direto ou indireto de suas experiências (Pace; Devenot, 2021).

No Brasil, dentre vários exemplos, podemos citar o caso que veio a público de proeminentes da União do Vegetal, por exemplo, com o médico negacionista Edson Saraiva e o advogado Luís Felipe Belmonte que, próximo às eleições de 2022, expressaram apoio ao presente Jair Bolsonaro, conhecido por seus posicionamentos políticos ultraconservadores. Belmonte posteriormente também se manifestou contra o casamento homoafetivo. Essas crenças contrastam com a ideia de que o uso da ayahuasca levará consequentemente a superação das formas rígidas e fascistas de ver o mundo, por exemplo (Minuano, 2024).

Glauber Loures de Assis, doutor em sociologia e diretor do Instituto Chacruna no Brasil, em artigo (Assis, 2023) publicado na internet expõe que, no contexto brasileiro, é possível também encontrarmos a presença de adeptos com afinidade bolsonarista em organizações como o Santo Daime e o movimento do neoxamanismo urbano. Nesses grupos há pessoas que ocasionalmente difundem teorias conspiratórias que têm conexão com pensadores como Olavo de Carvalho. Infelizmente, essa perspectiva de mundo não se limita ao Brasil e é, na maioria, influenciada por fontes do hemisfério Norte, que disseminam essa visão para nações periféricas inseridas no âmbito do capitalismo global.

No decorrer da escrita desta dissertação, vieram à tona denúncias envolvendo Paulo Roberto Souza e Silva<sup>51</sup>, líder da igreja Céu do Mar, no Rio de Janeiro, e uma das figuras centrais do Santo Daime. As acusações, amplamente divulgadas pela imprensa (Leite, 2024), incluem abusos de natureza sexual e trabalhista. Um dos casos mais emblemáticos envolve uma funcionária e frequentadora da igreja que, ao tornar público o relacionamento que mantinha com o padrinho, foi expulsa da comunidade. A exclusão resultou em um processo trabalhista ainda em curso.

As denúncias, no entanto, não são inéditas. Em 2007, uma investigação nos Estados Unidos já alertava para indícios de má conduta sexual, evidenciando como relações espirituais podem se tornar armadilhas quando atravessadas por assimetrias de poder. Apesar das suspeitas, Paulo Roberto voltou a exercer suas funções religiosas e continuou recebendo apoio financeiro de seus seguidores.

Em resposta, a Igreja Eclética da Fluente Luz Universal (Rádio Jagube, 2024), principal instância institucional do Santo Daime no Brasil, publicou uma nota reconhecendo a gravidade do caso. O caráter descentralizado da religião, no entanto, dificulta intervenções mais efetivas:

---

<sup>51</sup> Fundador, em 1982, da primeira igreja do Santo Daime fora da Amazônia, Paulo Roberto teve papel decisivo na expansão da doutrina, especialmente nos Estados Unidos. Estima-se que existam cerca de 20 mil praticantes da religião em todo o mundo, muitos deles no Brasil. Esse alcance amplia o impacto das denúncias e expõe a fragilidade das estruturas de proteção dentro do próprio campo religioso.

quando o acusado é também o responsável por mediar conflitos, o próprio código de ética se vê esvaziado.

Ou seja, vemos claramente, pelos casos públicos e por outros que nunca conheceremos, que a ayahuasca, sozinha, não é capaz de mobilizar a criação de mundos éticos. Para aprofundar essa compreensão, Rolnik (2018), ao tratar do adoecimento social, nos traz as concepções de alma para os Guarani. A alma, para os Guarani, é a força vital que anima todos os corpos e não apenas os corpos humanos e suas respectivas linguagens. Na cosmologia desse povo, todas as doenças têm como causa a separação entre a “palavra” (linguagem) e a “alma”. É essa força vital, a alma, que confere consistência às palavras. Desse modo, a cura consiste em restaurar uma linguagem que perdeu sua alma, ou em criar as condições para que a alma possa encontrar a linguagem silenciada ou ainda não encontrada. Contudo, nas sociedades inseridas no regime de inconsciente colonial, existem poucos dispositivos que possibilitem aos sujeitos escutarem o movimento dessas forças que germinam na subjetividade e que ainda não ganharam forma de expressão. O campo religioso, que poderia ser um desses dispositivos fecundos, foi na maioria capturado pelo regime colonial-capitalista, por meio da hegemonia das religiões monoteístas, despossuindo os sujeitos de sua singularidade pela imposição de obediência coletiva a um conjunto de códigos morais (Rolnik, 2018).

Seguindo essa reflexão, é importante reconhecer que, em alguns contextos, os rituais com ayahuasca podem reproduzir dinâmicas problemáticas. Assim, a ayahuasca, enquanto *planta professora* ou prática ritual, não opera milagrosamente nem garante transformações éticas ou sociais automáticas a partir de seus ensinamentos. Embora ela possa ampliar percepções e estimular reflexões importantes, seu efeito depende de um contexto que envolve cuidados e a disposição para enfrentar tensões inerentes às relações de poder e subjetividade. A planta, por si só, não altera estruturas históricas, sociais ou psíquicas; no máximo, abre caminhos que precisam ser trilhados com responsabilidade.

Além disso, mesmo pessoas que buscam a ayahuasca com a intenção de “ampliar a consciência” podem estar implicadas em movimentos reacionários em nível micropolítico. A indústria do bem-estar, fascinada por esse narcisismo espiritual, captura subjetividades, enquanto grupos predominantemente brancos, que se apresentam como respeitosos das tradições ancestrais, acabam reproduzindo, por exemplo, práticas racistas, sexistas e transfóbicas. Dessa forma, mesmo aqueles que se posicionam antifascistas em nível macropolítico podem manifestar microfascismos nas relações cotidianas (Rabello; Silva, 2025).

Nesse sentido, recolocar o problema da *intuição* nos modos de fazer clínico revela-se fundamental. A *intuição* não se configura como um acesso mágico ou imediato a respostas

prontas, mas sim como um movimento de escuta e abertura às forças sutis que habitam a mundo.

Como na história narrada por Mariana, os sonhos podem ser um dos espaços onde a *intuição* se manifesta, por meio de mensagens, acontecimentos e sensações em que o *saber-do-corpo* emerge. Considerando que, para as cosmologias indígenas, as *plantas professoras* possuem uma estreita relação com o mundo onírico, adentraremos neste tema no próximo tópico desta seção, para pensarmos sobre os enigmas que a *planta mestra* coloca ao modo clínico no de tratar do fenômeno dos sonhos.

#### 4.4 Sonhos

Ao tratarmos a *intuição* como uma forma de acesso a uma dimensão *extrapessoal e extracognitiva, fora-do-sujeito*, conforme propõe Rolnik (2018, p. 54), torna-se inevitável considerar o campo dos sonhos, dada a convergência entre essas experiências. Ambas podem operar por suspensão das dinâmicas logocêntricas e representacionais, abrindo espaço para a emergência de *perceptos e afetos*, que não se articulam sob a lógica do sujeito individual, mas que se constituem em tramas de forças coletivas, inconscientes e, por vezes, inapreensíveis aos esquemas formais do saber. “Planos imanentes a todos os viventes, entre os quais se estabelecem relações variáveis, compondo a biosfera em processo contínuo de transmutação” (Rolnik, 2018, p. 54).

Os sonhos, nesse sentido, desestabilizam a separação entre interior e exterior, convocando uma escuta atenta às formas pelas quais o conhecimento pode ser engendrado. Ainda que não seja o foco central deste trabalho aprofundar-se no vasto universo do sonhar, é importante reconhecer o lugar que os sonhos ocupam nesse contexto e como as *plantas professoras*, como a ayahuasca, mobilizam uma outra ordem onírica, modulações que podem arejar também outros modos de pensar a *clínica psi*.

Não é raro que, após estabelecerem relações de companheirismo com *la madrecita*, as pessoas passem a se relacionar de maneira diferente com o mundo onírico. Ricardo, por exemplo, afirma: “os sonhos são uma maneira de a *intuição* se presentificar de forma mais nítida”. Ele conta que, nos dias seguintes ao encontro com *la madrecita*, seus sonhos costumam se tornar mais vívidos e intensos. Alguns vêm com uma “mensagem prática, mais ou menos pronta”. Em certos momentos, durante as *mirações*, ele começa a lembrar de experiências oníricas antigas, de fragmentos que teve ao dormir durante a semana

Às vezes eu estou ali, deitado, e começo a entrar no sonho de novo. Vou entendendo ele por outro caminho. É como sonhar acordado. Eu posso abrir os olhos, mas continuo sonhando. Lembro exatamente da sensação que senti em sonhar algum sonho nos dias anteriores também. De repente estou lá, de novo, no mesmo local ou sensação [sic] (Ricardo).

A experiência de Ricardo ressoa com concepções presentes em diferentes povos que fazem uso ritual da ayahuasca. Entre os Yawanawá, há uma relação muito próxima entre os sonhos, a morte e o encontro com o *uni*. Todos esses eventos acessam um mesmo plano de forças, embora por vias diferentes. Dormir seria como entrar em uma espécie de falecimento, permitindo que o espírito viaje, saia do corpo e vá para outros lugares, tão reais quanto o estado de vigília. Os sonhos, nesse sentido, também são recursos importantes de *aprendizado*, e a memória onírica pode ser estimulada por práticas corporais específicas, dietas ou pelo encontro com compostos vegetais e animais que modulam a percepção, como o *uni* (Sáenz, 2017).

Essa aproximação entre o sonho e as modificações atencionais engendradas no encontro com a ayahuasca aparece também em outras cosmologias. Entre os *Jívaro naguaruna*, povo indígena do norte do Peru, sonho e experiência com ayahuasca são designados pela mesma palavra, o que revela uma concepção ampliada das *mirações* (Ribeiro, 2019). Assim como para outros povos ameríndios, para os *Jívaro*, o sonho é um espaço ativo, no qual se pode intervir magicamente nos acontecimentos, abrindo possibilidades para o que ainda está por vir. Essa dimensão ampliada do sonhar também se faz presente entre os Yanomami. O trabalho da antropóloga Hanna Limulja (2022) mostra que, para esse povo, o termo *mari* vai além do sonho noturno: ele inclui o transe e a viagem xamânica induzida pela composição com a *yãkoana*. O termo *nomai*, que significa “morrer”, também se refere a esses estados de desdobramento. O sonho, portanto, não é metáfora, mas evento real: nele, a imagem vital da pessoa, o *utupe*, desloca-se para outro plano.

Para os Yanomami e outros povos indígenas, o sonho é mais do que imagem ou metáfora; é um modo de aprender. Por meio dele, pessoas recebem ensinamentos, avisos, canções, danças, modos de cura. Há quem diga que o sonho instrui. Ele orienta decisões, prepara o corpo para rituais, avisa sobre perigos, fortalece alianças, auxilia na caça, na resolução de conflitos. O conhecimento que é composto a partir do sonhar não fica no plano do invisível; ele atravessa para a vigília e se realiza em atos. Nesse sentido, o sonhar é uma forma de conhecimento em movimento, uma maneira prática de se relacionar com o mundo. Não se trata de interpretar símbolos escondidos, mas de escutar o que se apresenta, como quem presta atenção ao vento, aos cheiros, aos caminhos da mata. O saber não está separado da vida.

Contudo, devemos lembrar que a produção de subjetividade marcada pelas lógicas

capitalistas e coloniais molda as forças predominantes em nossa cultura e influencia profundamente nosso modo de sonhar. Sonhar, nesse contexto, torna-se um efeito das relações de poder que moldam o desejo, a percepção e o imaginário. Quando Davi Kopenawa (2015) afirma que “os brancos” sonham apenas com o capital e consigo mesmos, aponta para algo que ultrapassa a diferença entre cosmologias: nossos sonhos são atravessados por modos específicos de produção de subjetividade, forçados por essas mesmas forças. Conforme relata Kopenawa (2015), nessa cultura, o sonhar é frequentemente ignorado enquanto espaço de relação e ação cósmica, pois os “brancos dormem muito, mas só sonham com eles mesmos. Seu pensamento permanece obstruído e eles dormem como antas ou jabutis. Por isso não conseguem entender nossas palavras” (Kopenawa, 2015, p. 389).

Krenak (2019) observa que o modo de vida colonial produz um tipo de humanidade zumbi, insensível à fruição da existência e intolerante com quem ainda se permite sonhar. O fim do mundo deixa de ser apenas uma urgência ecológica e torna-se uma forma de fazer as pessoas desistirem do sonhar. Nesse contexto, o mundo dos sonhos perde sua legitimidade enquanto espaço de saber e orientação da vida. O tempo atual, segundo o autor, especializa-se em criar ausências, especialmente do sentido comunitário e do prazer de estar vivo, de cantar, de dançar, ou seja, de um certo *encantamento da existência*. Essas expressões da vida são frequentemente ridicularizadas.

O modo de vida colonial desvaloriza e silencia a experiência do sonho, reduzindo-o a um espaço negligenciado ou mesmo descartado. Contudo, para Krenak (2020), o sonho é muito mais do que um simples fenômeno onírico: ele é uma pedagogia ancestral, um caminho formativo enraizado na cosmovisão e na tradição de diversos povos. Sonhar, para esses povos, é aprender com o mundo, com as plantas, com os outros e consigo mesmo. Assim como se frequenta uma escola para aprender uma prática, um conteúdo, uma meditação ou uma dança, existem instituições nas quais se é iniciado para avançar e habitar esse lugar do sonho. Segundo Krenak (2020, p. 32), “alguns xamãs ou mágicos habitam esses lugares ou têm passagem por eles. São lugares com conexão com o mundo que partilhamos; não é um mundo paralelo, mas que tem uma potência diferente”.

Ricardo expressa algo semelhante ao relatar que, em certos sonhos, sente que seu espírito “sai para encontrar mesmo com as pessoas”. Para ele, esses sonhos são diferentes, quase lúcidos, e parecem envolver uma comunicação real com as pessoas e outros seres que ele encontra quando dorme.

Alguns meses após participar de um ritual em uma comunidade indígena, Ricardo sonhou com um incêndio. No sonho, ele corria por um corredor formado por folhas secas,

tentando proteger um pequeno objeto de madeira cuja importância sentia, embora não soubesse ao certo o que era. Ao despertar, uma sensação urgente o impulsionou a contatar o pajé da aldeia. Horas depois, soube que uma construção havia realmente pegado fogo durante a madrugada. Ricardo descreve o sonho como “um raio” que o atravessou, fazendo-o saltar da cama para ligar ao pajé. Como destaca o psicanalista Christian Dunker (2022), em artigo publicado na internet, essa forma de encarar os sonhos, tal como os Yanomami nos convidam a refletir, faz com que o sonho deixe de ser apenas um presságio e se torne “uma espécie de enigma sobre o qual se deve agir”.

Ricardo contou que, na noite antes da reunião mensal na instituição onde trabalhava, teve um sonho marcado por sensações estranhas. No sonho, ele estava no trabalho, mas o ambiente parecia diferente, como um cemitério com alguns crânios espalhados. Sombras se moviam ao seu redor, e ele viu cobras corais se aproximando, tentando picá-lo. Quando elas finalmente chegaram perto, ele acordou. Não sabia exatamente qual mudança viria com a reunião, mas tinha a certeza de que algo importante estava acontecendo. Para ele, as cobras no sonho foram um aviso de que, se não ficasse atento naquele momento, poderia se prejudicar seriamente. No dia seguinte, soube que uma reunião para discutir uma mudança importante já estava marcada.

Essas experiências tensionam os limites de um modo clínico de compreender e lidar com os sonhos, fortemente marcado pela psicanálise. Em *A Interpretação dos Sonhos*, Freud (2006) desconstruiu a ideia de que os sonhos seriam apenas resíduos diurnos ou profecias divinas. Ele propôs que os sonhos revelam desejos inconscientes reprimidos, frequentemente egoístas, alucinatórios e onipotentes. “É minha experiência, e uma experiência para a qual não encontrei nenhuma exceção, que todo sonho versa sobre o próprio sonhador. Os sonhos são inteiramente egoístas” (Freud, 2006, p. 348).

Em contraponto, Dunker (2022) destaca a obra *O desejo dos outros: Uma etnografia dos sonhos Yanomani*, de Hanna Limujja (2022), que ocupa lugar importante no debate brasileiro contemporâneo sobre psicanálise e antropologia. Essa obra contribui para a descolonização do pensamento e para o repensar da clínica. Para Dunker (2022), escutar as vozes dos povos originários vai além de um exercício contra o etnocentrismo; trata-se de um ensinamento político fundamental para quem busca sair da bolha, ou como ele coloca, encontrar “a catraca reversa que nos colocará no antropoceno real e não no metaverso do Brasil paralelo”.

Entre os Yanomami, por exemplo, o sonho só alcança sua realização plena quando é contado e compartilhado no centro da aldeia, tornando-se uma ferramenta comunitária que amplia as perspectivas sobre os mesmos acontecimentos. Nesse sentido, Dunker (2022) afirma

que o sonho não deve ser encarado como um mero retrato folclórico ou primitivista, mas sim como uma forma de vida capaz de orientar a superação da crise bio-necropolítica contemporânea. O sonho funciona, assim, como uma experiência testemunhal que guia ações coletivas, sendo que “a grande torção”, nos diz ele, “não consiste apenas em perguntar que mundo quero para meu desejo, mas que desejo é preciso inventar para o mundo que vejo em meus sonhos”.

Embora as contribuições de Freud para a compreensão dos sonhos sejam fundamentais, especialmente no que diz respeito aos desejos reprimidos e a outros movimentos de uma certa cartografia do inconsciente, essa visão rapidamente limita os sonhos ao âmbito individual do psiquismo. Nessa lógica interpretativa, as *mirações* que surgem no encontro com *la abuelita* poderiam ser facilmente compreendidas como sonhos acordados ou alucinações, reduzidas a material simbólico, passível de interpretação por meio da associação livre, conforme diferentes abordagens psicológicas. A *planta profesora*, nesse caso, funcionaria como uma metáfora poética para algo já presente no “interior do sujeito”, remetendo a traumas pessoais, conflitos inconscientes, desejos reprimidos, memórias esquecidas ou aspectos emocionais não resolvidos. Como observa o psicólogo Benny Shanon (2003, p. 140-141):

Se se adotasse uma abordagem freudiana, considerar-se-ia que a ayahuasca traz para o primeiro plano aquilo que de ordinário está oculto nas profundezas da psique da pessoa. Assim, seria de supor que aquilo que uma pessoa experimenta, por efeito da infusão, é o reflexo dos seus próprios conflitos e preocupações, desejos e esperanças. Empiricamente, esse não é, em regra, o caso. *Os conteúdos das visões da ayahuasca* não retratam usualmente histórias de vida particulares dos indivíduos em questão, nem parecem ter relação com elas, seja de modo direto ou simbólico. Em contraste, há muitas coisas nas experiências da ayahuasca que não aparentam ter ligação alguma com a personalidade e a história de vida daqueles que as relatam.

Essas observações indicam que as experiências com a ayahuasca frequentemente desafiam os modelos hegemônicos da psicologia, tal como a experiência do sonhar para muitos povos indígenas. Como diz Shanon (2003, p. 144), “as teorias psicológicas não oferecem soluções bem definidas” para lidar com certos aspectos dessas vivências. Ele levanta algumas perguntas que permanecem em aberto: estaríamos diante de registros inconscientes que não se encaixam nos moldes propostos pela literatura psicológica dominante? “Ou eles sugerem, talvez, a existência de outras dimensões da realidade, de tipo platônico, e que não dependem da psicologia pessoal do indivíduo?” (Shanon, 2003 p. 144).

Para Shanon (2003, p. 144-145), essa segunda hipótese “é especulativa ao extremo”, mas observa que, se verdadeira, “terá ramificações ontológicas e metafísicas radicais” e exigirá uma forma de ver o mundo “drasticamente distinta do padrão europeu ocidental”, tal como esse trabalho vem propondo ao postular outros modos de fazer clínica. Para ele, as *visões* provocadas

pela ayahuasca levantam questões filosóficas fundamentais, que tocam a estética, a ética, a teologia, o misticismo e “as inquietações humanas e a natureza da cultura”. Muitas dessas experiências, afirma, “trazem enigmas e mesmo mistérios”.

Contudo, como contam a história de alguns desses psicólogos que estabelecem uma relação de companheirismo com a ayahuasca, e de muitas pessoas que não atuam na psicologia, os sonhos não se limitam ao conteúdo psíquico individual. Eles são compreendidos como portais entre mundos, espaços de encontro entre diferentes dimensões da existência.

Poucos dias após um ritual com ayahuasca, tive um sonho vívido em que via claramente um homem morrendo. Não conseguia ver seu rosto, apenas via meu pai estendendo a mão ao homem deitado como um moribundo em uma pequena cama de hospital. A intensidade da imagem e o sentimento de urgência foram tão marcantes que, ao despertar, senti um forte mal-estar. Poucas horas depois, meu pai telefonou para comunicar o falecimento do meu avô, que já estava doente há algum tempo.

Essas histórias apontam para uma permeabilidade entre o interno e o externo, revelando formas de percepção que escapam da lógica dos cinco sentidos. Como sugere Moraes (2024), talvez sejam micropercepções, atualizadas nos sonhos, que possibilitam o acesso a outras temporalidades e realidades. A ideia de alma ou espírito que se insinua nesse contexto não corresponde à alma cristã que ascende ao céu após a morte, mas sim a uma vitalidade imanente, múltipla e incorpórea, capaz de se fragmentar, deslocar e encontrar outras presenças, humanas ou não. Sonhar, nesse sentido, “desdobra um devir molecular da percepção, que é sensibilizada ao máximo. Então, o desejo pode avaliar, antecipar-se e agir entre multiplicidades” (Moraes, 2024, p. 21).

Portanto, não se trata de rejeitar Freud, a psicanálise ou suas contribuições fundamentais, mas de reconhecer que a aproximação entre a ayahuasca e certos modos de fazer clínica nos convida a repensar os sonhos. Não mais apenas como representação simbólica de desejos recalçados, mas como experiência relacional, implicada na produção de realidade, além e aquém do plano individual. Sob essa perspectiva, os sonhos funcionam como interfaces entre diferentes planos da existência, orientando decisões, antecipando acontecimentos, convocando o desejo a agir na criação de mundos e promovendo transformações concretas na vida dos sujeitos.

