

Paisagens da ayahuasca na França contemporânea¹

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

¹ 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.”²
François Laplantine (2003, p.26).

Este artigo levanta algumas problemáticas longamente trabalhadas na minha tese³ 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

² Tradução livre do francês feita pela autora.

³ 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 Takiwasi⁴, 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

⁴ 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)⁵

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

⁵ 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 1930⁶.

○ 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

⁶ 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).

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 etnopsicanalítica⁷, 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 toxicomanias⁸ 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

⁷ 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.

⁸ 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 toxicomaniaco, 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”⁹.

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

⁹ 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).

estado de consciência alterado (que ademais faz uso de uma substância psicoativa ilícita) suscitam desconfianças, rejeições, incompreensões. O fato de a ayahuasca ser considerada uma substância “enteógena” (substância que permitiria a vivência de Deus no interior de si), tanto nas religiões ayahuasqueiras quanto na maioria dos agenciamentos urbanos da ayahuasca, é visto pelo Estado francês como algo que pode expor e vulnerabilizar seus cidadãos diante de diversos perigos.

4 Da ayahuasca na França: legislação e circuitos

Do ponto de vista legislativo, é a DMT (dimetiltriptamina) e não a ayahuasca em si que é regulamentada pelas convenções internacionais. Sua legislação é, assim, variável de um país a outro¹⁰.

O caso do Brasil é peculiar. O Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas, o CONAD, após vários anos de um sério trabalho, começado ainda nos anos 80 e que integrou especialistas de diversas áreas (médicas, sociais, científicas) e representantes religiosos, anunciou, em 25 de janeiro de 2010, uma resolução concedendo o direito ao uso ritual da ayahuasca no Brasil dentro de um quadro religioso.

Esta resolução do CONAD, que demonstra uma grande originalidade, estabelece as normas e princípios éticos que as religiões ayahuasqueiras brasileiras devem seguir para gozar desse estatuto legal. Labate e Feeney (2011) veem na resolução brasileira um ponto de partida importante para o debate atual em torno dos usos globalizantes da ayahuasca no resto do mundo, que poderia ter uma influência sobre as decisões tomadas em âmbito internacional¹¹.

¹⁰ A esse respeito, conferir o artigo recente: “*Ayahuasca and the process of regulation in Brazil and internationally: implications and challenges*” de Labate e Feeney (2011).

¹¹ Esse debate é ainda mais pertinente por conta do questionamento atual em torno do fracasso da “guerra às drogas”, que tem reunido diversos pensadores e personalidades do mundo inteiro em torno da busca de novas alternativas. Para saber mais: <<http://www.globalcommissiondrugs.org/reports/>>. Acesso em: 13 fev. 2012.

O modelo brasileiro não é citado, contudo, pelas autoridades francesas. A França, seguindo a proposição da “Comissão Nacional dos Estupefacientes e dos Psicotrópicos”, pela voz do ministro das “solidariedades, da saúde e da família” tem, todavia, a particularidade de ter lançado um decreto, em abril de 2005, inscrevendo como estupefacientes uma série de substâncias que podem entrar na preparação da ayahuasca além da DMT: o *banisteriopsis caapi*, a *peganum harmala*, a *psychotria viridis*, o *diplopterys cabrerana* ou o *banisteriopsis rusbyana*, a *mimosa hostilis*, a *harmina*, a *harmalina*, o *tetrahydroharmina (THH)*, o *harmol*, o *harmalol*.

Segundo o relatório de 2005 do organismo antisseitas, *Miviludes*¹² (“Missão de Vigilância e Luta Antisseitas”), fora dos motivos puramente farmacológicos que conduziram os membros da Comissão a propor essa classificação, o fato de que essas substâncias são tomadas durante as cerimônias rituais da Igreja do Santo Daime não pode ser ignorado. No meio dos anos 90, dois daimistas¹³ franceses criaram, em Paris, juntamente com um brasileiro, um pequeno grupo seguidor da doutrina brasileira do Santo Daime. Até 1999, o grupo não conheceu problemas nem para receber a ayahuasca do Brasil nem para desenvolver suas atividades religiosas até que, após uma denúncia, a polícia começou a investigar suas práticas. Três pessoas chegaram a ir para a prisão durante três semanas. Em janeiro de 2005, a ayahuasca foi legalizada na França para ser novamente proibida poucos meses depois. Desde abril de 2005 a ayahuasca está, assim, proscrita na França.

