

## *Drugs, sets & settings*: adensando a tríade no campo ayahuasqueiro

Ana Gretel Echazú  
Doutora em Antropologia Social pela  
Universidade de Brasília  
Pós-Doutoranda em Saúde Coletiva na  
Universidade Federal do Rio Grande do Norte  
gretigre@gmail.com

### RESUMO

O presente trabalho reconstrói dois itinerários da ayahuasca historicamente construídos: aquele que transita de *banipsteriosis caapi* para a molécula da DMT e aquele que investe a DMT como uma *molécula espiritual*. Afirmamos aqui que através dessas apropriações da ayahuasca, os contextos rituais que a abrigam se viram crescentemente reduzidos. Propomos que é preciso fazer uma reconstrução da densidade histórica da tríade droga [*drug*], disposição [*set*] e ambiente [*setting*] para compreender melhor os complexos condicionantes da experiência psicoativa em contextos particulares. Os itinerários aqui estudados colocam moléculas e plantas do lado e dentro de psiconautas amateurs, cientistas e uma vasta rede de sujeitos que as ativam em tempos e espaços diversos. Entre aspectos éticos, culturais e médicos há uma reflexão epistemológica a ser realizada: essa epistemologia pode ser proveitosamente direcionada no sentido de adensar as narrativas do *drug, set & setting* que são relativas às práticas históricas do campo ayahuasqueiro.

**Palavras-chave:** Ayahuasca; DMT; *Drug, set & setting*; Epistemologia; Itinerários.

### Ayahuasca: reconstruindo itinerários

A ayahuasca é uma planta, a *Banipsteriosis caapi*. E também é, por extensão, o nome quéchua dado para uma bebida farmacologicamente complexa, geralmente – se bem que não sempre – composta por duas plantas: a própria *Banipsteriosis caapi* e outra que em muitos casos é *Psychotria viridis*, um arbusto da família do café, mas que pode variar com a inclusão de dezenas de outras espécies vegetais (DOBKIN DE RIOS,

Ana Gretel Echazú

1972). O princípio ativo liberado na decoção combinada destes vegetais é a DMT, ou *N-Dimetiltriptamina*; um alcaloide triptamínico de núcleo indólico com potente efeito psicoativo (MC KENNA, CALLAWAY e GROB, 1998) com a capacidade de inibir a IMAO-A própria da planta ayahuasca. A DMT não é oralmente ativa quando ingerida por ela mesma, mas pode se tornar oralmente ativa na presença de inibidores periféricos da IMAO – e a sua interação é a base da ação psicotrópica da ayahuasca.

O texto que apresento a continuação é o produto de uma crítica do campo global de produção de saberes e práticas em torno da ayahuasca sustentada por minha própria experiência de campo etnográfico<sup>1</sup>, e dentro de um marco teórico-político inspirado em estudos feministas, decoloniais e da antropologia da saúde. O argumento desenvolvido aqui consta de cinco pontos em interação: o primeiro apresenta a hipótese do *drug, set & setting* como ferramenta explicativa para a compreensão da experiência psicoativa em contexto. O segundo refaz uma breve resenha da *des-coberta* da ayahuasca, liana e bebida utilizada milenarmente pelos povos indígenas da Amazônia, para a ciência de Ocidente, com a sua inclusão nos tratados botânicos de inícios do século XX e a sua proeminente racionalização como espécie vegetal e preparado etno-medicinal.

O terceiro ponto trata de um momento posterior, onde se opera uma redução da bebida ayahuasca a seu princípio ativo, a DMT, por parte de cientistas que realizaram pesquisas laboratoriais nos países do Norte político. O quarto ponto diz respeito às experiências de consumo domiciliar de DMT nesses países, que trazem para ambientes privados as experiências com DMT que depois serão narradas e postadas no ciberespaço, à disposição de leitorxs<sup>2</sup> curiosxs. Tanto as pesquisas de laboratório quanto as vivências domiciliares com DMT fazem parte de um fenômeno que é apresentado aqui como higienização da experiência psicoativa, coisa que analiso a partir da metáfora de *redução do ritual*, vinda da própria reflexão que realizam sujeitxs psiconautas nos fóruns virtuais. Finalmente, retomo a hipótese do *drug, set & setting* e apelo por uma aproximação crítica à mesma, ponderando seu peso na contextualização da experiência psicoativa com ayahuasca.

### Metodologias em jogo

A estratégia de pesquisa relativa ao presente trabalho está fundada em uma aproximação etnográfica àquelas fontes bibliográficas e referências na área de saber que se configura ao redor de uma “neurofisiologia dos efeitos visio-

nários” (MERCANTE, 2012). Dentro delas, estão incluídos jornais para um público leigo, revistas para especialistas das áreas da psiquiatria, psicologia e farmacologia e livros e textos que estabeleceram os referenciais do discurso da *psicodelia*, *geração beat* assim como do *xamanismo* vinculado à *new age* (HEELAS, 2012).

Por outra parte, lanço mão de depoimentos e filmagens das pessoas que consomem DMT nos seus espaços domiciliares e narram ou exibem as suas vivências para uma audiência global, e os trato como fatos etnográficos apreensíveis por meio das rudimentares, mas sugestivas ferramentas da *netnografia* (KOZINETS, 1998), compreendida aqui como a análise etnográfica das dinâmicas dxs sujeitxs sociais dentro da internet, cujas ferramentas utilizamos aqui para analisar as lógicas de certos ambientes socialmente demarcados dentro desse monumental universo de informações.

Finalmente, trago aqui a compreensão dos trânsitos da ayahuasca dentro e fora dos corpos a partir das ferramentas conceituais das cartografias próprias da saúde coletiva (FEUERWERKER, BERTUSSI e MERHY, 2016), as quais se focalizam na construção de experiências fundadas nos trânsitos dxs sujeitxs em certos territórios e a construção de *redes vivas* como formadoras de saberes, disposições e projetos existenciais.

