

# Paisagens da ayahuasca na França contemporânea<sup>1</sup>

## Landscapes of ayahuasca in contemporary France

Clara Novaes\*

### Resumo

Este artigo discute algumas questões trabalhadas na minha tese de doutorado em psicologia. Seu eixo principal se situa na articulação entre as experiências rituais-urbanas da bebida psicoativa amazônica *ayahuasca* no Brasil e na Europa (notadamente na França), e a relação existente entre o contemporâneo e os novos modos de subjetivação. Aqui, problematizaremos essas questões confrontando-as com a posição adotada pelo Estado francês no que concerne à legislação da ayahuasca. Em diálogo com a noção profilática de “derivadas sectárias” que esse Estado forjou, discutiremos como as práticas ayahuasqueiras são, em solos franceses, tratadas como seitas.

**Palavras-chave:** *Ayahuasca. Contemporâneo. Subjetividades. Seitas. França.*

### Abstract

This article was inspired by several issues featuring in my PhD Thesis in Psychology which investigates the research field opened by ritual experiences with the Amazonian psychoactive beverage Ayahuasca in Brasil and in Europe (more precisely in France) to comprehend the Contemporary and the new models of subjectification. Here, we will problematize the

<sup>1</sup> Recebido em 13/02/2012. Aceito em 19/05/2012.

\* Doutora em psicologia pela Universidade Paris Descartes, Sorbonne Paris Cité. Associada ao laboratório Unité Inserm U669. Psicóloga na Clinique de La Borde, França. Membro da Associação Internacional de Etnopsicanálise. Pesquisadora associada ao Neip (www.neip.info). Email: claradices@gmail.com. Endereço : 14, place de la Mairie, 41330 Averdon, France.

relationship between the Contemporary, new subjectivities and the French State's position regarding ayahuasca, its legislation and its new practices on French soil, and dialogue with their conception of "cultic deviances".

---

**Keywords:** *Ayahuasca. Contemporary. Subjectivity. Sects. France.*

---

*“O espaço religioso torna-se então um dos espaços privilegiados para um verdadeiro laboratório do social.”<sup>2</sup>*  
François Laplantine (2003, p.26).

Este artigo levanta algumas problemáticas longamente trabalhadas na minha tese<sup>3</sup> de doutorado (Novaes, 2011). Interpelada pelo campo de pensamento aberto pela emergência de experiências rituais-urbanas da ayahuasca no Brasil e na Europa, busquei pensar o contemporâneo e os novos modos de subjetivação que emergem em relação a essas experiências.

Os usos rituais urbanos da ayahuasca e sua expansão entre populações outras que não as indígenas ou mestiças da Amazônia é um fenômeno transcultural, social e psíquico de importância no mundo contemporâneo.

As religiões ayahuasqueiras (Labate e Araújo, 2004), assim como grupos urbanos “alternativos” ou experimentais, ou ainda “neo-ayahuasqueiros” (Labate, 2004) que nós chamamos de “agenciamentos urbanos da ayahuasca” estão em crescente expansão para além das fronteiras sul-americanas.

A ayahuasca, partindo de um contexto específico, tornou-se transcultural em algumas décadas. Agora, bebe-se sua infusão em São Paulo como na Amazônia, em Paris como em Iquitos ou

---

<sup>2</sup> Tradução livre do francês feita pela autora.

<sup>3</sup> Tese de doutorado em psicologia intitulada: *L'expérience urbaine de l'ayahuasca. Paysages des subjectivités contemporaines. Approche ethnopsychanalytique*, 482 p. Defendida em Paris (Université Paris V Sorbonne) em novembro de 2011, sob a orientação de Marie Rose Moro e Olivier Taïeb. A tese aliou um trabalho clínico (dezessete entrevistas semiestruturadas foram feitas com pessoas que fazem uso da ayahuasca num quadro ritual urbano no Brasil, na França e na Holanda) com um trabalho de campo (a cartografia de um agenciamento urbano da ayahuasca realizado na Amazônia Oriental, em São Paulo e na Holanda).

alhures, frequentemente para “ver”, para “aprender” coisas sobre si e sobre o mundo. O imaginário em devir que tem sido criado em torno dela, de suas virtudes, visões e poderes, indica igualmente uma transculturalidade desse imaginário; um discurso cidadão, quiçá ocidental, sobre a planta tem sido igualmente forjado. Os usos da ayahuasca se internacionalizam, se complexificam, se diversificam, gerando um campo problemático transversal e vasto para várias disciplinas. Neste contexto, somente as mutações parecem ser constantes.

