



Instituto Brasileiro de Ciências Criminais

Declaração sobre a ayahuasca (*)

Brian T. Anderson, Beatriz C. Labate, Matthew Meyer, Kenneth W. Tupper, Paulo C.R. Barbosa, Charles S. Grob, Andrew Dawson e Dennis McKenna

(*) Tradução de: Anderson et al. (2012). Statement on ayahuasca. *International Journal of Drug Policy*, 23 (3): 173-175.

(**) bta5ht@gmail.com

Há 60 anos, a prestigiosa revista acadêmica *Science* publicou uma “Declaração sobre o Peiote” (*Statement on Peyote*) (La Barre et al., 1951), na qual vários pesquisadores importantes, consternados pelas enganosas e demonizadoras políticas sobre drogas da época, defenderam o direito de a *Native American Church* (NAC) consumir uma planta psicodélica em seus rituais religiosos. Hoje em dia, sentimo-nos igualmente compelidos a nos manifestar em favor de uma tradição religiosa análoga, não indígena, – as religiões ayahuasqueiras brasileiras, incluindo o Santo Daime, a União do Vegetal (UDV) e outros grupos similares (Dawson, 2007; Labate & MacRae, 2010). Estudamos vários usos rituais da ayahuasca, participamos de cerimônias e experimentamos a bebida sacramental.

À medida que as religiões ayahuasqueiras migraram nas últimas décadas da América do Sul para a América do Norte, Europa e Ásia, seus membros sofreram prisões, processos criminais e estigmatização como “usuários de drogas”. Atualmente, os membros do Santo Daime no Reino Unido, Irlanda, Espanha, França e Portugal estão enfrentando acusações criminais e a proteção de liberdade religiosa para os membros do Santo Daime no Canadá permanece incerta e não resolvida (Tupper, 2011). Enquanto isso, nos Estados Unidos os membros do Santo Daime do Oregon estão em negociação com a Secretaria da Justiça (Church v. Holder, 2012) e, em um caso altamente politizado, a UDV recentemente teve negada a permissão para construir um templo no Novo México (Haywood, 2011). Argumentamos que tais barreiras à liberdade de prática religiosa são indefensáveis tanto do ponto de vista legal quanto ético; além disso, da mesma forma que a opressão da NAC (Calabrese, 2004; Halpern et al, 2005), a intolerância contra as religiões ayahuasqueiras brasileiras não se baseia em avaliações racionais de relações entre riscos e benefícios, quer para os praticantes individuais, quer para a segurança pública. Em vez disso, a perseguição das religiões ayahuasqueiras brasileiras tem se baseado em preconceito enganoso contra o uso de substâncias psicodélicas em contextos rituais razoavelmente seguros e socialmente controlados e que constituem tradições e expressões culturais autênticas que devem ser respeitadas enquanto tal. Discutimos aqui as evidências científicas disponíveis sobre tais práticas e argumentamos que os dados justificam basear a regulamentação futura dessas religiões nas políticas brasileiras, que levam em conta o fato de esta bebida psicoativa ser considerada um sacramento nas religiões ayahuasqueiras mais do que uma substância psicotrópica controlada (Labate & Feeney, 2012). Tais políticas mostraram-se bem sucedidas no Brasil nas últimas décadas e permitiram que as religiões ayahuasqueiras desenvolvessem as intrigantes implicações sociais, de saúde e de pesquisa que elas nos apresentam hoje em dia.

