

Biossocialidades e o valor terapêutico da ayahuasca per se em dois centros da alta amazônia peruana

Biosocialities and the therapeutic value of ayahuasca per se at two healing centers on the peruvian amazon

Ana Gretel Echazú Böschemeier

Doutoranda em Antropologia, PPGAS-DAN/UnB

RESUMO

O presente trabalho apresenta reflexões sobre os primeiros passos da minha pesquisa antropológica na região da Amazônia peruana. Ali, conduziram-se observações participantes e entrevistas com curandeiros, psicólogos/as e visitantes de dois diferentes centros terapêuticos, Takiwasi e Situlli, destinados a tratar problemas de saúde com medicina amazônica, a partir da triade que compõe a terapêutica “tradicional” local: a) *dietas*, b) *purgas* e c) *ceremonias* com ayahuasca. Aqui será analisado o percurso conduzido para repensar os termos da hipótese inicial do meu projeto de doutorado, referente à efetividade do tratamento de dependentes químicos em comunidades terapêuticas que lançam mão da ayahuasca como recurso terapêutico na Amazônia peruana. Depois das primeiras visitas a campo em 2012, foi necessário fazer explodir alguns objetos aparentemente estáveis e coerentes: a “*reabilitação do dependente químico*”, a asserção do valor curativo da ayahuasca em si mesma e o poder de cura atribuído ao curandeiro. Proponho aqui partir da noção de que “dependente químico” é uma categoria biossocial – isto é, cuja identidade está fundada no biológico –, cuja aplicabilidade não é uniforme em todos os contextos. Com o intuito, mais geral, de recolocar o caráter situacional e local das práticas terapêuticas do *vegetalismo* peruano, apresentarei um percurso onde as categorias científicas são repensadas, trazendo novos e desafiadores sentidos às perguntas já feitas.

Palavras-chave: Ayahuasca. Terapias. Biossocialidades.

ABSTRACT

The present text offers some reflections about my own research at Peruvian Amazon. There were conducted participant observations and interviews with *curanderos*, psychologists and visitors of two therapeutic centers, Takiwasi and Situlli, intended to treat health disorders with Amazon plant medicine. The centers act under the principles of the local “traditional” therapeutic triad: a) *dietas* (diets), b) *purgas* (purges) c) *ceremonias con ayahuasca* (ayahuasca ceremonies). Here is going to be analyzed the course of ideas that led to rethink the terms of the initial hypothesis of my doctorate research, which referred to the effectiveness of the treatment of chemical dependents at therapeutic communities that use ayahuasca as a therapeutic resource in the Peruvian Amazon. After the first visits to the field in 2012, it was necessary to question some apparently stable and coherent objects: the very notion of “chemical dependence rehabilitation”, the assumption of the therapeutic value of ayahuasca itself, and the power given to the *curandero* in those contexts. Therefore, I propose here that “chemical dependent” is a bio-social category – as its identity tends to be founded on a biological ground – whose implementation should not be uniform in all contexts. The aim of this work is resituate the therapeutic practices of Peruvian *vegetalismo*, rethinking scientific categories and bringing new and challenging senses to questions already elaborated.

Keywords: Ayahuasca. Therapies. Biosocialities.

O contexto das práticas ayahuasqueiras amazônicas

O presente texto é produto das primeiras impressões tidas durante a minha primeira viagem de trabalho de campo exploratório no Peru¹. Ela se centrou na região Amazônica, porém, tive a possibilidade de conhecer, de passagem, as três regiões geográfico-naturais do país: *sierra*, *costa* e *selva*. Dentre elas, a região que historicamente tem se situado nas margens do Estado peruano é a última. É também o território com maior taxa de analfabetismo, assim como o espaço com a maior diversidade linguística do país. A região com a menor densidade demográfica, assim como com os maiores níveis de ingresso do produto bruto interno do país. A *selva* é a maior região, porém, a menos conhecida do Peru.

A minha visita à Amazônia peruana² se centrou na cidade de Tarapoto, de sessenta mil habitantes, onde fui explicitamente para conhecer o “Centro de Rehabilitación de Toxicómanos y de Investigación de Medicinas Tradicionales Takiwasi” – o espaço terapêutico no qual eu pretendia focar a minha pesquisa. A região da alta Amazônia foi penetrada pelos espanhóis que na busca da fantástica cidade de Eldorado. Também sofreu a influência das *reducciones* de ordens religiosas como os franciscanos durante os séculos XVI e XVII (BAZÁN, 2003) e os empreendimentos extrativos da *fiebre del caucho* [febre da borracha], no início do século XX (AZÁLDEGUI CRUZ, 1992), exploração continuada por diferentes *booms* baseados na produção de *commodities* como a madeira, arroz, café, milho, algodão e coca (MARQUARDT ARÉVALO, 2008). Hoje, Tarapoto, considerada núcleo urbano da alta Amazônia peruana, é uma das cidades que mais cresceu no país na última década. Ela também recebe uma crescente influência turística de pessoas vindas desde os principais núcleos urbanos do país até do estrangeiro. No ano 2011, houve uma afluência de 752.000 turistas ao departamento San Martín – 10% a mais que no ano anterior³. De fato, o fluxo de visitantes estrangeiros⁴ que chegam a Tarapoto na busca de experiências ritualizadas com ayahuasca tem crescido visivelmente nos últimos dez anos, de maneira concomitante com o restante da Amazônia peruana (DOBKIN DE RIOS, 1994). Isso teve um impacto indubitável na organização local de terapeutas e terapêuticas, que passaram a orientar cada vez com mais força seu trabalho da direção do atendimento ao turismo estrangeiro. Segundo me comentara Arnaud, um etno-psicólogo de nacionalidade francesa que mora em Tarapoto, na região há perto de 30 pessoas que se autorreconhecem como curandeirxs ou xamãs. Dentro desse grupo, uma minoria melhor posicionada tem conformado seus próprios centros de trabalho. Os centros são espaços especialmente destinados à recepção de visitantes para participar de cerimônias com ayahuasca, e de maneira secundária, *purgas* e *dietas*. A maioria desses centros se encontra nas margens da cidade ou em povoados mais ou menos próximos a ela, mas também os há dentro do próprio espaço urbano. Na Amazônia do Peru, as terapias relativas à ayahuasca e outras plantas foram historicamente administradas por mestres *vegetalistas*, “maestros de las plantas” (LUNA, 1984). O vegetalismo tem sido definido de uma maneira ampla como “uma forma de medicina popular a base de vegetais, cantos e dietas” (LABATE, 2011). Xs *vegetalistas* são na sua maioria homens, mas também há algumas mulheres (COLPRON, 2005), que obtiveram seu saber pela transmissão de saberes de especialistas mais velhxs assim como *das próprias plantas* com as quais elxs realizaram longos períodos de *dieta*, em relação continuada: cultivando-as, colheitando-as, ingerindo-as e fazendo banhos com elas. Curandeirxs *vegetalistas* atuam até hoje em toda a região amazônica peruana e, mais recentemente, migraram para outras cidades do país como Lima ou Cusco, e inclusive para o estrangeiro – tenho referências de *vegetalistas* que visitaram ou moraram na Alemanha, na Espanha, na Argentina, no Brasil, no Canadá, inclusive na China.