### **A experiência psicoativa em contexto: *drug, set & setting***

O estudioso brasileiro Edward Mc Rae (2004) observa que a abordagem das ciências sociais sobre o uso de psicoativos é frequentemente desqualificada por pesquisas da área biomédica, que atualmente detêm o monopólio sobre as interpretações relativas ao tema. Por sua vez, Mc Kenna, Callaway e Grob (1998) revelam o interesse por parte de um grupo restrito de pesquisadorxs da área da biomedicina, farmacologia e psiquiatria em realizar as pesquisas em contextos culturalmente situados e incluir tais contextos como uma variável com peso na formulação dos resultados da pesquisa. Na descrição desse ingresso dos fatores psicológicos, culturais e sociais aos estudos sobre uso de psicoativos cabe um especial lugar à hipótese do *drug, set & setting*.

Ela foi proposta pelo psicólogo norte-americano Timothy Leary no artigo “*Programmed Communication During Experiences With DMT (dimethyltryptamine)*”, que apareceu originalmente na *Psychedelic Review* do ano 1966. Posteriormente, o conceito ganhou ampla aceitação na pesquisa biomédica aplicada aos psicodélicos. A diferença dos pressupostos estritamente farmacológicos sobre os quais tinha se trabalhado até então em contexto laboratorial, a teoria do *drug, set & setting* permite aos pesquisadores ampliarem a limi-

Ana Gretel Echazú

tada visão da *droga* como um agente cujo princípio ativo opera no vazio do organismo.

O argumento é que não são só as substâncias que produzem esse tipo de experiências: elas são um meio, com características particulares, que age através das específicas configurações de *sets e settings* e que configura as particulares características de cada vivência com psicoativos. Leary se refere “às expectativas, clima emocional, preparação e formas específicas de contrato” (1955:1; tradução nossa) entre fornecedorxs e usuárixs como parte central da experiência psicoativa.

Desta forma, os insumos teóricos se investem na diferenciação de uma tríade de aspectos que definiriam a experiência com psicoativos: *drug*, a substância propriamente dita + o *set* (a constituição psicológica de quem ingere a droga) + o *setting* (o contexto social onde se produz a experiência). Anos depois, o psicanalista e professor de psiquiatria da Harvard Medical School, Norman Zinberg, observa o uso de heroína em contexto recreacional e retoma a hipótese de Leary:

Para compreender o que é que leva uma pessoa a usar uma droga ilícita e como é que essa droga afeta o usuário, três determinantes devem ser considerados: a droga (relativa à ação farmacológica da substância por si mesma), a disposição psicológica (a atitude da pessoa no momento do uso, incluindo a estrutura da sua personalidade), e o contexto (a influência do entorno físico e social onde acontece o uso da substância) (1984, tradução nossa).

Tais aproximações foram aproveitadas por psicólogos, psiquiatras, biólogos, neurocientistas e farmacólogos interessadxs no estudo dos espaços sociais que proliferam além dos laboratórios, onde é necessária uma aproximação diferenciada ao consumo de substâncias psicoativas (MACRAE, 2004). Mais estudos foram realizados em grupos onde se pratica o xamanismo e nos cultos religiosos que incorporam a ingestão de psicoativos, como é o caso da *União do Vegetal*, a *Barquinha* e o *Santo Daime* com a ayahuasca (LABATE e BOUSO, 2013) ou a *Native American Church* com o peyote (HALPERN *et al*, 2005).

Desta maneira, foi proposta uma abordagem das drogas em contexto, onde ao ritual caberia um novo e privilegiado papel (LANGDON, 2013). Contudo, nesse fértil campo de estudos científicos emergentes a complexidade dos contextos continua sendo silenciada pela força do *mainstream* dos estudos sobre psicoativos, que, ainda quando não é estritamente medicalizante, pondera uma relação estreita, bidirecional, *vis à vis* entre o Homem e o Cosmos. Nas próximas linhas explorarei

a hipótese de que essa relação não é casual, mas fruto de uma série de representações sociais próprias da modernidade, que encontram sua exacerbação nos contextos da apropriação colonial de saberes sobre plantas no contexto Latino-Americano.

### Inscrição da ayahuasca na taxonomia botânica

O contexto étnico de uso da ayahuasca, bebida específica da América do Sul está vinculado aos grupos Pano, Arawak, Tukano e Maku do noroeste amazônico, havendo registros também entre os Tupí-Guaraní (LUZ, 1996). Uma diversidade de nomes dá conta dessa complexa nomenclatura regional: *caapi*, *dapa*, *mibi*, *kabi*, *natema*, *pinde*, *yagé*, *nishí*, *nape*, *camorampi*, *mii*, *pitujiracu*, *tucondi* (NARANJO, 1983), dentre tantos outros. Ao mesmo tempo, uma vasta farmacopeia se expressa nos preparos da bebida ayahuasca: apesar da *Banisteriosis caapi* e a *Psychotria viridis* (ou espécies relacionadas, do gênero das Rubiáceas) serem necessários e suficientes para produzir prolongadas visões, é possível e frequente a introdução de outras misturas bioativas. A antropóloga norte-americana Marlene Dobkin de Rios (1972) apresenta uma lista de mais de 50 possíveis preparos. Por sua vez, o antropólogo peruano Roger Rengifo Ruiz (CNIAP, 2012) relevou que xs próprixs vegetalistas afirmam a existência de umas cinco mil misturas da bebida ayahuasca, elaboradas de acordo com a necessidade dxs usuárixs.