A ayahuasca é uma decocção psicodélica feita a partir de plantas nativas da bacia amazônica – na maioria das vezes a *Banisteriopsis caapi* e a *Psychotria viridis* – que contêm alcaloides da harmala e a N,N-dimetiltriptamina (DMT), sendo esta última uma substância controlada, classificada nos termos da Convenção sobre Substâncias Psicotrópicas de 1971 (UN, 1971). Uma literatura acadêmica significativa em inglês sobre a ayahuasca, especialmente sobre seus usos nas religiões ayahuasqueiras, tornou-se disponível apenas nas últimas duas décadas (Labate, Rose & Santos, 2008). Os sistemas de crença das diferentes religiões mesclam tradições cristãs, espíritas, africanas e indígenas com influências de expressões religiosas urbanas contemporâneas. Não há um ritual padrão realizado por todas as religiões ayahuasqueiras, mas há alguns pontos em comum entre os grupos: os rituais normalmente são realizados a cada duas semanas e, frequentemente, têm início à noite; os membros das igrejas usam roupas relacionadas aos contextos históricos e culturais nos quais os diversos grupos foram fundados; após as orações iniciais, os líderes religiosos servem ritualmente a cada membro um pequeno copo de ayahuasca, evocativa da distribuição do vinho em outros contextos cristãos; finalmente, os rituais são planejados de

forma a durar um pouco mais do que os efeitos psicoativos da ayahuasca (cerca de 4 h). Esses efeitos podem incluir a sensação de uma proximidade íntima com Deus ou outros seres espirituais; uma intensificação geral das emoções, especialmente as de valência positiva (por exemplo, tranquilidade e reverência); uma tendência à introspecção; sensações de lucidez e compreensão aumentadas; e sensações de acuidade perceptual aumentada, acompanhadas de visualizações de olhos fechados com nitidez aumentada. Efeitos somáticos podem incluir sensações de peso ou leveza corporal, náusea, vômitos e diarreia (é importante observar que para os praticantes dessas religiões, o vômito está associado à limpeza corporal e espiritual).

No decorrer do tempo, as religiões ayahuasqueiras desenvolveram seus rituais e ensinamentos teológicos a fim de incorporar os fortes efeitos psicológicos da ayahuasca em seus sistemas simbólicos e de práticas, sistemas esses imensamente ricos de significado para os praticantes e significativamente distintos dos usos problemáticos de drogas como o álcool, o tabaco e os opiáceos (isto é, uso associado à dependência, doença debilitadora ou prejuízos sociais). Infelizmente, entretanto, descrições recentes dessas religiões na mídia criaram um sensacionalismo a respeito da ayahuasca, enganosamente descrita como uma perigosa substância de abuso e até erroneamente confundida com DMT pura, e seus danos foram comparados àqueles da metanfetamina (Rommelman & Mesh, 2011; The Sun, 2010; UK Border Agency, 2010). Contrariamente a essas descrições da ayahuasca e seus efeitos, os poucos estudos biomédicos da saúde física e mental dos membros das religiões ayahuasqueiras falharam em demonstrar evidências de danos decorrentes do consumo da bebida nesses contextos. Os achados dos estudos transversais e caso-controle em usuários de longo prazo da ayahuasca em contexto religioso incluem o seguinte: os efeitos fisiológicos e subjetivos agudos da ayahuasca são relativamente benignos e os adultos com ingestão regular da ayahuasca por mais de uma década na UDV mantêm um funcionamento neurocognitivo normal (Callaway et al., 1999; Grob et al., 1996); há uma relativa ausência de psicopatologia nos membros adultos do Santo Daime (Halpern et al., 2008); os adolescentes que consumiram ayahuasca na UDV no mínimo mensalmente durante dois anos mostram perfis psiquiátricos e neuropsicológicos normais, ausência de uso problemático de drogas e desenvolvimento normal de tomada de decisões morais (Silveira et al., 2005; Dobkin de Rios et al., 2005; Doering-Silveira, Grob et al., 2005; Doering-Silveira, Lopez et al., 2005); e não foram encontrados sinais de consequências médicas e sociais deletérias em membros a longo prazo do Santo Daime e da Barquinha (Fábregas et al., 2010). Além disso, um estudo prospectivo de novos usuários da ayahuasca detectou melhoras em medidas de saúde mental e dor física seis meses após o início da sua participação nas cerimônias do Santo Daime e da UDV, respectivamente (Barbosa, Cazorla, Giglio & Strassman, 2009). Esses dados são corroborados e contextualizados por uma plethora de estudos etnográficos que comprovam a natureza saudável e funcional dessas comunidades que agora consomem a ayahuasca regularmente por várias gerações (Brissac, 1999; MacRae, 1992; Mercante, 2010).