Historicamente, xs *vegetalistas* tiveram um fluxo de mobilidade bastante alta e iam fazendo seus trabalhos de cura em locais não fixos – eram chamados, por isso, de

curanderxs itinerantes (VALENCIA, 2010). Elxs eram recebidos pelas pessoas das comunidades que iam visitando, e lá faziam todo tipo de tratamentos. Hoje é possível observar certo processo de sedentarização da prática dxs curandeirxs da região. Isso provavelmente tenha alguma relação com os trânsitos cada vez mais elevados de turistas na busca dos serviços terapêuticos oferecidos pelo *vegetalismo*: se antes eram os curandeirxs que andavam pelos caminhos, hoje são xs “visitantes” que se deslocam enquanto xs curandeirxs se mantêm em locais mais ou menos fixos. Na atualidade, há nas principais cidades da selva peruana (Iquitos, Madre de Dios, Pucallpa, Tarapoto, Moyobamba) dezenas de pessoas que se autodenominam *vegetalistas*, *curanderxs* ou *xamãs* e que possuem seus próprios centros de trabalho. Ali, desenvolvem suas atividades de forma continuada. Os centros de trabalho institucionalizados como espaços “terapêuticos” gozam de certas características, vinculadas a uma inserção maior com a sociedade urbana. Primeiro, um nome que representa a instituição em si: em vez de ser conhecido pelo nome pessoal dx curandeirx, o que aparece em primeiro lugar é um nome coletivo: *Sachawawa*, *Sachamama*, *Sonccowasi*, *Takiwasi*, *Situlli* etc.; sendo muitos deles nomes em língua quéchua⁵. Observei que há, pela parte dxs curandeirxs que lideram esses centros, uma ponderação positiva do que é organizado sob uma égide institucional. Tais centros possuem, geralmente, uma pessoa jurídica que os define como tais, fornecida pelo *municipio*⁶ local, e os documentos probatórios, quando os há, encontram-se em locais bem visíveis dentro do espaço físico do centro. Algumas dessas casas contam com uma organização da força laboral claramente instituída: ela envolve, geralmente, a colaboração estável com outrxs profissionais, como médicxs, psicólogxs, enfermeirxs e outro tipo de terapeutas, conta com pessoal administrativo e pode até estar mediada por acordos salariais formais. Os centros realizam periodicamente e de forma mais ou menos fixa (uma vez ou duas vezes na semana) sessões de ayahuasca e comercializam esse serviço: o preço das sessões varia enormemente (entre 5 e 100 dólares). No que tange às práticas terapêuticas, uma gramática comum que é própria da medicina amazônica, seja ela “indígena” ou “mestiça”, se mantém: *dietas*, *purgas* e *ceremonias de ayahuasca*. Os três procedimentos se encontram relacionados entre si a partir do quesito da limpeza, que se considera são três: *físico*, *mental* e *espiritual*. De maneira geral, as *purgas* e *ceremonias de ayahuasca* se efetuam de forma consecutiva (primeiro a *purga* com uma ou várias *plantas maestras*, depois a toma da ayahuasca, considerada “*purga entre purgas*”). A *dieta*, que é a mais longa em termos de tempo, se pratica com muita menos frequência, mas é considerada fundamental na cura de desordens mais enraizadas, assim como no processo de formação dx *curanderx*. No que se refere à modalidade de cada uma dessas práticas e da sua combinação para xs *pacientes/visitantes*, cada curandeirx ou centro terapêutico realiza sua própria síntese⁷.

Outras das terapêuticas que consegui registrar nos centros que visitei foram banhos de vapor, banhos de *florecimiento* (para acabar com a má sorte, ou para proteção), banhos de *asiento* (onde a pessoa fica sentada sobre uma água com determinados vegetais), preparos cicatrizantes feitos com o interior de uma madeira vegetal (chamada “sangre de grado”) para curar as feridas, *sobadas*, um tipo específico de massagens corporais com a finalidade de desbloquear regiões obstruídas ou acalmar as dores, banhos quentes com fricção de plantas no corpo, uso de resinas como emplastos (para reacomodar os ossos ou extrair o mal dos corpos), *sopladas* com tabaco no topo da cabeça e em áreas específicas do corpo, *chupadas* no corpo (para extrair o mal). Em contextos de maior intimidade, muitxs curandeirxs contam com uma complexa listagem de bebidas energizantes ou afrodisíacas dos mais curiosos nomes, cujas aplicações se realizam em virtude de diversos tipos de desordens – que podem ser tanto individuais quanto relativos às relações sociais: amor, vingança e esquecimento⁸.

Takiwasi

Takiwasi é o mais estruturado e o maior de todos os centros terapêuticos de Tarapoto, e um dos maiores do Peru. Está orientado para o tratamento, reabilitação e cura de dependências químicas – chamadas de *toxicomanias* dentro desse contexto. O centro conta com várixs curandeirxs (dentre eles uma médica, um psicólogo e um psiquiatra, que também atuam como curandeirxs), e uma equipe de umas 40 pessoas, constituída por psicólogxs, *ergo terapeutas* (terapeutas ocupacionais), técnicxs em enfermagem, jardineirxs, secretárixs e pessoal da limpeza e manutenção do espaço físico onde se localiza o centro. Ali, os elementos da “medicina tradicional amazônica” aparecem combinados em um original arranjo com uma multiplicidade de outros itens, que bebem de tradições tais como as terapias trans-pessoais, o yoga e a bio-danza. De fato, a própria aproximação do fundador do centro, o psiquiatra francês Jacques Mabit, se apresenta sob a proposta de integração de saberes médicos indígenas e ocidentais em um modelo *sui generis* de “diálogo entre iguais”. Se bem que *dietas* e *seminários* orientados a um público externo são frequentes⁹, o foco da instituição é a recuperação de *toxicômanos*. A duração do tratamento para toxicomanias dentro da instituição é de nove meses – coisa que desde o discurso interno se compara à gestação do feto humano – e seu custo é em torno de 900 dólares mensais. Se bem tenho escutado, tanto pela parte do pessoal da instituição quanto de *ex-pacientes*, existem possibilidades de fazer tratamentos gratuitos para pessoas de nacionalidade peruana com escassos recursos econômicos. O centro só recebe *pacientes* homens¹⁰.