Apesar da exploração econômica por europeus na Amazônia datar do século XVI, as primeiras referências escritas à ayahuasca foram feitas por jesuítas que viajavam pela região no século XVIII (RIBA, 2003:3). A própria espécie vegetal ayahuasca foi inserida dentro da botânica moderna pelo naturalista inglês Richard Spruce no ano de 1851, quando ela foi visualizada, definida e colocada no seu livro *Notes of a Botanist on the Amazon & Andes*, publicado só no ano de 1908 e editado e comentado por Alfred Russel Wallace – um dos co-autores da teoria da evolução. Naquela época, a botânica e a zoologia estavam em pleno auge: dezenas de sujeitos masculinos jovens deixavam a Europa para registrar as riquezas do Novo Mundo a partir de narrativas de primeira mão: eles eram os viajantes *entrepeneurs* que proviam às teorias em voga de embasamento empírico. Em troca, eles esperavam obter o reconhecimento da sociedade de origem e um nome nos anais da ciência ocidental. Suas narrativas não são simplesmente marcos de referência para a compreensão da constituição das sub-áreas da ciência dos seres vivos: elas também têm sido objeto de estudos na literatura, na história e na crítica literária (BELLUZZO, 1996).

Ana Gretel Echazú

Um dos momentos chave nessas narrativas é aquele em que uma planta ou animal passa a ser conhecida no universo ocidental: ritual de passagem do saber etno-botânico para o saber científico da modernidade. A partir de então, os seres vivos são cooptados pela grade das espécies vivas da biologia moderna. Essa passagem não tem consequências menores: ela é a porta de entrada à destituição do estatuto de sujeito atribuído às plantas e animais pelas comunidades indígenas (ALBUQUERQUE, 2013), condição que se estende às montanhas, rios, lagoas e fenômenos celestes.

As políticas científicas relativas à ayahuasca registram a passagem da liana para a sua existência como espécie vegetal, e como tal, objeto passível de ser analisado, descrito e expropriado dentro do cânone da compreensão científica ocidental. Eis aqui o relato de Richard Spruce, que materializa esse momento iniciático:

Tinha ao redor de uma dúzia de plantas de caapi bem crescidas, penduradas dos topos das árvores nas margens da *roça*, e várias outras, menores. Afortunadamente, elas estavam florindo e tinham frutos pequenos e pude ver, não sem surpresa, que elas pertenciam à ordem *Malpighiaceae* e ao gênero *Banisteria*, mas aparecia como uma espécie não descrita, pelo que a chamei de *Banisteria Caapi* (p.421; tradução nossa).

No registro científico e social da ayahuasca há mais de um século e meio, observamos uma série de movimentos que observam uma forte correspondência com a redução desta planta a um recurso, um remédio, uma potencial *droga* e uma lista de princípios ativos. O momento de inscrição inicial é significativo enquanto que, em virtude dessa primeira desapropriação, coloca à planta no universo taxonômico da ciência botânica: ela se torna uma espécie única, a *Banisteriosis caapi*. Havendo reconhecido seu caráter psicoativo da planta a partir da específica mistura com a chacruna (*Psychotria viridis*), Spruce comenta sobre o interesse de outros europeus nesse tipo de substâncias:

Nas narrativas dos viajantes às festividades dos indígenas sul-americanos, e nos seus encantamentos com esses homens-medicina, há uma menção frequente às poderosas drogas que produzem intoxicação, e ainda, delírio temporário. Alguns desses narcóticos são absorvidos como fumaça, outros pelas narinas, e outros sob a forma de beberagens. Tendo tido a sorte de ter visto os narcóticos mais famosos em uso, e de obter espécimes das plantas em suficiente quantidade e perfeito estado para serem determinados botanicamente, foi que me propus registrar minhas observações sobre eles (p. 414; tradução nossa).

A descrição de primeira mão da planta que Spruce realiza no rio Uaupés é colocada no apartado “*Narcotics and Stimulants*” do livro, publicado mais de cinquenta anos depois pela editorial inglesa Mac Millian & Co. Depois de acompanhar a forma com que a *caapi* era preparada entre os grupos indígenas guarani, Spruce relata a experiência de outros dois *homens brancos* que o acompanharam e inscreveram as sensações corporais percebidas:

Dois homens brancos que tiveram compartilhado o caapi da forma correta me descreveram as sensações que tiveram sob a influência da beberagem. Eles sentiram uma alternância entre frio e calor, timidez e abertura. A sua visão foi perturbada e imagens se passavam rapidamente diante dos olhos, onde toda aquela magnificência que parecia ter sido vista ou ouvida ao longo da vida se passara rapidamente pelos olhos e os ouvidos de forma combinada; para depois ser seguido de imagens horrorosas ou de dor (p. 425; tradução nossa).

Eis aqui um incipiente *trip account* dentro da maior viagem, a viagem colonial, que deslegitima a experiência dos/as indígenas para colocar no centro aquela dos *homens brancos* na sua conexão direta com as plantas e, através dela, a sabedoria cósmica. O botânico recolheu em campo espécimes para a posterior análise química na metrópole, que só seria conduzida com sucesso mais de um século depois, como veremos no próximo ponto. É assim como a partir da descoberta da bebida da ayahuasca para a ciência de Ocidente, realizada por um botânico inglês, entra em uma espécie de estado de latência uma informação que depois será retomada, replicada e multiplicada em inúmeras experiências laboratoriais no mundo civilizado: as experiências científicas em torno da molécula de DMT.

### Uma molécula espiritual

Hoje a relação entre *Banisteriosis caapi* e *Psychotria viridis* aparece como evidente, sendo um importante motivo da padronização deste preparo a expansão das vigorosas religiosidades brasileiras do Santo Daime, da Barquinha e da União do Vegetal, as quais colocaram a ayahuasca na cena global (LABATE, CAVNAR e GERARIN, 2017). Porém, a molécula da DMT não é exclusiva da *Psychotria viridis*: ela está presente em mais de cinquenta espécies vegetais de pelo menos dez famílias (MC KENNA, CALLAWAY e GROB, 1998). A DMT foi sintetizada no ano 1931 pelo médico canadense Richard Manzke.