O encontro com chamadas *plantas professoras*, como a ayahuasca e a *yãkoana*, operam e apontam para uma outra lógica do sonhar, que não se reduz à realização de desejos inconscientes ou à busca por uma fusão narcísica. Em vez de meras representações do recalçado, os sonhos e *mirações* que emergem nesses contextos ativam zonas de criação, de

invenção do mundo. Como afirma Suely Rolnik (Episódio #8 [...], 2022), o inconsciente pode ser pensado como parte de um campo de imanência, uma “fábrica de mundos”, onde o sonho não se limita à tarefa de decifração, mas pode ser vivido como força criadora. Nessa direção, “a problemática do inconsciente, para além do humano e do rochedo da castração, abre-se como um campo de afetação e técnica do animal, do vegetal, do molecular, do imperceptível e do ecológico” (Moraes, 2024, p. 16). Ampliação essa que exige também um reposicionamento ético dos clínicos: é preciso operar a psicanálise não como ferramenta de adaptação aos modos de subjetivação dominantes, mas como dispositivo de resistência. Para isso, é necessário resgatar sua “força clandestina fundante” (Babiker, 2019), tornando-a capaz de escutar outras formas de vida, outros mundos e outras formas de sofrimento que não cabem na moldura do sujeito moderno.

Vera Iaconelli (2024) observa que, embora inovadora em sua origem, a psicanálise carrega ainda uma herança colonial ao tratar os sonhos com base na lógica da vigília e do inconsciente individual. No entanto, ela também aponta caminhos para o deslocamento desse lugar. A escuta clínica, ao se aproximar dos modos de existência dos povos indígenas, pode encontrar novas possibilidades de cuidado. Nesse movimento de revisão crítica, Iaconelli afirma: “A psicanálise, ao rever sua herança colonizadora e europeizada, assume que vencer é abrir mão da sanha capitalista de tudo controlar. *A psicanálise tem muito a escutar*” (Iaconelli, 2024, grifo nosso).

Essa escuta se torna ainda mais urgente diante das crises ecológicas, sociais e subjetivas que marcam nosso tempo. O paradigma moderno, sustentado por relações de dominação, controle e expropriação da vida, revela seus limites. Não se trata aqui de idealizar uma imagem romântica dos povos originários, “a fantasia do bom selvagem puro de coração” (Iaconelli, 2024), mas de reconhecer que seus modos de relação com o mundo propõem alternativas mais dignas e menos destrutivas. Enquanto práticas indígenas cultivam a sensibilidade e o vínculo com o vivente, a modernidade responde com medicalização e controle, buscando administrar um mal-estar crescente diante de uma existência cada vez mais esvaziada de sentido e próxima da autodestruição (Iaconelli, 2024). As práticas com a ayahuasca nos convidam a refletir sobre aquilo que adoce coletivamente e conduz ao colapso civilizatório. Apesar dos riscos de captura e apropriação dessas práticas, a ayahuasca pode auxiliar no enfrentamento da cegueira “na qual perdemos a fé no vivente e optamos por sua dominação e destruição” (Iaconelli, 2024). A clínica, ao se abrir a esses outros saberes, tem a possibilidade de ampliar seus horizontes e reformular suas próprias premissas.

Embora esta discussão sobre os sonhos e a clínica tenha abordado a psicanálise como

foco, a lógica hegemônica que orienta o fazer clínico é mais ampla. Ela atravessa diversas abordagens psicológicas e psiquiátricas, sustentando-se em uma concepção de sujeito e de sofrimento moldada por normas de adaptação, controle e manutenção da ordem.

A escolha da psicanálise como eixo de análise deste tópico a respeito dos sonhos, nesse caso, se justifica não apenas por sua centralidade histórica na clínica, mas também por sua ambiguidade: ao mesmo tempo em que busca romper com modelos normativos, pode acabar operando dentro deles. Nesse contexto, a psicanálise funciona como um dos dispositivos mais influentes na reprodução dessa lógica dominante, mesmo quando propõe rupturas em relação a outros modelos terapêuticos (Preciado, 2018a; 2022).

Ainda que tenha emergido como *contraciência*, na tentativa de reconectar a subjetividade aos afetos e às forças do mundo que atravessam o corpo, a psicanálise não está imune às formas de captura que a transformam em instrumento de normalização. Com exceções singulares, sua prática pode se tornar reativa, operando a partir da mesma lógica de ajuste que, por vezes, critica. Quando o inconsciente é reduzido ao “teatro dos fantasmas edípicos”, sua potência criadora é expropriada. A escuta se fecha sobre interpretações antecipadas e o discurso perde contato com a vitalidade do desejo (Preciado, 2018a).

Descolonizar a psicanálise, nesse cenário, não significa apagá-la, mas reativar o que nela já foi resistência. Trata-se de convocar sua força clandestina, aquela que insiste em abrir brechas para a diferença e sustentar a emergência do que ainda não tem nome. Esse movimento exige também o deslocamento de seus dispositivos, não apenas em nível simbólico, mas concreto. O divã, historicamente atrelado à interioridade do consultório e à promessa de neutralidade, precisa ser descentrado, transbordado, reimaginado. Como escreve Preciado, é preciso “lançar o divã na praça pública, levá-lo ao ateliê do artista, colocá-lo no meio da selva, metê-lo na cabana do xamã” (Preciado, 2018, p. 20).

Essa travessia não apaga o fazer clínico, mas o expande; produz o que Preciado (2018, p. 20) chama de “um processo de desindividuação (não de desingularização), de politização e de devir-público do divã”. Nesse gesto, o divã freudiano-laciano se desfaz e entra em processo de transfiguração: “divã-cartaz, divã-ritual, divã-texto”. O que se torna possível, então, não é uma simples adaptação do modelo anterior, mas uma abertura radical a outras formas de escuta, cuidado e invenção de si — formas que já não cabem nos limites do sujeito, do *setting* ou da norma; formas que podem escutar as *plantas professoras*.

No próximo tópico desta seção, acompanharemos a história de Rachel Harris, psicóloga que viveu um encontro visceral com a ayahuasca e, a partir dessa experiência, passou a refletir profundamente sobre questões que apontam para um alargamento da noção de clínica.

#### 4.5 Uma psicóloga e seu encontro com a “*Grand Mother Ayahuasca*”<sup>52</sup>.

Já que tratamos do encontro entre psicólogos e a ayahuasca, é também relevante destacar a interessante história de Rachel Harris (2017), psicóloga, pesquisadora, autora do livro intitulado *Listening to Ayahuasca: New Hope for Depression, Addiction, PTSD, and Anxiety*<sup>53</sup>. Em sua obra, Harris relata que suas primeiras experiências com a ayahuasca desencadearam uma série de reflexões que chacoalharam totalmente a sua visão de mundo. Os efeitos terapêuticos e a sua interação singular com o “espírito da ayahuasca” levantaram questões sobre a existências de entidades não humanas e a movimentaram na busca pela compreensão de outras cosmologias como, por exemplo, as cosmologias ameríndias. Esses encontros com a ayahuasca culminaram em uma notável crise de natureza ontológica e epistemológica, uma vez que ela nunca imaginou que o contato com a *planta mestra* provocaria tamanho questionamento sobre o que é a realidade.

Como nos diz Krenak (Florescer [...], 2022), o encontro com as *plantas mestras* pode ser uma “experiência arrebatadora”, de “te virar de cabeça para baixo”, e surpreender aquele que passa por ela. “Se uma planta não virar você de cabeça para baixo, é porque você não conversou com ela, você só passou por perto, mas se você conversa com ela, ela vira você de cabeça para baixo”. E foi isso que aconteceu com Harris (2017).

Rachel Harris atuou em consultório particular como psicóloga clínica por trinta e cinco anos e, durante uma década, trabalhou em pesquisas diversas, até o nascimento de sua filha. Em 2005, decidiu tirar férias em um centro de retiros na Costa Rica, onde, sem ter se planejado previamente para isso, teve a oportunidade de participar de cerimônias que envolviam a consagração da ayahuasca sob a orientação de xamãs equatorianos.

Logo na manhã após sua primeira cerimônia, ela começou a indagar sobre o potencial terapêutico da ayahuasca, visto que a sua experiência ajudou a lidar com a morte de seu pai de uma maneira bastante singular. Uma dor emocional intensa foi aliviada, permitindo que ela lidasse com o seu luto de uma outra maneira que ela não tinha feito desde então. A intensidade do alívio dessa dor fez com que ela considerasse que, de alguma maneira, aquilo havia sido uma cura. “Comecei a fazer perguntas de pesquisa na manhã seguinte, quando soube, sem dúvida, que tive uma cura profunda, muito além de qualquer coisa que experimentei com outros

---

<sup>52</sup> “Vovó ayahuasca” (tradução nossa).

<sup>53</sup> *Escutando a Ayahuasca: Nova Esperança para Depressão, Adicção, PTSD e Ansiedade* (tradução nossa).

*enteógenos*<sup>54</sup>” (Harris, 2017, p. 6, tradução nossa).

Enquanto psicóloga, ela também ficou bastante impressionada com os fortes efeitos terapêuticos e passou a perguntar aos xamãs que conduziram a cerimônia sobre como a ayahuasca atua, ou seja, como ela promove tais “curas”. Uma das características que mais despertou sua atenção foi a habilidade de a ayahuasca conseguir “acessar”, de forma tão próxima, os sentimentos relacionados ao luto pela perda de seu pai que havia falecido seis anos antes. Nenhum processo psicoterapêutico havia conseguido ajudá-la daquela maneira até aquele momento.

Não podia deixar de perguntar: Como funciona a ayahuasca, uma *medicina* psicoespiritual? Quem é o espírito da ayahuasca, que as culturas indígenas chamam respeitosamente de “Vovó”? E, realmente, o que isso significa? Ela é um espírito real? Ela ajuda todo mundo? Como este medicamento poderia saber tão precisamente sobre minhas intenções? Quase como se ela me conhecesse, ou se, como a Agência Nacional de Segurança, tivesse acesso ao meu sistema operacional? (Harris, 2017, p. 6, tradução nossa).

Entretanto, logo Rachel considerou que se tratava de “perguntas injustas” (Harris, 2017, p. 7), por estarem ainda relacionadas a uma estrutura psicoterapêutica e, conseqüentemente, atreladas a um pensamento da psicologia hegemônica, marcada por uma única noção de ciência. Portanto, não havia como aqueles xamãs de fato compreendê-las e muito menos respondê-las, pois aquelas perguntas não eram significativas para eles. “Minhas questões psicológicas não tinham sentido para eles. Os xamãs vivem num mundo embebido pela ayahuasca que nunca poderei compreender completamente, um mundo que é real, ou ainda mais real para eles, como este mundo” (Harris, 2017, p. 8, tradução nossa).

Em 2008, três anos após ela ter passado pela sua primeira experiência e depois de ela ter desistido de entender “como os xamãs fazem o que eles fazem” (Harris, 2017, p. 9, tradução nossa), aconteceu algo notável. Ela conta que ouviu a voz da própria “Vovó Ayahuasca” falando diretamente com ela durante uma cerimônia. Isso abalou completamente a lógica que ela tinha de se relacionar com o mundo, pois a “Vovó” também foi enfática ao afirmar que ela deveria realizar uma pesquisa a partir das indagações que a afetaram:

Vovó Ayahuasca veio até mim durante a cerimônia e, de um jeito sensato, me disse para fazer uma pesquisa. [...] Sim, ouvi uma voz, e perguntas sobre essa voz têm circulado em minha mente desde então. O que era essa voz? O que significa que ouvi uma voz? Eu não tive resposta. Você pode pensar que eu teria ignorado a diretriz da

---

<sup>54</sup> O termo *enteógeno* foi cunhado em 1979 por Carl A. P. Ruck, R. Gordon Wasson, Jonathan Ott e outros, com o objetivo de substituir palavras como “alucinógeno” ou “psicodélico”. Derivado do grego *entheos* (“inspirado pelo divino”) e *genesthai* (“tornar-se”), o neologismo busca enfatizar o uso ritual, religioso ou terapêutico dessas substâncias, afastando-se das conotações biomédicas e pejorativas associadas às drogas na cultura ocidental (Ruck *et al*, 1979).

voz: *Faça esta pesquisa*. Em vez disso, nunca duvidei (Harris, 2017, pág. 8, tradução nossa).

Entretanto, lidar diretamente com a “Vovó ayahuasca” não foi uma experiência fácil para ela: “Durante toda a minha vida tive orgulho intelectual de ser agnóstica. Os espíritos simplesmente não faziam parte do meu sistema de crenças. Na verdade, eu acreditava que não tinha um sistema de crenças” (Harris, 2017, p. 28, tradução nossa). A partir desse momento, Harris começou a se interessar e a se aproximar de outras cosmologias e a realizar uma pesquisa que, segundo ela, foi guiada pelo próprio espírito da ayahuasca em muitos momentos, fazendo questão de ressaltar isso em seu formulário de perguntas aos participantes. Isso não quer dizer que Harris (2017) simplesmente tomou a fala da “Vovó Ayahuasca” como uma “verdade reveladora”. Algo permaneceu enigmático para ela, fazendo com que ela se perguntasse: “Essa foi realmente uma comunicação de uma *planta professora* ou foi simplesmente o meu próprio desejo de entender mais sobre essa *medicina* misteriosa e ressuscitar minha carreira de pesquisadora?” (Harris, 2017, p. 86, tradução nossa, grifo nosso).

Anos após a orientação inicial da “Vovó Ayahuasca”, esse direcionamento se materializou em um amplo projeto de pesquisa de três anos, realizado em colaboração com o Dr. Lee Gurel (2012), cujos resultados foram publicados no *Journal of Psychoactive Drugs*, sob o título *A Study of Ayahuasca Use in North America*. O seu estudo concentrou-se na investigação dos efeitos que se desdobram nos dias e semanas subsequentes às cerimônias com a ayahuasca. O objetivo era compreender como as pessoas integravam suas experiências com a ayahuasca em mudanças práticas que se refletiam em suas rotinas cotidianas, porém o tema da relação estabelecida com a entidade conhecida como “Vovó Ayahuasca” surgiu frequentemente nos relatos dos participantes do estudo.

Harris (2017, p. 27, tradução nossa) conta que, no início de sua pesquisa, ainda não compreendia as implicações ontológicas das conversas com uma *planta mestra* e sequer sabia como responder à pergunta mais óbvia: “A Vovó Ayahuasca é real?”. Em alguns momentos, sentia-se como se estivesse “um pouco maluca” (Harris, 2017, p. 27, tradução nossa), enquanto sua visão de mundo parecia se desfazer temporariamente, apenas para retornar depois, com toda sua força. Para a maioria das pessoas, principalmente ocidentais, *plantas professoras* dando conselhos de pesquisa a cientistas ultrapassam os limites da crença. “Pode ser muito difícil discernir o que é real e o que é imaginado. Na verdade, *essa dúvida faz parte do território*” (Harris, 2017, p. 29, tradução nossa, grifo nosso).

No caso de Rachel Harris, esse desdobramento de comunicações com uma *planta professora* desencadeou uma crise abrangente em toda a sua concepção de mundo. Originária

de uma família de agnósticos convictos, ela, até então, não reconhecia a presença de um sistema de crenças em sua vida. Entretanto, ela também ainda não havia percebido que o agnosticismo representava um sistema de crenças<sup>55</sup>, “assim como a maioria das pessoas não compreende que sua própria estrutura de crenças é apenas uma das múltiplas maneiras de enxergar o mundo” (Harris, 2017, p. 73, tradução nossa).

Vale ressaltar que, conforme os resultados de sua pesquisa, 75% das pessoas que beberam ayahuasca afirmou ter mantido, após a experiência, uma relação pessoal com o espírito da planta. Dizem ouvir sua voz, receber mensagens e sentir o apoio da “Vovó Ayahuasca”, construindo com ela uma convivência íntima e contínua. A autora observa que essa entidade costuma ser descrita como autônoma, embora sua voz não siga um padrão fixo. Ela parece se ajustar ao momento, adotando o tom adequado a cada pessoa. Um dos entrevistados contou ter escutado instruções simples, como “vá para casa e limpe seu quarto”, seguidas de um comentário inesperado, “e corte o cabelo”. A fala foi descrita como firme, mas não agressiva. “A voz era autoritária, mas não crítica. Ela falava com firmeza, mas sem dureza” (Harris, 2017, p. 18, tradução nossa).

Ao compartilhar suas descobertas com amigos, Rachel Harris também notou reações surpresas. Na nossa cultura, é aceitável e até mesmo valorizado relatar que se ouve a própria “voz intuitiva do eu superior”, no entanto, ouvir uma voz que aparenta ter origem em uma fonte invisível externa não é tão bem aceito. A questão de determinar se uma percepção tem origem no mundo interno ou no mundo externo, ou seja, na realidade consensual, assume uma importância crítica tanto para a compreensão individual quanto para o nosso senso de sanidade. (Harris, 2017).

Como mencionado anteriormente, a perspectiva de cada pessoa sobre esses temas é moldada pela sua compreensão da realidade. As pessoas têm o direito de pensar livremente, até mesmo considerando que a “Vovó Ayahuasca” é simplesmente uma manifestação dos efeitos dos alcaloides da bebida no cérebro humano, sem a necessidade de personificação. No entanto, é notável uma tendência crescente, especialmente entre os adeptos não indígenas da ayahuasca, de atribuir características femininas e até mesmo de personificar a planta e a bebida, referindo-

---

<sup>55</sup> Apesar das diferenças presentes nos relatos entre os participantes da ayahuasca e os membros das igrejas evangélicas, as similaridades emergentes das narrativas que descrevem a comunicação com os espíritos da ayahuasca e as experiências de fiéis evangélicos dialogando com Deus foram notavelmente impactantes, o que suscitou preocupações na pesquisadora. Esta situação a levou a questionar se ela estava cedendo a um sistema de crenças após uma vida inteira pautada pelo agnosticismo. Sem uma resposta clara para essa questão, ela afirmou que não podia negar sua experiência de ter ouvido uma voz muito específica, como ela mesma descreve: “E a voz falou comigo antes mesmo que eu tivesse conhecimento sobre a cosmologia da ayahuasca, onde é descrita a comunicação direta com *plantas professoras*” (Harris, 2017, p. 88, tradução nossa).

se a uma entidade que chamam de “Avó Ayahuasca” (Narby; Pizuri, 2021).

Contudo, é importante considerar que essa perspectiva nem sempre corresponde às cosmologias indígenas dos povos da Amazônia, que encaram a identidade de gênero da ayahuasca de forma mais fluida. Na visão de Rafael Chanchari Pizuri, um curandeiro tradicional e sábio da comunidade indígena Shawai, situada na Amazônia peruana, a “entidade mãe” ou “guardiã” da ayahuasca pode se manifestar em várias formas. Segundo ele, pode ser um “beija-flor, uma cobra, uma onça, um morcego, uma extensa fila de médicos e enfermeiros, além de inúmeros outros seres. A ayahuasca não se prende a uma forma ou identidade fixa” (Narby; Pizuri, 2021, p. 72).

Desse modo, trazemos a história de Rachel Harris por sua relevância como pesquisadora no campo e por exemplificar o desafio que uma psicóloga enfrenta ao se deparar com questões que rompem o pensamento clínico hegemônico, como a existência de *plantas professoras* e a tentativa de compreender seus modos de atuação, o seu modo terapêutico de tratar o sofrimento. A sua perspectiva de clínica, desse modo, foi forçosamente ampliada. Suas experiências abriram um novo horizonte epistemológico e ontológico, evidenciando o trabalho que nós, clínicos, somos convocados a realizar ao lidar com aquilo que ainda não sabemos. O diálogo com a “Vovó ayahuasca” continuou presente em sua vida, por meio de diálogos estabelecidos que engendraram modificações em sua dieta, entre outros aspectos.

Essa mudança de olhar desloca nossa percepção habitual e revela tensões com o pensamento clínico hegemônico, conforme demonstrado nas experiências e reflexões de Rachel Harris. Ao considerar os saberes corporais, intuitivos e simbólicos mobilizados pela ayahuasca, abrimos espaço para reconhecer modos de conhecimento que escapam da lógica eurocêntrica, ampliando as possibilidades e desafios da prática clínica contemporânea, especialmente no delicado encontro com a morte, os mortos e os espíritos.

#### **4.6 Quando os mortos resolvem aparecer**

*Os mortos não apresentam aos vivos apenas problemas geográficos — situando e inventando lugares — mas são literalmente, geógrafos. Eles desenham outras estradas, outros caminhos, outras fronteiras, outros espaços.*

Vinciane Despret

“A primeira vez foi inesquecível”, nos conta Sabrina. Ao sentir *a força* da bebida, o controle de seu corpo começou a se perder. Um forte tremor tomou conta. Com medo, pediu ajuda aos responsáveis pela cerimônia com ayahuasca que estavam presentes, quase sem conseguir falar. O único pedido que conseguiu expressar foi: “preciso de um papel uma caneta, por favor”.

Quando ela teve a oportunidade de escrever, as palavras trêmulas começaram a se desenhar no papel: “Escreva sobre suas experiências espirituais”. Ela agiu. A seguir, outras frases surgiram, como se viessem de uma voz distante que despertava dúvidas sobre sua origem, pois não tinha certeza se eram dela mesma. As palavras eram narradas na terceira pessoa: “Você vai dar voz a muitas outras vozes, mas também terá que fazer sua parte. Não é a gente que vai escrever por você. Você tem que dar sua contribuição”.

Enquanto essas palavras surgiam, algo curioso também aconteceu. Sabrina começou a *mirar* a imagem de um homem preto e bastante alto. Quando olhou para o altar, encontrou a fotografia do mesmo homem, que logo soube ser o Mestre Irineu, o fundador da Doutrina do Santo Daime. O estranho era que ela não tinha qualquer intimidade com ele, nunca havia frequentado essa doutrina religiosa. Porém, de alguma forma, parecia que eles estavam estabelecendo uma espécie de comunicação: “Achei aquilo tudo muito estranho, porque eu não tinha nenhuma intimidade com ele, mas era exatamente como se ele que estivesse me falando, *telepaticamente*, de uma forma muito sutil, todas aquelas coisas que eu escrevia”. Sabrina nos diz que esse evento a marcou tanto que, até hoje, está processando o acontecimento.