A instituição conta com um esquema mais ou menos flexível de internação: o tratamento é realizado sempre com o consentimento do “paciente”. Por sua vez, o pessoal da instituição afirma que as portas do centro estão abertas para quem quiser abandonar o tratamento e ir embora, mas se ele fizer isso está impedido de realizar futuras internações. O centro enfatiza o restabelecimento de rotinas (laborais e até de ócio) como fator fundamental na reordenação da personalidade do *toxicômano*, além de um seguimento cuidadoso das outras prescrições.

Em Takiwasi, participei, durante a quase totalidade do mês, de atividades cotidianas com os *pacientes* em recuperação, de reuniões grupais, de uma palestra de especialistas; fiz pesquisa bibliográfica na magnífica biblioteca que lá existe, coloquei em prática, junto com outra pesquisadora e os *pacientes* do centro, uma oficina sobre concepções do corpo e medicina em diferentes tradições terapêuticas e, finalmente, realizei entrevistas formais e informais a *pacientes* do centro e a alguns terapeutas.

Nas minhas horas livres em Tarapoto, costumava conversar com Shaari, uma jovem peruana com quem convivi durante aquele tempo. Ela, que tinha estudado Antropologia na Universidade Agraria La Molina, em Lima, me comentou que quando ela cursava a carreira se fazia referência a Takiwasi como ícone nacional com relação à integração de modelos terapêuticos de diferentes matrizes culturais. Para Shaari, então, Takiwasi gozava do poder do legítimo, do instituído, do que está próximo ao oficial¹¹. Ela frisava a existência de outros espaços, com um grau menor de reconhecimento social na mídia e nas instituições, que também valia a pena conhecer. Ela me fez refletir sobre a importância de entrar em contato com outras pessoas que trabalhassem a relação cerimonial com a ayahuasca e outras plantas sob diversos pontos de vista. Foi assim que abri o caminho para conhecer outrxs *curandeirxs* e terapeutas, como o Dr. Jorge Gonzáles, Don Miguel e Don Winston, a psicóloga Diana, o etnopsicólogo Arnaud e outras pessoas vinculadas às *cerimônias de ayahuasca* que trabalham por fora do modelo de Takiwasi, centrado nas *toxicomanias*. Sonccowasi foi outro interessante ponto de comparação, mas, por razões de espaço, não o descreveremos em extenso agora¹². Apresentarei agora a proposta de Situlli, que apresenta um interessante contraponto com Takiwasi.

Situlli

O centro Situlli foi fundado no ano de 2004 por Winston Tangoa Chujandama, de nacionalidade peruana, que reconhece a si mesmo como *mestizo* e como *curandero vegetalista*. Winston conta que foi iniciado no curandeirismo pelo seu avô, Don Aquilino Chujandama, desde que tinha a idade de 14 anos. Depois de um tempo sem querer atuar como curandeiro, diz ter assumido os direcionamentos “de mi abuelo y de las plantas” e começar em solidão a praticar as *dietas* com plantas para obter conhecimento para tempo depois começar a tratar as pessoas. Faz vinte anos que Winston trabalha como *curandero*, e menos de dez que instituiu seu próprio centro, Situlli. Ele está organizado como uma pequena “empresa familiar”: lá, Winston realiza as sessões, enquanto John, o genro de Winston, o administra e a esposa de Winston acompanha, assiste e reforça os trabalhos desde os bastidores. Lá trabalha também Diana, que é uma psicoterapeuta que emigrou desde Lima há cinco anos para morar em Tarapoto. Winston, o curandeiro, e Diana, a psicoterapeuta, têm em comum o fato de terem trabalhado em Takiwasi no passado. Eles se referem a esse trabalho como uma experiência que os ajudou na formação de vários aspectos de seu fazer laboral. A relação com Takiwasi hoje parece ser boa: Winston, ainda hoje, é convidado para dirigir, como *curandero*, sessões em Takiwasi. Porém, Winston e Diana afirmam que ter criado um novo espaço fez com que eles se sintam mais à vontade para trabalhar, estabelecendo suas próprias regras. Situlli, da mesma maneira que Takiwasi, se baseia em três eixos: *dietas*, *purgas* e *ceremonias de ayahuasca*. Porém, ele não atende “dependentes químicos”, e sim pessoas que desejam “realizar uma experiência” com as plantas. A limpeza do corpo é considerada fundamental no tratamento bem-sucedido de psiques e espíritos. Me disse Winston, de Situlli: “El cuerpo es como una casa. Si se ensucia, hay que limpiarlo. Todo el tiempo lo estamos ensuciando, con lo que comemos, con lo que decimos, con el sexo que tenemos. La medicina amazónica ayuda a limpiar la casa – para después poder seguir usándola”.

Nesse centro tive a possibilidade de realizar uma *purga de tabaco* e uma experiência com ayahuasca, vivência que aconteceu no sítio do centro, perto do povoado que Chazuta, distando quatro horas da cidade de Tarapoto.

Práticas contrastantes

O saber ocidental é localizável a partir de coordenadas geográficas e temporais relativas à Europa e à modernidade, que se reproduzem de maneiras diversas em contextos não ocidentais (SANTOS, 2009). Apesar da sua necessária localização geográfica e histórica, uma das principais características dos saberes modernos é a pretensão de universalidade. O construto da comparação ocidental/local é cultural e também é político, pois define um lado da linha a partir do qual se baseia a ordem e a referência “natural” das coisas. Enquanto Takiwasi se constitui a partir da própria medicina ocidental e tenta um diálogo com os saberes locais, Situlli parece ter traçado o caminho inverso, partindo dos saberes locais para um diálogo com a medicina ocidental e com as diversas propostas da *New Age*¹³. Em Takiwasi os homens que se internam são definidos e tendem a se autodefinir sob a categoria biossocial de “toxicómanos” e são nomeados dentro desse espaço como “pacientes”; enquanto que em Situlli xs sujeitxs, homens e mulheres, são chamadx de “visitantes” e não se definem a partir de categorias medicalizadas ou biossociais mas a partir da sua dinâmica de mobilidade, do seu “estar de passagem” assim como da sua condição de estrangeiridade.