Em língua *Quéchuá* (língua oficial inca no Peru), a palavra *ayahuasca* designa uma bebida obtida pela decocção de algumas plantas e porta o nome de uma entre elas, o cipó. A beberagem, de complexa farmacologia [Bois-Mariage, 2002] contém elementos psicoativos muito potentes. Ela é rica em DMT (dimetiltriptamina), uma potente molécula psicoativa. Trata-se da infusão de ao menos dois vegetais: o *Banisteriopsis Caapi*, um cipó (conhecido também como cipó-mariri), e frequentemente as folhas de *Psychotria Viridis*, um pequeno arbusto rico em DMT conhecido como *chacrona* (ou *chacruna*) ou ainda, em certas tradições brasileiras, de “rainha da floresta”. De acordo com o contexto, *aya* designa o cadáver, o defunto e *huasca* a corda ou o cipó. Daí ser comum dizer-se que ela significa “cipó dos espíritos” ou ainda “vinho da morte”. Segundo o antropólogo francês Patrick Deshayes [2004], a significação exata do nome da planta seria “cipó amargo”. A expressão “cipó dos mortos” é, entretanto, a mais empregada na literatura e prevalece no discurso dos ayahuasqueiros de origem não indígena. Conhecida por diferentes nomes em função das línguas indígenas locais: *caapi*, *yagé*, *datem*, *natem* ou ainda “a purga” ou a “medicina” pelos curandeiros amazonenses, a ayahuasca é uma planta importante do xamanismo da bacia amazônica. No Brasil, encontramos ainda as denominações *chá do santo daime* ou *daime*, *hoasca* ou *vegetal* etc. A nomenclatura *Quéchuá* ayahuasca é a nomenclatura pela qual a bebida ficou internacionalmente conhecida e a que foi privilegiada em nossos trabalhos.

## 1 Da ayahuasca no mundo

A descoberta e o uso de substâncias naturais psicoativas capazes de modificar o regime de sensibilidade de seus experimentadores não datam de ontem (La Barre, 1974; Schultes, 2000). O que é recente, todavia, é a ressurgência atual do interesse pelos “neo-xamanismos”, pelas ciências holísticas ou esotéricas e os usos rituais-urbanos dessas substâncias. Hoje, encontram-se em todas as grandes cidades do mundo ocidental, movimentos, grupos, religiões que fazem um uso ritual de substâncias psicoativas tais como a mescalina, a iboga, certos cogumelos e particularmente a ayahuasca, a que está mais em voga, exercendo uma fascinação peculiar mundo afora.

Várias experiências testemunham essa ressurgência. As religiões ayahuasqueiras (Labate e Araújo, 2004; MacRae, 1998): a Barquinha, o Santo Daime e a União do Vegetal. Essas duas últimas, por exemplo, já ultrapassaram as fronteiras do Brasil e, juntas, são presentes em trinta e oito países (Labate e Feeney, 2011); o trabalho destinado a tratar, por meio da ayahuasca, de pessoas que têm problemas com drogas (que já inspira novos trabalhos do mesmo tipo), que o médico francês Jacques Mabit (Dupuis, 2009) implantou no centro Takiwasi<sup>4</sup>, no Peru; o turismo e a frequência de toda a região da Amazônia peruana (Lquitos, Pucalppa etc.) por viajantes do mundo inteiro em busca da descoberta dos poderes da planta amazonense (Mesturini, 2011; Chaumeil, 2003); a constituição de novos grupos, workshops de “desenvolvimento pessoal” ou “estágios xamânicos” (como se diz na França) que reinventam práticas ayahuasqueiras de diferentes tradições em várias cidades da Europa (Ghasarian, 2004).

Visando a um objetivo espiritual, religioso, terapêutico, medicinal, estético ou outros, esses grupos ou experiências não cessam de aparecer e são somente alguns exemplos da paisagem

<sup>4</sup> Um trabalho acadêmico de mestrado sobre o centro Takiwasi foi realizado pelo pesquisador francês David Dupuis sob a orientação do antropólogo Philippe Descola. Sua dissertação está disponível em: <<http://www.neip.info/index.php/content/view/2469.html>>.

ayahuasqueira em movimento contínuo. A internet exerce um papel chave nesse processo, tornando-se um instrumento fundamental de propagação, mediação e comunicação desses novos usos, e favoreceu a constituição desta rede ayahuasqueira internacional (Labate, 2004), que não para de expandir-se.

