

“O vinho do homem morto”: indígenas e cientistas em reportagens sobre a ayahuasca na primeira metade do século XX

“Dead man’s wine”: Indigenous people and scientists in reports on ayahuasca in the first half of the 20th century

Vinícius Maurício de Lima | Universidade Federal do ABC

vmlima9@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5111-3409>

Maria Gabriela Silva Martins da Cunha Marinho | Universidade Federal do ABC/Museu Histórico da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo

gabriela.marinho@ufabc.edu.br

<https://orcid.org/0000-0002-5698-0437>

RESUMO Nosso objetivo foi analisar a inter-relação entre ayahuasca e ciência na cobertura jornalística da primeira metade do século XX. Embora o “Renascimento psicodélico” seja associado aos anos 1960-1970, quando pesquisas sobre substâncias psicoativas foram suspensas devido às políticas antidrogas e ao sensacionalismo midiático, questionamos como era a cobertura jornalística sobre pesquisas com a ayahuasca no início daquele século. Por meio de uma análise de reportagens de *O Globo*, concluímos que cientistas se interessavam por aspectos botânicos, farmacológicos e psiquiátricos da bebida, mas incitavam à criminalização dos usos indígenas. Essas pesquisas trazem tópicos para um debate mais plural sobre o Renascimento psicodélico.

Palavras-chave ayahuasca – Renascimento psicodélico – história das ciências – história indígena – imprensa.

ABSTRACT *Our objective was to analyze the interrelationship between ayahuasca and science in the journalistic coverage of the first half of the 20th century. Although the “Psychedelic Renaissance” in science is associated with the 1960-1970s, when studies on psychoactive substances were suspended due to anti-drug policies and media sensationalism, we question what journalistic coverage of studies on ayahuasca was like at the beginning of that century. Through an analysis of *O Globo* reports, we*

concluded that scientists were interested in the botanical, pharmacological, and psychiatric aspects of the ayahuasca, but encouraged the criminalization of indigenous uses. These studies bring topics to a more plural debate about the Psychedelic Renaissance.

Keywords ayahuasca – Psychedelic Renaissance – history of sciences – indigenous history – press.

Introdução

A ayahuasca é uma bebida com propriedades psicoativas preparada milenarmente a partir da decocção conjunta de plantas, normalmente, um cipó do gênero *Banisteriopsis* com as folhas de uma ou mais espécies de árvores. Popularizada na esfera científica da atualidade, a categoria “ayahuasca” remete ao quéchua, língua franca de parte da região Amazônica, na qual o significado pode ser “cipó dos espíritos”, “cipó de morto”, ou ainda, na tradução mais livre e poética, “vinho das almas”, pois, possibilita, segundo seus praticantes, uma ligação com o mundo espiritual ou com o mundo dos mortos (Assis e Rodrigues, 2017). Assim, a bebida é um veículo de comunicação, por exemplo, de xamãs com os espíritos presentes nas plantas e até mesmo com outros espíritos, para curar, entre outros intuitos (MacRae, 1992). De todo modo, entre os indígenas da Amazônia, região que hoje compreende os atuais países Bolívia, Brasil, Colômbia, Equador, Peru e Venezuela, ela tem diferentes nomes, entre eles, “yagé”, como utilizam os Siona, da Colômbia, e “caapi”, como utilizam os Baniwa (autodenominados Walimani), que vivem entre o Brasil, a Colômbia e a Venezuela, sendo que somente determinados grupos indígenas das montanhas peruanas e equatorianas a nomeiam ayahuasca. Atualmente mais de cem povos indígenas fazem seu uso ritual (Luz, 1996; 2002; Reichel-Dolmatoff, 1976; Tukano, 2019).