Para o líder do Santo Daime francês, a perseguição que eles sofrem ainda está longe de terminar, embora eles tentem seguir o exemplo dos Países Baixos, em que o Santo Daime,

¹² O MIVILUDES é um organismo do governo francês incumbido da vigilância e da luta contra práticas que eles consideram do tipo seita ou as chamadas “derivas sectárias”. É o único organismo estatal do gênero no mundo centrado num veemente combate às seitas. O relatório anual 2005 da Miviludes [Mission Interministérielle de Vigilance et de lutte contre les dérives sectaires] apresenta suas conclusões sobre a ayahuasca disponíveis em: <http://www.miviludes.gouv.fr/article.php3?id_article=170>. Acesso em: 13 fev. 2012.

¹³ *Daimistas* é como são conhecidos os membros da doutrina do Santo Daime.

seguindo o exemplo brasileiro, pode exercer suas práticas religiosas em legalidade. A França parece, contudo, bastante arredia em relação a essa questão e se protege de fenômenos que ela considera como “sectários”, ainda que os daimistas e outros ayahuasqueiros tentem provar que seus investimentos não são de ordem sectária. Segundo alguns ayahuasqueiros e alguns antropólogos franceses que pudemos encontrar, querelas pessoais entre pessoas altamente instaladas no poder teriam exercido um papel determinante no destino da decisão governamental francesa concernente à ayahuasca¹⁴.

Em dezembro de 2006, após a decisão de proibição já ter sido tomada, o “Observatório Francês de Drogas e Toxicomanias” (OFDT) editou um pequeno livro, disponível online¹⁵, destinado a chamar a atenção pública sobre os usos de alucinógenos na França. Intitulado: “*Les usages contemporains de plantes et champignons hallucinogènes. Une enquête qualitative exploratoire conduite en France*”, ele é fruto de uma pesquisa realizada por Catherine Reynaud-Maurupt. A ayahuasca faz parte das plantas utilizadas pelos sujeitos da pesquisa sem constituir seu objeto principal. Apesar de a pesquisa ser ampla e tentar contemplar diversos usos, dando certa escuta aos usuários, é notável a sua preocupação em colocar em evidência os riscos e perigos associados a esses usos, que confirmariam o relatório de 2005 da *Miviludes*. No fim das contas, todas as substâncias são tratadas em bloco, sem que suas especificidades sejam consideradas, e inscritas arbitrariamente dentro do movimento neoxamânico, que é qualificado de “sectário” e do qual é preciso desconfiar, reafirmando então o que a *Miviludes* já tinha dito anteriormente. Finalmente, sente-se, inevitavelmente, uma espécie de lamentação da autora por não conseguir provar “cientificamente” o perigo associado ao uso da ayahuasca. Sua pesquisa limita-se a ser prescritiva e a pregar o evitamento

¹⁴ Um artigo recente de Ghislaine Bourgogne (2011) retrata a história legal da ayahuasca na França.

¹⁵ Disponível em: <<http://www.ofdt.fr/BDD/publications/docs/epfxcrmc.pdf>>. Acesso em: 13 fev. 2012

categorico de toda substância, no lugar de se construir um pensamento crítico a respeito delas.

Na França, a ayahuasca é, antes de tudo, conhecida fora da academia graças ao seu circuito peruano. O trabalho de Jacques Mabit em Takiwasi (o qual não é raro ouvir em entrevistas nas rádios francesas), assim como os filmes (Kounen 2003 e 2004), livros e conferências do cineasta francês Jan Kounen, levaram a uma maior difusão da ayahuasca notadamente no contexto do xamanismo Shipibo-Conibo¹⁶.