Antes de entrarmos no tratamento francês dado à ayahuasca e aos seus usos, parece-me importante situar o que entendemos por contemporâneo e por subjetivações.

## 2 Do contemporâneo

Como salienta Giorgio Agamben, a via de acesso ao presente passa pela forma de uma arqueologia. O pensador italiano nos mostra (Agamben, 2008) que entre o arcaico e o moderno existe um encontro secreto, não somente pela fascinação que as formas mais arcaicas parecem exercer sobre o presente, mas também porque a chave do moderno se esconde no imemorial e no pré-histórico.

Agamben (2008) afirma - retomando a nota de um dos cursos de Roland Barthes no *Collège de France* a respeito dos escritos “Considerações inatuais” de Nietzsche - que Barthes fala do contemporâneo como sendo o *inatural*. Para Agamben, Nietzsche situaria sua pretensão à “atualidade”, à sua “contemporaneidade” em relação ao presente, numa certa desconveniência, numa certa defasagem:

Aquele que pertence verdadeiramente ao seu tempo, o verdadeiro contemporâneo, é aquele que não coincide perfeitamente com ele nem adere às suas pretensões e se define, nesse sentido, como inatural; porém, precisamente por esta razão, por essa distância e esse anacronismo, ele é mais apto que os outros a perceber e apreender seu tempo. (Agamben, 2008, p. 8)<sup>5</sup>

É no contemporâneo que experimentamos a bifurcação produtora da novidade, que experimentamos uma abertura ao

<sup>5</sup> Tradução livre do francês.

que ainda não somos. É nele que diferimos pois nele o tempo comporta, numa mesma espessura, o passado e o futuro. Segundo Agamben, somente aquele que percebe os índices ou a assinatura do arcaísmo nas coisas mais modernas e mais recentes pode ser um contemporâneo. Porque a contemporaneidade se inscreve no presente assinalando-o, antes de tudo, como arcaico.

○ que significa o arcaico? Da palavra latim *archaicus*, emprestada do grego *arkhaikos*, *arkhē*, ela quer dizer o começo, a origem. Mas, para que não caiamos na armadilha de pensar a origem como situada unicamente num passado cronológico, Agamben salientará que a origem é contemporânea do devir histórico e age através dele, assim como o embrião continua a viver nos tecidos do organismo que chega à maturidade ou a criança na vida psíquica do adulto. O contemporâneo guarda assim uma relação bastante complexa e singular com o seu próprio tempo, com a história e com o presente. Ele nos incitaria a buscar na história a força de propulsão que nos permite os desvios.

Sabemos o quanto somos tecidos de tempo. E é nesta trama complexa de tempo que nos encontramos na França a trabalhar uma problemática que se origina na Amazônia brasileira em torno de 1930<sup>6</sup>.

○ Brasil é bem conhecido por viver ainda hoje em vários “tempos” distintos. A velocidade e a modernidade das regiões mais industrializadas contrastando com a lentidão e precariedade das regiões menos favorecidas são somente os exemplos mais visíveis. Se a realidade social demanda um combate sempre urgente nesse país, sabe-se que o combate pela subjetividade não se situa, entretanto, somente neste campo. François Théron [Zizek, 2010] nos lembra que, no pensamento de Slavoj Zizek, o combate pela subjetividade se situa tanto na dimensão da realidade social e da lucidez em relação às suas transformações

<sup>6</sup> Foi nos anos 30 que a primeira religião ayahuasqueira, o Santo Daime, foi fundada por Raimundo Irineu Serra. Sobre esse sujeito conferir os diversos artigos publicados a respeito no site do grupo de pesquisadores Neip ([www.neip.info](http://www.neip.info)).

recentes, quanto no campo do real, o real se distinguindo da realidade social, fantasmática ou outra. Para o pensador esloveno, o real, ao mesmo tempo em que é a parte mais íntima do sujeito, é a sua parte mais estrangeira e a condição mesmo da subjetivação. O que nos impulsiona a indagar onde se encontra o real do sujeito e como pode-se situá-lo hoje na trama que ele cria com o simbólico e o imaginário ideológico capitalista, fundamentalista ou até mesmo *New Age*?