Os usos indígenas foram transmitidos a curandeiros de países como o Peru, que assimilaram referenciais religiosos ocidentais em suas práticas. Também, nos anos 1930, esses usos foram transmitidos a Raimundo Irineu Serra, o mestre Irineu, fundador do Alto Santo, a primeira religião ayahuasqueira, a partir da qual, por volta de 1945, foi criada a Barquinha e, em 1974, o Santo Daime. Além disso, os usos indígenas chegaram até outros caboclos, pelos quais foram transmitidos a José Gabriel da Costa, fundador da União do Vegetal (UDV), que tem origem diversa das outras três. Nessas religiões tipicamente amazônicas e, ainda, brasileiras, houve da mesma maneira uma assimilação, cada qual a seu modo, de referenciais religiosos ocidentais, bem como das religiões de matriz afro-brasileira. Nelas a bebida é preparada por meio da decocção do cipó *Banisteriopsis caapi* com as folhas da árvore *Psychotria viridis* e recebe nomes como “daime” (Alto Santo, Barquinha e Santo Daime) e “hoasca” e “vegetal” (UDV). Assim, ao longo do século XX, a bebida se popularizou por meio da fundação no Norte e/ou da difusão dessas religiões para outras regiões do país e para o exterior. A chegada delas em grandes centros urbanos, ainda, possibilitou a criação de *grupos neoayahuasqueiros*, que podem ter práticas pelas quais buscam se distinguir da matriz das religiões ayahuasqueiras (Goulart, 2004; Labate e Coutinho, 2014; Labate et al., 2008; MacRae, 1992; Netto, 2017; Santos, 2021).

Com a regulamentação dos usos religiosos da ayahuasca no Brasil pela Resolução n. 1 de 2010, do então Conselho Nacional Antidrogas (Conad, 2010), e com o crescimento exponencial no número de pesquisas científicas sobre seus usos terapêuticos, em especial, a partir de 2010, o Brasil se tornou referência mundial no campo de estudos da bebida, em áreas como a neurociência e a psiquiatria, embora o país já tivesse destaque pelas diversas pesquisas nas ciências humanas e sociais nessa área (Labate et al., 2008; Strassman, 2019). Atualmente, no Brasil

e em outros países, pesquisas têm demonstrado a efetividade da ayahuasca no tratamento da depressão, da ansiedade e da adição ao álcool, à *Cannabis ssp.*, à cocaína e ao crack (Barbosa et al., 2018; Bouso et al., 2022; Ona et al., 2019; Perkins et al., 2022; Sarris et al., 2021; Viol et al., 2019). Esses resultados são popularizados por veículos de imprensa em reportagens publicadas, em especial, a partir de 2010 (Assis, 2021).

Diversos cientistas e jornalistas sugerem um “Renascimento psicodélico”, reportando-se por meio desse “renascimento” aos estudos que eram realizados, particularmente, nos anos 1960 e 1970, nos Estados Unidos e em outros países, e que foram suspensos na esteira das políticas antidrogas (Rodrigues e Beserra, 2020). Àquela época, os veículos de imprensa tiveram papel preponderante para a criminalização governamental e a repressão pela polícia ao realizarem uma cobertura jornalística sensacionalista de supostos casos de suicídio, assassinatos, deficiências genéticas e transtornos mentais, associando-os ao uso de substâncias psicoativas como a dietilamida do ácido lisérgico (LSD), que se popularizou na ciência e na sociedade naquelas duas décadas (Delmanto, 2020; Strassman, 2019).

Se o cenário nos anos 1960 e 1970 era de interdição, questionamos como era a cobertura jornalística sobre as pesquisas com a ayahuasca na primeira metade do século XX. O argumento é que ao dar visibilidade às primeiras pesquisas com a ayahuasca, os veículos de imprensa do início do século XX noticiavam, por um lado, o interesse dos cientistas em uma “curiosidade” científica. No entanto, por outro lado, na cobertura jornalística, os cientistas relacionavam a beberagem à sua origem indígena, replicando relatos imprecisos, de exploradores e viajantes da segunda metade do século XIX, sobre rituais indígenas, e incitando à criminalização desses usos por apresentarem um suposto risco à sociedade ocidental. Esses aspectos podem fertilizar o debate sobre o Renascimento psicodélico, ao mostrar as abordagens históricas da imprensa e da ciência que merecem ser investigados pelos pesquisadores da atualidade. Sendo assim, o objetivo deste artigo foi analisar a inter-relação entre ayahuasca e ciência na cobertura jornalística da primeira metade do século XX.