Os estudos toxicológicos em animais constataram que os constituintes químicos da ayahuasca poderiam ser prejudiciais, mas em dosagens e padrões de ingestão de questionável relevância para aqueles observados nas religiões ayahuasqueiras (Pires, Oliveira & Yonamine, 2010). Enquanto isso, constatou-se que é seguro administrar a ayahuasca liofilizada para seres humanos saudáveis em laboratório (Riba et al., 2001), assim como a DMT pura (Strassman, 1996); e os efeitos agudos da ayahuasca liofilizada para o sistema imunológico de seres humanos ainda são incertos (Santos et al., 2011). A ayahuasca foi usada experimentalmente a fim de induzir uma psicose modelo em seres humanos (Pinto, 2010), embora seja improvável que a ayahuasca e outras substâncias psicodélicas possam induzir um transtorno psicótico por si mesmas; ao contrário, sugere-se que ocasionalmente podem precipitar episódios psicóticos em pessoas com uma predisposição para tais estados (Jones, 2009; Strassman, 1984). Esta hipótese é corroborada por dados preliminares (coletados e analisados por médicos que são, eles próprios, membros da UDV) que sugerem que a incidência de psicose entre os membros da UDV é semelhante à da população brasileira em geral (Lima & Tófoli, 2011). Não se confirmaram quaisquer mortes como diretamente atribuíveis ao uso da ayahuasca (Gable, 2007).

Além de indicarem ausência geral de dano proveniente do uso religioso da ayahuasca, os estudos biomédicos e etnográficos também produziram provas preliminares em favor dos potenciais terapêuticos da ayahuasca ou seus constituintes para atenuar problemas relativos ao abuso de drogas (Grob et al., 1996; Labate et al., 2010), bem como transtornos de humor e ansiedade (Fortunato et al., 2010; Santos et al., 2007). O estudo da ayahuasca poderia, assim, contribuir para avanços na etnofarmacologia e as ciências cognitivas (Shanon, 2002). Tais estudos são, entretanto, severamente comprometidos quando essas tradições enfrentam a ameaça de sanções legais. O governo federal dos EUA, por meio do Serviço de Saúde Indígena, reconhece a administração das cerimônias de peiote da NAC como um tratamento eficaz e reembolsável para a dependência de drogas (Calabrese, 2004). Este é um interessante exemplo sobre o

potencial de pesquisas etnofarmacológicas conduzidas em grupos religiosos que fazem uso sacramental de plantas psicodélicas em resultar em terapias oficialmente aceitas e resultados positivos.

A NAC tinha aproximadamente 80 anos quando La Barre et al. publicaram sua “Declaração sobre o Peiote”, denunciando uma campanha política preconceituosa e que induz a erro para tornar ilegal esta tradição religiosa minoritária. Com a proteção legal a ela oferecida, não apenas por motivos médicos, mas também por razões culturais e históricas, a NAC evoluiu nas últimas décadas, tornando-se uma tradição religiosa estável e intergeracional, praticada em toda a América do Norte e que oferece a seus membros experiências espirituais profundamente significativas e benéficas por meio da ingestão ritualizada de uma poderosa planta psicodélica (Stewart, 1987).