Por que pensamos no *New Age*? O processo de transculturação do xamanismo está bastante ligado a esse movimento (Ghasarian, 2002) e ele continua a exercer uma influência capital sobre os novos usos urbanos da ayahuasca e sobre os efeitos subjetivos decorrentes. Algumas questões aparecem quando tenta-se pensá-los: o que os cidadãos, os ocidentais, encontram nesses usos rituais? Seria culpa das sociedades demasiadamente racionalistas que lhes empurrariam a um retorno à natureza e à espiritualidade? Iríamos nos nutrir a partir das culturas diferentes do que faz déficit nas nossas? Ou não seria somente pela falta ou por processos compensatórios quaisquer que se deveria pensar esses movimentos e seus efeitos, ou ainda, poderia ser os dois em função do tipo de uso e da ética que lhes liga?

Assim, em vez de questionar se é uma boa coisa ou não que os usos da ayahuasca sejam exportados para além da Amazônia e para além do Brasil, procurei entender como essas inscrições acontecem e ao que elas conduzem. Constatado que essas subjetividades ayahuasqueiras brasileiras ou europeias (ambas, na sua maioria, espiritualistas) são parte integrante das subjetividades contemporâneas, tanto no que diz respeito a relação particular que elas possuem com o arcaico, quanto nas esferas que elas atualizam. Em vez de negá-las, querer erradicá-las (como veremos ser o caso do organismo antisseita francês) ou ainda em vez de querer aderir aos seus movimentos, ousamos pensar e esboçar os contornos dessas subjetividades tais como elas aparecem nessa paisagem ayahuasqueira em construção.

### 3 Das subjetividades

Na nossa pesquisa, inscrita numa metodologia qualitativa fenomenológica e etnopsicanalítica<sup>7</sup>, um dos seus eixos problemáticos questionava se a experiência da ayahuasca, uma prática tão anciã, pode ser vista como uma prática que se inscreve e tem seu lugar no contemporâneo, desenhando uma certa subjetividade que não poderia ser diretamente assimilada às adições, às toxicomanias<sup>8</sup> ou às psicoses.

Constatamos que a contemporaneidade se acompanha de novas modalidades de subjetividade e de novos modos de sua expressão, tanto no regime individual quanto no coletivo e social. Essas novas formas híbridas de subjetividade interrogam os seus próprios modos constitutivos no contemporâneo. O corpo e a ação sobre ele são dois registros que ilustram essas novas maneiras de se singularizar. Nesse sentido, as novas experimentações religiosas e/ou espirituais inscritas no registro direto do corpo (tal como é o caso das experiências ayahuasqueiras), servem de efetuação dessas novas formas exteriorizadas de subjetividade. Um corpo é aqui pensado como um agenciamento de forças. No seio desse agenciamento as forças se diferenciam qualitativamente (em forças afirmativas ou reativas), forjando quem nos tornamos mais do que quem somos.

Pode-se falar em processos de subjetivação quando se considera as diversas maneiras por meio das quais os indivíduos

<sup>7</sup> A Etnopsicanálise é o método ligado à disciplina da Etnopsiquiatria, uma disciplina fundada por Georges Devereux (1908-1985) cuja metodologia associa, numa lógica complementarista e não simultaneamente, a psicanálise e a etnologia. A etnopsicanálise se interessa de maneira particular pela clínica das migrações e ultrapassa as relativizações da cultura [o relativismo cultural] ou sua tendência contrária, as tendências de “psiquiatrisar” ou de patologizá-las. Ela problematiza os campos de cruzamento entre o cultural, o singular e o universal e lembra que uma sociedade também pode ficar doente. François Laplantine (2007, p. 73) fala do psíquico pensado como o “dentro” da cultura e a cultura como o “fora” do psíquico, Marie Rose Moro e Tobie Nathan são alguns exemplos de pensadores contemporâneos da etnopsicanálise e da etnopsiquiatria na França.

<sup>8</sup> Uma discussão e conclusão importante da nossa tese (Novaes, 2011) consistiu na diferença existente entre o modo de subjetivação ayahuasqueiro do modo de estar no mundo toxicômano, tal como encontramos na literatura e na nossa prática clínica. Existem toxicômanos que utilizam a ayahuasca, mas nem todos ayahuasqueiros são toxicômanos.



se constituem como sujeitos – numa dimensão política, estética e ética. Poder-se-ia falar igualmente de novas maneiras de pensar ou de novos tipos de acontecimentos num movimento contínuo e reversível entre um dentro e um fora (Deleuze, 1990).