Ana Gretel Echazú

Por sua vez, foi isolada da espécie vegetal *Mimosa hostilis* em 1946 pelo cientista brasileiro Gonçalves e em 1955 das sementes da *Piptadenia peregrina* por uma corporação norte-americana, a Fish, Johnson & Horning. Porém, suas características psicoativas não foram colocadas como relevantes dentro da farmacologia moderna senão até o ano 1956, pelo cientista norte-americano Stephen Szára e equipe (MC KENNA, CALLAWAY e GROB, 1998). O que nos interessa aqui não é tanto a síntese ou a descoberta do próprio procedimento de isolamento da molécula da DMT quanto suas imediatas consequências sociais: como se a extração da DMT houvesse libertado a molécula da planta que a continha, os contextos locais de produção das plantas e de seus rituais foram desarticulados. Como se os procedimentos de síntese e extração tivessem trazido uma *sanitização* da experiência psicoativa, eles trouxeram como efeito uma nova certeza social: a da possibilidade aberta de uma *redução do ritual*, e o direito consequente da humanidade de reinventar rituais urbanos, privados, particulares.

Alguns estudos postularam que é possível encontrar DMT na epífise ou glândula pineal (MC KENNA e TOWERS, 1984): o caráter potencialmente endógeno dessa substância incentivou científicxs que elaboraram metáforas em torno da conexão cósmica entre a humanidade a beberagem. No ano 2010 foi lançado um material visual emblemático desde esse ponto de vista. *A Molécula Espiritual* é um documentário de 73 minutos cujo nome original em inglês é *DMT, the Spirit Molecule*. Ele está baseado na proposta do livro do psiquiatra e psicofarmacologista Rick Strassman, *DMT: The Spirit Molecule: A Doctor's Revolutionary Research into the Biology of Near-Death and Mystical Experiences*, publicado em 2001. O documentário foi produzido em 2010 por Mitch Schultz e conta com a participação de uma série de cientistas, escritorxs, artistas plásticos ou visionárixs, líderes religiosxs e voluntárixs. Essxs últimxs participaram das inúmeras vivências controladas dirigidas pelo grupo de cientistas vinculadxs a Strassman. Rick Strassman e sua equipe administraram centenas de doses de DMT em aproximadamente 60 voluntários entre 1990 e 1995 (STRASSMAN, 2001). Na equipe de profissionais há matemáticxs, antropólogxs, psiquiatras, psicólogxs, psicofarmacologistas, etnobotanistas, etnofarmacologistas e médicxs. O audiovisual propõe uma forma de reencantamento da ciência: “*reintroduzir a questão dos psicodélicos ao diálogo cultural, com a ajuda de dois conceitos, tradicionalmente opostos: ciência e religião*”. A partir de então, o texto filmico vai apresentando hipóteses desenvolvidas



pelxs especialistas de forma concomitante com os exemplos empíricos de experiências laboratoriais com DMT injetável, narrados pelxs voluntárixs psiconautas. Um jovem voluntário afirma: “é como um hospital: se tiver experiências de desconforto, como morrer, você estará com médicos, em um ambiente seguro”. Outro voluntário, homem de meia-idade, comenta: “todo o ambiente deveria ser superado, e não importa onde você está, pode ser em um hospital ou na selva do Amazonas, não importa aonde, porque você não estará lá”. E continua: “o setting é teu eu interior”.

Nesse momento do itinerário, é possível observar o trânsito do DMT para seu lugar de *molécula espiritual* alinhado de forma direta com a descontextualização da experiência psicoativa: não só a respeito dos contextos de origem étnica da ayahuasca, mas também daqueles entornos imediatos. À higienização neurocientífica corresponde, então, redução da densidade do contexto do *drug, set & setting* e sua existência desprovida do mundo estruturante de relações sociais. Mas isso acontece só dentro dos hospitais que chamam para esse tipo de experimentação?

### Um mar privado: experiências de sofá

Nesse ponto, referirei a outras vozes dentro deste diálogo sanitizado com as substâncias psicoativas fora das instituições hospitalares: trata-se das *narrativas de viagem [trip accounts]* de pessoas que consomem a DMT nos seus domicílios privados, nas margens da legalidade imperante sobre drogas no contexto contemporâneo, cingido por políticas globais de corte proibicionista. A DMT pertence ao *Schedule I of the Controlled Substances Act* do ano 1970: em quase a totalidade dos países do globo, a compra e venda de DMT é ilegal.

Os únicos que possuem a licença para produzir DMT são laboratórios de pesquisa científica devidamente certificados. Porém, é possível realizar a extração, isto é, isolar a molécula com técnicas de laboratório relativamente simples. Os laboratórios caseiros de extração de DMT para consumo pessoal estão difundidos globalmente e se localizam, sobretudo, em países do Norte político, assim como outros emergentes. Realizei minha etnografia em quatro *web sites*: Erowid, Planta Sagrada, Cannabis Café e DMT Tribe.Net. Nessa netnografia, realizada entre 2014 e 2015, pesquisei extensivamente relatos localizados nos Estados Unidos, Holanda, França, Colômbia, Espanha e Argentina. É desde esses territórios que a extração caseira de DMT se difunde e publicita, sendo a principal língua de comunicação a inglesa,

Ana Gretel Echazú

sendo seguida do espanhol.

“*Curiosidade intelectual e coração aventureiro*”, assegura o filósofo espanhol Antonio Escohotado (2002: 1191) ter sido seu estímulo para, ao longo de mais de duas décadas, auto-experimentar ativamente com psicodélicos. As avaliações de *sonhos lúcidos*, *sonhos criativos* e *o controle dos sonhos* são uma parte fundamental da memória emocional e corporal dos principais autores da *psicodelia* e *o beat*. Dentro da produção do gênero, há um imenso reservatório fenomenológico de descrições detalhadas dos efeitos dos psicoativos em contextos caseiros ou laboratoriais, de pessoas “*confiadas na auto-medicação (...) [que] assumiram a liberdade e a beleza como desafios éticos*” (ESCOHOTADO, 2002: 1176). São essas pessoas as que definiriam a identidade dxs que Escohotado denomina “*toxicólogos*”. Eles se diferenciariam dxs toxicômanxs por praticarem um exercício responsável da ingestão de psicoativos, tendo a liberdade do pensamento como aspiração máxima.