Hoje em dia, a forma do uso ritual da ayahuasca que passou a ser conhecido como o das religiões ayahuasqueiras tem igualmente cerca de 80 anos. No Brasil, as religiões ayahuasqueiras foram amplamente autorreguladas em decorrência de investigações do governo federal, que tiveram início na década de 1980, e as quais por diversas vezes constataram que essas religiões contribuem de maneira benéfica para as comunidades nas quais estão inseridas (Labate & Feeney, 2012; Conad, 2010). No Brasil, essas religiões não apenas têm permissão para suas práticas, mas progressivamente vêm sendo reconhecidas como patrimônio cultural, como na declaração de 2006 que reconhece algumas construções do Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (a mais antiga religião ayahuasqueira) como parte do “patrimônio histórico” do estado do Acre. De maneira similar, em 2008, o conhecimento e uso tradicionais da ayahuasca pelas comunidades amazônicas nativas foram considerados parte do patrimônio nacional peruano (Labate & Goldstein, 2009). As religiões ayahuasqueiras atualmente praticam sua fé com graus variados de permissão ou tolerância governamental no Canadá, na Holanda, na Espanha e vários outros países em todo o mundo (Labate & Jungaberle, 2011), sem falar nos Estados Unidos, onde a UDV saiu vitoriosa perante a Suprema Corte Norte-Americana em 2006, e o Santo Daime ganhou um processo em nível de tribunal de recurso no estado de Oregon em 2009. Ambas as igrejas, posteriormente, receberam licenças federais para importar e consumir ayahuasca em seus rituais (Labate, 2012). Esta expansão foi auxiliada pelo fato de que o Conselho Internacional de Controle de Narcóticos das Nações Unidas (INCB) não considera a ayahuasca como controlada sob a Convenção das Nações Unidas sobre Substâncias Psicotrópicas, quer a de 1971, quer a de 1988 (Tupper & Labate, 2012; UNINCB, 2011).

À luz desses fatos – de que o uso ritualizado da planta psicodélica expandiu-se para fora da Amazônia nas últimas décadas, de que os dados disponíveis sugerem de maneira consistente que essas práticas são razoavelmente seguras e que, além do mais, as considerações de segurança médica e pública devem ser contrabalançadas com considerações sócio-históricas e de direitos humanos, tal como o direito universal de liberdade de religião – instamos as autoridades regulatórias nos países onde as religiões ayahuasqueiras estão atualmente se instalando a demonstrar tolerância e garantir a esses grupos o grau necessário de liberdade jurídica e envolvimento respeitoso, para que eles possam continuar a evoluir e se desenvolver como contribuintes responsáveis e seguros para a sociedade contemporânea multicultural e globalizada.

Referências Bibliográficas

- Barbosa, P. C. R.; Cazorla, I. M.; Giglio, J. S.; Strassman, R. (2009). A six-month prospective evaluation of personality traits, psychiatric symptoms and quality of life in ayahuasca-naive subjects. *Journal of Psychoactive Drugs*, 41(3), 205-212.
- Brissac, S. (1999). *A estrela do norte iluminando até o sul*. Uma etnografia da União do Vegetal em um contexto urbano (Mestrado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: UFRJ/ Museu Nacional.
- Calabrese, J. D. (2004). The Supreme Court versus peyote: Consciousness, cultural psychiatry and the dilemma of contemporary subcultures. *Anthropology of Consciousness*, 12 (set.-dez.), 4-19.
- Callaway, J. C.; McKenna, D. J.; Grob, C. S.; Brito, G. S.; Raymon, L. P.; Poland, R. E. et al. (1999) Pharmacokinetics of Hoasca alkaloids in healthy humans. *Journal of Ethnopharmacology*, 65(3), 243-256.
- Church of the Holy Light of the Queen v. Holder, No. 1:08-cv-03095-PA [D. Or., 6 janeiro 2012]. Disponível em: <http://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2009/04/Santo-Daime Oregon Panner New Order Jan 6 121.pdf>.

Silveira, D. X. da; Grob, C. S.; Dobkin de Rios, M.; Doering-Silveira, E.; Alonso, L.K.; Tacla, C. et al (2005). Ayahuasca in adolescence: a preliminary psychiatric assessment. *Journal of Psychoactive Drugs*, 37(2), 129.

Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas (Conad). (2010). Resolução n. 1. 25.01.2010. *Diário Oficial da União*.

Dawson, A. (2007). *New era – New religions: religious transformation in contemporary Brazil*. Ashgate: Aldershot.

Dobkin de Rios, M.; Grob, C. S.; Lopez, E.; Silveira, D. X. da; Alonso, L. K.; Doering-Silveira, E. (2005) Ayahuasca in adolescence: qualitative results. *Journal of Psychoactive Drugs*, 37(2), 135–139.