Na contemporaneidade, a mundialização e a velocidade de suas tecnologias aproximaram universos múltiplos, contraditórios, longínquos, nos quais assistimos a uma mestiçagem vertiginosa de subjetividades, pouco importando onde elas se situam ou se constituem geograficamente. A mundialização atravessa o religioso (e vice-versa) e permite ao sujeito contemporâneo *agenciar* modos de estar no mundo e modos de viver o sentimento místico ou religioso.

Acompanhamos François Laplantine (2007) quando ele fala da emergência do “religioso por pluralização”, emergência que seria marcada por uma “migração do sagrado” que permite a transformação das culturas umas pelas outras. Segundo o autor (Laplantine, 2007, p.200), um certo número de homens e mulheres desse começo de século XXI escolhem as religiões que lhes convém, compondo seus cardápios a partir de elementos díspares: dos paganismos (em particular os vindos do Oriente), da contracultura dos anos 1965, das tradições paralelas ocidentais (esoterismo, ocultismo), da ciência ou ainda de um fundo judeu-cristão. Laplantine aponta ainda que diante da insatisfação da lógica que separa o homem da natureza, um número crescente de homens e de mulheres lançam uma reivindicação naturalista que se exprime sobretudo na ideia de que “o homem pertence a uma totalidade mais vasta que só poderia ser apreendida por espiritualidades cósmicas e não mais históricas” (Laplantine, 2007, p.17).

Essas dimensões evocadas por Laplantine foram explicitamente encontradas nas experiências rituais-urbanas da ayahuasca que estudamos em nossa pesquisa. O lado terapêutico e o lado religioso/espiritual dessas experiências tendem a se confundir, realizando um agenciamento que frequentemente apaga suas diferenças. Não é raro que a noção de “trabalho” e de “autoconhecimento” se imponha aos seus experimentadores. Este “trabalho”, em constante processo, consiste na criação

de um modo peculiar de estar no mundo que tenta agenciar transcendência e imanência. Trata-se de um projeto que atravessa entretanto a vida cotidiana, pois é no cotidiano, nas idas e vindas entre a experiência com a ayahuasca e o dia a dia, que o sujeito deve portar e experimentar esse trabalho permanente do espiritual em vista do autoconhecimento.

É nesse sentido que esses novos agenciamentos urbanos da ayahuasca se aproximam dos movimentos de contracultura no que diz respeito à ideia de religar a dimensão pessoal a uma dimensão política que se condensa na fórmula: em se transformando a si mesmo, transforma-se o mundo. Isto vai ao encontro da atitude da modernidade, que, segundo Foucault (2001), está intimamente ligada a um “ascetismo indispensável”. Ser moderno tornou-se tomar a si mesmo como objeto de uma elaboração dura e complexa. Nos usos rituais urbanos da ayahuasca encontramos um movimento semelhante. Nesse devir de “asceta pós-moderno”, os ayahuasqueiros, pela integração de diversas técnicas e tradições, fundam uma maneira espiritual de se subjetivar ligada a um cristianismo mais próximo da cultura pagã greco-romana, da natureza, dos animais, do cosmos. Através da reatualização do imperativo socrático do “conhece-te a ti mesmo”, o sujeito engaja-se num processo a partir do qual, via um outro (a ayahuasca), ele busca operar sobre si mesmo as transformações necessárias para aceder a sua verdade (Novaes, 2011). A ayahuasca é assim considerada pelos seus usuários como uma planta qualificada como “planta mestre”. Sendo “professora”, ela aparece como um veículo para esse trabalho sobre si, permitindo que “saberes” sobre si, sobre o outro, sobre o mundo, sobre a natureza e sobre o invisível sejam “ingeridos”<sup>9</sup>.

Na França, essas formas de se subjetivar fortemente ligadas a um despertar místico-espiritual e em ligação com um

<sup>9</sup> Segundo as narrações de seus experimentadores, uma forte dimensão purgativa é presente no uso da ayahuasca, insinuando que além dessas “ingestões” de saberes, existe também o trabalho de expelir, de “vomitar” o que não lhes serve, sejam toxinas, vivências dolorosas ou certos afetos. Essa dialética entre o ingerir e o vomitar foi também trabalhada na minha tese (Novaes, 2011).



