Os *web sites* analisados podem ser considerados potentes herdeiros dos referenciais discursivos da *psicodelia* e da cultura *beat* (HUXLEY, 1954; BURROUGHS, 1953; WATTS, 1962). Lá, seus participantes intercambiam abertamente receitas para esse preparo que, desde a perspectiva interna ao grupo, não se reconhece como estando *fora* da lei, mas sim como estando *por cima* dela - coisa que imprime uma aura de vanguardismo inato aos depoimentos.

Porém, o proibicionismo dificulta os itinerários de produção de experiências destes agentes sociais, xs quais utilizam diversas estratégias para tornar públicas essas experiências sem ser identificadxs por eventuais agentes da ordem. Um post sem data em Erowid adverte: “*Realizar esses procedimentos é ilegal na maior parte dos países. Não sugerimos fazê-lo onde seja ilegal e eu mesmo não o faço onde é ilegal*” (Acesso em 21/06/2016). Através de uma série de termos de responsabilidade improvisados e de táticas criativas de preservação do anonimato, xs administradorxs dos *sites* propagam e transmitem essas informações, e lançando a experiência psicoativa com DMT nas metrópoles além de seu uso médico-legal.

Nestes *sites* há compêndios com receitas de extração de DMT a partir de diferentes espécies e partes de vegetais, sendo as mais correntes as sementes da planta *Mimosa hostilis* por sua alta concentração em DMT. Também há receitas de decocção da ayahuasca e extração de outras substâncias psicoativas, como a *bufotenina* (das se-

mentos do Cebil, *Anadenanthera colubrina*) ou preparos a partir da planta *Salvia divinorum*. Se bem que a rede enfatiza a autonomia das experiências visionárias, em muitos dos casos as pessoas que consomem moram nas cidades, pelo que não possuem acesso direto aos vegetais.

Em tais casos, se recomenda a compra de sementes, folhas e raízes em lojas online - uma das mais conhecidas é Maya Ethnobotanicals - que colocam à disposição uma enorme quantidade de plantas psicoativas e medicinais do globo para ser consumida à vontade dx psiconauta urbanx, quem as escolhe, compra, prepara e consome. No que respeita à extração da DMT, observamos que o vegetal mais utilizado é a planta da *Mimosa hostilis*. Há métodos mais ou menos tóxicos de obtenção dos cristais da DMT a partir da casca ou sementes desta planta. Para isso, as receitas variam. Uma do site Cannabis Café sugere o uso de vinagre, hidróxido de sódio (NAHO), em alguns casos éter ou benzina e amoníaco, filtros de café, água, gelo, luvas e panelas (Cannabis Café, post de 14/07/2012). O mais comum é as pessoas fumarem ou administrarem a DMT extraída pela via intravenosa. O efeito é relativamente curto, com uma média de quinze minutos.

Nestes verdadeiros fóruns virtuais, a troca de informações e experiências é intensa. No grupo operam hierarquias baseadas em expertise e tempo de permanência no fórum: há pessoas que são visivelmente mais *amateurs* e há pessoas mais experientes, como xs moderadorxs das listas. Ali, a auto-educação dx psiconauta é tida como fator chave para poder manipular as receitas colocadas *online*, conhecimentos básicos de química são necessários. Da mesma maneira, se promove uma formação ética e filosófica baseada no livre arbítrio e na auto-responsabilidade.

Em alguns casos, tenho visto o pedido de descrições exatas da planta por parte dxs que menos conhecem aos que demonstram maior expertise. “*No quiero terminar em um hospital por la osadía de tomar cualquier planta*”, diz o usuário Eleazar (DMT, Planta Sagrada. Post de 16/05/2012). Uma série de cuidados para os farmacêuticos *amateur* é sugerida pelxs experientes: se recomenda a abstenção de consumo da planta *Phalaris*, que possui DMT, mas também substâncias extremamente tóxicas como a *Gramina*; se sugerem quantidades específicas e se protocolam dosagens, enquanto que se recomenda fazer as experiências longe de “interferências familiares”. As vivências são trazidas ao plano da inteligibilidade pelxs psiconautas na rede, e compartilhadas entre pares. Na narrativa dos *trip accounts* aparece um fenômeno que um usuário de-

Ana Gretel Echazú

signa como *a redução do ritual*, metáfora que resulta especialmente interessante para a leitura aqui proposta.

É comum encontrar, nos *sites* consignados, relatos detalhados que narram as sensações corporais e psicológicas transitadas na experiência com estados modificados de consciência. Eles são chamados de *trip accounts*, ou *relatos de experiência*. Tais relatos se apresentam escritos, mas também filmados. Nas filmagens, a referência visual ao espaço no qual essas experiências acontecem é, na maior parte das vezes, um sofá. Um sofá sem endereço nem país: um objeto isolado. Na seguinte narrativa do site DMT Tribe, o usuário PUP descreve:

Abro meus olhos e olho em volta: vejo um mundo bastante diferente de qualquer coisa que tenha visto antes. Em torno de mim há uma dimensão especial, em que tudo parece com um belo ambiente psicodélico: grandes blocos de cor sólida, que olhados segundo uma inspeção mais próxima aparecem cheios de intrincadas informações (*post* de 17/08/2005; tradução nossa).

O mesmo relato acompanha também a vívida descrição de sensações corporais:

Meu coração começou a correr mais rápido e mais rápido, eu tinha caído fora dessa realidade. Comecei a tremer, assustado, sem nada ao que me aferrar! Lembro-me de dizer aos meus amigos que eu não mais podia reconhecê-los ao meu redor, pois tudo se tornara energia eletrostática (*idem*).

As experiências parecem ser realizadas em grupos pequenos, onde os papéis de *chemist*, *tripper* e *guide* são previamente distribuídos. No seguinte trecho, de EROWID, aparece uma reflexão sobre o contexto no qual se compreendem as viagens psicodélicas de sofá:

Nos tempos modernos, houve uma redução do ritual. As cerimônias, que anteriormente serviram para expulsar um indivíduo da vida cotidiana e comunitária e jogá-lo em um campo de epifanias, tornaram-se meramente uma questão de forma, ficando somente aquele espaço exterior mínimo onde as forças internas possam de alguma forma manifestar (*post* de 23/05/2002; tradução nossa).