Doering-Silveira, E.; Grob, C. S.; Dobkin de Rios, M.; Lopez, E.; Alonso, L. K.; Tacla, C. et al. (2005) Report on psychoactive drug use among adolescents using ayahuasca within a religious context. *Journal of Psychoactive Drugs*, 37(2), 141-144.

Doering-Silveira, E.; Lopez, E.; Grob, C. S.; Dobkin de Rios, M.; Alonso, L. K.; Tacla, C. et al. (2005) Ayahuasca in adolescence: a neuropsychological assessment. *Journal of Psychoactive Drugs*, 37(2), 123-128.

Fábregas, J. M.; González, D.; Fondevila, S.; Cutchet, M.; Fernández, X.; Barbosa, P. C. R. et al. (2010) Assessment of addiction severity among ritual users of ayahuasca. *Drug and Alcohol Dependence*, 111(3), 257–261.

Fortunato, J. J.; Réus, G. Z.; Kirsch, T. R.; Stringari, R. B.; Fries, G. R.; Kapczinski, F. et al. (2010) Chronic administration of harmine elicits antidepressant-like effects and increases BDNF levels in rat hippocampus. *Journal of Neural Transmission*, 117, 1-7.

Gable, R. S. (2007). Risk assessment of ritual use of oral dimethyltryptamine (DMT) and harmala alkaloids *Addiction*, 102(1), 24–34.

Grob, C. S.; McKenna, D. J.; Callaway, J. C.; Brito, G. S.; Neves, E. S.; Oberlaender, G. et al. (1996) Human psychopharmacology of Hoasca: A plant hallucinogen used in ritual context in Brazil. *The Journal of Nervous and Mental Disease*, 184(2), 86-94.

Halpern, J. H.; Sherwood, A. R.; Hudson, J. I.; Yurgelun-Todd, D.; Pope Jr.; H. G., (2005). Psychological and cognitive effects of long-term peyote use among Native Americans. *Biological Psychiatry*, 58, 624–631.

Halpern, J. H.; Sherwood, A. R.; Passie, T.; Blackwell, K. C.; Ruttenber, A. J. (2008). Evidence of health and safety in American members of a religion who use a hallucinogenic sacrament. *Medical Science Monitor*, 14(8), SR15-SR22.

Haywood, P. (2011). County rejects temple for UDV. *The New Mexican*. Disponível em: <http://www.santafenewmexican.com/Local%20News/arroyohondo-County-rejects-UDV-s-project>.

Jones, R. T. (2009). Hallucinogen-related disorders. In: Sadock, B. J.; Sadock, V. A.; Ruiz, P. (Eds.) *Kaplan and Sadock's comprehensive textbook of psychiatry*. 9. ed. Philadelphia: Lippincott Williams and Wilkins, p. 1331–1340.

La Barre, W.; McAllester, D. P.; Slotkin, J. S.; Stewart, O. C.; Tax, S. (1951). Statement on peyote *Science*, 114(2970), 582-583.

Labate, B. C. (2012). Paradoxes of ayahuasca expansion: The UDV-DEA agreement and the limits of freedom of religion. *Drugs: Education, Prevention and Policy*, 19(1), 19-26.

_____; Feeney, K. (2012). Ayahuasca and the process of regulation in Brazil and internationally: Implications and challenges. *International Journal of Drug Policy*, 23 (2): 154-161

_____; Goldstein, I. (2009). Ayahuasca – From dangerous drug to national heritage: An interview with Antonio A. Arantes. *International Journal Transpersonal Studies*, 28, 53-64.

_____; Jungaberle, H. (Eds.). (2011). *The internationalization of ayahuasca*. Zurich: Lit Verlag.

_____; MacRae, E. (Eds.). (2010). *Ayahuasca, ritual and religion in Brazil*. London: Equinox.

_____; Rose, I. S.; Santos, R. G. (2008). *Religiões ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico*. Campinas: Mercado de Letras.

_____; Santos, R. G.; Anderson, B.; Mercante, M.; Barbosa, P. C. R. (2010). The treatment and handling of substance dependence with ayahuasca: Reflections on current and future research. In: Labate, B. C.; MacRae, E. (Eds.). *Ayahuasca, ritual and religion in Brazil*. London: Equinox. p. 205-227.