Seguir as instruções de alguém que não está mais presente, Sabrina percebeu, não é algo sem impacto ou neutro. Como destaca Despret (2023, p. 61), “quer tome forma ‘domesticada’ ou mais arriscada, ela traduz sempre um comprometimento muito particular”. A trajetória de Sabrina, no mestrado em psicologia, segundo ela, tem tudo a ver com esse encontro. É uma forma de escrever a respeito do seu modo de trabalhar com a clínica, povoado por essas outras vozes, e das interlocuções entre a espiritualidade e a psicologia: um campo ainda em construção, mas bastante importante em sua vida.

Um ano depois, em outra cerimônia com os indígenas *Noke Noi*, Sabrina narra um encontro com seu pai, falecido há cerca de três meses: “Ele apareceu de um jeito que misturava tristeza e um peso emocional. Algo parecia não deixar ele seguir adiante. Eu acho que o espírito dele estava preso, numa passagem difícil para o lado de lá”. Ela diz então que começou a rezar por ele, “enviar amor”, e, nas *mirações* que se seguiram, ele foi ganhando a forma de um beija-flor brilhante, com cores e formas que dançavam no ar. Foi uma imagem forte, bonita, que lhe trouxe uma lembrança preciosa da infância de quando o pai beijava seu rosto, antes de dormir,

dizendo que aquele era “um beijo de beija-flor”.

O pai apareceu algumas outras vezes, em outros encontros com a *planta mestra*: “Eu conseguia conversar com ele às vezes”. Nesses diálogos, eles conversavam brevemente sobre a vida dela, os relacionamentos, ou ele dizia algo que a ajudava a compreender certas situações ou direções a tomar a respeito de algum dilema. Não eram diálogos longos, apenas algumas frases. Como observa Despret (2023), os mortos quase nunca dizem muito. O pouco que dizem, no entanto, é suficiente para que os vivos possam agir, inventar caminhos a partir desses dizeres, dar forma a outras histórias. Sabrina conclui: “Foram essas conversas que me permitiram ver como ele foi e é presente na minha vida, algo que eu não tinha percebido até então. Geralmente eu só me queixava da ausência deles nas terapias que eu fiz”. A *planta professora*, para Sabrina, foi uma ponte, “um telefone cósmico” que reativou essa ligação entre eles.

Todas essas experiências impactaram inclusive o seu modo de trabalhar como psicóloga. “É muito raro. Mas tem atendimento no consultório que eu sinto alguma presença, de um familiar, de alguma entidade, de alguém querendo se comunicar com a pessoa que eu atendo”. Ela reconhece a necessidade de sempre se questionar, de evitar projeções e fantasias, mas também sabe que certas experiências ultrapassam nosso campo de entendimento comum da psicologia. “Ayahuasca nos ensina coisas, que tocam inclusive nosso trabalho como psicólogo, coisas que estão no campo das sutilezas. Eu não saio falando isso de qualquer jeito pra um paciente, por exemplo”. Os deslocamentos que a ayahuasca produz na clínica, portanto, desafiam os moldes da racionalidade terapêutica convencional. Como nos diz Harris (2017, p. 197, tradução nossa), “a ayahuasca cura de maneiras misteriosas que nem sempre fazem sentido do ponto de vista terapêutico”. Ainda assim, é justamente nesse estranhamento que algo se move, e talvez seja aí que a escuta psicológica também precise se refinar.

Esse tipo de experiência não é único. A própria Harris (2017) nos conta como foi levada, quando provou a bebida pela primeira vez, ao momento do falecimento de seu pai. Esse “retorno” a um instante tão delicado trouxe para Harris uma compreensão do terror que sentiu, uma vivência compartilhada que desembocou em um “silêncio cósmico”, estado que ela descreve como uma espécie de êxtase e, ao mesmo tempo, uma significativa “lição sobre como morrer”.

Em minha jornada visionária, retornei ao momento com meu pai durante seus últimos dias de consciência. Revivi minhas últimas palavras com ele: “Eu te amo, pai”. Ele respondeu com as mesmas palavras estranhamente emocionais que havia dito em sua morte: “Eu *sempre* te amei”. Depois de flutuar no espaço por um tempo, me acomodei de volta à terra e ao meu corpo. Senti como se um véu tivesse sido levantado e eu estava banhado em amor. [...] Suas palavras remontaram à minha infância, mudando sutilmente as memórias daquela época, de modo que minha perspectiva mudou. Me

senti mais amada, mais capaz de reconhecer e receber o amor que “sempre” esteve presente, mas nem sempre foi sentido. [...] Sei que esta experiência mudou a minha história pessoal de uma forma essencial que, de alguma forma, permitiu que o meu coração estivesse mais aberto (Harris, 2017, p. 6, tradução nossa).

Harris (2017) narra o caso de Susan, uma mulher de 32 anos que carregava, desde a juventude, a dor pela morte de sua melhor amiga, que havia tirado a própria vida. A ausência de sinais prévios e a impossibilidade de compreender a decisão da amiga deixaram em Susan um estado persistente de culpa, confusão e tristeza. Mesmo anos após o ocorrido, o impacto da perda ainda reverberava em sua vida.

Durante uma cerimônia com ayahuasca, Susan relata ter reencontrado essa amiga, que lhe apareceu com uma expressão tranquila, parecendo bem. “Fiquei feliz de vê-la novamente”, disse. Quando perguntada se havia buscado explicações, respondeu: “Isso já não parecia mais relevante”. Segundo ela, a amiga teria dito que “era sua hora” e que estava em paz com isso. A experiência, mais do que fornecer respostas, parece ter dissolvido algo que, até então, se mantinha fixado. A culpa, que vivia de forma silenciosa, como se houvesse algo que Susan deveria ter feito e não fez, cedeu espaço a outra forma de relação com a perda. “Eu sei que posso me conectar com ela sempre que quiser, não da mesma forma que na cerimônia, mas ainda consigo me comunicar. Sei que ela está cuidando de mim” (Susan. Harris, 2017, p. 99). Trata-se de uma transformação que a psicoterapia, por mais que possa acolher e elaborar, dificilmente alcançaria:

Toda a situação havia se deslocado de um trauma não resolvido e um luto complexo para a sensação de ter um anjo da guarda. Não vejo como a psicoterapia poderia alcançar esse resultado, por mais talentoso que seja o terapeuta. “*Conversar com os mortos está além do nosso campo de atuação*” (Harris, 2017, p. 99-10, grifo nosso, tradução nossa).

A *planta mestra* parece fazer uma conexão que articula memórias, tempos, e até esse espaço entre vida e morte. Uma *tecnologia da conectividade*, como aponta Meneses (2018, p. 244). Essa conexão com o invisível não é algo restrito às histórias de poucas pessoas, mas faz parte das tradições dos povos originários (mas não apenas<sup>56</sup>), nas quais o contato com os mortos é presente. A ayahuasca, em seu nome mais difundido, carrega no dialeto quíchua o sentido de “vinho das almas” ou “cipó dos mortos”. Desde o nome, já insinua sua associação com os falecidos, algo presente em práticas de diferentes etnias indígenas.<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> Essa proximidade da ayahuasca com o mundo dos mortos não é exclusiva das etnias indígenas. O Mestre Gabriel, fundador da UDV, como relatado por Souza (2010), costumava dizer: “Vocês sabem pra que é que a gente bebe esse chá? É pra aprender a morrer!”. Ele também tranquilizava seus discípulos, afirmando que “ninguém morre de burracheira” (Souza, 2010, p. 106).

<sup>57</sup> Entre os Ashaninka, por exemplo, é comum colocar uma tigela de *kamarampi* na sepultura de homens recém-

Txana Ixã, da etnia Huni Kuin, em vídeo, nos diz que o *nixi-pae*, além de possibilitar a comunicação com animais, plantas e pedras, também faz a ponte com parentes que já partiram. Segundo ele, sem o uso do *nixi-pae*, só conseguiríamos ver os parentes falecidos por fotos ou vídeos. Dessa forma, é com o auxílio dessa *planta mestra* que o espírito dos vivos pode de fato encontrar com o dos ancestrais. Assim, a ayahuasca parece atuar como, Sabrina colocou, um “telefone cósmico” que facilita essa comunicação, permitindo que os mortos (ancestrais e outros espíritos) compartilhem, troquem sabedoria e orientações nesse plano de forças relacionais *pré-individual* que a ayahuasca explicita.

Simas e Rufino (2018) ampliam nosso olhar sobre os mortos e os ancestrais ao apontarem que as populações negro-africanas nos oferecem saberes que escapam às compreensões lineares e duais do pensamento ocidental. Por exemplo, os ancestrais *bantu* nos ensinam que aqueles que já morreram continuam a influenciar decisões dos vivos e podem se manifestar como entidades *encantadas* nos terreiros de umbanda. Nesse contexto, entidades como *pretos-velhos*, *caboclos*, *erês*, *pombas-giras* e *exus*<sup>58</sup> têm uma função importante.

Desse modo, tomando os mortos como ancestrais, o tema do contato com os espíritos não emerge apenas nas histórias contadas por Sabrina, mas também em uma das histórias contada por Pedro. Seu primeiro encontro com a *planta mestra* foi marcado por uma sensação de “sair de um abismo mental, emocional, de um lugar que me fazia mal, mas eu não tinha noção”, e pelo contato com entidades, como *exu*, entre outras que viriam a se manifestar em rituais posteriores.

Ao contar essas histórias, Pedro questiona se a ayahuasca, por si só, foi a única responsável por essa possibilidade de melhorar o seu estado de ânimo naquela época, ponderando sobre a presença de espíritos que atuam do “outro lado”, na egrégora da ayahuasca: “Quando a gente toma ayahuasca e sai bem do ritual, não tem a ver só com a ayahuasca em si, mas com as presenças espirituais daquele lugar, os espíritos que trabalham na corrente da

---

falecidos, reforçando essa estreita conexão entre a bebida e a morte (Luz, 2002). Para os Yawanawa, o *uni*, junto com outras medicinas, nasce do corpo de um *rua* (rei) que foi o primeiro a morrer. Seu corpo se transformou em planta e, segundo a tradição, os antepassados Yawanawa ascenderam ao céu usando o *uni* e o *rume* (rapé). Embora esse mito seja tratado com sigilo pelos Yawanawa, a antropóloga Sáenz (2017) conta que, de forma semelhante, a origem dessas medicinas também é vinculada ao corpo de um homem que, após a morte, deu origem às plantas medicinais.

<sup>58</sup> *Pretos-velhos*, *caboclos*, *erês*, *pombas-giras* e *exus* são entidades espirituais cultuadas em religiões afro-brasileiras, como a Umbanda e o Candomblé. Cada uma delas representa diferentes forças, arquétipos e modos de existir: os *pretos-velhos* manifestam sabedoria ancestral e paciência; os *caboclos* estão ligados à força da natureza e ao conhecimento indígena; os *erês* evocam a energia da infância e da leveza; *pombas-giras* e *exus* expressam aspectos ligados ao desejo, à ambivalência e à comunicação entre mundos. Suas manifestações são plurais e não se restringem a uma única interpretação teológica ou simbólica (Barros, 2013).

ayahuasca, por assim dizer”. Portanto, podemos perceber que sempre estamos falando de conexões e agenciamentos que evidenciam o caráter clínico da planta, na medida em que ampliam relações e possibilidades nas quais o sofrimento se ressignifica. Em suas palavras, a ayahuasca é “uma espécie de portal”, uma “tecnologia ancestral” que agencia conexões a diferentes mundos. E assim esses espíritos se tornam seus amigos.

No terceiro ritual que participou, ele também se recorda de ter ido correndo até o banheiro, com muita vontade de vomitar: “parecia que o vômito saia do ânus, vibrava todo o corpo”. Ao terminar, olhou para o espelho e disse, sem pensar: “Tava demorando para você chegar aqui, heim!”. Pedro enfatiza: “Mas eu fui falado, entende? A fala veio pronta, sem eu pensar, como um e-mail direto pra minha cabeça!”. A sensação era nítida: havia uma presença ao seu lado, falando com ele. “Tinha até calor corporal, mas eu não via nada. Na hora achei que era o que chamam de encosto. Demorou anos para eu entender que era uma entidade, um *exu*”. Pensou que, para a maioria dos psicólogos, aquilo que ele vivenciou seria considerado um surto, uma dissociação, algo próximo da esquizofrenia. Mesmo ele se questionava: “Será que estou criando isso tudo? Com qual intenção?”

Deu muito medo. Eu percebi que tava entrando num lugar que eu não conhecia. Aí vieram na cabeça todos aqueles preconceitos com o nome “espírito”, como se fosse um coisa ruim, um “encosto”. Mas foi passando, fui me acalmando. E aí ele falou, bem pertinho de mim, que a morte não era o fim, e que eu precisava estudar mais sobre isso. Aquilo virou tudo na minha cabeça. Como assim tem gente que tá viva, mas a gente não consegue ver? Essa presença tinha um jeito meio engraçado, meio malandro, tranquilo... depois é que fui associar com *Exu*, quando outras coisas começaram a se confirmar. Era uma presença masculina, isso eu sei. E ele me disse várias coisas que, depois, de fato aconteceram. Mas no começo eu fiquei muito desconfiado (Pedro).

Pedro passou por esse estranhamento. Contou que, conforme continuou a tomar o *vegetal*, bateu uma dúvida: “será que isso é do bem? Será que isso aqui ajuda a gente mesmo, ou tem algo de errado?”. Ele percebeu que essa desconfiança tinha raízes em visões de mundo que ele carregava, mesmo sem perceber, desde sempre. Vindo de uma formação cristã, essas ideias estavam ali, mesmo que camufladas, associando qualquer espiritualidade fora de um certo modo de se compreender o cristianismo como algo “errado”, ao “mal”. Essa hesitação o levava a duvidar da legitimidade e da segurança das práticas com a ayahuasca, temendo que estivesse cometendo um “erro” ou fazendo algo que pudesse lhe causar algum prejuízo grave futuramente. Ele comenta: “Acho que isso é a marca da colonização, como a gente é treinado a pensar assim. Eu não sabia o quanto um certo modo de ser cristão estava em mim, tão presente, nos ossos. Eu me achava desconstruído disso”.

Pedro relata que não costuma ver espíritos com frequência, mas já teve alguns encontros

marcantes participando de algum ritual:

Já vi uma mulher que enviava uma energia rosa pelas mãos, direto para o meu coração. Era uma *pombagira*. Eu não via o rosto dela, só o chapéu tampando o rosto, a saia vermelha, e aquela energia forte saindo da mão dela. Teve uma vez também que vi um homem risonho, vestido de terno cinza, batendo a bengala no chão. Ele olhou nos meus olhos e veio a palavra: ‘amigo’. Senti uma amizade de outras vidas, intensa. Essa foi uma das histórias mais marcantes pra mim, lembro até. Ele foi me dizendo que eu precisava perdoar e pedir perdão, e até sugeriu a flor e a cor do buquê que eu poderia levar pra uma dessas pessoas. E eu fiquei ali, pedindo perdão, depois pedi pessoalmente pra pessoa, foi um grande alívio na minha vida. Hoje em dia logo que eu faço alguma coisa ruim, eu tento não demorar muito pra reconhecer, pra pedir perdão. Aquele eu descobri que é *zé pelintra*, meu guardião (Pedro).

Nas narrativas apresentadas percebemos que, se a ayahuasca nos aproxima dos mistérios da morte (podendo, inclusive, nos levar a ela<sup>59</sup>), ela também nos conecta aos mistérios da vida, a esse lugar onde a *metaformose* acontece, como diz Krenak (Animar [...], 2022). Não é coincidência que algumas dessas histórias apontem para um aumento na “potência de vida” desencadeado pelo encontro com essa *planta mestra*, resultando em uma conexão mais intensa com os processos envolvidos e uma sensação ampliada de presença no corpo, no trabalho e nas relações.

Como Sabrina bem coloca, a ayahuasca ajuda que a gente “deixe morrer aquilo que já não serve”. Em seus momentos mais desafiadores, conhecidos como *peia*, aqueles em que vomitamos, choramos ou evacuamos intensamente, muitas vezes sentimos algo se desintegrando, se modificando em nós visceralmente. Algo literalmente morre.

*Assim, é possível afirmar que uma das provocações que a planta professora oferece à um modo hegemônico de fazer clínica diz respeito ao modo como lidamos com os mortos e com a morte. A experiência com a ayahuasca abre espaço para considerar outras maneiras de se relacionar com esse fenômeno. Maneiras em que os mortos não são apenas silenciados ou patologizados como delírios, mas aparecem como presenças que falam, orientam, interagem. Presenças que demandam escuta. Ao invés de serem descartadas, a planta mestra convoca a clínica a rever seus critérios de validação do real. E, ao fazer isso, abre passagem para que cosmologias distintas possam coexistir, sem a necessidade de se submeter a uma única visão de mundo, criando enigmas a serem percorridos e não desvendados.*

As histórias de Sabrina e Harris (2017), por exemplo, nos fazem também refletir sobre

---

<sup>59</sup> A ayahuasca pode representar riscos, ainda que casos graves sejam raros. Há registros de mortes associadas ao uso, geralmente ligadas a condições médicas pré-existentes ou à interação com medicamentos, como antidepressivos ISRS, que podem causar síndrome serotoninérgica. A depender do contexto, onde não houver segurança adequada, ou da combinação com outras substâncias, a chance de complicações graves, incluindo a morte, pode aumentar (Santos, 2013).

os perigos existentes na abordagem convencional e *psicologizante* de um certo ideal de “elaboração do luto” como uma suposta “cura” para o sofrimento daqueles que perderam seus entes queridos. Tal como Despret (2023) nos mostra, essa abordagem, em vez de promover uma melhora na vida, pode se orientar, na realidade, para um imperativo de esquecer completamente a pessoa falecida ou se desvincular totalmente dela, sem considerar a possibilidade de continuidade de sua existência de maneiras inimagináveis pela racionalidade.

Trata-se de um modo de pensar que atravessa o fazer clínico e que começou a se estabelecer no final do século XIX, na Europa, onde uma visão secular e materialista da existência ganhou força, impulsionada por médicos e higienistas que lutavam contra a influência dominante da Igreja. Essa perspectiva tornou-se predominante, suprimindo outras visões e eliminando alternativas (Despret, 2023). A ideia de que não há vida após a morte, ou mais precisamente, que a morte é o vazio absoluto, tornou-se hegemônica. Como sintoma desse domínio, a teoria do luto transformou-se em uma prescrição inquestionável: é imperativo realizar o trabalho do luto.

Um exemplo próximo dessa abordagem hegemônica e *desencantada* pode ser encontrado nos escritos do psiquiatra e psicanalista Juan-David Nasio. Em *O livro da dor e do amor* (1997), o autor descreve o luto como uma jornada que “começa com a dor viva da perda de um ser querido e termina com a aceitação serena da realidade do seu desaparecimento e do caráter definitivo da sua ausência” (Nasio, 1997, p. 63). Dentro dessa lógica, experiências como ver ou sentir a presença de um falecido são compreendidas como alucinações. O autor chega a compará-las ao fenômeno dos membros fantasma, descrito pela neurologia, indicando que se trataria de uma persistência psíquica de algo que, na realidade, já não está mais presente.

Nasio (1997) utiliza o conceito de *foraclusão*, oriundo de Lacan, para explicar certas alucinações em pessoas enlutadas. Segundo essa perspectiva, o enlutado superinveste psiquicamente a imagem do falecido, a ponto de projetá-la para fora de si. No real, essa imagem retorna sob a forma de um fantasma. “Só podemos alucinar essa coisa essencial, cuja privação transtorna o funcionamento normal do meu psiquismo” (Nasio, 1997, p. 32). Assim, os relatos de pessoas que afirmam ver ou se comunicar com os mortos tendem a ser interpretados como manifestações patológicas, indicativas de um luto não elaborado. O ideal terapêutico, nesse caso, seria aceitar a morte como *encerramento definitivo* do vínculo.

Embora Nasio (1997, p. 63) reconheça que “a pessoa enlutada não esquece o morto e nem deixa de amá-lo”, e que o luto seria um “penoso processo de desamor [...] para amá-lo de outra forma”, a aparição de fantasmas continuar sendo entendida como sintoma de um desequilíbrio psíquico. Não há abertura para formas outras de relação com os mortos que

escapem do paradigma da doença. É nesse contexto que se insere o relato de Sabrina, que, ao compartilhar suas experiências com a ayahuasca em sessão, percebia certo desconforto na escuta da terapeuta: “Eu percebia nitidamente que ela achava aquilo estranho demais. Ela tentava fazer um esforço de me ouvir, sem julgar, mas estava lá, implícito, em algumas perguntas e falas dela. Por isso que eu procurei outra profissional, que me acolhesse de outro modo”.

Em contrapartida, no livro *Erótica do Luto no Tempo da Morte Seca* (2004), o psicólogo e psicanalista Jean Allouch chama atenção para a necessidade de os profissionais da clínica se desvencilharem da incongruência entre suas próprias ideias e as indagações de seus pacientes. Ele critica uma postura intelectual que, ao reduzir qualquer concepção de vida após a morte à categoria de “crença”, ignora a complexidade dos vínculos psíquicos com os mortos: “só reconhece o vazio após a morte, simplesmente como crenças” (Allouch, 2004, p. 67).

Embora a concepção laica e *desencantada* da morte (Despret, 2023, p. 13) tenha se tornado dominante no campo da psicologia e nos sistemas de pensamento contemporâneos, outras formas de se relacionar com os mortos continuam presentes, ainda que à margem. As narrativas desses psicólogos mostram como a continuidade do vínculo com os falecidos pode agir como um catalisador de vitalidade: “meu pai se tornou mais presente, só que de outra forma. Eu dialogo com ele, na minha cabeça mesmo, mas não acredito que só”, diz Sabrina. Essas presenças, nesse fazer clínico, não se reduzem apenas à uma elaboração imaginativa. Pelo contrário, os mortos podem exercer influência concreta, sendo cuidados, nomeados, ouvidos, para que não morram completamente: “Meu pai, mesmo já tendo falecido, me deu conselhos, me tirou de situações ruins”, nos diz Sabrina.