Kounen (2011) publicou recentemente um livro que, segundo ele, é destinado aos ocidentais que queiram iniciar-se na ayahuasca no Peru. O autor aconselha a não se tomar ayahuasca na França. Neste livro ele formula um grande número de precauções aos viajantes europeus desavisados que desejam partir ao Peru. Outros escritores e pesquisadores independentes, próximos de Kounen, tal como Romuald Leterrier (2008) são engajados numa pesquisa mais centrada sobre a ayahuasca e o poder das plantas de poder psicoativas sobre a cognição. Esses autores são bastante populares no circuito ayahuasqueiro que pudemos encontrar, sobretudo, em Paris.

Nos últimos cinco anos, observamos, ainda na França, um aumento considerável da literatura a respeito da ayahuasca. Nas livrarias figuram um grande número de livros que contam experiências pessoais de pessoas que fizeram “jornadas espirituais” com a ayahuasca na maioria das vezes na Amazônia peruana. Uma avalanche de informações está ainda disponível na internet em blogs, fóruns, a ponto de ser difícil imaginar o quanto a ayahuasca era obscura ainda há pouco tempo.

No circuito francês, as religiões ayahuasqueiras brasileiras nem sempre são vistas com bons olhos. Há uma tendência a se pensar o xamanismo peruano como o verdadeiro guardião do saber ancestral ligado à ayahuasca. Como a tradição francesa não é dada aos sincretismos, o fato de que as religiões ayahuasqueiras brasileiras sejam originárias não somente do xamanismo, mas

¹⁶ Povo indígena da bacia amazônica conhecido por ter uma grande cultura ancestral do xamanismo e do uso de plantas como a ayahuasca.

que tenham bebido também em fontes mais cristãs, que vão do catolicismo popular ao espiritismo kardecista e às espiritualidades afro-brasileiras, despertam uma certa desconfiança. François Laplantine (2007) salienta que os europeus têm tendência a utilizar separações categóricas e classificatórias que não gostam daquilo que se elabora no efêmero, nas oscilações, na instabilidade:

Nós precisamos, para pensar, de distinguir e de opor: o branco e o negro, o antes e o depois, o estrangeiro e o autóctone, as mentalidades atrasadas e as ideias de progresso, a tradição e a modernidade, a civilização e a barbárie, o passado e o futuro, o profano e o sagrado, o público e o privado, o individual e o coletivo e assim sucessivamente.¹⁷(Laplantine, 1994, p.30)

No Brasil, ao contrário, os pertencimentos podem ser múltiplos mais facilmente, inclusive os pertencimentos religiosos. A alteridade parece ter sempre algo de irresistível, de apetitoso. O que faz com que uma escolha irreversível ou uma decisão absoluta sejam menos fortes que a vontade de que coisas distintas funcionem juntas.

5 Os relatórios Miviludes

Todo ano o observatório francês *Miviludes* elabora um relatório temático (que julga-se ser de interesse público e que é divulgado e disponibilizado integralmente no seu site da internet)¹⁸, cujo principal objetivo é alertar contra os perigos das seitas na França. Em cada relatório, é lembrada a função social do organismo *Miviludes*, assim como o que os franceses esperariam dele, acentuando-se que numerosos são aqueles que pensam que o Estado deveria cuidar, de maneira ainda mais incisiva, de proteger, alertar e informar seus cidadãos dos riscos de cada movimento sectário presente em seu solo.

¹⁷ Tradução livre do francês.

¹⁸ <http://www.miviludes.gouv.fr>. Acesso em: 13 fev. 2012

Segundo a *Miviludes*, os critérios do que eles chamam de “deriva sectária” partem do seguinte¹⁹:

Respeitoso de todas as crenças e fiel ao princípio de laicidade, o legislador sempre recusou a definir as religiões. Pelas mesmas razões, não existe nenhuma definição das noções de ‘seita’ ou ‘deriva sectária’. Face à impossibilidade de definir estas noções, a comissão de enquete parlamentar de 1995 reteve os critérios seguintes para apreendê-las e caracterizá-las: A desestabilização mental; o caráter exorbitante das exigências financeiras; a ruptura com o meio de origem; a existência de riscos à integridade física; o discurso antissocial; a doutrinação de crianças; as tentativas de infiltração dos poderes públicos...