Lima, F. A. S.; Tófoli, L. F. (2011). An epidemiological surveillance system by the UDV: Mental health recommendations concerning the religious use of Hoasca. In: Labate, B. C.; Jungaberle, H. (Eds.). *The internationalization of ayahuasca*. Zurich: Lit Verlag. p. 185-199.

MacRae, E. (1992). *Guiado pela Lua*. Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime. São Paulo: Brasiliense.

Mercante, M. (2010). *Images of healing: Spontaneous mental imagery and healing process of the Barquinha, a Brazilian ayahuasca religious system*. Saarbrücken: Lambert Academic Publishing.

Pinto, J. P. (2010). *Estudo sobre alterações neurofuncionais após ingestão de ayahuasca* (Mestrado em Saúde Mental). Faculdade de Medicina de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto.

Pires, A. P.; Oliveira, C. D.; Yonamine, M. (2010). Ayahuasca: uma revisão dos aspectos farmacológicos e toxicológicos. *Revista de Ciências Farmacêuticas Básica e Aplicada*, 31(1), 15-23.

Riba, J.; Rodríguez-Fornells, A.; Urbano, G.; Morte, A.; Antonijoan, R.; Montero, M. et al. (2001) Subjective effects and tolerability of the South American psychoactive beverage Ayahuasca in healthy volunteers. *Psychopharmacology*, 154(1), 85-95.

Rommelmann, N.; Mesh, A. (2011). Children of a higher God. WWeek. Disponível em: <http://www.wweek.com/portland/article-17017-children-of-a-highergod.html>.

Santos, R. G.; Landeira-Fernandez, J.; Strassman, R. J.; Motta, V.; Cruz, A. P. M. (2007). Effects of ayahuasca on psychometric measures of anxiety, panic-like and hopelessness in Santo Daime members *Journal of Ethnopharmacology*, 112(3), 507-513.

Santos, R. G.; Valle, M.; Bouso, J. C.; Nomdedéu, J. F.; Rodríguez-Espinosa, J.; McIlheny, E. H. et al (2011). Autonomic, neuroendocrine, and immunological effects of ayahuasca: A comparative study with D-amphetamine. *Journal of Clinical Psychopharmacology*, 31(6), 717-726.

Shanon, B. (2002). *The antipodes of the mind: Charting the phenomenology of the ayahuasca experience* New York: Oxford University Press.

Stewart, O. C. (1987). *Peyote religion: A history*. Norman, OK: University of Oklahoma Press.

Strassman, R. (1984). Adverse reactions to psychedelic drugs: A review of the literature. *The Journal of Nervous and Mental Disease*, 127(10), 577-595.

Strassman, R. J. (1996). Human psychopharmacology of N,N-dimethyltryptamine. *Behavioural Brain Research*, 73(1-2), 121-124.

The Sun. (2010). *Mind-busting jungle drug hits UK*. TheSun.co.uk.

Tupper, K. W. (2011). *Ayahuasca, entheogenic education and public policy* (Dotourado em Educação). University of British Columbia.

Tupper, K. W.; Labate, B. C. (2012). Plants, psychoactive substances and the INCB: The control of nature and the nature of control. *Human Rights and Drugs*, 2(1), 17-28.

UK Border Agency. (2010). UK Border Agency seizes hallucinogenic drug sent in post. Disponível em: <http://www.ukba.homeoffice.gov.uk/sitecontent/newsarticles/2010/oct/22-ukba-seizes-drugs-via-post>.

United Nations. (1971). Convention on psychotropic substances. United Nations. Disponível em: <http://www.incb.org/pdf/e/conv/convention 1971 en.pdf>.

United Nations International Narcotics Control Board. (2011). Report of the International Narcotics Control Board for 2010. UN Publication sales No. E.11.XI.1. Disponível em: <http://www.incb.org/pdf/annual-report/2010/en/AR 2010 English.pdf>.