Enquanto Sabrina já tinha frequentado casas espíritas antes de conhecer a ayahuasca, Pedro não tinha qualquer relação prévia com esse campo. Ainda assim, ele também visualizou seres semelhantes aos descritos na cosmologia da umbanda, como *zé pelintra*, *exu* e *pombagira*. Tanto ele quanto Sabrina foram atravessados por essas experiências e, a partir delas, passaram a se aproximar de outros saberes para lidar com o que vivenciaram, entre eles, o espiritismo (não necessariamente kardecista), aqui entendido em diálogo com a umbanda. Pedro, inclusive, conta que antes mantinha “uma visão” muito mais cética em relação a esses temas. “Eu te falo mesmo: achava que tudo era ‘coisa da cabeça’ das pessoas. Era uma visão muito limitada, muito *psicologizante* na real”.

Ao nos encontrarmos com essas experiências, é preciso evitar a dicotomia entre o físico e o psíquico, que tende a destituir os falecidos de sua agência, reduzindo-os a ilusões ou símbolos, em um processo individualizado, como se eles apenas existissem na “cena interior”.

Como aponta Despret (2023), esse movimento foi comum também entre alguns antropólogos, que, ao observarem rituais envolvendo mortos, insistiam em interpretações simbólicas, partindo do princípio de que os mortos não têm voz, desejos ou necessidades. Assim, mesmo diante de práticas que reconheciam a ação dos falecidos, interpretavam-nas como metáforas ou expressões culturais, sem levar a sério a possibilidade de literalidade desses vínculos. Essas experiências fazem parte da elaboração do luto, sem dúvida. No entanto, reduzir essas vivências à mera “cena interior” é abrir espaço para uma clínica *desencantada*, que perde a dimensão mais ampla do sofrimento e do encontro com o que não se explica.

A complexidade da clínica que apostamos, nesse contexto, envolve sustentar a realidade desses encontros sem reduzi-los a alucinações ou defesas psíquicas. Se partirmos das cosmologias indígenas, dos enigmas das chamadas *plantas professoras*, ou mesmo de uma clínica mais aberta à pluralidade ontológica, talvez possamos escutar essas relações de outra forma: não apenas como delírios ou símbolos, mas como possíveis encontros reais, ainda que não facilmente traduzíveis.

O que parece importar, nesse contexto, não é tanto discutir a origem ou a veracidade dos espíritos, dos mortos, mas perceber como esse contato pode potencializar a vida de quem os experiencia. Pedro reflete:

Tem pessoas que tomam ayahuasca e não vivenciam nada parecido. Mas outras, como eu, começam a conviver com essas presenças de forma muito intensa, aflora a mediunidade mesmo. É muito claro, muito forte. E isso mudou a forma como eu escuto as pessoas no consultório. Se alguém chega pra mim e fala de espíritos de pessoas que já morreram, ou da relação dela com o sagrado, com alguma busca espiritual... eu escuto de outro jeito. Eu valorizo mais a experiência da pessoa do que a minha interpretação sobre aquilo. Porque a ayahuasca me mostrou que tem muita coisa que eu não sei. E tá tudo bem não saber. Antes não, eu antes eu tendia a desacreditar dessas coisas, entender tudo apenas como uma formação interior, psíquica. Não que não tenham coisas assim, mas até esse interior hoje é relativizado pra mim um pouco mais que antes [...] (Pedro).

Essas vivências transformaram o modo como Pedro acolhe e trabalha com as histórias das pessoas as quais ele atende como psicólogo clínico, ampliando sua escuta. A ayahuasca parece ter tensionado a fronteira entre o “saber técnico” e a escuta do inusitado. Como ele mesmo diz, a ayahuasca revirou alguma das suas certezas, assim como as de Rachel Harris (2017) e de muitas outras pessoas que se encontraram com as *plantas professoras*. E Pedro complementa: “mesmo que o psicólogo tente suspender o julgamento moral, nunca é completamente neutro. A escuta clínica exige uma abertura constante à alteridade. Algo que escapa às nossas referências e nos convoca a escutar de novo, de outro lugar”.

Outro ponto que se destacou nas histórias de Pedro e de Sabrina foi a busca por compreender a *mediunidade*, essa capacidade de comunicação com os espíritos, que em muitos

contextos ayahuasqueiros é vista como algo que pode ser despertado ou ampliado pela bebida. “Eu senti que eu tinha que ir atrás de estudar isso, encontrar meios para lidar minimamente com esse novo mundo que apareceu. Fui em casa espírita, em centro de umbanda, fui ler sobre isso depois”, diz Pedro. Muitas dessas pessoas, chamadas de médiuns, talvez em outros contextos, facilmente tivessem sido alvo de diagnósticos psiquiátricos ou de patologização. Historicamente, não foram poucos os médiuns rotulados como histéricos ou insanos, encaminhados a tratamentos psiquiátricos quando, na verdade, talvez apenas respondessem a formas de sensibilidade ainda pouco reconhecidas pelos saberes hegemônicos (Despret, 2023).

Podemos afirmar que, nesses rituais de ayahuasca que compõem essas histórias, encontramos a potência de um mecanismo de resistência que Despret (2023) chama de *dispositivo espírita*. Ao longo da história, esse dispositivo atuou de maneira crítica não apenas em relação às instituições religiosas, mas também ao paradigma positivista da ciência moderna. Hoje, à semelhança dos velórios realizados em casa, o *dispositivo espírita* continua a representar uma recusa às teorias psicológicas predominantes sobre a natureza humana, o sofrimento e os modos possíveis de viver o luto.

Entendendo os rituais ayahuasqueiros como uma espécie de *dispositivo espírita*, voltado para a possibilidade de abrir comunicação com os mortos e com os ancestrais, essas práticas podem se tornar terapêuticas para algumas pessoas (Despret, 2023). Em vez de tentar fixar um sentido definitivo para o morto ou encerrar sua presença em uma explicação final, o ritual acolhe o mistério e a singularidade do ausente. Essa abertura ao que escapa ao entendimento permite uma elaboração do luto que se distancia da lógica de “reinvestir o objeto” ou de “esquecer o ausente”.

“O *dispositivo espírita* é um dispositivo que cuida dos mortos e dos vivos, e que faz isso do modo mais ecológico, mais agenciado; ele delega a uns o cuidado com os outros, e reciprocamente. Nessa perspectiva, é um dispositivo terapêutico”, nos diz Despret (2023, p. 95). Um dispositivo que opera dentro de uma lógica de cuidado que não busca certezas, mas que preserva o enigma. As diversas versões que surgem nas comunicações mediúnicas, por vezes contraditórias, revelam uma oscilação entre o que se compreende e o que permanece não entendido. Essa oscilação não é uma falha a ser superada, mas sim uma forma de resistir à necessidade de fechamento e de proteger o processo diante da tentação de uma resposta definitiva.

Portanto, nesse modo de fazer clínico em que cartografamos os desvios operados pelo encontro com a ayahuasca, não se trata de substituir uma “crença” por outra, nem de afirmar de forma definitiva que existe vida após a morte. Com Moraes (2017, p. 167), também não

defendemos que a “clínica metapsicológica seja como um terreiro ou um ritual com ayahuasca”. O que realmente nos interessa é perceber como a *planta professora*, enquanto matriz narrativa, permite questionar as ideias hegemônicas sobre como lidamos com a morte tanto dentro quanto fora dos consultórios *psis*.

Ao longo da minha prática clínica no consultório, às vezes atendi pessoas que compartilharam suas experiências com espíritos, muitas vezes trazendo o assunto com certa timidez e hesitação. Muitos se perguntam se o espaço do consultório é realmente o lugar adequado para falar sobre essas vivências, como se fosse um tema tabu. São pessoas, inclusive, que podem já ter sofrido preconceito por conta dessas relações com os mortos. Percebe-se, por exemplo, que são pessoas que, se não tivessem encontrado alguma espécie de *dispositivo espírita* (como uma casa espírita, um terreiro, um ritual de ayahuasca, entre outros), poderiam estar sofrendo ainda mais, tendo suas experiências deslegitimadas, invalidadas ou simplesmente ignoradas.

Portanto, fica a provocação: no nosso trabalho, quando nos depararmos com pessoas que relatam encontros com espíritos ou com os mortos, qual será nossa postura? Tenderemos a escutá-las valorizando a potência dessas matrizes narrativas, ou as classificaremos como quem está negando a morte dos seus entes queridos, ou ainda, alucinando sua presença? Suportaremos a inquietação que essas experiências trazem, que desafiam nossas categorias e certezas técnicas? Ou preferiremos nos apegar ao que é familiar, à neutralidade aparente, que muitas vezes é apenas uma forma de negar o que não sabemos? São questionamentos que não podem ser perdidos de vista. Como já dito, na clínica não existe neutralidade.

Torna-se equivocado pensar que a produção de pensamento científico esteja imune aos atravessamentos religiosos do contexto em que se insere. Bispo dos Santos (2015) nos alerta para as práticas *monoteístas* como formas de produção de pensamento moldadas pelos processos de colonização. Tais práticas não apenas buscam legitimar um único deus, mas também uma única verdade, desvalorizando os saberes que cultuam múltiplas deidades ou reconhecem a natureza como divindade. Assim, o monoteísmo cristão aplicado às práticas colonialistas reforça modos de dominação que excluem outras formas de compreender o mundo, especialmente aquelas chamadas de “pagãs”.

Logo, o desafio para a clínica é ampliar sua escuta para além dos limites do que é considerado “normal” ou “patológico”, reconhecendo que a experiência humana com o sagrado, a morte e o além, pode assumir formas plurais e legítimas. Isso não significa abdicar do rigor do conhecimento técnico, mas sim integrar um olhar que acolhe o mistério e a complexidade das vivências subjetivas. A partir dessa abertura, pode-se construir um espaço onde a dor da

perda e o luto se manifestam de maneiras que não precisam ser reduzidas a sintomas, mas compreendidas em sua diversidade.

Essa percepção modula um fazer clínico que se desenha não apenas como um lugar de cuidado individualizado, mas como um espaço onde as forças coletivas que atravessam o sujeito possam emergir. A presença dos mortos, seja nos sonhos, nos relatos espirituais ou nas experiências mediúnicas, torna-se um desvio rico de potencialidades em uma experiência de vida *encantada*. Em vez de buscar explicações, trata-se de acolher esses fluxos e permitir que desenhem novas histórias que não as contadas pelo paradigma dominante da ciência.

*Encantar* esse lugar de escuta é reconhecer que a clínica, quando se abre de fato ao outro, precisa acolher formas de subjetivação que escapam das molduras habituais. A brasilidade é permeada por experiências espirituais múltiplas e, muitas vezes, silenciadas. É comum que, mesmo em consultórios particulares ou instituições públicas, as pessoas relatem conselhos recebidos em terreiros, sonhos com parentes falecidos ou vivências mediúnicas que atravessaram suas trajetórias. Percebemos que, quando a escuta se torna menos reativa, mais gente encontra coragem para dizer o que vive. A clínica, assim, pode se tornar um lugar onde vivos e ancestrais coexistem. Uma escuta que sustenta o incomum e acolhe o que desvia dos roteiros esperados também aponta para uma ética: confrontar os modelos coloniais de subjetividade que ainda orientam tantas práticas.

A *planta professora*, desse modo, inventa um conjunto de questões e enigmas para a clínica. O cuidado se amplia na escuta daquilo que não cabe nos manuais: o *saber-do-corpo* (Rolnik, 2018), a *intuição*, o campo *extracognitivo* e os ensinamentos tecidos junto às plantas e outros seres. As chamadas “limpezas” que emergem nos rituais com ayahuasca, longe de serem apenas reações fisiológicas ou sintomas a serem evitados, podem ser compreendidas como formas de reorganização sensível, que produzem uma nova postura atencional.

A *planta professora* nos provoca com certa insistência: *seria possível sustentar uma prática clínica que não acolha a vida em sua natureza mutante, inacabada, inventiva?* O sofrimento, nesse campo, ganha outras configurações: não é um erro a ser corrigido, mas parte do próprio movimento da existência. E a planta, para quem se dispõe a escutá-la, parece ensinar justamente isso: que há potência onde antes só se via perturbação.

Esse fazer clínico, portanto, se distancia de uma clínica mais normativa, centrada em diagnósticos e protocolos, que tende a isolar o sofrimento na dimensão individual e a pensá-lo como algo a ser eliminado. É uma clínica que muitas vezes silencia os vínculos, privilegia o “eu” e se fecha à atenção para a dimensão relacional do sofrimento, que sempre emerge como o resultado de um conjunto de forças.

Ao se modificar a configuração dessas forças, modificam-se também as relações e, com elas, os modos de existir. Surgem outros efeitos, outros sentidos, outros mundos possíveis. *Pensar a clínica, nesse horizonte, é pensar uma aposta na processualidade*, uma escuta do que se compõe, se desfaz e se reinventa nos próprios modos de sofrer. O sofrimento, mais do que um sintoma a ser eliminado, é tomado como índice de um certo arranjo de forças que pode, ele também, ser transmutado.

Portanto, quando pensamos nesse modo de fazer clínico, é preciso nos atentarmos à noção de cura, não como uma meta a ser alcançada, mas como um conceito que também precisa ser deslocado. Cuidar do sofrimento, aqui, não implica corrigir desvios ou restabelecer um suposto equilíbrio perdido. As estratégias de cuidado não partem do indivíduo isolado, mas operam num plano pré-individual, coletivo, onde o sujeito é efeito e dobra de relações e forças em movimento.

Por fim, para introduzirmos a próxima seção desta dissertação, retomamos a ideia de que a ayahuasca, por si só, *não garante esses deslocamentos éticos*. Isso significa que as práticas com o *yagé* não se configuram automaticamente como a produção de um estado atencional conectado ao *saber-do-corpo*, como discutido anteriormente. Como vimos, há sempre o risco de cristalização e de captura desses próprios movimentos, o que pode levar à formação de alianças fascistas e atos contra a vida, mesmo quando a ayahuasca está presente.

Como aponta Rolnik (2018), o movimento criador do desejo não se orienta exclusivamente por uma micropolítica ativa. Muitas vezes, as forças que compõem esse campo incluem também uma micropolítica reativa, sendo difícil isolá-las de modo absoluto. As questões envolvidas nessa problemática são amplas, mas é preciso considerar que, quando a ayahuasca é tratada apenas como uma “substância”, dissociada das relações que a atravessam, corre-se o risco de que ela reforce, em vez de desfazer, formas rígidas e nocivas de poder. Nesses casos, em vez de abertura, pode haver intensificação da dor e ampliação das experiências de sofrimento.

Como alerta Rolnik (2018, p. 66), o *saber-do-vivo* presente em práticas tradicionais pode ser apropriado e “projetado esotericamente em supostas entidades superiores”, e os rituais podem se transformar em “berçário para ninar brancos desamparados e carentes”. Dessa forma, essas práticas deixam de atuar como ativações do *saber-do-corpo* para se converterem em mecanismos que sustentam uma autoimagem ilusória de praticantes como seres “evoluídos” e “espiritualizados”. Essa crítica é fundamental para compreendermos os desafios éticos e políticos no diálogo entre saberes originários e sociedades ocidentais contemporâneas.

## 5 PSICOATIVO OU PROFESSORA?

### 5.1 Trata-se de um estudo fino...

João, ao narrar sua trajetória com a ayahuasca, conta que, no início, não levava muito a sério o que aquela bebida poderia significar num sentido mais amplo. “Achei que era só pra ficar doidão”, diz, rindo de si mesmo. Naquela época, ele queria experimentar, “talvez fugir de algumas dores”. A ayahuasca, para ele, era apenas uma experiência sensorial intensa, algo que, como descreve, “não tinha nada a ver com o que eu viria a descobrir depois”. Lembra que, nas primeiras vezes, nem sabia direito o que estava tomando. “Não entendia que era uma professora em forma de líquido. Tomei uns bons sacodes da *força* por causa disso”. Ele diz que muita gente acha que vai só “ter uma onda”, mas logo percebe que a ayahuasca tem seus próprios modos de ensinar. “Ela dá uma bagunçada pra você se ligar. Te corrige mesmo. Pode ser até doloroso emocionalmente”.

Com o tempo, João começou a perceber que a ayahuasca não se resumia a um simples efeito psicoativo. “O negócio é sério. Bem sério”. Ele respira fundo antes de dizer que a planta lhe ajudou a construir um caráter. Fala isso com uma mistura de orgulho e certa timidez. Explica que, antes desse encontro, vivia tentando agradar os outros, evitando tomar posição em questões importantes, como se estivesse “sempre em cima do muro, tentando me favorecer”. E foi justamente esse muro que começou a ruir. “Foi como se a planta me empurrasse dessas indecisões. Me mostrasse que, embora luz e sombra estejam sempre presentes, chega uma hora que você precisa escolher que tipo de vida quer viver”.

Entre as várias histórias que João compartilha, uma parece ter deixado marcas. Numa das sessões, precisou deitar-se e fechar os olhos. “Era como se eu estivesse sonhando acordado”. Viu-se em um lugar estranho e familiar ao mesmo tempo. Tinha a impressão de já ter estado ali em alguns dos seus sonhos. Era uma estrada simples, sem muitos detalhes, com um ar de deserto, embora tivesse algo que lembrasse o Egito. A certa altura, o caminho se dividia em duas direções, sem placas, mas com muitas cores vibrantes. João seguiu pela esquerda: “fui totalmente intuitivo”. Mais adiante, encontrou um homem negro, descalço, calado, de roupa branca e cachimbo na boca, que apenas o observava. Com um gesto discreto, o homem de feição tranquila, risonho, apontou para uma árvore próxima, dando baforadas em seu cachimbo.

Ele se aproximou da árvore. Era uma árvore enorme, firme, com raízes fortes espalhadas pelo chão. Ao tocar o tronco, sentiu uma “forte onda de energia dourada” atravessar seu corpo.

“Era como se algo estivesse me acordando, eu me tornava a árvore”. A partir daquele toque, começaram a surgir uma profusão de imagens dos momentos da vida em que ele acabara fazendo escolhas que ele não considerava positivas, e outros em que se omitira em situações importantes. Eram cenas em que mentira ou simplesmente agira por pura conveniência. “Não era um julgamento, mas uma percepção clara: isso aqui fui eu que fiz. Claro que eu não me sentia bem, mas não era da ordem da culpa e sim da responsabilidade com aqueles meus atos”. Lembrou de situações em que não foi honesto com as pessoas: “nessa hora eu senti um aperto no peito enorme. Parecia que eu ia morrer”.

Até então, eu não tinha algo firme dentro de mim. Às vezes mentia, traía, pensava só em mim. Achava que era coisa boba, só uma mentirinha que estava contando. Mas não era. Então acho que foi a partir dali que comecei a ter um caráter. Ou que pelo menos comecei a pensar sobre isso. Eu tive que ir *aprendendo* a refletir mais sobre meus atos (João, diário de campo, grifo nosso).

João reconhece que não se tornou um “santo” depois disso, e tão pouco é isso que busca. Mas também não “pisa mais tanto na bola”, como diz. Tenta ser mais verdadeiro nas relações, mais atento às escolhas que faz. E conclui, respirando fundo novamente: “Pra mim, isso já é bastante coisa”.

Para ele, a mudança não foi apenas moral, mas o início de uma ética mais honesta de vida. *A construção de uma noção de espiritualidade não está em um céu distante, mas na forma como se relaciona com os outros de maneira mais sincera e amigável.* “O vegetal te mostra, na prática, que você é muitas outras coisas além do seu ego. E que pior, você nem sabe o que você é. Então por que ficar defendendo isso? Por que ficar buscando se afirmar o tempo todo?”. João diz que, nesse processo, também foi aprendendo a ver o próprio tamanho e o das outras pessoas, sem exagerar nem para cima nem pra baixo. Para ele, a planta *“ensina que somos apenas um grãozinho de areia no universo”* (grifo nosso), mas que ainda assim nossa participação tem muito valor.

Com o tempo, também passou a perceber a importância do ambiente onde se consagra a bebida. Lembra que, nas primeiras vezes, não ligava tanto para isso. Mas em uma terceira experiência teve uma visão que o fez mudar de perspectiva. “A parte invisível do local, o astral, as energias estavam uma bagunça”. Outras pessoas relataram sensações parecidas. “Foi importante ter ido nessa casa; nada acontece à toa”. Desde então, passou a escolher com mais atenção os lugares onde participa dos rituais.

Mariana, por sua vez, compara a experiência com a ayahuasca a uma espécie de cirurgia. Diz que é preciso *respeito, firmeza, cuidado e delicadeza*. Ao ingerir a ayahuasca, sente-se bastante vulnerável. “Você fica todo meio que aberto, sensível. Tem que ter muita harmonia no

lugar, nas pessoas presentes. É um respeito muito grande que é necessário, porque você praticamente está nu, mesmo usando roupa. Algumas máscaras caem”. Ela diz que essa vulnerabilidade não leva, por si só, à transformação. “Você vê algumas coisas sombrias, e não é só porque consegue vê-las, que elas vão se modificar depois. A grande questão é o que você faz com esses ensinamentos. Colocar isso em prática pode levar anos. Esse é o ponto mais difícil”.

É possível notar, na fala de João, esse hiato entre a intensidade vivida na cerimônia e o retorno à vida cotidiana. Algo se desloca, mas não se acomoda imediatamente. A estrada que ele percorre em visão bifurca-se, o gesto do homem aponta para a árvore. “*Como um sonho acordado*” (grifo nosso), em suas palavras. Há ali certa convocação a olhar para algumas questões da sua trajetória com uma clareza desconfortável. Ainda assim, a mudança não se dá por decreto. Como João adverte, “*Ver não é o que faz mudar. Pode ser um começo. A própria vida é o dever de casa*” (grifo nosso).

Rachel Harris (2017) observa que esse intervalo entre o ver e o viver é o campo onde se coloca o desafio da integração dessas práticas. A experiência visionária não se sustenta sozinha. Ela pode ser muitas vezes inquietante. João mesmo admite que não se tornou e quer se tornar um santo, e justamente por isso, esse não é o cerne da questão. A transformação que a experiência pode proporcionar, quando ocorre, costuma ser sutil. “Um deslocamento ético”, como ele sugere, que não se traduz em ideias de santidade ou moralismo, mas em tentativa de estar mais “inteiro nas escolhas”, alguém que busca “falar a verdade”, evidenciando uma sutil modificação da sua postura nas relações.