O esquema de trabalho de Takiwasi é relativamente flexível em relação a outros espaços de recuperação de “dependentes químicos”, porém preserva características asilares. O lugar da biomedicina continua sendo um espaço privilegiado de enunciação discursiva, um “lugar de origem” que carrega fortemente a identidade do local, coisa que

parece tornar mais dificultosa a tentativa efetiva de manter diálogos igualitários com outros sistemas médico-culturais locais. Ao mesmo tempo, a bioidentidade de “paciente” ou “toxicómano” é percebida como uma função um tanto estigmatizante. Conversando com homens que tinham sido internados lá percebi quão difícil tem sido para eles assumir, tempo depois, uma internação que os colocou na condição de reconhecimento de um estado patológico do ser. Tal marca, por sua vez, resultou difícil de desfazer no retorno à própria rotina, que desde dentro do processo de tratamento é, ao mesmo tempo, objeto de medos e desejos, projeções e frustrações. O caráter flexível da proposta de Takiwasi para tratar “dependências químicas” não lhe impede de alimentar, como efeito colateral, formas de “contaminação simbólica” (DA SILVA, 2004), referentes à “vergonha de ser ex-paciente psiquiátrico” (CARRANO BUENO, 2001, p. 124) que se imprimem na subjetividade e na história dos seus “pacientes”.

A questão do local de origem das pessoas atendidas revela outro contraste entre os dois centros. Em Takiwasi, e segundo as estatísticas do centro (que tive a possibilidade de revisar pessoalmente), dentre as 643 pessoas que a casa tem recebido desde seu início em 1992 até janeiro/2012, a percentagem de peruanos atendidos é de 70%¹⁴. De maneira oposta, o atendimento no centro Situlli está orientado quase exclusivamente para turistas: John, administrador do centro, me comentou que dentre cada dez pessoas que visitam o centro, oito ou nove são turistas. Aqui observamos uma interessante tensão: enquanto Takiwasi parte do Ocidente para dialogar com saberes locais e o faz desde um modelo biomedicalizado e gerador de marcas de bioidentidade, a maior parte da sua prática está orientada para pessoas do próprio Peru. Por outro lado, enquanto Situlli parte de um modelo mais amplo de *vegetalismo* fundado nos saberes locais e faz esforços para dialogar com o Ocidente, a maior parte da sua prática está orientada para pessoas que são estrangeiras. Tais fluxos encontrados nos saberes e nas práticas dos dois centros ayahuasqueiros dão forma e conteúdo a noções diversas de “terapêutica” no contexto amazônico contemporâneo. Pode estar se falando dos mesmos termos, das mesmas plantas, mas o contexto no qual esses termos serão inseridos e o vínculo que com essas plantas será estabelecido fará toda diferença e ajudará a evidenciar os sutis elementos impressos nos pressupostos de cada espaço terapêutico ou curandeirx *vegetalista*.

Finalmente, é interessante assinalar outra variação a respeito das categorias instrumentais utilizadas nos dois centros. Takiwasi propõe a “recuperação” do “dependente químico”/“paciente”, enquanto Situlli busca a “limpeza” do visitante/turista que participa das atividades do centro. Gostaria de colocar aqui esse detalhe terminológico como sintoma de uma divergência mais ampla entre esquemas culturais: de um lado, um esquema ocidental e biomédico que concebe a saúde como um estado de retorno à normalidade ou de caminho para um bem-estar maior; por outro, uma proposta local que entende a saúde de uma maneira dinâmica, cíclica e não necessariamente teleológica, radicada na noção de que o que está sujo se deve limpar.

Em torno da exclusividade da ayahuasca

Pero aquí también hay otras medicinas!

Moisés, dono da hospedagem El Achual, Tarapoto.

Havendo observado algumas das dificuldades e paradoxos que se apresentam nos diálogos intermédicos e interculturais de dois dos centros ayahuasqueiros da Amazônia do Peru, abordarei aqui a relação dxs *vegetalistas* com as plantas. Se bem que para alguém formado na ciência, a noção de “uso” de plantas, animais e demais “objetos” do mundo natural possa ser confortavelmente costumeira, ela contrasta explicitamente com as concepções das pessoas que compartilham com o

vegetalismo um marco comum de concepções e práticas. A relação entre um *sujeito* e um *objeto*, o *usuário* e o *produto* utilizado pode resultar inadequada para compreender a dinâmica da terapêutica local. Vejamos por que.

Xs curandeirxs e também outras pessoas da região não especializadas nas artes de curar afirmam, de maneira direta ou indireta, que o que acontece no contato com a ayahuasca é uma *relação*, *vínculo* ou *comunicação* com a planta. Tal diálogo, segundo diferentes versões, pode ser com *la planta*, com o *espíritu de la planta*, com *el dueño de la planta* ou com *la madre de la planta*. Nesse mundo de relações não é só a ayahuasca a que se comunica com as pessoas, mas vários outros vegetais – aqueles que se incluem no sistema das *plantas maestras*, compreendidas como aquelas que têm a predisposição de ensinar. Segundo a pesquisa de Luna com *vegetalistas* da Amazônia peruana, as *plantas maestras* são plantas que

(1) produce hallucinations if taken alone; (2) modify in some way the effects of the ayahuasca beverage; (3) produce dizziness; (4) possess strong emetic and/or cathartic properties; (5) bring on specially vivid dreams. **Quite often a plant has all these characteristics, or some of them.** I was somewhat perplexed about how to find the right way of questioning my informants about the plant teachers. If I use, for instance, the Spanish verb *marear* (to make you dizzy), for example: *Don Celso, mareastaplanta?* (Don Celso, does this plant, when taking it, make you dizzy?) The answer could be: “Yes, it is a good medicine”, or “Yes in our dreams the spirit of the plants presents itself to you”, or, “Yes, it makes you throw up everything, or “Yes, it teaches you”, or “Yes, it makes you see beautiful things”, or finally “Yes, if you combine it with ayahuasca”... (1984, p. 6, grifo nosso).

Na intuição de Luna, elas parecem ser um grupo relativamente amplo. Isso tem sido reforçado em outros trabalhos provenientes da área da etno-farmacologia¹⁵. Um belo dia, o curandeiro Winston e eu passeávamos pelo jardim de plantas cultivadas do lado da maloca. Diante da minha insistência por algum tipo de definição da lista de *plantas maestras* que ele considerava como tais, ele me disse: “para mí, todas las plantas son plantas maestras”.