Na longa e eclética lista de práticas colocadas em vigilância pela *Miviludes* nesse relatório²⁰ de 2005, uma atenção especial é dada as práticas derivadas da medicina e das terapias alternativas (Reiki, medicinas energéticas, curas por orações etc.), nas quais o pensamento mágico e o recurso aos milagres poderiam colocar as pessoas em perigo. As práticas de xamanismo de cunho terapêutico e práticas “contestáveis” de “desenvolvimento pessoal” apareciam igualmente nesta mesma lista. O reaparecimento do xamanismo no mundo ocidental e o risco de lugares de tratamento tais como o Centro Takiwasi do médico francês Jacques Mabit também eram colocados em alerta. O aumento do turismo em torno da ayahuasca no Peru também era evidenciado como uma zona de perigo através da qual agências de turismo especializadas tentariam incitar os turistas franceses “em busca de sensações fortes” a realizar um tipo de viagem ligada ao “xamanismo comercial”, que cobraria, na época, 200 dólares por sessão de ayahuasca. A vinda de xamãs oferecendo seus serviços na França também era apresentada como uma busca de clientela da parte desses xamãs que aliavam o tema da cura ao tema do autoconhecimento. Nenhuma prova concreta a respeito dos riscos da ayahuasca é mencionada, mas

¹⁹ Tradução livre do francês.

²⁰ Disponível em: http://www.miviludes.gouv.fr/IMG/pdf/Rapport_MIVILUDES_2005-2.pdf. Acesso em: 13 fev. 2012

aparece uma ressalva na página 50 do relatório: “Esses métodos inquietam. Eles teriam sido responsáveis por uma morte acidental nos Estados Unidos”.

Nenhuma menção é feita às sérias pesquisas realizadas, como o *projeto Hoasca* executado no Brasil por intermédio da União do Vegetal e cuja equipe de pesquisadores era internacional e transdisciplinar. O maior perigo da ayahuasca segundo esse relatório residiria no fato de que, após investigações que eles teriam realizado entre 2004 e 2005, distribuidores proporiam na Europa “produtos falsificados”, cujos efeitos não eram determinados. O termo “distribuidor” parece sugerir a existência de uma rede de tráfico que forneceria a ayahuasca aos grupos ou religiões que não nos parece de acordo com o que acontece na realidade. Mesmo que na internet existam sites (sobretudo holandeses) que propõem pequenas quantidades de folhas e do cipó destinadas aos “psiconautas” que queiram tentar fabricar a bebida e experimentá-la sozinha, existe em torno da ayahuasca, nos diversos meios envolvidos por ela, uma forte reputação de que não se deve tomá-la sozinha e sem a presença de alguém experiente.

No relatório de 2006, a ayahuasca é mencionada, mas fala-se mais precisamente das “novas espiritualidades” e da iboga; insinua-se que a iboga teria tomado o lugar da ayahuasca desde sua interdição pelo decreto de abril de 2005. O relatório de 2007 consagra-se mais especialmente à datura, após relembrar-se de que, em 2005, a atenção tinha sido consagrada à ayahuasca e em 2006 à iboga. O relatório de 2008 concentra-se nos movimentos “satânicos”, “wicca” e nenhuma menção direta é feita à ayahuasca. O dossiê de 2009 se consagra às questões ligadas aos menores de idade no mundo. Nele, denuncia-se o fato de que crianças e mulheres grávidas possam tomar ayahuasca em certos grupos, como o Santo Daime. Na página 67, o centro Takiwasi do médico francês Jacques Mabit é mencionado e afirma-se que na cidade de Brasília existiria algo de sectário em torno do neo xamanismo que parece não ter se propagado

para o resto do Brasil. Nesse relatório de 2009, a ayahuasca é novamente mencionada em forma de lembrete sobre a ação contundente do organismo:

Desde 2005, a Miviludes atraiu a atenção dos poderes públicos e da população geral sobre os perigos ligados ao neo-xamanismo e mais particularmente sobre os usos de ‘substâncias perigosas’ como a ayahuasca ou a iboga. Estas poderiam expor as pessoas a um estado suscetível à manipulação durante os ‘workshops (‘estágios’) pseudo-xamânicos’.