A história de João dialoga com a análise de Suely Rolnik (2018) sobre os processos de subjetivação na esfera micropolítica, comentados anteriormente na seção anterior deste trabalho. Para a psicanalista, estar à altura da pulsão vital é um processo de criação que opera em sua temporalidade própria, distinta do tempo cronológico e repetitivo da esfera macropolítica. Esse processo gera devires, movimentos de transformação da subjetividade e do mundo, que emergem justamente desse paradoxo entre o familiar e o estranho, sensações simultâneas que tensionam a subjetividade entre conservar os modos vigentes e abrir-se à criação de novas formas de existência. É essa tensão paradoxal que impulsiona a vida a se plasmar em outras formas, numa transformação sutil e contínua que se assemelha muito ao “deslocamento ético” de João, indicando uma modificação significativa, porém não dramática, da sua postura diante das suas relações, escolhas e modos de ser.

Nesse contexto, a *planta mestra*, nesses relatos, não aparece como remédio – ao menos no sentido biomédico do termo. Surge, antes, como *interlocutora* que, ao mesmo tempo que pode transmitir uma sensação de bem-estar, não deixa de evidenciar aquilo que também é

desconfortável. É com ela que se dialoga, mesmo que o diálogo venha em forma de *visões*, enjoo, calafrios, frases soltas e *intuições*. Como lembra Sabrina, não se trata de tomar o *daime* e esperar que algo mude sozinho. Há um trabalho a ser feito. “É um estudo fino, tal como diz o Mestre Irineu”, ela pontua. E esse estudo, por vezes, começa justamente em certa modulação que a experiência provoca. A confusão, o sentimento de estar “todo aberto”, como diz Mariana, fazem parte do processo de desencaixe que antecede qualquer reelaboração.

Nesse ponto, certo modo de se produzir ciência, assim como uma determinada concepção de clínica, aproxima-se dos estudos com ayahuasca por interesses específicos. Contudo, ao se aproximar desses temas, pode-se acabar por selecionar apenas fragmentos, perdendo a visão abrangente necessária para tratar dessas experiências com a bebida. A promessa de novos tratamentos para depressão e ansiedade insere a ayahuasca no campo da investigação biomédica. Há avanços, sem dúvida; mas, como adverte Silva (2017), uma leitura centrada exclusivamente nos efeitos farmacológicos pode deixar de lado justamente o que há de mais potente: o contexto, a relação, a escuta. A bebida não age sozinha. Ela exige um ambiente, um corpo disposto, um campo de relações. E outras variáveis que escapam à lógica estrita do laboratório.

João, ao rememorar a experiência em uma casa, onde “as energias estavam uma bagunça”, traz à tona a dimensão das forças “invisíveis” que compõem os espaços. Aquilo que não se vê, mas que se sente em certa percepção molecular. Desde então, João passou a escolher melhor os lugares onde consagra. Esse ponto também aparece na fala de Mariana, que associa o ritual a uma cirurgia. Além disso, ambos apontam para um tipo de aprendizado que não se esgota em uma noite. Talvez porque a planta não ensine apenas com imagens ou mensagens, mas sobretudo com o tempo. Aquele que vem depois. Quando a euforia passa, e a vida segue, e o desejo de aprender continua. É nesse cuidado com o entorno que a experiência ganha contorno.

Do ponto de vista da neurociência, a ayahuasca atua principalmente sobre o sistema serotoninérgico, através da ação da dimetiltriptamina (DMT), comumente referida por alguns discursos científicos como a “molécula do espírito” (DMT [...], 2019), que em combinação com os inibidores da monoaminoxidase (MAO) presentes no preparo, torna-se ativa por via oral. Essa substância se liga a receptores como o 5-HT<sub>2A</sub>, promovendo alterações em áreas do cérebro relacionadas à percepção, memória e emoção. Pesquisas com neuroimagem indicam um aumento da conectividade entre regiões cerebrais, o que tem sido associado à natureza vívida, simbólica e afetiva da experiência (Araújo *et al*, 2012).

No contexto humano, a DMT é detectada em quantidades diminutas no cérebro, e há

especulações de que a glândula pineal possa estar envolvida em sua síntese (Luz, 2015). O que permanece como um enigma para a investigação científica reside na emissão considerável desta substância pelo organismo próprio (caracterizada como endógena), limitando-se a apenas dois momentos cruciais: o instante do nascimento e o da morte (Narby, 2018). Quando consumidas simultaneamente por via oral, essas substâncias, os alcaloides de harmala e dimetiltriptamina (DMT), geram diferentes “efeitos sobre a percepção, cognição e emoção, integrando características perceptivas, afetivas e cognitivas” (Assis, 2016, p. 23). Esses efeitos, amplamente apreciados pelos indígenas e não indígenas, estão diretamente associados a diversos propósitos, incluindo aspectos práticos, medicinais, religiosos, divinatórios e pedagógicos, entre outros (Labate, 2004).

Todavia, essa é apenas uma entre as muitas formas de compreender os “efeitos” da ayahuasca. A partir das histórias que estão sendo narradas nesta dissertação, percebemos como a ayahuasca não se pode reduzir a uma substância, a uma “coisa”, a um ente isolado. Ela se inscreve em um campo relacional mais amplo, aproximando-se da noção de *planta mestra* ou *planta professora*, como concebida por muitos povos indígenas. Entretanto, alguns pesquisadores enfrentam dificuldades ao lidar com essa concepção animista das plantas, mesmo que haja evidências de que a ayahuasca pode favorecer processos de aprendizagem, ampliando capacidades cognitivas e ativando áreas do cérebro ligadas à visualização de imagens e à resolução de problemas (Narby, 2021). Nessas conversas com os psicólogos, a maioria ressalta que, depois da experiência, pensamentos parecem se reorganizar. *Não se trata de um único insight imediato, mas de algo que germina e dispara certo arranjo do pensar.* Durante o ritual, nem sempre há clareza, mas fica a impressão de que certas ideias começaram a ganhar contorno ali, mesmo que só venham a se desenhar com o tempo.

O que está em jogo, portanto, não é apenas valorizar os ensinamentos, mas escutar o modo como esses ensinamentos acontecem. Diferentes xamãs relatam que é a própria ayahuasca que ensina sobre quais outras plantas podem tratar doenças específicas, percorrendo sobre suas qualidades, seus usos, seus efeitos. Narby (2021) relata que, durante a ECO-92<sup>60</sup>, surpreendeu-se com o prestígio que os saberes ecológicos passaram a ter no debate ambiental. No entanto, nenhum dos defensores dos conhecimentos botânicos dos povos da Amazônia mencionava uma dimensão fundamental: grande parte desse saber nasce do encontro com

---

<sup>60</sup> Em junho de 1992, a cidade do Rio de Janeiro sediou uma importante conferência internacional conhecida como ECO-92 ou Cúpula da Terra. O evento contou com a presença de representantes de 179 países, além de organizações não governamentais e da sociedade civil, e foi um marco nas discussões globais sobre meio ambiente e desenvolvimento sustentável (Novaes, 1992).

*plantas mestradas*, como a ayahuasca. Mesmo que a maior parte dos etnobotânicos e antropólogos aparentemente desconhecesse o assunto, aqueles que tinham ciência disso acabavam por se calar, com receio de não serem levados a sério ao colocarem tais questões em circulação. É verdade que nem de longe todos os povos indígenas do mundo utilizam essas fontes de saber. Mesmo na Amazônia, existem formas de xamanismo que não estabelecem alianças com esses compostos. Entretanto, na banda ocidental da floresta, que abrange a parte peruana, equatoriana e colombiana da bacia, é difícil encontrar uma etnia indígena que não recorra a todo um conjunto de plantas com propriedades visionárias (Narby, 2021).

O desafio, nesse contexto, é sustentar uma clínica que possa escutar de fato, que não desfaça o enigma em nome da explicação, e que permita à experiência manter sua potência como abertura para o desconhecido. Sabrina fala da dificuldade que tinha em compartilhar com outras pessoas o que aprendia com a ayahuasca. Tinha medo de ser vista como alguém fora da realidade, de ser julgada como alguém que inventa histórias. “Vão me julgar de louca, que estou inventando coisas. É para poucas pessoas que eu falo isso. Mas cada vez mais eu exponho essas ideias, para que esse preconceito e esse lugar sejam reformulados”. Há algo delicado em falar de aprendizado quando se trata de plantas.

Quando essas experiências são silenciadas ou desqualificadas, perde-se mais do que uma narrativa, pois “as narrativas são experimentações. São oficinas onde o ser é fabricado” (Despret, 2023, p. 119). Perde-se uma forma de relação com o mundo. Escutar o que Sabrina diz, assim como tantos outros, exige desarmar a pressa de classificar como alucinação ou folclore o que talvez seja outra forma de aprender. Talvez uma forma mais antiga. Talvez uma forma que ainda tenha algo a ensinar se estivermos dispostos a aprender. Mas, para que isso aconteça, é preciso se desfazer dos inúmeros preconceitos que criamos em relação a plantas, para podermos aceitar isso e vê-las com outros olhos. É só dessa forma que talvez seja possível ter “a experiência arrebatadora da planta falar com você e te surpreender [sic]”, nos diz Krenak (Florescer [...], 2022).

Carla, psicóloga, compartilha sua visão sobre o chá e o aprendizado que ele proporciona. “Na experiência do chá, parece que acontece um *download*, como se a gente acessasse algumas informações que já estão aí, circulando, mas a gente não percebe”. Para ela, embora o chá ajude a acessar esses caminhos, é necessário um trabalho relacionado às nossas experiências de vida para que as descobertas ganhem sentido. “Só que esses *downloads* nem sempre vêm com um conteúdo específico, é mais por ordem da sensação. É como se ligasse um *wi-fi* com a floresta”. Harris (2017) também traz exemplos de pessoas que relatam fazer um *download* de informações ao consagrar a bebida. A pessoa sente que acessou algo realmente valioso, que foi transformada

para sempre como resultado, e que a experiência tem validade em suas percepções. No entanto, esses *downloads* não apresentam um conteúdo que possa ser claramente contado; trata-se de algo que se impõe, mas que resiste à linguagem e à organização lógica do pensamento.

Carla também ressalta que o processo não se limita à experiência imediata, mas envolve um trabalho contínuo, após o chá, para integrar as informações acessadas ao nosso cotidiano. Como ela mesma diz, “tem um trabalho que é o depois, de lapidar isso, de como levar isso”. Esse “trabalho depois” exige tempo e reflexão.

Têm um trabalho que é o depois, muitas vezes a gente acessa algumas coisas, mas se perde. E depois vai voltando gradualmente, depois da sessão, outras coisas a gente se esquece. Informações se perdem porque a gente não sustenta aquela compreensão, nas partes das ações, de levar para vida, de corporificar. Daí tem esse trabalho que é o “depois”, de lapidar isso, de como levar isso. Não é uma coisa mágica do tipo “foi ali e resolveu”. Como a gente trabalha com isso depois? A planta mostra para gente, a gente acessa um estado de emoção de espírito para abrir um caminho para você sentir isso depois sem o chá, mas precisa de um trabalho nosso para manter essa conexão, esse ensinamento no corpo (Carla, diário de campo).

Essas narrativas apontam para uma pedagogia singular, difícil de ser delimitada. Albuquerque (2018) propõe o termo *pedagogia da ayahuasca* ao refletir sobre a especificidade dos efeitos cognitivos e formativos que essa planta pode provocar. Conforme relatado em entrevista (Pedagogia [...], 2020), em uma de suas experiências no Santo Daime, Maria Betânia Albuquerque entrou em contato com a ideia de que a ayahuasca poderia ser considerada um *professor vegetal*, noção que tensionava sua formação ocidental e desafiava a concepção tradicional de que ensinar é uma atividade restrita aos humanos. A partir desse encontro, sua trajetória acadêmica se deslocou. Os saberes amazônicos começaram a ocupar mais espaço em sua pesquisa, enquanto a filosofia europeia, antes central, passou a ser colocada em questão. Durante seu pós-doutorado, passou a dialogar com autores ligados ao pensamento pós-colonial, como Boaventura de Sousa Santos, o que lhe permitiu elaborar uma crítica à desvalorização dos saberes que emergem nas relações entre humanos e a ayahuasca, especialmente quando vistos sob a ótica hegemônica de produção de conhecimento herdada do processo colonial.

Esse deslocamento teórico e sensível que Albuquerque (Pedagogia [...], 2020) descreve não é isolado. Ele reverbera em outros percursos, inclusive no meu. Sem esse encontro com a *planta mestra*, o mestrado talvez nem tivesse se colocado como uma possibilidade concreta. A ayahuasca me levou a outros saberes que não estavam nos planos, deslocando o eixo da minha formação, até então fortemente pautada fortemente pela psicanálise. A escuta e o pensamento clínico passaram a ser atravessados por outras linguagens, por outras cosmologias. Foi nesse contexto que emergiu o interesse pelas epistemologias indígenas, não apenas como objeto de estudo, mas como convocação ética e política.

Essa trajetória também ressoa na história de Sabrina. Para ela, o encontro com as *plantas professoras* acendeu o desejo por outras referências intelectuais especialmente aquelas vinculadas aos povos ameríndios. Esse movimento afetou diretamente sua maneira de compreender a psicologia clínica e os caminhos teóricos com os quais ela produz alianças. Como ela mesma conta, “não é mais possível pensar a clínica apenas com base nos referenciais europeus”. A abertura promovida pela planta não ficou restrita às tradições amazônicas, levando-a também a se aproximar dos Guarani da sua região, com os quais se envolveu em diferentes atividades e projetos.

Sabrina diz que o modelo clássico da psicologia clínica, “baseado na cura pela palavra, é válido e ajuda muita gente. Mas, ao mesmo tempo, carrega uma marca muito europeia, individualista”. Ela afirma que não dá para ficar só nesses saberes. “Às vezes, é preciso algo que seja daqui, da nossa terra, como a ayahuasca, para mexer com a gente. No Brasil a gente tem muito sofrimento, então é preciso utilizar as tecnologias daqui também”.

Essa busca por saberes que vêm “da nossa terra” também é uma forma de resistência a uma longa história de dominação cultural e, portanto, cognitiva. Ela está inserida num contexto marcado pela imposição de um único modo de entender a realidade, considerado pela cultura dominante como o único legítimo. Essa hegemonia epistemológica exclui saberes e práticas que não se encaixam na lógica eurocêntrica, desvalorizando e apagando os conhecimentos locais. Esse processo perpetua desigualdades ao reduzir a diversidade de perspectivas sobre o mundo (Santos, 2007).

Seguindo esse rasto, o antropólogo Eduardo Luna, como ele mesmo coloca, reflete sobre como, até 1973, “estava convencido de que a verdadeira cultura era a europeia e nada podia aprender com os indígenas” (Luna, 2002, p. 10). Sua perspectiva começou a mudar após participar de uma cerimônia com um pajé do povo Inga (Inka), onde o encontro com a ayahuasca o levou a repensar a noção de “identidade ocidental”, que ele mesmo havia adotado, e a valorizar a riqueza de outros conhecimentos.

Debruçando-se sobre essas questões em torno da aprendizagem por meio da ayahuasca, Maria Betânia Albuquerque (2018, p. 4) introduz o termo *educação pelas plantas*, caracterizando essa modalidade de aprendizado mediada por essa beberagem indígena, que difere dos padrões educacionais estabelecidos pela escolarização moderna. Considerar as plantas como detentoras de conhecimento desafia as hegemônicas fronteiras entre natureza e cultura, uma perspectiva que Albuquerque (2018, p. 21) descreve como uma verdadeira *heresia epistemológica*. No entanto, sob a ótica da epistemologia ameríndia, essa abordagem se torna esperada e repleta de possibilidades (Albuquerque, 2018; Santos, 2007; Viveiros de castro,

2002).

Em muitas culturas que utilizam a ayahuasca, há relatos de pessoas, tanto indígenas quanto não indígenas, que experimentam a transformação de si mesmas em animais, como onças, serpentes, jaguares, entre outros, durante o efeito da bebida. Esse tema é recorrente na mitologia e em outras manifestações culturais ao redor do planeta (Albuquerque, 2018). Eu mesmo já vivi uma situação em que, durante a experiência com a ayahuasca, olhava para as minhas mãos, e elas pareciam patas pesadas de uma onça. Sentia como se uma onça respirasse ao meu lado, em um plano invisível ao qual só tinha acesso com os olhos fechados. Tive a impressão de que minha coluna se unia à dela, como se os músculos das minhas costas também fossem os dela. Ao mesmo tempo, era como se ela estivesse diante de mim, olhando nos meus olhos. Era quase possível sentir o seu hálito perto de mim. Permanecemos assim por um tempo, em silêncio, respirando um de frente para o outro. Foi uma experiência marcante, pois eu já havia escutado relatos semelhantes, mas nunca tinha vivenciado algo assim na pele: o encontro com um uma onça.

Em outra ocasião, vivi um encontro com a ayahuasca que me atravessou de forma especialmente marcante. Tomei um *daime* que estava no fundo da garrafa, com uma potência muito grande. Um pensamento atravessou minha mente: “o som da morte deve ser o som de um mosquito”, pois havia um pernilongo chegando bem perto do meu ouvido e, ao mesmo tempo, parecia que eu ia morrer, tamanha era a intensidade dos efeitos da bebida. O zunido deles parecia se aproximar cada vez mais, anunciando o fim. Meu corpo se confundia com a mata ao redor, como se eu estivesse em outra dimensão. O frio era quase insuportável, meu corpo tremia, tentando manter algum calor, apesar dos dois casacos que eu estava usando. Estava ali, sentado na cadeira do ritual, mas ao mesmo tempo, não estava. Diferente das outras vezes, não tinha controle do meu corpo. A dose era mais intensa.

O frio aumentou até que, de repente, me vi sendo envolvido por uma jiboia gigantesca, azul-escuro, e colorida por padrões geométricos inexplicáveis em tons de amarelo. Ela era realmente enorme e, depois de me enrolar completamente, apertou meu corpo com força, como se quebrasse meus ossos. Levou-me a navegar em outras dimensões que pareciam planetas desconhecidos. O ar que eu respirava era diferente, mais leve. Tudo era diferente. Dessa viagem lembro de poucas coisas, mas a sensação de êxtase permaneceu. Era uma alegria incomensurável, difícil de narrar em palavras. Lembro também da frase “Há muitas moradas nessa casa”, que surgiu talvez como uma forma de tentar “traduzir” a experiência indescritível de viajar por lugares totalmente desconhecidos.

As histórias que compartilho, embora singulares, carregam algo que ultrapassa o

pessoal. Nessas experiências com a ayahuasca parece emergir uma pedagogia sensível, que não ensina por conceitos, mas por abalos e desvios. Aquela noite em que me vi envolvido por uma cobra azul-escuro, atravessando dimensões e sentindo meu corpo se desfazer, ensinou algo que não sei dizer, mas que ainda reverbera. No dia seguinte, enquanto estava indo para o trabalho, passei de ônibus sobre uma ponte que liga minha cidade a outra. Vi a imensidão da natureza, o mar abaixo de mim, e senti minha pequenez. Pensei: “podemos morrer tão facilmente. Se isso é verdade, por que nos julgamos tão grandes? Que ilusão de grandeza é essa?”.

Como sugere Albuquerque (2009), talvez estejamos diante de uma pedagogia com potência radical, capaz de estilhaçar a lógica cartesiana. Uma pedagogia que não separa corpo e mente, humano e animal, vivo e morto, mas nos dissolve nessas fronteiras. Um modo de aprender que permite que nos enredemos em serpentes, nos tornemos parte da floresta, respiremos um ar de outro mundo. Carlos Papé ilustra bem essa experiência ao relatar que, em uma das cerimônias, sentiu-se como um “inseto”, “folha caindo”, “minhoca enorme” [sic]. Tudo isso participa de uma transformação que desafia os modos de aprendizado reconhecidos pela ciência hegemônica. Não se trata de metáfora, e talvez justamente por isso que essa experiência é difícil de traduzir em palavras.

Todavia, a abordagem científica hegemônica, que estabelece uma separação rígida entre epistemologia e ontologia, não consegue abarcar integralmente a compreensão desses conhecimentos e vivências, *pois a ayahuasca não representa apenas um saber, mas uma experiência vivenciada*. A eficácia dessas aprendizagens depende de fatores frequentemente rejeitados pela ciência convencional, que tende a descartar crenças em entidades sobrenaturais, relegando-as ao domínio da superstição ou da idolatria. No entanto, avaliar esse estado permanece uma questão desafiadora, mas é nele que as aprendizagens se concretizam, conferindo-lhe um *status* de estado pedagógico excepcional (Albuquerque, 2009).

É possível explicar a ação química da ayahuasca no corpo humano, destacando que ela provoca uma reação química ao bloquear uma enzima no sistema nervoso central, gerando efeitos específicos. No entanto, como observa Albuquerque (2009, p. 28), “o conhecimento científico, portanto, dificilmente pode dar conta, sozinho, da maneira pessoal como a ayahuasca é vivida diferencialmente por cada sujeito”. Isso se deve ao fato de que, embora a ciência forneça uma explicação racional, ela não captura totalmente a experiência vivida.

Como nos diz Harris (2017), mesmo quando não são plenamente compreendidas, as *visões* induzidas pela ayahuasca tendem a deixar marcas duradouras. Imagens vívidas e impactantes permanecem na memória por longos períodos. Entre os povos indígenas, essas *visões* são entendidas dentro de uma cosmologia própria, povoada por narrativas em que, por

exemplo, xamãs se unem a botos-cor-de-rosa e passam a habitar as profundezas dos rios. Esse universo imagético, frequentemente composto por cidades fantásticas, onças e serpentes reluzentes que engolem pessoas inteiras, aproxima-se mais do campo dos sonhos e do mito do que da racionalidade científica. “Novamente, o mundo mágico da ayahuasca está além do escopo da mera pesquisa psicológica” (Harris, 2017, p. 17).

Portanto, “a experiência da ayahuasca institui e dá validade a outro modo de pensar o real, configurando o que estou chamando de *epistemologia ayahuasqueira*” (Albuquerque, 2014, p. 180). É uma realidade atravessada por espíritos e agentes não humanos como interlocutores, como serpentes e outros animais, espíritos de plantas, os mortos, sendo possível um diálogo. O desaparecimento das convencionais divisões entre natureza e cultura, assim como entre corpo e espírito, resulta em *uma expansão significativa da perspectiva da alteridade*. Essa perspectiva é limitada ao mundo humano, mas agora se estende para abranger todos os seres em suas diversas manifestações, considerando que o espírito permeia todos os organismos vivos.