Nesse sentido, aquelx iniciadx nas artes do *vegetalismo* aprende *diretamente das plantas*. De acordo com essa concepção, o que pode ser aprendido nos livros e inclusive com mestres humanos é limitado. O depoimento de John, administrador de Situlli, elucida esse aspecto:

Las plantas te proporcionan bastantes enseñanzas... te vuelves una persona preocupada de su entorno... he visto experiencias con personas mayores, no? Ellas han hecho doctorados, experiencias por acá y por allá, no? Entonces [dicen] “*nadie me va a engañar*”, no? Pues ya el ayahuasca... pues “yo voy a entrar una vez más en esto”... no? “Si me va a enseñar cosas que yo ya sé” 9...) yo vi una experiencia con una persona de unos cincuenta [años], más o menos... muy preparado el señor, pero él tenía ese comentario, que... [sabía todo] [...] tomó la ayahuasca [...] y al día siguiente lo vino a ver a Winston, y le dijo “gracias, siento que yo no sé nada!” sí... [la ayahuasca] les ha hecho sentir quiénes son ellos como seres humanos [...] [en la vida] te olvidas quizás de dónde vienes y a dónde vas a ir.

O ensinamento que xs *vegetalistas* obtêm só pode ser adquirido a partir da *experiência de relação* com as *plantas maestras*. Daí, talvez, a insistência das pessoas envolvidas em campo (e não só daquelas que obteriam algum tipo de lucro com isso) de

tomar las plantas para poder falar qualquer coisa a respeito – como, por exemplo, no meu caso particular, “fazer uma pesquisa” sobre essas questões¹⁶.

Se bem que as plantas gozam de um lugar especial no ato terapêutico, elas não são compreendidas como a fonte da cura. Configura-se um sistema que se retroalimenta segundo a disposição de ensinar/aprender de todas as partes envolvidas: o poder de cura dx curandeirxs não existe sem a planta, nem existe o poder da planta sem curandeirxs que a preparem, convoquem e ofereçam, assim como não existe poder curativo da planta se quem a bebe não exercita a sua predisposição para dialogar com ela, dar conta das restrições e incorporar os ensinamentos na vida cotidiana.

Na região amazônica, a ayahuasca é compreendida popularmente como uma medicina. Mas a sua riqueza terapêutica não é interpretada a partir da ação de determinado princípio ativo¹⁷, e sim daquilo que poderíamos definir como sua *capacidade de agência*: ela cuida, protege e ensina o caminho correto para “pacientes” e “visitantes”. Nesse sentido, a ayahuasca é menos um elemento que se introduz no corpo e que opera segundo princípios bioquímicos do que uma entidade, uma *persona* com a qual é possível e necessário estabelecer um diálogo. Tal noção é compatível com outros estudos sobre o animismo como forma de experimentar o mundo na Amazônia¹⁸. E a etnografia as registra cotidianamente, ainda nos espaços mais biomedicalizados. Paulina, psicoterapeuta de origem chilena que trabalha no centro Takiwasi, em um encontro de preparação dxs *dietantes* (tanto *pacientes* do centro como *visitantes* vindxs especificamente para fazer a dieta)¹⁹:

A las plantas maestras no las usamos. No es un uso que se hace de ellas, sino que se establece un vínculo. Para eso, hay que estar dispuestos a comunicarse, a abrirse. Y ojo con las auto exigencias, y las exigencias a la planta. Ella nos va a decir lo que tenga que decirnos en el momento adecuado.

São comuns os relatos nos quais a ayahuasca se aparece na frente da pessoa doente que a bebeu em cerimônia e conversa com ela explicitamente, seja como uma voz, seja sob a forma de uma imagem, seja como uma sensação. As narrativas remetem geralmente a uma entidade feminina, muito amorosa por uma parte, corretora pela outra. Dentro do sistema das *plantas maestras*, no qual algumas têm donas (femininas) e outras têm donos (masculinos), ela é compreendida como pertencendo ao primeiro grupo, cuja *madre* é uma entidade feminina. Muitas vezes ela é concebida como uma *mãe* ou bem como uma *professora* com a qual as pessoas próximas a ela vão estabelecendo uma relação contínua e vital. Comenta John:

El ayahuasca ha hecho para mí un papel de madre... cada vez que yo sentía que estaba yéndome en algo... yo necesitaba tomar ayahuasca. Pero no era siempre, era a veces, en momentos específicos [...] Continúo tomando una o dos veces por año.

Da sua posição de mãe cuidadosa e protetora devém uma atitude de exaltação artística para com a ayahuasca. Nas cerimônias, a *Madre Ayahuasca* é nomeada sob belas músicas cantadas com *ícaros* (hinos/orações cantadas), que são entoados ao ritmo de um chocalho de cabaça ou da *chacapa*, um instrumento ritual feito de folhas secas. Na cerimônia da qual participei em Situlli, Winston entoava para a ayahuasca homenagens poéticas, e também lhe fazia seus pedidos, de acordo com as necessidades dos visitantes: “ayahuasca medicina... ayahuasca, ayahuasquita... señora reina... cura, cura, medicina”; e também: “ayahuasca, ayahuasquita, saca, saca brujería...”.

Para as pessoas envolvidas nessa terapêutica, grande parte da eficácia do tratamento depende não tanto dos elementos isolados que a possam compor, mas da

forma em que seja estabelecido esse diálogo. Uma das minhas companheiras de cerimônia em Situlli me contou que Diana, a psicoterapeuta, lhe disse na sessão prévia à cerimônia com ayahuasca: “se no ritual te sentires mal, vires coisas ruins, tenta não julgá-las. O medo aparece quando **chamamos** essas coisas de ruins, quando pensamos que elas são assim”. Outros estudos indicam que a experiência da ayahuasca é vivenciada de formas bastante diferentes de acordo com os *backgrounds* culturais de “pacientes”/“visitantes”²⁰.

No contexto em que a boa disposição da pessoa para a conversa com a entidade viva da ayahuasca é um fator primordial de sucesso da terapêutica, a figura dx curandeirx *vegetalista* não é tanto a de quem **cura**, mas sim a de quem **cuida** que esse processo de diálogo se desenvolva de forma satisfatória. É elx quem segura e sustém as bases do ritual, oferecendo um espaço seguro para que a comunicação entre a pessoa e o espírito da planta aconteça. Essas noções nos fornecem de uma intuição que pretendo levar comigo durante o andamento dessa pesquisa: a ayahuasca é especial, mas não é a única. E não age sozinha, mas em diálogo com xs outrxs sujeitxs que participam dessa relação ritual.