O relatório de 2010 consagra-se especialmente às teorias apocalípticas do fim do mundo ligadas ao calendário dos maias, ao New Age e os novos messianismos. O relatório de 2011 ainda não foi divulgado no site da Miviludes.

Foi assim que, a partir de 2005, a ayahuasca e os neo xamanismos entraram no círculo de vigilância da Miviludes, a ayahuasca se inscrevendo no rang das práticas a serem vigiadas de perto pela instância governamental.

Como qualquer outra atividade ou produto, sabe-se que a ayahuasca não está, evidentemente, protegida contra malfeitores que podem aproveitar da tendência, da moda ayahuasqueira, para lançar seus negócios. Porém, é problemático restringir todas as práticas ayahuasqueiras e reduzir suas complexidades com base somente em riscos eventuais, desconsiderando todas as pesquisas já feitas nesse terreno e atribuindo ao Santo Daime francês uma natureza fraudulenta.

6 Do problema das “derivadas sectárias” e o que pode um corpo ?

Geralmente, considera-se seita um grupo totalitário no qual um guru manipula mentalmente seus adeptos. Ainda que práticas nefastas possam emergir de certos movimentos que poderiam ser classificados como “sectários”, a maneira da França laica de fazer face à questão precisa da ayahuasca suscita discussões.

Segundo o sociólogo Arnaud Esquerre (2009), esses combates contra a manipulação mental que a França instaurou desde os anos 70 são agenciamentos através dos quais o Estado exerce um poder sobre o psíquico dos seres humanos, ocultando a complexidade e a singularidade da situação visada. Essa luta contra as seitas pelo bem da sociedade e dos indivíduos, assim como as implicações que resultam dela, denotam um dispositivo de poder que tem efeitos de subjetivação.

No que concerne às seitas (enquanto objetos de discurso) e o tratamento peculiar que lhes reservam a França, entramos num campo discursivo particularmente clivado que demandaria um trabalho para além das polarizações do pró ou antisseitas, que tendem a seguir uma lógica binária.

Esquerre sustenta, fazendo um recorte histórico em torno da noção de seita no século XIX, que o que é inédito não é a aparição de novas seitas, mas a maneira de designá-las e de lutar contra elas. Contrariamente aos que postulam que doravante cada um seria livre para escolher e praticar a espiritualidade que se queira, a pesquisa do sociólogo afirma que a possibilidade de escolher uma comunidade espiritual na França é bastante limitada e fortemente controlada pelo Estado e por um conjunto de dispositivos.

Segundo a socióloga Danièle Hervieu-Léger (2001), o “fato sectário” é percebido de modo dominante na França como um tipo de doença suscetível de destruir todo o corpo social a partir de indivíduos contaminados. Para a autora, a luta contra as seitas assemelha-se a uma campanha de higiene pública, de uma luta terapêutica contra uma ameaça epidêmica, e se inscreve no combate secular contra o obscurantismo e a superstição da ciência médica, relegitimando indiretamente esta última. Hervieu-Léger aponta a necessidade de um debate público que torne possível a construção de uma nova abordagem do pluralismo religioso dentro da própria laicidade. Para ela, o esforço dos parlamentares em fixar a “cartografia espiritual” dos grupos potencialmente perigosos revela antes de tudo um esforço que

tenta barrar a pluralização de uma cena religiosa que não se organiza mais exclusivamente a partir das “grandes religiões” instituídas e bem conhecidas no solo francês. No fundo, haveria da parte do Estado uma vontade de impedir que as pessoas se deem à influência de representações julgadas radicalmente contraditórias com a razão cartesiana e a autonomia. A aversão à heterogeneidade religiosa se traduzindo pela vontade de uma regulação normativa do religioso calcada no modelo confessional cristão.