Em entrevista (Tavares, 2021), o historiador Luiz Rufino destaca que a experiência com a ayahuasca ultrapassa o campo simplesmente da crença: é “concreto, físico e empírico”. Para ele, não se trata apenas de fé, mas de um mergulho no ritual que cria uma interação ecológica capaz de ampliar a percepção do mundo de forma inimaginável. Desse modo, Rufino aponta que o problema ontológico da espiritualidade e da política da ayahuasca está na possibilidade de “ser planta”, de reconhecer um espírito na planta que nos transforma a partir de uma condição ontológica. Essa experiência nos convoca a uma existência ecológica, na qual nós nos percebemos como “planta, rio, vento”, novamente rompendo as fronteiras entre o humano e o não humano.

Além disso, ele ressalta que ritos que envolvem a ayahuasca, assim como práticas religiosas afro-brasileiras (candomblé, umbanda, batuque terecô, tambor de mina e vodum) representam formas fundamentais de cognição e visões de mundo alternativas às impostas pelo projeto colonial. Essas práticas afirmam subjetividades e entendimentos políticos distintos, resistindo a um empreendimento teológico-político que codificou e limitou o conceito de religião. Reconhecer esse repertório diversificado é essencial para compreender as políticas de vida que disputam espaço no campo da sensibilidade e do conhecimento, oferecendo resistência ao projeto colonial e a suas necropolíticas contemporâneas.

A descolonização do conhecimento, portanto, não se resume a simplesmente adicionar novos saberes ao cânone existente; trata-se de transformar a maneira como concebemos e produzimos conhecimento. Não se trata de escolher uma “alternativa”, já que não há um saber

central. O que temos são existências que se entrelaçam e coexistem, e que precisam ser legitimadas na razão da demanda por justiça cognitiva. “O pensamento indígena, o espírito da folha, tem que entrar na universidade como alguém que vai falar a partir dele” (Tavares, 2021), formando uma rede de circulação de experiências que produzam de fato uma justiça cognitiva e social.

Dessa maneira, a aprendizagem com as plantas abre um novo universo epistemológico para o modo de fazer ciência, sendo necessário ressaltar que não estamos afirmando uma negação dos modos de fazer ciência predominantes no ocidente, mas sim de enriquecê-los com outras abordagens, que também são válidas, originadas de milênios de experiências e cosmologias de culturas não ocidentais.

Desse modo, a *epistemologia da ayahuasca* também nos convida a nos reposicionarmos e pensarmos sobre o fazer clínico hegemônico que se encontra alicerçado em certas epistemologias do Norte (Santos, 2007) e que tomam, por exemplo, as “drogas” apenas como meras substâncias químicas, utilizadas para produzirem “fugas da realidade” ou “anestesiamento” frente às adversidades da vida. Essas “substâncias” são vistas apenas em seu caráter químico, fora de uma rede de relações e agências, capazes de formar experiências diversas. Assim, tanto as “substâncias químicas” quanto as plantas ancestrais passam a ser desvalorizadas, ao mesmo tempo em que comportamentos que não se encaixam em padrões racionais e logocêntricos são marginalizados.

## 5.2 “Ayahuasca não nasceu em laboratório, é um espírito vivo”

Sabrina nos conta que uma das lições mais importantes em sua trajetória com o *nixi-pae* foi aprender a reconhecer seus próprios limites nessa relação. Com o tempo, ela desenvolveu uma sensibilidade para dosar a quantidade ideal da bebida, de modo que a experiência permanecesse potente, mas sem ultrapassar o limite do suportável. Esse aprendizado, que pode parecer simples, revela-se fundamental quando se entende o risco real de perder completamente o controle da situação: o medo de se desorganizar demais, além do que é possível suportar.

Eu não vou em um ritual em que é a pessoa que serve o *nixi-pae* que vai servir quanto eu tenho que tomar. Deus me livre! Eu já passei cada uma, eu tenho noção de quanto que eu posso tomar, e se passar disso eu vou dar trabalho no local (risos), vou ficar completamente fora do ar. É péssimo. Não vai ser legal pra mim nem pra quem tá envolta. Eu vou ficar completamente louca. Eu tenho que tomar bem pouquinho [sic] (Sabrina, Diário de Campo).

Mais do que uma precaução apenas individual, esse cuidado com a dose revela algo sobre o tipo de relação que se estabelece com a planta e com o corpo. Deleuze e Guattari (1997) mostram que as experiências com certas “substâncias” capazes de agenciar outros modos de percepção, não afetam apenas quem as consome, mas reverberam socialmente, instaurando modos outros de sentir e perceber o mundo. Essas “substâncias” se entrelaçam com o humano e desenham linhas de fuga, rompendo com estruturas fixas e possibilitando novos arranjos subjetivos, políticos e existenciais. Porém, como os próprios autores indicam, essas fugas não são, por si só, libertadoras. Podem abrir caminhos, mas também precipícios.

O saber construído sobre as doses é também uma forma de se proteger das forças desorganizadoras que podem emergir nesses estados de modulação atencional; pois escapar abruptamente das formas dominantes de subjetivação também pode levar a morte. Por isso, a experimentação precisa ser cuidadosa, quase artesanal (Deleuze; Guattari, 1997). É nesse equilíbrio tênue entre entrega e contenção que a planta pode ensinar, e que o sujeito pode se reinventar, sem se dissolver por completo.

“Por isso, a necessidade do uso de uma espécie de ‘pedra de toque’ continuamente testada e reposicionada, para não progredirmos demasiadamente longe nas experimentações” (Moraes, 2017, p. 38). Diante disso, é preciso cautela para refletir sobre as dosagens, a presença de pessoas capazes de oferecer apoio, a escolha das substâncias e sua qualidade, a preparação do ambiente, o tempo necessário para a integração, além dos rituais e das intenções envolvidas.

Sobre essa ética do cuidado, Krenak (Anic, 2020) também ressalta a importância de distinguir as práticas dos mestres indígenas no uso das *plantas de poder* do movimento contracultural dos anos 1960, voltado às experiências psicodélicas. Como ele afirma, “o pensamento indígena não vai por esse caminho” (Anic, 2020). Ele explica que não se trata de *consumir substâncias*, mas de uma reverência silenciosa às vozes não humanas, que podem ensinar de muitas formas. “Você pode aprender com uma planta, mas também com uma onça, um pássaro, uma pedra”, reforçando que tudo ao nosso redor tem algo a ensinar. Diante disso, a relação construída com uma *planta mestra* vai muito além da ingestão: é uma comunhão com o espírito dela. “Cada um na sua. Mas todos experimentando uma mesma experiência sensível, numa linguagem que não é humana” (Anic, 2020).

Nessa perspectiva, a utilização da ayahuasca, assim como de outras plantas, nunca deve ser encarada como um mero hábito de consumo<sup>61</sup>, “[...] como se não fosse encontro verdadeiro.

---

<sup>61</sup> Ailton Krenak, em uma entrevista no programa Roda Viva (2021), aborda as questões relacionadas às marcas e patentes multinacionais que exploram os recursos naturais da Amazônia. Essas práticas comerciais representam um risco iminente de comercialização desenfreada da ayahuasca e de outras medicinas de origem vegetal. A

Porque o encontro verdadeiro se encerra nele mesmo” (Krenak; Papá, 2022, p. 15). Como nos diz João:

Eu me preparo antes de tomar a ayahuasca, eu sei que é sério, não é uma coisa qualquer. [...] Nos dias antes o trabalho já começa, você já vai mudando sua atenção, buscando ficar mais tranquilo, mais leve. Ayahuasca é também uma espécie de animal, um bicho, que entra dentro de você. Uma coisa viva. Não é qualquer coisa. Não dá pra fazer de qualquer jeito. Por isso existem as dietas. Mesmo que tenham coisas diferentes entre as tradições, tem muitas coisas que se repetem nelas [sic] (João, Diário de Campo).

O cacique Biraci Nixiwaká Yawanawá, membro do Conselho de Lideranças Espirituais Indígenas e um dos fundadores das conferências indígenas sobre ayahuasca, afirma que “a ayahuasca não nasceu em laboratório, é um espírito vivo” (Minuano, 2025). Desse modo, Biraci expressa preocupação com o risco de que a ayahuasca seja reduzida a um produto farmacêutico, sem o devido reconhecimento daqueles que a guardam e a cultivam há gerações. Ele observa que, recentemente, empresas multinacionais e startups da área de biotecnologia têm direcionado recursos para sintetizar compostos inspirados na bebida. Além disso, há registros de tentativas de patente sobre modos de preparo, usos terapêuticos e formulações relacionadas à planta, muitas vezes sem qualquer tipo de consulta aos povos originários.

Estão transformando uma *medicina* divina em mercado, em negócio. E isso é perigoso, afirma. Ayahuasca é *medicina* de equilíbrio, de perdão, de amor. Não é para enriquecimento, nem para aumentar o ego de ninguém. Se ela vai se expandir no mundo, que seja com nossa orientação (Minuano, 2025).

Perguntado sobre como deveria se dar o relacionamento entre o mundo ocidental e os povos indígenas diante do interesse crescente pela ayahuasca, Biraci (Minuano, 2025) destaca que esse encontro precisa partir do reconhecimento efetivo dos sistemas tradicionais de cuidado indígena. “Não como folclore, mas como ciência viva”. E completa: “Temos médicos: os pajés, os ‘nipeyahu’, homens e mulheres que conhecem as plantas que curam. Isso sempre existiu”.

Desse modo, essa experiência deve ser tratada como um processo que demanda preparação, atenção e respeito pelos seus poderes e propriedades. A banalização dessas práticas pode comprometer a qualidade das experiências vivenciadas, diminuindo o potencial transformador que elas possuem. Como diz Rafael Chanchari Pizuri (Narby; Pizuri, 2021), um nativo da Amazônia peruana, curandeiro tradicional e ancião da comunidade indígena Shawai, todas as *plantas professoras*, incluindo o tabaco e a ayahuasca, têm “duas almas”. Eles são ambíguos por natureza e podem causar problemas àqueles com quem trabalham.

---

exploração comercial sem a devida consideração ética e respeito pelas tradições indígenas pode comprometer tanto a integridade cultural quanto a sustentabilidade ecológica desses recursos.

Essa questão também dialoga com o que temos discutido ao longo deste trabalho: a *planta professora* só se faz ensinar na medida em que a relação que construímos com ela permite o surgimento de certos saberes. Essa característica multifacetada e relacional do aprendizado com as plantas fica evidente em relatos reais como o documentário *As Crianças Perdidas* (2024), que relata o resgate de quatro irmãos indígenas Huitoto desaparecidos por 40 dias na floresta amazônica. No 39º dia, diante do desespero e da falta de pistas, o pajé José Rubio assumiu a responsabilidade de realizar um ritual com *yagé* para localizar as crianças. Antes disso, o pai das crianças havia ingerido a bebida, pois confiaram em sua ligação com os filhos para facilitar a conexão, mas sua experiência foi marcada por um forte mal-estar, interpretado no documentário como reflexo de uma relação bastante fragilizada afetivamente. Ou seja, a ayahuasca só lhe causou “problemas” e não lhe ensinou onde seus filhos estavam.

A quantidade de *yagé* disponível era limitada, trazida pelo exército via helicóptero, a pedido do próprio pajé, o que fez com que José Rubio ingerisse a última e pequena dose da bebida. Após vomitar, ele teve uma visão precisa do local onde as crianças estavam e afirmou, segundo o relato do voluntário Henry Guerrero, “encontraremos as crianças hoje” (Cano, 2023). No dia seguinte, os sons dos irmãos foram ouvidos na floresta, permitindo o resgate.

Em uma entrevista no programa *Roda Viva* (2021), Krenak aborda as questões relacionadas às marcas e patentes multinacionais que exploram os recursos naturais da Amazônia. Essas práticas comerciais representam um risco iminente de comercialização desenfreada da ayahuasca e de outras medicinas de origem *vegetal*. A exploração comercial sem a devida consideração ética e respeito pelas tradições indígenas pode comprometer tanto a integridade cultural quanto a sustentabilidade ecológica desses recursos. Nesta direção, nos diz Krenak, podem comercializar o que desejarem, “[...] um refrigerante com nome de ayahuasca, um alucinógeno. Mas o que eles não vão saber é o que um pajé faz quando conversa com essa planta. Então vão comprar um bilhete para ir a lugar nenhum”.

Nesse contexto, defendemos que as composições entre seres humanos e *plantas mestras*, como a ayahuasca, possam ocorrer inclusive em contextos não indígenas. Todavia, é necessário estar presente uma atenção ampla e sensível, a partir de um norte ético-político, a fim de evitar que os encontros com tais “substâncias” se tornem uma experiência banalizada. A atitude respeitosa e reverente em relação às plantas não se restringe apenas aos povos indígenas que utilizam a ayahuasca em seus rituais; é possível também encontrá-la nos diversos contextos em que ela não é encarada como um mero hábito de consumo.

Com o crescente interesse na aliança entre psicologia e os chamados “psicodélicos” (categoria na qual a ayahuasca se encontra), o potencial de transformação é enorme, mas o risco

de danos também. Por isso, a ética, o respeito e a escuta atenta às vozes indígenas são imprescindíveis. Essas vozes são, em última instância, modos de acessar uma rede de interdependência. Só assim essa relação pode deixar de ser destrutiva e se tornar fecunda. Não se trata de propor uma perspectiva interespecie que sirva de norte absoluto à filosofia ou à psicologia, nem de tomar as práticas indígenas como um manual moral a ser reproduzido. O que se busca é uma escuta atenta aos modos de vida que desestabilizam a centralidade do humano, abrindo espaço para pensarmos outras possibilidades. Há pistas nessas formas de vida que podem nos ajudar a calibrar nossas bússolas ético-políticas para este tempo que é nosso. (Rabello; Silva; Protti, 2024).

A atenção ao contexto é indispensável. Nossa relação com a ayahuasca, por exemplo, não pode ser dissociada das redes de subjetividade em que estamos inseridos. Nossa disposição para o cuidado, a escuta e o ritual estão atravessados por um inconsciente moldado pelo capitalismo neoliberal e por sua herança colonial. O modo como sentimos, desejamos e construímos os espaços onde esses encontros acontecem também faz parte dessa trama. É por isso que, quando falamos de *set e setting*, não estamos lidando apenas com variáveis técnicas, mas com territórios políticos, históricos e afetivos que demandam outras formas de atenção (Rabello; Silva; Protti, 2024). Mesmo aqueles que buscam a *planta mestra* com a intenção de “ampliar a consciência” podem estar implicados em movimentos reacionários no nível micropolítico. A indústria do bem-estar, *encantada* com esse narcisismo espiritual, captura subjetividades, enquanto alguns grupos predominantemente brancos, que se apresentam como respeitadores das tradições ancestrais, reproduzem práticas racistas, sexistas e transfóbicas (Rabello; Silva; Protti, 2024).

Como Biraci Yawanawá muito bem pontuou, servir a ayahuasca pode ser só mais uma maneira de “fortalecer o ego” (Minuano, 2025). Além disso, Biraci comenta, em um tom mais de advertência do que de condenação, que hoje em dia muitas pessoas querem ser pajés, criar centros de cura e oferecer ayahuasca indiscriminadamente. Mas, segundo ele, os ancestrais sabiam que nem toda pessoa pode beber, e muito menos servir a bebida. E questiona: “Quando a própria pessoa está em desequilíbrio, como ela pode trazer equilíbrio para os outros?”

Essa fala de Biraci também nos convida a refletir sobre como a busca por cura, hoje, muitas vezes se dá de forma isolada, desconectada de processos coletivos e de saberes mais amplos. Logo, é necessário reconhecer que muitos dos sofrimentos que nomeamos como transtornos psíquicos são expressões de formas de vida capturadas por um modo de existência que esvazia o comum, que individualiza e patologiza aquilo que é coletivo. A depressão, a ansiedade, o colapso do sentido são sintomas sociais de uma maquinaria subjetiva, e não apenas

disfunções químicas a serem corrigidas com substâncias. Na perspectiva clínica na qual apostamos, a composição de compostos vegetais como a ayahuasca pode ser um dos elementos que nos ajude a sair desse enrijecimento, mas só terá força transformadora se estiver inserida em processos mais amplos, comprometidos com a reinvenção dos modos de existir.

Em alguns discursos, a ayahuasca costuma ser retratada como uma “chave mágica” capaz de “desbloquear traumas”, revelar “verdades internas” ou conduzir a “estados elevados de consciência”, muitas vezes em apenas uma ou poucas sessões. No entanto, quem trilha esse caminho frequentemente ignora que, para os povos que a cultivam há gerações, a planta não funciona como um atalho para soluções rápidas. Sua potência está inscrita em uma rede complexa de relações entre pessoas, espíritos, florestas e linguagens. Exigem tempo, escuta e vínculo. Fora desse contexto, corre o risco de ser reduzida a mais um recurso para sustentar a performance de um “eu”, apenas mais um psicoativo (Rabello; Silva; Protti, 2024).

Como discutimos em outro trabalho (Rabello; Silva; Protti, 2024), isso exige que a filosofia e a psicologia se desloquem, abrindo-se a práticas e epistemologias que escapam aos seus formatos institucionalizados, muitas vezes marcados por protocolos, crachás e jalecos. Subverter exige colocar corpo e mente em movimento, e isso gera deslocamentos. Por onde começar? Talvez pelo gesto simples, mas radical, de deixar que nossos pés toquem o chão, como propõe a pensadora e liderança indígena:

Aprenda a se descalçar dos sapatos usados para percorrer caminhos e acessar conhecimentos teóricos aprendidos no centro. Deixe os pés tocarem o chão no território. Seus sapatos se tornarão pequenos e não caberão nos pés coletivos, eles apertarão tanto nossas mentes que limitarão o acesso ao conhecimento no território do corpo (Xakriabá, 2023, p. 330).

Nesse horizonte, filosofia e psicologia são convidadas a expandir seus campos de reflexão, abrindo-se para o diálogo com outros saberes e com entidades não humanas. Para João, por exemplo, a ayahuasca “é uma amiga que ensina. Estarmos aqui, conversando sobre ela, é uma maneira de ela se espalhar por aí também. É inteligência dela se manifestando, porque assim ela se perpetua, alcança outros lugares”. Trata-se de superar a lógica do indivíduo isolado e incorporar uma dimensão sócio cósmica, na qual os humanos deixam de ocupar uma posição central. É nesse deslocamento que pode surgir uma clínica alinhada a um mundo todo-vivo, em que as relações entre os seres se apresentam como implicadas e imanentes, em consonância com as epistemologias dos povos originários.

Contudo, o que apostamos neste trabalho é que reconhecer a ayahuasca como *planta professora* em vez de apenas um psicoativo, provoca um desvio na forma hegemônica de pensar a clínica, deslocando o foco do humano, elemento central na clínica hegemônica. Trata-se de

construir uma clínica que inclua seres não humanos e processos diversos de territorialização, *o que implica questionar, inclusive, a autoria do saber.*

Ou seja, nesse encontro se cria um território onde o aprendizado acontece, onde um desvio se produz e um outro corpo emerge. São saberes que apontam para uma dimensão relacional, evitando reduções *psicologizantes* ou psicanalíticas e resistindo ao *epistemicídio* desses conhecimentos tradicionais (Santos, 2007). A planta ensina porque, no território criado, o aprendizado se manifesta de forma emergente. Não há, de antemão, quem ensina e quem aprende; esse processo se dá no próprio encontro. Dessa maneira, a experimentação com a ayahuasca abre espaço para pensar a clínica como uma possibilidade *encantada*, um espaço onde, segundo Despret (2023), plantas, animais e mortos são convidados a integrarem o processo terapêutico, sem serem reduzidos por uma *psicologização* ou psicanalitização.

As narrativas que sustentamos neste trabalho talvez sejam um modo *encantado* de fazer clínica em formação. “É cultivar a arte de passar de um mundo para outro [...], fazer com que se comuniquem maneiras de pensar e de sentir heterogêneas, normalmente contraditórias, e inscrevê-las em novas relações. É aprender a fazer coexistir” (Despret, 2023, p. 84). Elas ultrapassam os limites da clínica hegemônica e indicam a necessidade de ampliar a escuta, o olhar, o sensível.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim como encerramos um trabalho com a ayahuasca, encerro também, provisoriamente, este trabalho agradecendo àqueles que estiveram presentes nesta jornada. Espero que, de algum modo, tenha sido possível sentir algo do “gostinho” das *plantas mestras*, seja para quem já teve contato com elas, seja para quem apenas as conhece de longe. Desejo que as provocações aqui lançadas possam tocar aquilo que ainda não pôde ser pensado e, mesmo que não despertem o desejo por esse encontro, que ao menos convidem ao respeito e à escuta do que essas plantas ensinam.

Ao falar da ayahuasca para o campo acadêmico, não foi com a intenção de transformá-la em novo objeto de consumo, mas de reconhecer nela uma experiência que tensiona os modos habituais de produção de conhecimento e tratamento do sofrimento humano. Por isso, busquei o tempo todo o diálogo com saberes indígenas, para que suas palavras também nos afetassem e ajudassem a pensar como a psicologia e a academia se colocam diante da *planta mestra*. Além disso, os estudos de Maria Betânia Albuquerque (2009, 2014, 2017, 2018) sobre a mediação de saberes no encontro com a *planta professora* foram fundamentais para este trabalho, por figurarem entre os primeiros – e ainda escassos – a tratar das implicações epistemológicas e ontológicas que a possibilidade de aprendizado com a ayahuasca coloca em jogo.

Quando ouvi, anos atrás, a frase “fale de mim para os acadêmicos”, algo na forma como eu sustentava o mundo vacilou. O que a ayahuasca quer de mim? Aos poucos, essa pergunta foi perdendo o sentido. Não se trata de um ente isolado, uma entidade que carrega uma mensagem à espera de tradução. A ayahuasca não ensina sozinha, assim como eu não aprendo sozinho. Se há ensinamento, ele emerge do entrelaçamento, desse espaço relacional em que escutar e dizer deixam de ser gestos opostos. Nesse campo, quem ensina e quem aprende se desfazem um no outro.