Ser como sementes

A relação com as plantas é, para xs *curanderxs*, uma afinidade que dura a vida toda. Don Miguel, curandeiro de Tarapoto, me comenta: “yo tengo una planta en la chacra, y a través de eso vengo dietando hace mucho tiempo. De vez en cuando me llama la planta, y si no le hago caso ya es un castigo”. Dessa maneira, quando a planta chama, é preciso, para ele, se fazer presente. Tenho observado vários sinais de uma relação de continuidade na comunicação com as *plantas que ensinam*. Vejamos o paralelo que Don Miguel faz entre o aprendizado da comunicação com as *plantas maestras* colocando a pessoa humana como se ela mesma fosse uma planta:

Nosotros venimos tomando, tomando para no terminar esa tradición [...] los *ayahuasqueros* están muriendo, los *machis* [palabra quechua que significa curandero] se han muerto... [las personas] son como las plantas que están creciendo... así, como una planta... sembramos, algunas se secan, otras crecen. Y así somos nosotros también, como semillas.

Nessa perspectiva, as pessoas seriam como plantas e as plantas como pessoas. Aqui, o diálogo entre sujeito planta e sujeito humano se estabelece não entre duas formas fixas em que uma delas possui todo o poder de usar, dizer e incorporar, mas o de duas entidades que podem mudar de forma de acordo com as circunstâncias, e cuja comunicabilidade é essencial para o restabelecimento do bem-estar.

A explosão de pressupostos

Os dois interesses mais claros com os quais eu tinha ido para fazer meu trabalho de campo – a recuperação de dependências químicas e o valor terapêutico da ayahuasca nesse contexto – se desfizeram diante dos sentidos informados pelo próprio campo durante as primeiras visitas, realizadas no início de 2012. Essa amarga diluição significou, ao mesmo tempo, uma ampliação do escopo da pesquisa *aquém* das categorias que a própria ciência impõe – categorias tão condicionadas pela biomedicina e pelo impulso universalista da modernidade –, assim como o início de um reconhecimento das práticas locais como formadoras de conhecimentos e abertas ao diálogo com esquemas biomédicos e ocidentais. Dessa maneira, da ênfase na “cura” de dependências químicas, passei a me interessar pelo tratamento pela via da “limpeza”

integral da pessoa. Por outra parte, conheci o valor da noção de “plantas maestras”, que indica que não é a ayahuasca o único recurso dxs *vegetalistas* nas práticas terapêuticas, pois há uma série ampla de vegetais com diferentes características com os quais é possível dialogar. E que, de acordo com a perspectiva de um *vegetalista*, as “plantas maestras” são *todas* elas. Essa visão inclusiva do mundo vivo pode ser a chave para desfetichizar o valor terapêutico da ayahuasca *per se* e abrir os sentidos além das panaceias, devolvendo aos saberes sobre a ayahuasca elementos contextuais, respeitosos e informados.

Também houve na minha análise uma necessidade de reposicionar a figura dx curandeirx: de ser aquele x sujeitx que tem o poder de curar, passei a enxergar x mesm x como um agente facilitador que *possibilita* – mas não gera e nem sequer lidera – o diálogo com as plantas. O fato dx *curanderx* se conceber como um simples veículo de contato com fontes de agência mais poderosas (no caso, o espírito das plantas) faz com que seja possível, desde a perspectiva nativa, deslocalizar o poder de cura do âmbito dxs curandeirxs para o ato de *comunicação* dxs diversxs sujeitxs envolvidxs com a *própria planta*. Colocar a planta como voz relativamente autônoma que é capaz de *fazer* no diálogo entre agentes que procuram a saúde – entendida como limpeza ou restabelecimento temporal e provisório de certo estado de bem-estar perdido – é um desafio para a compreensão de mundo do Ocidente, orientada pela procura de curas definitivas, gurus “poderosos” ou exóticas panaceias. O modelo de comunicação com a planta extravasa o que é um diálogo eminentemente humano e abre formas de comunicação com o universo do não humano – dimensões às quais somente é possível aceder às palpadelas com as perspectivas das quais hoje dispõe a ciência social.

Portas que se fecham, portas que se abrem

Depois dos meus primeiros contatos com o campo de terapêuticas *vegetalistas* na alta Amazônia peruana observei uma série de limitações dos pressupostos com os quais tinha partido, que “explodiram” em contato com o campo. Elaborei-os como seguem:

1) A inexistência da ayahuasca como preparo único e autonomizável em relação à riqueza do sistema terapêutico amazônico, fundado na relação com uma diversidade de *plantas maestras*;

2) A pobreza da categoria *uso da ayahuasca* diante da concepção local de *relação, vínculo ou comunicação* com a planta;

3) A baixa aplicabilidade de uma noção de noções como *reabilitação, reinserção* e ainda *cura definitiva* em relação à importância local da ideia de *limpeza periódica do corpo* através da experiência com ayahuasca e outras purgas;

4) A pouca pertinência, naquele contexto, da categoria biossocial de *dependências químicas* como o problema em si mesmo diante das variadas dolências, espirituais, físicas e mentais que são tratadas com *plantas maestras*;

5) A insuficiente representatividade das “comunidades terapêuticas *ayahuasqueiras* orientadas para o tratamento de toxicomanias” na Amazônia peruana diante da popularidade, da quantidade, da diversidade e da riqueza de alternativas terapêuticas, vinculares e experienciais que apresentam os vários *centros ayahuasqueiros* cuja oferta situa-se à beira do que hoje é assumido como oficial nesse contexto.

Depois dessa experiência, comecei a enxergar aspectos da realidade social local que enriqueceram meu olhar e povoaram de contradições, diálogos parciais e

conexões incompletas meus próprios marcos referenciais sobre o universo da ayahuasca. As importantes portas de sentido que se fecharam nesta pesquisa deram lugar a outras novas portas que se abriram para minha compreensão. Valorizar os fragmentos dessa complexa realidade social e não me apoiar confortavelmente nos modelos de totalidade me permitiu orientar a análise em novos termos: os da positividade dessas práticas terapêuticas populares, que se centram na existência delas *pelo seu próprio peso*, de forma relativamente independente àqueles “problemas sociais” construídos em torno deles pelas diferentes políticas da ciência – no caso das “dependências químicas”, ramos do saber tais como a psiquiatria, a psicologia, a biomedicina, a farmacologia se ocuparam de definir esse objeto. No presente percurso etnográfico com *curanderxs*, “pacientes”/“visitantes” e *plantas maestras* na Amazônia peruana, se tornou preciso reinscrever o “problema social” com o qual elaborei a minha partida para campo dentro de novos marcos de sentido, construídos a partir da própria experiência compartilhada. O “tratamento de dependentes químicos em comunidades terapêuticas da Amazônia por meio do uso de Ayahuasca” aparece agora como um ponto de partida tanto cientificista como etnocêntrico e reducionista que, contrastado à prática etnográfica, explodiu em contexto – deixando marcas e abrindo novos caminhos. Tenho apresentado aqui parte do processo pelo qual recolhi as partes da explosão para criar um novo todo-provisório, incluindo elementos menos visíveis das florescentes e diversas terapêuticas *ayahuasqueiras* no contexto amazônico do Peru contemporâneo.