A *redução do ritual* aparece aqui como uma imagem de estética minimalista: recortada da história, recortada da geopolítica, isolada do mundo dos laços e das correspondências sociais. Seu único território é em um sofá. Embebida de um acesso privado e restrito ao êxtase da epifania privada e secreta. Para conseguir penetrar

em estados místicos, as pessoas não precisariam de cerimônias e rituais estruturados, as quais aparecem como artifícios meramente disciplinares para ordenar os grupos. Por meio da auto-educação, se enfatiza que é possível propiciar uma conexão molecular que possibilita o acesso - sem intermediários - ao espaço cósmico. Isso tudo no *living* da própria casa, o mar privado (BRADEN, 1967).

Essas práticas são, no discurso dxs praticantes destas experiências, descritas como práticas religiosas primárias e individuais. Como já foi sugerido na análise do documentário *The Spirit Molecule*, esse argumento é compartilhado não só por psiconautas *amateur*, mas também por cientistas profissionais que atuam na área da biomedicina - nesse caso, o sofá é substituído por uma maca de hospital. A *redução do ritual*, que é o elo que conecta essas experiências àquelas outras que acontecem em contextos médicos controlados, como as descritas em *The Spirit Molecule*.

Da poeira ao universo, sem intermediários: o critério da *redução do ritual* leva consigo o silêncio da enunciação, que faz invisíveis os itinerários e os pertencimentos vitais daqueles sujeitos que narram as histórias, incluindo as próprias plantas. Tal entendimento é passível de ser colocado dentro daqueles que a bióloga e ativista feminista Donna Haraway (1995) denomina de raciocínios de tipo *no fundo*. Eles operam da seguinte maneira: “*no fundo, tudo é... (aqui, deveríamos preencher o espaço restante com a unidade de estudo que nos resulte mais favorável)*” (p.5). Nos casos estudados, o *fundo* proposto seria a molécula da DMT: “*no fundo, o segredo está na DMT*”. Haraway nos alerta: no fundo, esse fundo não existe. Nem literária, empírica, fisiológica, anatômica, nem neurologicamente. “*Somente as perspectivas parciais prometem visões objetivas*” sustenta, na mesma linha que Haraway, Marilyn Strathern (2004: 22), enfatizando a necessidade de compreender a construção de conhecimento como um processo onde os sujeitos cognoscentes estão, de forma inevitável, na mesma rede que os objetos cognoscíveis. Isso faz parte da reconceitualização da divisão abissal (SOUZA SANTOS, 2009) imposta entre sujeitos e objetos da ciência pós-moderna, coisa que com particular força pode ser problematizada no campo da experiência humana com psicoativos.

Os movimentos de desapropriação de práticas e objetos do mundo “não civilizado” têm fomentado o crescimento do abismo epistemológico entre sujeitos que conhecem e objetos conhecidos, impedindo enxergar possibilidades epistêmicas muito reais, atuais e antigas, como o fato das próprias plantas serem consideradas

Ana Gretel Echazú

sujeitxs de saber - coisa que as comunidades amazônicas reconhecem há séculos e que foi explorada em peças sensíveis como o texto da historiadora paraense Maria Betânia Albuquerque, *Uma heresia epistemológica: as plantas como sujeitos de saber*, de 2013, dentre outros.

### Reflexões finais

De uma diversidade de nomes locais para *banipsteriosis caapi*, de *banipsteriosis caapi* para DMT e de DMT para *molécula* espiritual, uma série de desapropriações históricas, políticas e culturais da ayahuasca tem tido lugar. Nesses movimentos, os contextos rituais que a abrigam se viram crescentemente reduzidos. O antropólogo francês Lucien Lévi-Bruhl (1947), ao apontar para o caráter fluido da alma na percepção de vários povos indígenas do mundo, prefere não falar de uma “expansão” do sujeito nessas culturas, mas sim da “redução” do sujeito no Ocidente: “*comparada com a sua, nossa individualidade parece ter sofrido uma redução*” (op. cit; p.129). Ela não seria mais do que a diminuição imaginária do sujeito ao seu próprio corpo material, orgânico, “*dono de si mesmo*”. Enquanto o corpo só pode ser aquela realidade material feita de órgãos; qualquer extensão de si, sob a forma de um corpo espiritual é rejeitada, recortada, varrida do âmbito do real.

A *redução do ritual* se apresentaria, assim, como um eco dessa mesma redução dxs sujeitxs no Ocidente: sujeitx mulher, sujeitx indígena, sujeitx planta, sujeitx América do Sul. Nesse sentido, os relatos de viagem dos naturalistas do século XIX e os *trip accounts* dxs psiconautas do século XXI poderiam ser lidos como referenciais homólogos nos processos de apropriação dx Outrx realizados pelo Ocidente ao longo dos últimos 150 anos descritos aqui: o sentido consumidor-consumido e a definição de sujeitxs e objetos demonstram, como mínimo, uma continuada e ininterrupta relação de exploração e desapropriação da vida que se aciona, de forma unilateral, desde as metrópoles para as colônias.

Nessa compreensão, existe uma reflexão epistemológica sendo realizada, a qual pode ser colocada em duas frentes: adensando as narrativas históricas do *drug, set & setting* da ayahuasca em particular e das substâncias psicoativas em geral ao mesmo tempo em que devem se situar politicamente os registros, itinerários e dispositivos de conhecimento de quem inscreve essas práticas no campo de conhecimento científico.

O sofá dxs psiconautas e a maca do hospital dxs cientistas materializam suas experiências em torno de uma relação imaginária entre a mente e a substância se postula como direta, e que aparece como sendo intermediada somente pelos mecanismos físico-químicos do corpo de quem os ingere. O sofá e a maca do hospital dxs cientistas que experimentam com psicoativos são espaços pretensamente isolados, os quais conseguiram, em virtude dos privilégios da apropriação cultural, eliminar os contextos (não só os da origem, mas também os próprios contextos onde se replicam as experiências), entendidos como meras “interferências” para o próprio desenvolvimento da ciência e, em última instância, de uma prístina conexão Homem-Universo.