Não se trata de receber um saber, mas de habitar um processo em que o conhecimento não é transmitido, e sim tecido no encontro. Despret (2023, p. 97) observa que, em relação aos mortos, muitas vezes o que dizem nos surpreende por sua extrema banalidade. O ensinamento não está nas grandes revelações, mas nos pequenos gestos: cuidar de si, confiar mais, pedir perdão para alguém. “Eles não dizem grande coisa, mas fazem. Ou melhor, estimulam a fazer”. A *planta professora* parece operar nesse mesmo registro. Por isso, senti a necessidade de falar com quem se interessa tanto pelo sofrimento humano quanto pelos modos de lidar com ele, e também com aqueles que se dedicam ao tema da aprendizagem. Senti a necessidade de dirigir-

me a quem se aproxima da ayahuasca e da clínica em psicologia. Trata-se de um trabalho de efetuar conexões, relações, traduções, colocando-nos a serviço dos enigmas que nos “obrigam a outra apreensão das coisas” (Despret, 2023, p. 67).

No contato com outros psicólogos, e também antropólogos, que já se encontraram com a ayahuasca, percebi que muitos reconheciam uma dimensão pedagógica na experiência. Essa dimensão, no entanto, ainda é pouco *cuidada* nos estudos em psicologia. A maior parte das pesquisas que encontrei se concentram nos efeitos terapêuticos da ayahuasca enquanto substância, mesmo quando mencionam aspectos ambientais. Dentro da psicologia, apenas Souza (2023) foi além nesse ponto, cartografando os saberes mediados pela ayahuasca como uma *planta professora*.

Entre os muitos relatos de psicólogos que conheci, assim como de antropólogos, indígenas e outros pesquisadores (Luna, 2002, 2021; Harris, 2017; Maia, 2020; Narby; Pizuri, 2021), chamou minha atenção um aspecto recorrente: a percepção de uma voz que parece orientar, um pensamento vivido como externo ao sujeito. Trata-se de um saber experienciado como relacional, que escapa às lógicas clínicas dominantes. Como apontam Diament, Gomes e Tófoli (2021), apesar da frequência e do impacto desse tipo de acontecimento nos relatos de pessoas que tomam ayahuasca, ele ainda encontra pouco espaço na clínica, o que revela uma lacuna e aponta para a necessidade de pesquisas que se abram a esses atravessamentos.

O objetivo aqui não foi afirmar a existência ou não das *plantas professoras* como entidades reais, mas observar o que essas experiências produzem, especialmente quando colocam em tensão certas noções de clínica. Por isso, optei por contar histórias de diálogo com essas plantas e de psicólogos e psicólogas se fazendo nesses diálogos, histórias capazes de gerar outras histórias, abrir perguntas e acompanhar os enigmas que esses encontros lançam à clínica. São narrativas que escapam da lógica eurocêntrica e neoliberal centrada no lucro e no controle. Com Despret (2023), me interessei por histórias que criam mundos, e não apenas as que explicam.

Acredito que, se quisermos olhar com cuidado para a *planta mestra*, será necessário também nos confrontarmos com os próprios conceitos e regimes de saber que ela desarranja. Não se trata de interpretar essas histórias ou encaixá-las em esquemas teóricos, mas de seguir uma clínica como desvio, como propõe Barros e Passos (2001), e acompanhar o que se forma e o que faz pensar. Essas histórias mostram que a ayahuasca vai muito além de um objeto de estudo ou ferramenta terapêutica. Ela é um acontecimento que convoca a clínica a se reformular e a questionar categorias como sujeito, doença, cura, psicoativo e conhecimento. Exige-se uma escuta que vá além da técnica, que acolha o que não se reduz ao humano e que transborda o

espaço do consultório.

Um dos principais ensinamentos que pude extrair é o modo como a ayahuasca mobiliza uma outra relação com o corpo e com a *intuição*. Nas histórias de Mariana, Carla, João e Sabrina, aparece a ativação do *saber-do-corpo*, ou *saber-do-vivo*, como diz Rolnik (2018), capaz de reinventar modos de viver e de se relacionar com o sofrimento. Esse saber produz novas relações com o alimento, com o corpo e com o entorno. Mas isso nunca é garantido. Como vimos em exemplos de acontecimentos que atravessaram instituições como a União do Vegetal e o Santo Daime, o simples uso da ayahuasca não impede a reprodução de abusos, assédios e alianças com projetos políticos autoritários. A presença da planta não é garantia de ética. Sua potência depende do campo de relações em que está inserida. Quando mestres indígenas como Krenak falam das *plantas mestras*, referem-se a uma ética situada, a um plano de relações, e não a uma essência fixa. Entretanto, isso não significa que as experimentações com indígenas estejam livres desses riscos. Como Harris (2017) também aponta, há relatos de abusos de diversas espécies em relação a alguns xamãs indígenas. Ainda assim, trazer a palavra dessas lideranças é fundamental como norte ético, estético e político para a reinvenção desses novos encontros.

Ao propor uma ecologia de saberes, como sugere Guattari (1990) em suas reflexões sobre um saber *ecosófico*, busquei compor um plano de experimentações que leve a sério outras formas de realidade, incluindo plantas e seres não humanos. A ayahuasca, enquanto *planta professora*, atua nos pontos de inflexão. Ela perturba a gramática da interioridade e convoca o sujeito a se reconhecer como parte de uma trama viva. Suas lições não seguem o modelo racional, nem se comunicam por vias previsíveis; atravessam imagens, sensações, estados corporais e encontros com forças difíceis de nomear. Algo do inefável também parece marcar presença.

A *planta professora* também nos convida a repensarmos nossa relação com a morte, com os mortos e com os ancestrais. As histórias de Pedro e Sabrina evocam experiências que desafiam a racionalidade moderna, que há mais de um século relegou essas vozes ao domínio do delírio, da fantasia ou da patologia. Revelam-se aí formas de saber que a clínica dominante insiste em desautorizar. Ao mesmo tempo, abre-se a possibilidade de outra clínica, uma clínica *encantada*, sensível às presenças que persistem.

Com Despret (2023), torna-se possível questionar a ideia de que o luto exige o corte radical dos vínculos, desvelando seu potencial de produzir ainda mais dor. As narrativas de Sabrina, de Harris (2017) e das cosmologias ayahuasqueiras apontam para outras formas de relação, em que o morto não é apenas lembrança. Nessas experiências, espíritos e entidades não

apenas retornam - eles participam da vida dos vivos, fazendo com que outras histórias possam ser contadas, e com que outros modos de existir possam emergir.

Como se trata de um campo em aberto, ainda em processo de invenção, acredito que é necessário que mais pesquisas se dediquem a compreender os efeitos e os sentidos que a *planta mestra* pode ter para a clínica: não como instrumento ou como “substância psicoativa”, mas como acontecimento. Os estudos em neurociência, por si só, não são ruins. A questão é: quais mundos e paisagens eles estão produzindo? Quais paisagens? Como nos disseram Krenak e Biraci Yawanawá, é uma empreitada perigosa tentar substancializar a ayahuasca, que também é espírito vivo.

Encerrar este trabalho é também reconhecer que ele não se fecha. As histórias aqui reunidas não têm a pretensão de encerrar sentidos, mas de abrir perguntas. Se a ayahuasca foi tomada como *planta professora*, não foi apenas por produzir efeitos ou *visões*, mas por instaurar outras possibilidades de escuta, de saber e de relação. Em sua presença, deslocam-se certezas, inclusive aquelas sobre quem conduz e quem segue, quem fala e quem aprende. O que essa experiência aponta, em última instância, é para um fazer clínico em que o saber não se origina apenas no sujeito, mas circula entre humanos e não humanos, atravessa o corpo, os sonhos, a morte, a *intuição*, o silêncio, e também o risco.

Talvez, como disse uma das vozes que ecoaram neste caminho, seja preciso apenas continuar falando dela. E, ao falar, deixar-se afetar. Porque se há algo que a planta pode ensinar é que todo encontro verdadeiro também nos muda um pouco de lugar.

## 7 REFERÊNCIAS

A AYAHUASCA indígena – povo huni kuin. [S. l.: s. n.], 2018. 1 vídeo (17 min). Publicado pelo canal Ayahuasca Portal. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=LCO1GyQUJzg>. Acesso em: 23 nov. 2024.

AILTON krenak fala dos huni kui e do nixi pae. [S. l.: s. n.], 2020. 1 vídeo (6 min). Publicado pelo canal SELVAGEM ciclo de estudos sobre a vida. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7WcPaU9A3C4>. Acesso em: 5 jan. 2023.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia. Uma heresia epistemológica: as plantas como sujeitos do saber. **Centro de Estudos Sociais**, Coimbra, p. 1-34, 2009. Disponível em: [http://neip.info/novo/wp-content/uploads/2015/04/betania\\_tx\\_01.pdf](http://neip.info/novo/wp-content/uploads/2015/04/betania_tx_01.pdf). Acesso em: 4 nov. 2023.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia. Epistemologia da ayahuasca e a dissolução das fronteiras natureza/cultura da ciência moderna. **Fragmentos de Cultura: Revista Interdisciplinar de Ciências Humanas**, Goiânia, v. 24, n. 2, p. 179–193, 2014. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/3303>. Acesso em: 18 set. 2023.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia. Plantas Professoras: Dimensões Psíquicas, Históricas e Educativas. **Amazonica: Revista de Antropologia**, Belém, v. 9, n. 1, p. 258-292, 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/view/5491>. Acesso em: 18 set. 2023.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia. Pedagogia da ayahuasca: por uma decolonização epistêmica do saber. **Arquivos Analíticos de Políticas Educativas**, Tempe, v. 26, n. 85, p. 1–19, 2018. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/326558992\\_Pedagogia\\_da\\_Ayahuasca\\_Por\\_uma\\_de\\_colonizacao\\_epistemica\\_do\\_saber](https://www.researchgate.net/publication/326558992_Pedagogia_da_Ayahuasca_Por_uma_de_colonizacao_epistemica_do_saber). Acesso em: 24 out. 2023.

ALLOUCH, Jean. **Erótica do luto no tempo da morte seca**. Tradução de Claudia Berliner. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004.

ANIC, Luara Calvi. Nós não temos limites. **Gama Revista**, São Paulo, 24 mai. 2020. Disponível em: <https://gamarevista.com.br/semana/chegamos-no-limite/ailton-krenak-nos-nao-temos-limites/>. Acesso em: 23 jun. 2025.

ANIMAR a experiência da vida – Ailton krenak – plantas mestras. [S. l.: s. n.], 2022. 1 vídeo (22 min). Publicado pelo canal SELVAGEM ciclo de estudos sobre a vida. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=hZh4FSD45ms&t=552>. Acesso em: 27 jan. 2023.

ARAUJO, Draulio B. de; RIBEIRO, Sidarta; CECCHI, Guillermo A.; CARVALHO, Fabiana M.; SANCHEZ, Tiago A.; PINTO, Joel P.; MARTINIS, Bruno S. de; CRIPPA, José Á.; HALLAK, Jaime E. C.; SANTOS, Antonio C. Seeing with the eyes shut: neural basis of enhanced imagery following Ayahuasca ingestion. **Humam Brain Mapping**, [S. l.], v. 33, n. 11, p. 2550–2560, 2012. DOI: [10.1002/hbm.21381](https://doi.org/10.1002/hbm.21381). Disponível em: <https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC6870240/>. Acesso em: 13 mai. 2025.

ARAÚJO, Laris Lucianny dos Santos de; SOARES, Elaine Cristina Silvano; LIMA, Eurides Souza de; BORGES, Paula Figliuolo da Cruz. O desafio da saúde pública no contexto do

suicídio indígena: uma revisão integrativa. **Revista Eletrônica Acervo Saúde**, v. 13, n. 12, p. e9276-e9276, 2021. Disponível em:

<https://acervomais.com.br/index.php/saude/article/view/9276>. Acesso em: 12 mai. 2025.

AS CRIANÇAS Perdidas. Direção: Orlando von Einsiedel, Lali Houghton, Jorge Durán. Produção: Marta Shaw. Colômbia: Caracol Televisión, 2024. Disponível em:

<https://www.netflix.com/br/title/81713263>. Acesso em: 17 mai. 2025.

ASSIS, Cleber Lizardo de; FARIA, Deyse Ferraciolli; LINS, Laís Fernanda Tenório. Bem-estar subjetivo e qualidade de vida em adeptos de ayahuasca. **Psicologia & Sociedade**, Belo Horizonte, v. 26, n. 1, p. 224–234, 2014. Disponível em:

[https://www.researchgate.net/publication/276233323\\_Bem-estar\\_subjetivo\\_e\\_qualidade\\_de\\_vida\\_em\\_adeptos\\_de\\_ayahuasca](https://www.researchgate.net/publication/276233323_Bem-estar_subjetivo_e_qualidade_de_vida_em_adeptos_de_ayahuasca). Acesso em: 2 dez. 2023.

ASSIS, Glauber Loures de. Conspiritorialidade: a face oculta da revolução psicodélica. **Chacruna Latinoamérica**. [S. l.], 11 jul. 2023. Disponível em: <https://www.chacruna-la.org/artigos-pt/conspiritorialidade-a-face-oculta-da-revolucao-psicodelica>. Acesso em: 7 abr. 2024.

ASSIS, Jaqueline Tavares de. **Uso ritualístico da ayahuasca**: percursos terapêuticos, saúde e espiritualidade. 2016. Tese (Doutorado em Psicologia) - Universidade de Brasília, Brasília, 2016. Disponível em:

[https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/21864/1/2016\\_JaquelineTavaresdeAssis.pdf](https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/21864/1/2016_JaquelineTavaresdeAssis.pdf). Acesso em: 11 fev. 2024.

AYAHUASCA, expansão da consciência. Direção: Fausto Noro. Produção: Regina Campos, Cláudio Moita e Fausto Noro. Brasil: Na Laje Filmes, 2018. Disponível em:

<https://www.primevideo.com/detail/Ayahuasca-Expans%C3%A3o-da-Consci%C3%Aancia/0FAVRQKBV7136P96OUFINNM3MY>. Acesso em: 11 nov. 2024.

BABIKER, Sarah. “É preciso fazer um trabalho de descolonização do desejo”. **El Salto**, Madri, 24 jul. 2019. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/591109-e-preciso-fazer-um-trabalho-de-descolonizacao-do-desejo-entrevista-com-suely-rolnik>. Acesso em: 21 jun. 2025.

BARROS, Regina Benevides; PASSOS, Eduardo. Clínica e biopolítica na experiência do contemporâneo. **Psicologia Clínica (PUC-RJ)**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 89–99, 2001. Disponível em: <https://pesquisa.bvsalud.org/portal/resource/pt/lil-469466>. Acesso em: 20 dez. 2023.

BARROS, Sullivan Charles. As entidades “brasileiras” da umbanda e as faces inconfessadas do Brasil. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 27., 2013, Natal. **Anais dos Simpósios da ANPUH - Brasil**. Natal, 2013. Disponível em: [https://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364315430\\_ARQUIVO\\_AsEntidadesBrasileirasdaUmbandaeasFacesInconfessadasdoBrasilSimposioANPUH.pdf](https://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364315430_ARQUIVO_AsEntidadesBrasileirasdaUmbandaeasFacesInconfessadasdoBrasilSimposioANPUH.pdf). Acesso em: 7 jan. 2024.

BENITES, Sandra. Para o professor de filosofia: a filosofia começa no sonho da gravidez que virá. In: MEDEIROS, Claudio; GALDINO, Victor (org.). **Experimentos de filosofia pós-colonial**. São Paulo: Politeia, 2020. p. 253-271.

BEYER, Stephan V. Ayahuasca and the Grotesque Body. **MAPS Bulletin**, Charlotte, NC, v. 21, p. 46–47, 2011. Disponível em: [https://kodu.ut.ee/~hellex/aya/kirjandus/kogemus/Ayahuasca\\_and\\_the\\_Grotesque\\_Body.pdf](https://kodu.ut.ee/~hellex/aya/kirjandus/kogemus/Ayahuasca_and_the_Grotesque_Body.pdf). Acesso em: 1 ago. 2024.

BRITO, Janderson Lopes. **Interatividade e percepção de si no Daime**: uma poética do delírio e do devaneio. 2022. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2022. Disponível em: [https://tede.ufam.edu.br/bitstream/tede/8822/12/Dissertação\\_JandersonBrito\\_PPGSCA.pdf](https://tede.ufam.edu.br/bitstream/tede/8822/12/Dissertação_JandersonBrito_PPGSCA.pdf). Acesso em: 8 abr. 2025.

CANO, Regina Garcia. Perdendo a esperança de encontrar crianças em acidente de avião. Indígena recorre a um ritual: Ayahuasca. **The Associated Press**, Nova Iorque, 16 jun. 2023. Disponível em: <https://apnews.com/article/colombia-plane-crash-children-survive-amazon-jungle-ayahuasca-7bf79704dcd2ab361b62cf7bfff6857b>. Acesso em: 14 abr. 2024.

CARHART-HARRIS, Robin L.; GOODWIN, Guy M. The therapeutic potential of psychedelic drugs: past, present, and future. **Neuropsychopharmacology**, London: Springer Nature, v. 42, n. 11, p. 2105–2113, 2017. DOI: 10.1038/npp.2017.84. Disponível em: <https://www.nature.com/articles/npp201784>. Acesso em: 30 nov. 2024.

CARNEIRO, Henrique S. **Amores e sonhos da flora**: afrodisíacos e alucinógenos na botânica e na farmácia. São Paulo: Xamã Editora, 2002.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Perspectivismo e multiculturalismo na América indígena. In: CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A inconstância da alma selvagem**: e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2002. p. 347–399.

CAVNAR, Clancy. **The effects of participation in ayahuasca rituals on gays and lesbians self perception**. 2011. Tese (Doutorado em Psicologia) — John F. Kennedy University, Pleasant Hill, 2011. Disponível em: [http://neip.info/novo/wp-content/uploads/2015/04/cavnar\\_ayahuasca\\_gays\\_lesbians.pdf](http://neip.info/novo/wp-content/uploads/2015/04/cavnar_ayahuasca_gays_lesbians.pdf). Acesso em: 19 fev. 2024.

COCCIA, Emanuele. **A vida das plantas**: uma metafísica da mistura. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

COHEN, Ido. **Re-turning to wholeness**: the psycho-spiritual integration process of ayahuasca ceremonies in Western participants from a Jungian perspective. 2017. Tese (Doutorado em Psicologia) — California Institute of Integral Studies, San Francisco, 2017. Disponível em: [https://www.academia.edu/85608631/Re\\_turning\\_to\\_Wholeness\\_The\\_Psychospiritual\\_Integration\\_process\\_of\\_Ayahuasca\\_ceremonies\\_in\\_Western\\_participants\\_from\\_a\\_Jungian\\_perspective](https://www.academia.edu/85608631/Re_turning_to_Wholeness_The_Psychospiritual_Integration_process_of_Ayahuasca_ceremonies_in_Western_participants_from_a_Jungian_perspective). Acesso em: 25 mai. 2025.

COUTO, Katia Caroline Modena; MARAMBIO, Pedro Alegria Carrilho; YAGO, Daniel Françoli. Cipó das almas: ayahuasca e experiência numinosa. **Self – Revista do Instituto Junguiano de São Paulo**, São Paulo, v. 7, n. 1, e06, 2022. Disponível em: <https://self.ijusp.org.br/self/article/view/172>. Acesso em: 16 abr. 2025.

CRUZ, Angélica Santa. Sobre ela, com ela, para ela: como uma bebida sagrada movimentava a fascinante engrenagem de sobrevivência dos povos indígenas do Acre. **Revista Piauí**, São

Paulo, n. 196, jan. 2023. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/sobre-ela-com-ela-para-ela>. Acesso em: 15 jun. 2025.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs**. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1997. v. 4.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia**. Tradução de Luiz Bernardo López Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010. v. 1.

DESPRET, Vinciane. **Um brinde aos mortos: histórias daqueles que ficam**. São Paulo: N-1 Edições, 2023.

DIAMENT, Miriam; GOMES, Beatriz R.; TÓFOLI, Luiz Fernando. Ayahuasca and Psychotherapy: Beyond Integration. In: LABATE, Beatriz Caiuby; CAVNAR, Clancy (org.). **Healing and Science with Ayahuasca**. Cham: Springer, 2021. cap. 4, p. 63-79. Disponível em: [https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-030-55688-4\\_4](https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-030-55688-4_4). Acesso em: 11 mar. 2025.

DMT, a Molécula do Espírito. [S. l.: s. n.], 2019. 1 vídeo (71 min). Publicado pelo canal Canal Oficial da UDV. Disponível em: <https://youtu.be/VyuissSq5x4?si=PWDh7XmjSTjyMdtN>. Acesso em: 3 set. 2023.

DUNKER, Christian. Antídoto Onírico. **Quatro Cinco Um**. São Paulo, n. 64, 1 dez. 2022. Disponível em: <https://quatrocincoum.com.br/resenhas/divulgacao-cientifica/antidoto-onirico/>. Acesso em: 29 mar. 2025.

EPISÓDIO #8 Suely Rolnik. [S. l.: s. n.], 2022. 1 vídeo (94 min). Publicado pelo canal Psicanalistas que Falam. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=y0SDyvf71kc>. Acesso em: 24 jun. 2025.

EU ANDEI na Casa Santa. In: **O Cruzeiro**. [S. l.]: Nossa Irmandade, 2023. Disponível em: <https://nossairmandade.com/hymn/91/EuAndeiNaCasaSanta>. Acesso em: 1 mai. 2024.

FLECHA 4 – a selva e a seiva. [S. l.: s. n.], 2021. 1 vídeo (8 min). Publicado pelo canal SELVAGEM ciclo de estudos sobre a vida. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=BPVv1qs9ZGw>. Acesso em: 23 dez. 2024.

FLORESCER – Ailton Krenak – Plantas Mestras. [S. l.: s. n.], 2022. 1 vídeo (19 min). Publicado pelo canal SELVAGEM ciclo de estudos sobre a vida. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=bttUU0UA2PA&t=987s>. Acesso: 27 jan. 2023.