Para isso, foi realizada uma análise de duas reportagens, pertencentes a uma série de reportagens sobre “entorpecentes”/“tóxicos” do jornal *O Globo*, encontradas a partir de uma busca pelas categorias “yagê”/“iagê”, “caapi” e “ayahuasca”, no website *Acervo Digital de O Globo* (<https://acervo.oglobo.globo.com/>). Foram consideradas publicações de 1925, ano em que o jornal foi fundado e passou a ser publicado, até 1959, ano que antecede o início da década na qual as pesquisas sobre substâncias psicoativas teriam passado a receber mais notadamente uma depreciação por veículos de imprensa e uma criminalização pelo aparato do Estado. Devido a categoria “yagê” ser mais utilizada por cientistas da época, o que era replicado pelo veículo de imprensa, a partir daqui a utilizaremos quando nos reportarmos aos documentos analisados.

Embora no início do século XX o jornal *O Globo* não figurasse entre os principais veículos de imprensa brasileiros (Fonseca, 2008), a publicação das duas reportagens da série teve destaque em uma importante monografia escrita pelos farmacêuticos e químicos brasileiros Oswaldo Costa (1898-1983) e Luiz Affonso de Faria (1883-1964), intitulada *A planta que faz sonhar*, publicada na extinta *Revista da Flora Medicinal* (Costa e Faria, 1936), uma revista científica de renome àquela época. Nesse sentido, o recorte temporal agrega as primeiras pesquisas sobre o yagê realizadas no Brasil e em outros países, assim sendo foram incluídas, de modo complementar na análise, essa e outras três publicações científicas sobre o yagê daquele período, disponibilizadas pelo Centro Brasileiro de Informações sobre Drogas Psicotrópicas (Cebrid), da Universidade Federal

de São Paulo (Unifesp). Além disso, foi analisado o Código Penal (CP) de 1890, devido aos usos da *Cannabis spp.* pela população negra, considerados como práticas de “curandeirismo” e de “charlatanismo” conforme o CP, terem sido associados aos usos do yagê nas reportagens de *O Globo*.

Tendo como referência a etnografia em documentos (Cunha, 2004; Cunha e Castro, 2005; Frehse, 2005; Latour e Woolgar, 1997), definimos alguns procedimentos com fins de observar aspectos etnográficos nas reportagens de *O Globo*, tais como: quem produziu as reportagens, em que período histórico e em quais condições sociais, quem eram os “informantes” da cobertura jornalística e os demais atores envolvidos, mas não entrevistados, e quais eram as abordagens, as narrativas e as gramáticas utilizadas para estabelecer diferenças sociais entre os redatores das reportagens, os informantes e os demais atores. Sobre as pesquisas divulgadas nas reportagens, observamos de que áreas elas eram, o que investigavam e os resultados que eram noticiados, os quais procuramos discutir à luz de pesquisas recentes do Renascimento psicodélico.

Extra! Extra! Naturalistas e farmacologistas falam sobre o yagê à imprensa

De 1763 até 1960, o Rio de Janeiro foi a capital do Brasil e, dessa maneira, sede de alguns dos principais acontecimentos políticos, econômicos e sociais do país e onde também estavam alguns dos mais importantes veículos de imprensa do início do século XX. Entre eles, o *Jornal do Brasil*, o *Jornal do Commercio*, a *Gazeta de Notícias*, o *Correio da Manhã* e *O País* que juntos tinham uma tiragem de 150 mil exemplares diários. Ainda que na atualidade o Grupo Globo seja um dos maiores conglomerados de comunicação da América Latina, quando surgiu, em 1925, o jornal *O Globo*, uma das primeiras iniciativas do grupo, não tinha a mesma relevância daqueles jornais que já circulavam, mesmo assim, já tinha um público, principalmente, entre as elites (Fonseca, 2008; Morais, 1994).