O termo “seita” aglomera assim, de uma só vez, pela dupla referência ao totalitarismo e à manipulação mental, um conjunto heteróclito cujas práticas e discursos são muitas vezes estrangeiros uns aos outros. A unidade, ou melhor, a aparência enganosa de unidade por efeito de massificação que produz o termo seita tem por consequência que uma só prática ou uma só ideia de uma das ditas “seitas” basta para condenar o conjunto.

Certas seitas são efetivamente perigosas, não negamos absolutamente esse fato. Contudo, as religiões ayahuasqueiras e os agenciamentos urbanos da ayahuasca que estudamos, contrariamente às seitas, buscam guardar uma dialética que preserva o “dentro/fora”, e vão no sentido oposto do isolamento praticado numa seita, que busca geralmente cortar o sujeito de sua rede social, familiar.

Nós constatamos, ao longo desses anos de pesquisa, que não podemos assimilar todos os usos rituais urbanos da ayahuasca às seitas ou às organizações totalitárias. Nós podemos e questionamos a natureza deste desejo contemporâneo de autoconhecimento ligado a uma certa espiritualização da realidade e o afloramento de práticas fora de seus contextos culturais originais, assim como os riscos mercantis e suas eventuais consequências, tanto para as culturas de origem quanto para as culturas de acolhimento, tal é o caso da ayahuasca nas Américas e na Europa.

Entretanto, não se trata de listar ou apresentar essas práticas numa lista de interdição esperando que as pessoas se afastem

delas por conta de uma decisão estatal que impulsiona ao medo. Além disso, nos parece infantilizante essa demonstração de força dos serviços do Estado e de seus atores, que se dedicam a proteger e a assegurar uma visão majoritária do mundo.

Percebemos que a relação da sociedade francesa com a questão sectária se traduz por meio de um arsenal semântico do tipo patológico e profilático (bem evidenciado no discurso das pessoas que entrevistamos ao longo da nossa pesquisa de campo, que temiam constantemente um julgamento da parte de seus compatriotas). No discurso político e midiático francês, o casal “regulação-proteção” exerce uma grande importância. A questão que se impõe, além do caso francês, é saber que tipo de regulação um Estado democrático pode reivindicar e com qual objetivo. Até onde o Estado laico pode ir nas suas intervenções para facilitar ou para frear a expressão de particularidades de grupos que recusam, em diferentes graus, o ideal normativo das sociedades de direito? É preciso esperar que as convicções profundas dos sujeitos e os modos de subjetivação que decorrem se conformem aos princípios democráticos que regem a vida social?

O organismo francês que luta contra as seitas tem consciência da particularidade de sua ação em relação àquelas que acontecem (ou melhor, não acontecem) em outros países. Eles se apresentam como uma vanguarda. A França seria pioneira e pronta a exportar ao resto do mundo um dos seus últimos achados, a seita totalitária e manipuladora que toda democracia devia combater segundo o seu modelo²¹.

Que efeito teria no Brasil ou em outros países a publicação de uma lista de alerta destinada aos cidadãos, identificando certos grupos religiosos potencialmente perigosos? Em nome da liberdade de pensamento e religião tal ato seria, no Brasil, considerado inconstitucional? Existe alguma chance de que um dia as diversas religiões no Brasil e os transbordamentos do crer

²¹ Para mais detalhes a respeito da modalidade política e cultural francesa de abordar a questão das seitas, conferir Luca (2008) e Esquerre (2009).

sejam considerados, na percepção social ou política, como uma ameaça para a sociedade e seus membros ?

Se essas novas instituições religiosas podem produzir, bem evidentemente, novas alienações sociais, nos parece, entretanto, que a forma mutante e não totalizadora que caracteriza as experiências com a ayahuasca (pensadas a partir das entrevistas dos sujeitos e grupos que encontramos) sugerem que dificilmente esses grupos e pessoas se deixariam deslizar na categoria de seitas tal como ela é pensada geralmente.