A contribuição desse artigo diz respeito à necessidade de tornarmos visíveis os contextos de produção das experiências psicoativas lançando mão do estudo de narrativas, itinerários, práticas e discursos, definindo cada um deles como o possível *locus* de enunciação de uma determinada perspectiva sobre o mundo. Entre o nível micro, que corresponde à dimensão molecular, e o nível macro, correspondente às mais altas esferas do astral, há uma diversidade de redes e sujeitxs sociais que precisam ser recolocados em seus marcos de referência locais, por mais universalidade que clamem para si (SOUSA SANTOS, 2009). Assim, os mecanismos neurológicos, princípios ativos, substâncias, vivências de viagens internas e externas, acesso a realidades cósmicas, experiências místicas, sensações corporais do mais diverso tipo devem ser compreendidas como categorias dignas de um trabalho pragmático de historicização, localização e contextualização. Mas quais são caminhos possíveis para emprendermos essa tarefa?

Ainda quando isso signifique um caminhar aparentemente mais lento do conhecimento científico, precisamos adensar os trabalhos de pesquisa que realizamos hoje no campo ayahuasqueiro em torno da diversidade de diálogos, redes, objetos, sujeitxs e conexões existentes, considerando, de forma que os insidiosos fatores do tempo histórico e da desigualdade geopolítica estrutural sejam parte do reconhecimento de cada uma dessas experiências. A tríade *drug set & setting* aparece aqui como uma ferramenta conceitual de importância na hora de pontuar o peso da contextualização da experiência psicoativa, mas que deve ser ampliada e adensada até alcançar uma verdadeira tessitura social: para compreender os nós epistemológicos a partir dos quais se inscrevem as tensões nesse campo de saber, é preciso trazer as histórias

Ana Gretel Echazú

que constituem cada tríade *drug, set & setting* existente na prática, reconhecendo as desapropriações que produziram sua aparente liberdade.

## Notas

1. Como parte da minha pesquisa de doutorado em Antropologia, tenho convivido com curandeixs vegetalistas *ayahuasqueirxs* da Amazônia do Peru durante o ano de 2012 (Echazú Böchemeier, 2013).
2. O uso do marcador “x” corresponde à estratégia inclusiva de gênero na escrita científica segundo a qual é preciso criar formas de escrita que incluam o feminino sem englobá-lo no masculino, problematizando o uso universalizante de artigos e substantivos masculinos com a finalidade de descrever de forma grati-calmente inclusiva as diversas situações, experiências e objetos em questão.

## Referências

- ALBUQUERQUE, Maria Betânia. Uma heresia epistemológica: as plantas como sujeitos do saber. In: *Cadernos do CES*, n. 328, 2013. Disponível em: [www.neip.info](http://www.neip.info). Acesso em 11 ago 2015.
- BELLUZZO, Ana Maria. A propósito do Brasil dos viajantes. In: *Revista da USP*, Dossier Brasil dos Viajantes, n. 30, p. 9-20, 1996.
- BRADEN, William. *The Private Sea. LSD and the Search for God*. Chicago: Quadrangle Books, 1967.
- BURROUGHS, William. *Junkie: Confessions of an Unredeemed Drug Addict*. New York: Ace Books, 1953.
- DOBKIN DE RIOS, Marlene. *Visionary vine: hallucinogenic healing in the Peruvian Amazon*. Prospect Heights: Waveland Press, 1972.
- ECHAZÚ BÖSCHEMEIER. *Corpo de planta. Terapias e magias dxs curiosxs da baixa Amazônia do Peru, sob uma perspectiva situada de gênero e saúde popular*. Tese (doutorado) DAN, UNB, 2013.
- ESCOHOTADO, Antonio. *Historia general de las drogas*. Madrid: Espasa-Calpe, 2002.
- FEUERWERKER, Laura.; BERTUSSI, Cristina. MERHY, Emerson. *Avaliação compartilhada do cuidado em saúde: surpreendendo o instituído nas redes*. Rio de Janeiro: Hexis, 2016.
- HALPERN, John *et al.* *Psychological and cognitive effects of long-term Peyote use among Native Americans*. In: *Biol. Psychiatry*, n. 58, pp. 624-631, 2005.



## Drugs, sets &amp; settings: adensando a tríade no campo ayahuasqueiro | Artigos

HARAWAY, Donna. *Simians, Cyborgs, Women*. The reinvention of nature. New York: Routledge, [1991] 1995.

HEELAS, Paul (ed). *Spirituality in the Modern World*. Within Religious Tradition and Beyond. Londres: Routledge, 2012.

HUXLEY, Aldous. *The Doors of Perception*. New York: Harper & Brothers, 1954.

KOZINETZ, Robert. On Netnography: Initial Reflections on Consumer Research Investigations of Cyberculture. In: ALBA, Joseph; HUTCHINSON, Wesley (orgs.). *Advances in Consumer Research*. UT: Association for Consumer Research, 1998.

LABATE, Beatriz e José Carlos BOUSO (eds.) *Ayahuasca y Salud*. Madrid: La Liebre de Marzo. 2013.

LABATE, Beatriz, CAVNAR, Clancy e GEARIN, Alex. *The World Ayahuasca Diaspora*. Reinventions and Controversies. Londres: Routledge, 2017.

LANGDON, Jean. La eficacia simbólica de los rituales: del ritual a la performance. In: LABATE, Beatriz; BOUSO, José Carlos (orgs.) *Ayahuasca y Salud*. Madrid: La Liebre de Marzo, 2013.

LEARY, Timothy. Programmed Communication During Experiences With DMT (dimethyltryptamine). In: *Psychodelic Review*, n.8, pp. 83-95, 1966.

LÉVI-BRUHL, Lucien. *El Alma Primitiva*. Barcelona: Península, [1927] 1947.