NOTAS

¹ O presente texto é produto da reescrita do trabalho *Um percurso etnográfico com plantas maestras, curanderos e pacientes na alta Amazônia peruana*, apresentada na 28ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 02 e 05 de julho de 2012, em São Paulo, Brasil. Agradeço aos inspirados comentários de Soraya Fleischer, Ednalva Neves e Daniela Knauth assim como dxs outrs participantes deste espaço. Agradeço também às inspirações da recentemente falecida pesquisadora Marlene Dobkin de Rios. Como homenagem para ela, dedico-lhe esse texto.

² A região Amazônica no Peru está composta por cinco departamentos: Loreto, Madre de Dios, Ucayali, Amazonas e San Martín; encontrando-se Tarapoto nesse último.

³ Fonte: Jornal local *Voces*, ano 7, n. 1837, 17 nov. 2011.

⁴ Em relação aos marcadores de gênero com os quais foi elaborado o presente escrito, na maioria dos casos optei pela linguagem inclusiva: no caso de artigos, substantivos ou adjetivos que possam ser masculinos ou femininos, coloquei uma letra "x" na vogal diferenciadora correspondente.

⁵ Há cem comunidades indígenas quéchua em todo San Martín, e a presença do quéchua na floresta amazônica peruana é detectável inclusive fora desses espaços. Porém, creio que não só esse fator contribui para explicar a recorrência geral a essa língua para nomear os centros. O quéchua goza no Peru de um estatuto simbólico muito poderoso pois é a língua do império incaico, que dominou uma extensa região da América Andina e teve seu apogeu antes da chegada dos conquistadores espanhóis. O quéchua e o imaginário relativo ao *incanato* (império incaico) foram resgatados pelas políticas identitárias do Estado-Nação peruano. Dessa forma, o quéchua no Peru é uma língua que costuma ser usada para fazer referência às origens, ao comunitário, ao "tradicional" e ao "popular".

⁶ No Peru, assim como em outros países latino-americanos organizados sob a história colonial espanhola, os *municipios* se correspondem com as prefeituras, assim como as *provincias* se correspondem com os Estados.

⁷ Existem, porém gramáticas de tratamento que são comuns. As *purgas* são limpezas físicas do estômago por intermédio de vômitos. Consistem na ingestão, em jejum, de determinadas *plantas maestras* com abundante água morna (um a dois litros), coisa que provoca o vômito. As *purgas* representam também o ritual de abertura para os processos de tratamento, sejam as *dietas*, sejam as *ceremonias* com ayahuasca. Por sua vez, as *dietas* são períodos de isolamento que podem durar 10 dias, 15 dias ou meses. A função de isolamento dentro dos *tambos* (pequenas cabanas individuais) e a ausência de atividade física, junto com o seguimento de uma dieta alimentar estrita (geralmente, arroz branco e plátano uma vez por dia, ou simples jejum) e a ingestão diária de uma ou várias *plantas maestras* escolhidas segundo o caso fazem com que a condição onírica dx visitante/paciente seja trabalhada com intensidade. O costume de *dietar* é tido como ancestral, e vinculado a momentos da vida nos quais prima a necessidade de realizar uma *limpieza* integral ou tomar uma decisão importante para a vida.

⁸ RC ou *Rompe Calzón* (Quebra Cueca), *Siete Veces Sin Sacar* (Sete Vezes Sem Tirar), *Levántate Lázaro*, *Achuni Ullo* (feito com aguardente de cana e o pênis de um animal chamado Achuni) etc. Tais preparados se utilizam para diversos problemas que não referem estritamente ao corpo individual: por exemplo, o diagnóstico de "ossos frios" se sustenta no nível do corpo do sujeito e é ali que se pondera seu caráter energizante, mas a toma desses mesmos preparados para *amarres* é tido como *afrodisíaco* e se situa no nível da relação entre os corpos.

⁹ A instituição oferece *dietas* e *seminários* para pessoas que procuram algum tipo de cura através da medicina amazônica, e que não precisam de uma internação por diagnóstico de dependência química. As dietas custam ao redor de 1000 dólares, e consistem em dez dias de isolamento com toma de plantas maestras na chácara de Takiwasi, situada a 3 km. do centro. Os seminários se realizam em torno de cinco vezes ao ano e muitos deles estão destinados exclusivamente ao público francófono. Eles duram doze dias e têm um custo de 1500 dólares.

¹⁰ Para ver uma reflexão sobre modelos de gênero e prática ayahuasqueira, ver Echazú Böschmeier (2012).

¹¹ Rosa Giove, médica de Takiwasi, participou da confecção do projeto de lei que deu lugar à *Resolución Directorial Nacional Número 836/INC* de Junho de 2008, que declara *Patrimonio Cultural de la Nación* aos conhecimentos tradicionais referidos à ayahuasca praticados por comunidades nativas amazônicas Disponível em: <http://www.crespial.org/new/public_filesfile/legislacionperu.pdf>. Acesso em: 14/ maio 2012.

¹² O centro Soncco Wasi ("Casa do Coração"), localizado em Morales, cidade que se encontra do lado de Tarapoto, é dirigido pelo curandeiro Jorge González, natural de Cajamarca (serra do Peru) e estabelecido em Tarapoto faz uns 15 anos. Ele afirma ter tido uma mãe *curandera* e ter ido na floresta para apreender o ofício, tempo depois de se graduar em universidades (na área de educação, e com uma especialização em "medicina natural" nos Estados Unidos). Ele realiza sessões de ayahuasca toda terça e sexta. O modelo de trabalho de Soncco Wasi se focaliza na cura de *pacientes* com as mais diversas desordens, desde *brujería* até câncer ou tumores.

¹³ Para ter acesso a uma interessante discussão sobre o conceito de "espiritualidade" contemporâneo e as heteróclitas práticas da New Age, inspiradas em uma construção do "sagrado ancestral" em intenso diálogo com moldes ocidentais e biomédicos, ver Donaldson (1999) e Heelas e Woodhead (2008).

¹⁴ Do total de pacientes ingressados no centro, 77% pertence a países de Latino-América (tendo Peru um 70% do total dos casos) e aproximadamente 13% é originário de países de Europa e dos Estados Unidos.

¹⁵ Fontes indicam que terapias básicas da selva amazônica peruana incluem a toma de diferentes plantas, as quais são no total ao redor de 90 espécies pertencentes a mais de 38 famílias (RIBA, 2003).