Nós observamos a existência de um “duplo jogo” (dentro-fora), presente tanto nas religiões ayahuasqueiras quanto nos outros agenciamentos urbanos da ayahuasca. Enquanto elas jogarem continuamente esse “duplo jogo” com outros atores sociais, tais como a ciência, pesquisadores de diversos horizontes, jornalistas, a sociedade de modo geral e, no caso do Brasil, com o CONAD, elas correm pouco risco de se tornarem seitas na sua acepção geral. Esse jogo permite que os grupos sejam questionados, assim como permite que eles tomem a fala, se defendam se preciso, construam suas histórias. É preciso guardar um duplo movimento, nem aderir completamente e cegamente ao seu tempo e às suas construções, nem aderir sem restrições às normas da sua própria sociedade.

A posição francesa de combate aos riscos sectários não nos parece funcionar como uma barreira contra a profunda mutação dos modos de subjetivação que já vive o contemporâneo. As novas *subjetividades espiritualizadas* (associadas à ecologia, aos xamanismos, às medicinas alternativas, ao New Age) são testemunhas dessas novas esferas que são, aliás, cada vez mais colonizadas pelas forças capitalistas.

O procedimento francês parece querer sustentar o fantasma de uma sociedade desprovida de qualquer risco, além de traduzir uma vontade de regulação normativa do campo religioso e uma aderência absoluta ao que o tempo do capitalismo julga estar em medida de decidir.

A experiência da ayahuasca e de seus agenciamentos coletivos atravessam zonas do desconhecido, de estranhamento,

de ambiguidade, de contradições que se encarnam no próprio corpo de seus experimentadores. A experiência demanda uma grande prudência, ela é feita de aceleração de velocidades, de desterritorializações que podem se apresentar tanto perigosamente como criativamente quando essas intensidades, quiçá esse transbordamento ou excesso de intensidades, podem ser reterritorializados. Deleuze (2009) nos ensina que uma intensidade está sempre em relação a outras intensidades. Ela pode ser ruim quando excede o poder daquele que a experimenta. É preciso poder suportá-las, abrindo passagem para a possibilidade de uma produção de sentidos coletiva ou singular.

Na experiência da ayahuasca, a travessia das zonas de indiscernibilidade que a vida já nos reserva é intensificada em um emaranhado característico do contemporâneo, no qual, o (in)atual e o arcaico se intrincam, perguntando o que pode um corpo.

Referências

AGAMBEN G. *Qu'est ce que le contemporain?* Paris : Rivages poche/ Petite bibliothèque, 2008.

BOIS-MARIAGE F. Ayahuasca: une synthèse interdisciplinaire. *Psychotropes* 1/2002 (Vol. 8), p. 79-113.

BOURGOGNE G. One Hundred Days on Ayahuasca in France: The Story of a Legal Decision. In: LABATE, B.; JUNGARBELE, H. *The Internationalization of Ayahuasca* (ed). Lit verlag, 2011. p. 353-364.

CHAUMEIL JP. Chamanismes à géométrie variable en Amazonie. In: *Hamayon R. Revue Diogène*. Paris: Quadrige/PUF, 2003, p. 159-175.

DELEUZE G. Entrevista com Toni Negri publicada em *Futur antérieur*. 1990. Disponível em: <<http://lesilencequiparle.unblog.fr/2009/03/07/controle-et-devenir-gilles-deleuze-entretien-avec-toni-negri/>>. Acesso em: 17 abr. 2011.

DESHAYES P. De l'amer à la mère: quiproquos linguistiques autour de l'ayahuasca. *Psychotropes* 3/2004 (Vol. 10), p. 15-29. Disponível em: <www.cairn.info/revue-psychotropes-2004-3-page-15.htm>. Acesso em: 12 jun. 2010.

DUPUIS D. *Une ethnographie de la clinique Takiwasi. Soigner la toxicomanie avec l'aide des non-humains*. Mémoire de Master de recherche en Sciences sociales, Mention Ethnologie et Anthropologie sociale. Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales. 2009.