LUZ, Pedro. *Estudo comparativo dos complexos ritual e simbólico associados ao uso da Banisteriopsis caapi e espécies congêneres em tribos de língua Pano, Aravak, Tukano e Maku do noroeste amazônico*. (dissertação de mestrado) PPGAS, UFRJ, 1996.

MCKENNA, Dennis e H. TOWERS. Biochemistry and pharmacology of tryptamines and beta-carbolines. In: *Journal of Psychoactive Drugs*, v.16, pp. 347-358, 1984.

MCKENNA, Dennis, CALLAWAY, James e Charles GROB. The Scientific Investigation of Ayahuasca. A Review of Past and Current Research. In: *The Heffter Review of Psychodelic Research*, v.1, pp. 65-77, 1998.

MCRAE, Edward. Abordagens qualitativas na compreensão do uso de psicoativos. In: TAVARES, L.A. et al (org.) *Drogas: tempos, lugares e olhares sobre seu consumo*. Salvador: EDUFBA;CEETAD/UFBA, 2004.

MERCANTE, Marcelo. *Imagens de Cura*. Ayahuasca, imaginação, saúde e doença na

Ana Gretel Echazú

Barquinha. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2012.

NARANJO, Claudio. *Ayahuasca: Etnomedicina y Mitología*. Quito: Ediciones Libri Mundi, 1983.

RENGIFO RUIZ, Roger. Comunicação apresentada na Mesa Antropologia Amazônica. V *CNLAP*. Puno, Peru, 2 a 5 de Outubro de 2012.

RIBA, Jordi. *Human pharmacology of ayahuasca*. Tese (doutorado), Universidade de Barcelona, 2003.

SOUSA 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.

SPRUCE, Richard. *Notes of a botanist on the Amazon & Andes*. Londres: MACMILLAN and Co., 1908.

STRASSMAN, Rick. *DMT: The Spirit Molecule. A Doctor's Revolutionary Research into the Biology of Near-Death and Mystical Experiences*. Rochester: Park Street Press, 2001.

STRATHERN, Marilyn. *Partial connections*. Oxford: Altamira Press, [1991] 2004.

WATTS, Alan. *The joyous cosmology; adventures in the chemistry of consciousness*. New York: Pantheon Books, 1962.

ZINBERG, Norman. *Drug, Set and Setting: The Basis for Controlled Intoxicant Use*. New Haven: Yale University, 1984.

Web Site da *Cannabis Café*. Disponível em <http://www.cannabiscafe.net/foros/showthread.php/233790-Extracci%C3%B3n-de-DMT>. Acesso em 23 mai.2012.

Web Site da *DMT, Planta Sagrada*. Disponível em: <<http://www.plantasagrada.com/dmt/dmt/>> Acesso em 16 mai.2012.

Web Site da *DMT Tribe*. Disponível em: <<http://www.mediafire.com/view/?813wm6x-dfjmu2f4>> Acesso em: 16 mai.2012.

Web Site *EROWID*. Disponível em: <<http://www.erowid.org/chemicals/dmt/>> Acesso em 23/05/2012.

Web Site *Maya Ethnobotanicals*. Disponível em: <<http://www.maya-ethnobotanicals.com>> Acesso em 16 mai.2012.

Drugs, sets & settings: adensando a tríade no campo ayahuasqueiro | Artigos

Web site *NEUROSUP*. Disponível em: <<http://neurosoup.info/tripreports/>>  
Acesso em 29 mai.2012.

Web Site do *Documentário DMT, The Spirit Molecule*. Disponível em: <<http://www.thespiritmolecule.com/>> Acesso em 14 mai. 2012.

Ana Gretel Echazú

## *Drugs, sets & settings*: Condensing the triad on the ayahuasca field

### Abstract

This article intends to rebuild two historically constituted ayahuasca itineraries: the one that transits from *banisteriosis caapi* to the DMT molecule, and the one that invests DMT as a *spiritual molecule*. We state here that the ritual contexts that hold ayahuasca have been increasingly reduced through these ongoing appropriations. We propose that is necessary to rebuild the historical density of the triad *drug, set & setting* to get to understand in a better way the complex conditionings of the psychoactive experience in particular contexts. The itineraries studied here locate plants and molecules inside and also by the side of amateurs, scientists and a vast web of subjects who activate them along a time-space diversity. Between ethical, cultural and medical aspects there is an epistemological reflexion to be made: this epistemology can be usefully driven towards making more dense narratives of the diverse *drug, sets & settings* existent, connecting them to historically defined practices in the ayahuasca field.

**Keywords:** Ayahuasca; DMT; *Drug, set & setting*; Epistemology; Itineraries.

***Drugs, sets & settings: Condensando la tríada en el campo ayahuasqueiro*****Resumen**

El presente trabajo reconstruye dos itinerarios relativos a la ayahuasca históricamente construidos: aquel que transita de la planta *banisteriosis caapi* para la molécula del DMT y aquel que coloca en la DMT las características de una molécula espiritual. Afirmamos aquí que, a través de estas apropiaciones de la ayahuasca, los contextos rituales que la abrigan se vieron crecientemente reducidos. Proponemos que es preciso reconstruir la densidad histórica de tríade droga [*drug*], disposición personal [*set*] y ambiente [*setting*] para comprender mejor los complejos condicionantes de la experiencia psicoactiva en contextos particulares. Los itinerarios aquí estudiados colocan moléculas y plantas al lado y dentro de psiconautas amateurs, científicos y una vasta red de sujetos que las activan en tiempos y espacios diversos. Entre aspectos éticos, culturales y médicos hay una reflexión epistemológica a ser realizada: esa epistemología tornará más densas las narrativas del *drug, set & setting* que son relativas a las prácticas históricas del campo ayahuasqueiro.

**Palabras clave:** Ayahuasca; DMT; *Drug, set & setting*; Epistemología; Itinerarios.

Recebido em 11 de agosto de 2017.

Aceito em 30 de abril de 2018.