¹⁶ As particularidades da participação de antropólogos em espaços onde se tomam substâncias psicoativas na pesquisa de campo, ou de "se molhar os pés", como Dobkin de Rios (1977) afirma, podem levar a uma interessante discussão teórica e metodológica pouco explorada na literatura.

¹⁷ No caso da ayahuasca e em termos farmacológicos, o princípio ativo é o DMT, ou N-Dimetiltriptamina; um alcaloide triptamínico de núcleo indólico. Sintetizada no ano 1931 pelo médico canadense Richard Manzke, a molécula da DMT está presente em mais de 50 espécies vegetais de pelo menos 10 famílias. Ver Mc Kenna *et al.*, 1998.

¹⁸ As cosmologias animistas enfatizam a continuidade material que une todos os organismos, observável através da circulação de energia, vitalidade e outros fluxos sutis que conectariam todos os seres em virtude da sua substância original. As medicinas advindas desse modelo enfatizariam uma identidade especial entre alguns seres humanos e algumas espécies, animais ou vegetais, assim como determinados elementos minerais. No caso amazônico, as plantas que mais dialogam com as pessoas humanas são as chamadas de *plantas maestras*. Para mais sentidos sobre animismo amazônico, ver Descola (2005).

¹⁹ Tais palavras foram pronunciadas no dia anterior à dieta no sítio de Takiwasi. As pessoas iriam ficar lá durante dez dias, sem pronunciar palavra. Tinha pessoas do Peru, e também de Argentina, da França, da Colômbia, da Polônia e da Suíça. Alguns já tinham participado de dietas em anos anteriores, outros tinham participado da última dieta, que tinha acontecido dois meses atrás.

²⁰ Dobkin de Rios (1977) descreve significativas diferenças existentes entre as visões de ayahuasca de pessoas que pertencem a diferentes grupos sociais. Na pesquisa que ela realizou, observa que enquanto xs indígenas amazônicos enxergam imagens relativas ao arco-íris, cobras gigantes, lianas e outros elementos da floresta e da arquetípia do mito da ayahuasca, próprio da Amazônia peruana, ocidentais tendem a experimentar imagens vinculadas a realidades intrauterinas, celulares ou cósmicas.

REFERÊNCIAS

- AZÁLDEGUI CRUZ, Alberto. *¿Me conoces? Soy Tarapoto*. Lima: Relaciones Públicas, 1992.
- BAZÁN, Wilson. *Hablemos de Historia Sanmartiniense*. Tarapoto: Yachay Sapa, 2003.
- CARRANO BUENO, Austregésilo. *Canto dos Malditos*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.
- COLPRON, Anne Marie. Monopólio masculino do xamanismo amazônico: o contra-exemplo das mulheres-xamã Shipibo-Conibo. *Mana*, v. 1, n. 11, p. 95-128, 2005.
- DA SILVA, Telma Camargo. Desastre como processo: Saberes, vulnerabilidade e sofrimento social no caso de Goiânia. In: LEIBING, Annette (Org.). *Tecnologias do corpo: Uma antropologia das medicinas no Brasil*. Rio de Janeiro: Nau, 2004.
- DESCOLA, Philippe. *Par-de là nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.
- DOBKIN DE RIOS, Marlene. Una teoría transcultural del uso de los alucinógenos de origen vegetal. *América Indígena*. v 37, n. 2, p. 292-304, abr.-jun., 1977.
- DOBKIN DE RIOS, Marlene. Drug Tourism in the Amazon. *Newsletter, Society for the Anthropology of Consciousness*. v. 1, n. 5, p.16-19, 1994.
- DONALDSON, Laura. On medicine woman and white shame-ans: new age native Americanism and commodity fetishism as pop culture feminism. *Journal of Women in Culture and Society*. v. 24, n. 3, p. 677-696, 1999.
- ECHAZÚ BÖSCHEMEIER, Ana Gretel. Corpo, gênero, "caminho espiritual" e charlatanismo. *Notas metodológicas sobre um campo amazônico*. 2012. Disponível em: <http://www.neip.info>. Acesso em: 02 jul 2013.
- HEELAS, Paul; WOODHEAD, Linda. *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell, 2008.
- LABATE, Beatriz. *Ayahuasca Mamancuna merci beaucoup: internacionalização e diversificação do vegetalismo ayahuasqueiro peruano*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Campinas, Campinas, 2011.
- LUNA, Eduardo. The Concept of Plants as Teachers among four Mestizo Shamans of Iquitos, Northeastern Perú. *Journal of Ethnopharmacology*. n. 11, p.135-156, 1984.
- MARQUARDT ARÉVALO, Christine. *Burning Changes: Action research with farmers and Swidden agriculture in the Upper Amazon*. Tese (Doutorado) – Universidade de Uppsál, Suécia, 2008.
- MC KENNA, Dennis; CALLAWAY, James; GROB, Charles. *The Scientific Investigation of Ayahuasca. A Review of Past and Current Research*. The Heffter Review for Psychedelic Research. v. 1, p. 65-76, 1998.
- RIBA, Jordi. Human pharmacology of ayahuasca. Tese (Doutorado) – Universidade de Barcelona, Espanha, 2003.
- SANTOS, Boaventura de. Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes. In: OLIVÉ, León (Org.). *Pluralismo epistemológico*. La Paz: Muela del Diablo Editores, 2009.
- VALENCIA, Marco Antonio. Salud y extirpación de idolatrías. In: NARANJO, Plutarco (Org.). *Etnomedicina y botánica: avances en la investigación*. Quito: Abya Yala, 2010.

WEBSITES

- Ayahuasca, Patrimonio de la Nación. Disponível em: <http://www.crespial.org/new/public_filesfile/legislacionperu.pdf> Acesso em: 14 maio 2012.
- Centro Situlli. Disponível em: <<http://www.centrositulli.com/index.php/es/>>. Acesso em: 14 maio 2012.
- Centro Sonccowasi. Disponível em: <<http://www.oocities.org/espanol/sonccowasi/Biografia.html>>. Acesso em: 14 maio 2012.
- Centro Takiwasi. Disponível em: <<http://www.takiwasi.com/>>. Acesso em: 14 maio 2012.
- INEI Perú, Instituto Nacional de Estadística e Informática. Disponível em: <http://www.inei.gob.pe/biblioineipub/bancopub/Est/Lib0046/C7-4.htm>. Acesso em: 11 maio 2012.

OUTRAS FONTES

- Jornal Voces, ano 7, n. 1837, 17 nov. 2011.