ESQUERRE A. *La manipulation mentale – Sociologie des sectes en France*. Paris: Fayard, 2009.

FOUCAULT M. *L'herméneutique du sujet*. Paris: Gallimard, Seuil, 2001.

GHASARIAN, C. Santé alternative et New Age à San Francisco. In: MASSÉ, R.; BENOIST, J. (ed). *Convocations thérapeutiques du sacré*. Paris: Médecines du Monde, Karthala. p. 143-163. 2002.

_____. Reflexions sur les rapports corps/conscience/esprits dans les représentations et pratiques néo-shamaniques. In: SCHMITZ, O. (ed). *Les médecines en parallèle*. Multiplicité de recours aux soins en Occident. Paris: Karthala, 2004.

HERVIEU-LÉGER D. *La Religion en miettes ou la question des sectes*. Paris: Calman-Lévy, 2001.

KOUNEN J. *Carnets de voyages intérieurs*. Ayahuasca medicina, un manuel. Paris: Mama, 2011.

_____. *D'autres mondes*. France: Distribution Eurozoom, 2003, 72 min.

_____. *Blueberry*. L'expérience secrète. UFD, France, 2004, 2h04.

LA BARRE W. Les plantes psychédéliques et les origines chamaniques de la religion. In: FURST, P.T. (ed.). *Flesh of the Gods*. The Ritual Use of Hallucinogens. Paris, Seuil: 1974, p. 249-266.

LABATE B.C. *A reinvenção do uso da Ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas: Mercado das Letras, 2004.

LABATE B.C.; ARAÚJO W. S. (Org.) *O uso ritual da ayahuasca*. 2 ed. Campinas: Mercado das Letras, 2004.

LABATE B.C.; FEENEY K. Ayahuasca and the process of regulation in Brazil and internationally : implications and challenges. *International Journal of Drug Policy*. 23, 2012, p. 154-161.

LAPLANTINE F. *Transatlantique*. Entre Europe et Amériques latines. Paris: Payot et Rivages, 1994. p.30.

_____. *Ethnopsychiatrie psychanalytique*. Paris: Beauchesne, 2007.

_____. Penser anthropologiquement la religion. *Anthropologie et Sociétés*, vol. 27, n. 1, 2003, p. 11-33. Disponível em: <<http://www.erudit.org/revue/as/2003/v27/n1/007000ar.pdf>>. Acesso em: 18 jan. 2011.

LETERRIER R. *Les plantes psychotropes et la conscience*. L'enseignement de l'ayahuasca. Monaco: Alphée, 2008.

LUCAS N. *Individus et pouvoirs face aux sectes*. Paris: Armand Colin, 2008.

MACRAE E. L'utilisation religieuse de l'ayahuasca dans le Brésil contemporain. *Cahiers du Brésil Contemporain*, 1998, n. 35-36, p.247-254. Disponível em: <<http://www.revues.msh-paris.fr/vernumpub/12-MacRae.pdf>>. Acesso em: 08 abr. 2011.

MESTURINI S. *Espaces chamaniques en mouvement*. Itinéraires vécus et géographies multiples entre Europe et Amérique Latine. Thèse (Doctorat), Université Libre de Bruxelles, 2010.

NOVAES C. *L'expérience urbaine de l'ayahuasca*. Paysages des subjectivités contemporaines. Approche ethnopsychanalytique, 482 p. Thèse (Doctorat), Université Paris Descartes, Sorbonne Paris Cité, 2011.

REYNAUD-MAURUPT C. *Les usages contemporains de plantes et champignons hallucinogènes*. Une enquête qualitative exploratoire conduite en France. 2006. Disponível em: <<http://www.ofdt.fr/BDD/publications/docs/epfxcrmc.pdf>>. Acesso em: 14 jul. 2009.

SCHULTES R.E. *Un panorama des hallucinogènes du nouveau monde*. Paris: L'esprit frappeur, 2000.

ZIZEK S. *La subjectivité à venir*. Essais critiques. Paris: Flammarion, 2010.