FONTES, Fernanda Palhano; BARRETO, Dayanna; ONIAS, Heloisa; ANDRADE, Katia C.; NOVAES, Morgana M.; PESSOA, Jessica A.; MOTA-ROLIM, Sergio A.; OSÓRIO, Flávia L.; SANCHES, Rafael; SANTOS, Rafael G. dos; TÓFOLI, Luís Fernando; SILVEIRA, Gabriela de Oliveira; YONAMINE, Mauricio; RIBA, Jordi; SANTOS, Francisco R.; SILVA-JUNIOR, Antonio A.; ALCHIERI, João C.; GALVÃO-COELHO, Nicole L.; LOBÃO-SOARES, Bruno; HALLAK, Jaime E. C.; ARCOVERDE, Emerson; OLIVEIRA, João P. Maia de; ARAÚJO, Dráulio B. Rapid antidepressant effects of the psychedelic ayahuasca in treatment-resistant depression: a randomized placebo-controlled trial. **Psychological**

**Medicine**, Cambridge, v. 49, n. 4, p. 655–663, 2019. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/29903051/>. Acesso em: 10 set. 2024.

FRANCA, Filipe Starling Loureiro. **Os sentidos da experiência com a ayahuasca**: uma leitura fenomenológica. 2011. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Universidade Católica de Brasília, Brasília, 2011. Disponível em: <https://bdtd.ucb.br:8443/jspui/handle/123456789/1785>. Acesso em: 12 out. 2024.

FREUD, Sigmund. **A interpretação dos sonhos I e II**. v. 4 e 5. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. São Paulo: Imago, 2006.

GASTELUMENDI, Eduardo. Una mirada psicoanalítica a la experiencia con ayahuasca. **Revista Psicoanálisis**, v. 12, p. 92–110, 2013. Disponível em: [http://www.spp.com.pe/uploads/biblioteca/BiViPsiL/Revista\\_SPP/Gastelumendi\\_12.pdf](http://www.spp.com.pe/uploads/biblioteca/BiViPsiL/Revista_SPP/Gastelumendi_12.pdf). Acesso em: 7 mar. 2025.

GRUZINSKI, Serge. **A colonização do imaginário**: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol, séculos XVI–XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

GUATTARI, Félix. **As três ecologias**. Tradução de Maria Cristina F. Bittencourt. Campinas: Papirus, 1990. Disponível em: <https://www.ufsm.br/app/uploads/sites/529/2024/10/guattari-as-tres-ecologias.pdf>. Acesso em: 17 nov. 2023.

GUATTARI, Félix. Heterogênese. In: GUATTARI, Félix (org.). **Caosmose**: um novo paradigma estético. São Paulo: Editora 34, 1992, p. 11-95.

GUIMARÃES, Liliana A. M.; GRUBITS, Sonia. Alcoolismo e violência em etnias indígenas: uma visão crítica da situação brasileira. **Psicologia & Sociedade**, v. 19, p. 45–51, 2007. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/3093/309326394007.pdf>. Acesso em: 8 dez. 2023.

GURGEL, Veronica Torres; KASTRUP, Virginia. Ressonâncias entre a abordagem da enação e a psicologia clínica. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 3, p. 1122–1139, dez. 2017. DOI: 10.12957/epp.2017.37705. Disponível em: [https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1808-42812017000300018&lng=pt&nrm=iso](https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-42812017000300018&lng=pt&nrm=iso). Acesso em: 22 jun. 2025.

HARAWAY, Donna. **O manifesto das espécies companheiras**: cachorros, pessoas e alteridade significativa. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

HARAWAY, Donna. **Quando as espécies se encontram**. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

HARRIS, Rachel. **Listening to ayahuasca**: new hope for depression, addiction, PTSD, and anxiety. Novato, CA: New World Library, 2017.

HARRIS, Rachel; GUREL, Lee. A study of ayahuasca use in North America. **Journal of Psychoactive Drugs**, v. 44, n. 3, p. 209-215, 2012. doi: 10.1080/02791072.2012.703100. PMID: 23061320. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/23061320/>. Acesso em: 4 nov. 2024.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**.

Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

IACONELLI, Vera. Psicanálise, Psicodélicos e o Vivente. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 22 jan. 2024. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/vera-iaconelli/2024/01/psicanalise-psicodelicos-e-o-vivente.shtml>. Acesso em: 2 mar. 2025.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. **Caminhos para cultura do Bem-Viver**. Rio de Janeiro: Organização Bruno Maia, 2020. E-book. Disponível em: <https://www.biodiversidadla.org/Recomendamos/Caminhos-para-a-cultura-do-Bem-Viver>. Acesso em: 1 nov. 2024.

KRENAK, Ailton; PAPÁ, Carlos. Entrar no mundo: conversa sobre "plantas mestras". **Cadernos Selvagem**. Rio de Janeiro: Dantes Editora, 2022. Disponível em: [https://selvagemciclo.org.br/wp-content/uploads/2022/10/CADERNO58\\_KRENAK\\_PAPA.pdf](https://selvagemciclo.org.br/wp-content/uploads/2022/10/CADERNO58_KRENAK_PAPA.pdf). Acesso em: 19 mar. 2024.

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

LABATE, Beatriz Caiuby; FEENEY, Kevin. O processo de regulamentação da ayahuasca no Brasil e na esfera internacional: desafios e implicações. **Periferia**, São Paulo, v. 3, n. 2, p. 1–29, 2011. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/periferia/article/view/4054>. Acesso em: 29 dez. 2023.

LEITE, Marcelo. “Padrinho do Santo Daime no Rio sofre acusação de assédio sexual”. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 2 nov. 2024. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/blogs/virada-psicodelica/2024/11/padrinho-do-santo-daime-no-rio-sofre-acusacao-de-assedio-sexual.shtml>. Acesso em: 5 nov. 2024.

LIFE ARCHITECT. **The Huni-Kuin People**. [S. l.]: Life Architect, 2024. Disponível em: <https://lifearchitect.com/app/uploads/2024/12/The-Huni-Kuin-People.pdf>. Acesso em: 5 jan. 2025.

LIMULJA, Hanna. **O desejo dos outros**: uma etnografia dos sonhos Yanomami. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

LUNA, Luis Eduardo. Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (org.). **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas: Mercado das Letras, 2002. v. 2, p. 181-200.

LUNA, Luis Eduardo. Biosfera, antropoceno e animismo ameríndio. **Cadernos Selvagem**. Rio de Janeiro: Dantes Editora, 2021. Disponível em: [https://selvagemciclo.org.br/wp-content/uploads/2021/02/CADERNO16\\_LUNA.pdf](https://selvagemciclo.org.br/wp-content/uploads/2021/02/CADERNO16_LUNA.pdf). Acesso em: 4 jul. 2024.

LUZ, Pedro. O uso ameríndio do caapi. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (Org.). **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas: Mercado de Letras, 2002. v. 2, p. 37-68.

LUZ, Pedro. **Carta psiconáutica**. Rio de Janeiro: Dantes, 2015.

MAIA, Lucas de Oliveira. **Uso ritual da ayahuasca durante o tratamento de doenças físicas graves: um estudo qualitativo**. 2020. Tese (Doutorado em Ciências) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2020. Disponível em: <https://unicamp.br/unicamp/teses/2020/02/07/uso-ritual-da-ayahuasca-durante-o-tratamento-de-doencas-fisicas-graves-um-estudo/>. Acesso em: 6 dez. 2023.

MATURANA, Humberto R.; VARELA, Francisco J. **A árvore do conhecimento: as bases biológicas do entendimento humano**. 4. ed. São Paulo: Palas Athena, 2001.

MELO, Rosa Virginia Araújo de Albuquerque. **“Beber na fonte”**: adesão e transformação na União do Vegetal. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília, Brasília, 2010. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/7268?locale=fr>. Acesso em: 3 mai. 2024.

MENESES, Guilherme Pinho. Medicinas da floresta: conexões e conflitos cosmo-ontológicos. **Horizontes Antropológicos**, v. 24, p. 229–258, 2018. Disponível em: <https://journals.openedition.org/horizontes/2241>. Acesso em: 5 out. 2025.

MERCANTE, Marcelo S. **Imagens de Cura: Ayahuasca, imaginação, saúde e doença na Barquinha**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2012.

METZNER, Ralph. **Ayahuasca: alucinógenos, consciência e espírito da natureza**. Tradução de Marcia Frazão. Rio de Janeiro: Gryphus, 2002.

MINUANO, Carlos. Bad Trip. **Carta Capital**. São Paulo, 5 dez. 2024. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/carta-capital/bad-trip/>. Acesso em: 13 jan. 2025.

MINUANO, Carlos. “Ayahuasca não nasceu em laboratório, é um espírito vivo”. **Carta Capital**. São Paulo, 13 jun. 2025. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/psicodelicamente/ayahuasca-nao-nasceu-em-laboratorio-e-um-espirito-vivo-diz-lider-yawanawa/>. Acesso em: 20 jun. 2025.

MORAES, João Antônio Pentagna de. **Cartografias do inconsciente**. 2017. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2017. Acesso em: 3 jan. 2025.

MORAES, João Antônio Pentagna de. O outro encantado no pensamento indígena: uma escuta clínica. **ClimaCom – Coexistências e cocriações**, Campinas, ano 8, n. 20, abr. 2021. Disponível em: <https://climacom.mudancasclimaticas.net.br/o-outro-encantado/>. Acesso em: 10 jan. 2024.

MORAES, João Antônio Pentagna de. O sonho animista. **Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar**, Campinas, v. 14, 2024. Disponível em: <https://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/1346>. Acesso em: 18 abr. 2025.

NARBY, Jeremy. **A serpente cósmica: o DNA e as origens do saber**. Rio de Janeiro: Dantes, 2018.

NARBY, Jeremy; PIZURI, Rafael Chanchari. **Plantas mestras: tabaco e ayahuasca**. Tradução de Célia Euvaldo. Rio de Janeiro: Dantes, 2021.

NASIO, Juan-David. **O livro da dor e do amor**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

NOVAES, Washington. Eco-92: avanços e interrogações. **Estudos Avançados**, Brasília, v. 6, p. 79–93, 1992. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/DZBVpSGKp3wGQsDm5pBb6bM/>. Acesso em: 3 dez. 2024.

ODDONE, Ivar. Psicologia dell'organizzazione della salute. **Psicologia della Salute**, Milano, n. 1, 1999. Disponível em: <https://www.francoangeli.it/riviste/articolo/12417>. Acesso em: 12 dez. 2024.

OLIVEIRA, Ana Carolina Simão de. **O chá e os settings: a experiência de estar em psicoterapia e fazer uso ritual da ayahuasca**. 2018. Dissertação (Mestrado em Ciências Médicas) — Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2018. Disponível em: [https://www.oasisbr.ibict.br/vufind/Record/BRCRIS\\_b1d8a4ce71f3d1ea8665f7d967901b89](https://www.oasisbr.ibict.br/vufind/Record/BRCRIS_b1d8a4ce71f3d1ea8665f7d967901b89). Acesso em: 9 nov. 2023.

OS MIL NOMES DE GAIA: do Antropoceno à Idade da Terra, 2014, Rio de Janeiro. Casa de Rui Barbosa. Disponível em: <https://osmilnomesdegaia.eco.br/sobre/>. Acesso em: 20 jan. 2024.

PACE, Brian A.; DEVENOT, Neşe. Right-Wing Psychedelia: Case Studies in Cultural Plasticity and Political Pluripotency. **Frontiers in Psychology**, v. 12, 2021. Disponível em: <https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC8717779/>. Acesso em: 7 mai. 2024.

PASSOS, Eduardo. Os dispositivos clínicos-políticos e as redes no contemporâneo. **Entrelinhas** (CRP-07), p. 8–9, 2000. Disponível em: [https://scholar.google.com.br/citations?view\\_op=view\\_citation&hl=pt-BR&user=dsVrtsMAAAAJ&cstart=20&pagesize=80&citation\\_for\\_view=dsVrtsMAAAAJ:KlAtU1dfN6UC](https://scholar.google.com.br/citations?view_op=view_citation&hl=pt-BR&user=dsVrtsMAAAAJ&cstart=20&pagesize=80&citation_for_view=dsVrtsMAAAAJ:KlAtU1dfN6UC). Acesso em: 23 out. 2024.

PEDAGOGIA e saberes da ayahuasca. [S. l.: s. n.], 2020. 1 vídeo (108 min). Publicado pelo canal InEAC. Disponível em: <https://youtu.be/n5Kmorv5JtI?si=Y56XRUh7i8gc7ByU>. Acesso em: 4 fev. 2024.

PELAEZ, Maria Cristina. Santo Daime, transcendência e cura: interpretações sobre as possibilidades terapêuticas da bebida ritual. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (Org.). **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas: Mercado de Letras, 2002. v. 2, p. 473–492. Disponível em: <https://pt.scribd.com/doc/13797180/Santo-Daime-Transcendencia-e-Cura>. Acesso em: 4 ago. 2024.

PRECIADO, Paul B. Prólogo: La izquierda bajo la piel. In: ROLNIK, Suely. **Esferas da insurreição: por uma vida não cafetinada**. São Paulo: n-1 edições, 2018a. p. 10–21.

PRECIADO, Paul B. **Testo junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica**. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2018b.

PRECIADO, Paul B. **Eu sou o monstro que vos fala**: relatório para uma academia de psicanalistas. Tradução de Julia da Rosa Simões. São Paulo: Zahar, 2022.

RABELLO, Ernesto Grillo. **Cultivar uma prática de si no contemporâneo: yoga, um ethos**. 2017. Dissertação (Mestrado em Psicologia Institucional) – Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2017. Disponível em: [https://sappg.ufes.br/tese\\_drupal//tese\\_11111\\_RABELLO%2C%20E.G.%20-%20YOGA%2C%20UM%20%20CATHOS%20-%20DISSERTA%C7%C3O%20DE%20MESTRADO.pdf](https://sappg.ufes.br/tese_drupal//tese_11111_RABELLO%2C%20E.G.%20-%20YOGA%2C%20UM%20%20CATHOS%20-%20DISSERTA%C7%C3O%20DE%20MESTRADO.pdf). Acesso em: 1 dez. 2024.

RABELLO, Ernesto Grillo; SILVA, Fabio Hebert da. Psychedelic Therapies as Resistance to Neoliberalism: A Brazilian Schizoanalytical Perspective. **Future Humanities**, v. 3, n. 1, p. e70010, 2025. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1002/fhu2.70010>. Acesso em: 5 mai. 2025.

RABELLO, Ernesto Grillo; SILVA, Fábio Hebert da; PROTTI, Lucas Conforti. Psicodélicos e esquizoanálise: Por uma filosofia crítica da produção de subjetividade. **Kalágatos**, [S. l.], v. 21, n. 2, p. eK24024, 2024. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/kalagatos/article/view/13209>. Acesso em: 13 jun. 2025.

RÁDIO JAGUBE. **Nota ICEFLU**. Pauini, 1 nov. 2024. Facebook: Rádio Jagube. Disponível em: <http://facebook.com/RadioJagube/posts/nota-iceflufundamentada-em-nossos-maiores-valores-a-iceflu-vem-perante-a-comunid/1333028961188152/>. Acesso em: 7 nov. 2024.

RIBEIRO, Sidarta. **O oráculo da noite**: a história e a ciência do sonho. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

RICCIARDI, Gabriela Santos. **O uso da ayahuasca e a experiência de transformação, alívio e cura na União do Vegetal**. 2008. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/10233>. Acesso em: 6 jun. 2024.

RODA VIVA | Ailton Krenak | 19/04/2021. [S. l.: s. n.], 2021. 1 vídeo (92 min). Publicado pelo canal Roda Viva. Disponível em: <https://www.youtube.com/live/BtpbCuPKTq4?si=bfBIPmrKKqcbKb2Z>. Acesso em: 14 abr. 2024.

ROLNIK, Suely. **Cartografia sentimental**: transformações contemporâneas do desejo. Porto Alegre: Sulina; Editora UFRGS, 2006.

ROLNIK, Suely. **Esferas da insurreição**: notas para uma vida não cafetinada. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

ROSE, Isabel Santana de. **Espiritualidade, terapia e cura**: um estudo sobre a expressão da experiência no Santo Daime. 2005. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/101613>. Acesso em: 22 mar. 2024.

RUCK, Carl; BIGWOOD, Jeremy; STAPLES, Danny; OTT, Jonathan. Entheogens. **Journal of Psychedelic Drugs**. Boston, Massachusetts, v. 11, n. 1–2, p. 145–146, 1979. Disponível em:

[https://www.researchgate.net/publication/22620454\\_Entheogens](https://www.researchgate.net/publication/22620454_Entheogens). Acesso em: 11 jan. 2024.

SÁENZ, Cynthia Inés Carrillo. **De mulher a pajé**: aprendizagem das mulheres pajés Yawanawa como transformação. 2017. Dissertação (Mestrado em Educação – Conhecimento e Inclusão Social) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017. Disponível em:

<https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/32639/1/Dissertação%20Cynthia%20Carrillo%20final.pdf>. Acesso em: 2 set. 2024.

SÁEZ, Oscar Calavia. Teorías, actores y redes de la ayahuasca. **Ilha Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 16, n. 1, p. 007-040, 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-8034.2014v16n1p7>. Acesso em: 31 out. 2024.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos**: modos e significações. Brasília: INCTI/UnB, 2015. Disponível em: [http://cga.libertar.org/wp-content/uploads/2017/07/BISPO-Antonio.-Colonizacao\\_Quilombos.pdf](http://cga.libertar.org/wp-content/uploads/2017/07/BISPO-Antonio.-Colonizacao_Quilombos.pdf). Acesso em: 28 fev. 2025.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 78, p. 3–46, 2007. Disponível em: <https://journals.openedition.org/rccs/pdf/753>. Acesso em: 12 mar. 2024.

SANTOS, Rafael Guimarães dos. Safety and side effects of ayahuasca in humans: an overview focusing on developmental toxicology. **Journal of Psychoactive Drugs**, v. 45, n. 1, p. 68–78, 2013. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/235782896\\_Safety\\_and\\_Side\\_Effects\\_of\\_Ayahuasca\\_in\\_Humans-An\\_Overview\\_Focusing\\_on\\_Developmental\\_Toxicology](https://www.researchgate.net/publication/235782896_Safety_and_Side_Effects_of_Ayahuasca_in_Humans-An_Overview_Focusing_on_Developmental_Toxicology). Acesso em: 22 jun. 2025.

SHANON, Benny. **The antipodes of the mind**: Charting the phenomenology of the Ayahuasca Experience. Oxford: Oxford University Press, 2002.

SHANON, Benny. Os conteúdos das visões da ayahuasca. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, p. 109–152, 2003. Disponível em: <https://pt.scribd.com/doc/106396541/OS-CONTEUDOS-DAS-VISOES-DA-AYAHUASCA-Benny-Shanon>. Acesso em: 24 nov. 2024.

SILVA, Danielli Katherine Pascoal da. Por uma abordagem ecológica dos efeitos antidepressivos da ayahuasca. **Ponto Urbe**, São Paulo, v. 20, p. 1–20, 2017. Disponível em: <https://revistas.usp.br/pontourbe/article/view/220570>. Acesso em: 31 out. 2024.

SILVA, Fabio Hebert da. **Atividade docente**: implicações ético-formativas. 2011. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2011. Disponível em: <https://dspace4.ufes.br/items/08b58aa2-8447-4a12-95f5-b2dbe8635c08/full>. Acesso em: 1 mai. 2024.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato**: a ciência encantada das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2018.

SOUZA, Marina Batista de. **Ayahuasca professora**: cartografia dos processos de subjetivação dos ayahuasqueiros. 2023. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal do

Maranhão, São Luís, 2023. Disponível em: <https://tedebc.ufma.br/jspui/handle/tede/4972>. Acesso em: 5 fev. 2024.

SOUZA, Valdir Mariano de. **Ayahuasca, identificando sentidos**: o uso ritual da bebida na União do Vegetal. 2010. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) — Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2010. Disponível em: [https://ciencia.udv.org.br/wp-content/uploads/2019/05/2009\\_Valdir.pdf](https://ciencia.udv.org.br/wp-content/uploads/2019/05/2009_Valdir.pdf). Acesso em: 4 dez. 2023.

SZTUTMAN, Renato; NASCIMENTO, Silvana; MARRAS, Stélio. O chocalho do xamã é um acelerador de partículas. In: SZTUTMAN, Renato (org.). **Encontros: Eduardo Viveiros de Castro**. Rio de Janeiro: Azougue, p. 26–49, 2007. Disponível em: <https://grupodeestudosdeleuze.wordpress.com/wp-content/uploads/2013/01/viv-de-castro0-chocalho-do-xamc3a3.pdf>. Acesso em: 4 jan. 2025.

TAKUÁ, Cristine. Reflexões de luta e resistências. **Campos – Revista de Antropologia**, v. 20, n. 2, dez. 2019. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/70054>. Acesso em: 1 abr. 2024.

TAKUÁ, Cristine. Escolas vivas. **Cadernos Selvagem**. Rio de Janeiro: Dantes Editora, 2022. Disponível em: [https://selvagemiclo.com.br/wp-content/uploads/2022/05/CADERNO43\\_TAKUA.pdf](https://selvagemiclo.com.br/wp-content/uploads/2022/05/CADERNO43_TAKUA.pdf). Acesso em: 1 abr. 2024.

TAVARES, Artur. Espiritualidade e Ensino em um Estado Colonizado. **Revista Elástica**, São Paulo, 2 ago. 2021. Disponível em: <https://elastica.abril.com.br/especiais/luiz-rufino-escritor-sabedoria-ancestral-racismo-liberdade/>. Acesso em: 5 mai. 2024.

TRAVASSOS, Maria do Rosário de Castro. Saúde mental no contexto indígena: o que pode a psicanálise. **Estudos de Psicanálise**, n. 60, p. 75–82, 2023. Disponível em: <https://cbp.org.br/wp-content/uploads/2024/10/n60a08.pdf>. Acesso em: 13 mai. 2024.

XAKRIABÁ, Célia. Amansar o giz. In: CARNEVALLI, Felipe; REGALDO, Fernanda; LOBATO, Paula; MARQUEZ, Renata; CANÇADO, Wellington. (org.). **Terra**: antologia afro-indígena. São Paulo: Ubu Editora, 2023.