A linha editorial adotada nos primeiros anos de circulação de *O Globo* seria alinhada, entre outros interesses, às “causas populares”, expressa no funcionalismo público, formado notadamente pelas elites, e à defesa da indústria automobilística como maneira de desenvolvimento econômico do país (O Globo, 2022). Afinal, o empresário estadunidense Henry Ford chegara a vir ao Brasil com o objetivo de investir na produção de borracha na Amazônia e recebeu terras no vale do Tapajós para isso (Cardoso e Heizer, 2012), mostrando que a região amazônica, onde viviam/vivem diversos grupos indígenas que fazem uso da ayahuasca, era/é objeto de interesse político e econômico. Além disso, o jornal também noticiava temas como atividades científicas no Brasil e o uso de “entorpecentes”/“tóxicos” pela população urbana. Esses dois temas foram inter-relacionados nas reportagens sobre o yagê.

Na década de 1930, o jornal produziu uma série de reportagens sobre “entorpecentes”, entre os quais deu destaque em duas reportagens ao yagê – também nomeado alternativamente de caapi ou de ayahuasca nos textos –, um “terrível entorpecente da Amazônia”; por um lado, seus aspectos botânicos, farmacológicos e “terapêuticos”/psiquiátricos interessavam aos cientistas, também pela “mágica” que a beberagem causava nos indígenas, como visões reveladoras e “sonhos mágicos”. Mas, por outro lado, dada sua origem indígena, a beberagem podia oferecer algum perigo aos “civilizados” pelo “efeito tóxico” ou como um possível novo “vício” para

a população urbana. Alguns cientistas de instituições reconhecidas eram entrevistados sobre esses aspectos. As reportagens não eram assinadas, o que historicamente não é incomum no noticiário, particularmente, na publicação de temas que mobilizam a opinião pública, sendo que, nesse caso, o próprio veículo de imprensa chancela a autoria do texto.

Um aspecto que chama a atenção nas reportagens é a busca dos cientistas em identificar a espécie com a qual o yagê era preparado, em classificá-la e em identificar seu composto químico e suas propriedades. Em reportagem de 12 de setembro de 1930, *O Globo* publicou, na primeira página, a manchete: “O vinho do homem morto”, com os subtítulos “Estará sendo vendido no Rio, com nome trocado – não detalhando qual seria esse “nome trocado” –, o ‘Yagê’, terrível entorpecente da Amazônia?” e “Interessantes revelações do naturalista do Jardim Botânico e do chefe do Laboratório de Química” (O vinho..., 1930, p. 1).

Sobre aspectos varietais, a reportagem dizia que o yagê seria preparado a partir da decocção do cipó *Banisteriopsis* ssp. e que Richard Spruce (1817-1893) foi autor da primeira monografia sobre essa bebida (O vinho..., 1930, p. 1). Como detalharam Costa e Faria (1936), o naturalista britânico viajou de 1849 a 1864 pela região Amazônica, tendo conhecido alguns povos indígenas e foi o primeiro a colher o cipó “caapi” para ser estudado nos herbários europeus, o que nos leva a crer que Spruce o coletou entre os povos Baniwa. Os relatos de Spruce, continuavam os cientistas, se tornaram conhecidos quando ele publicou seu livro *Notes of a botanist on the Amazon & Andes, v. I and II*, editado por outro naturalista britânico, Alfred Russel Wallace (1823-1913), um dos autores da teoria da evolução das espécies.

No volume II dessa obra, Spruce relatou que o cipó foi catalogado por ele em 1853 e informou sobre os diferentes nomes que encontrou entre os indígenas: “Nomes nativos: Caapi, no Brasil e na Venezuela; Cadána, para os indígenas Tukano do Uaupés; e Ayahuasca (em outras palavras, vinho do homem morto) no Equador” (Spruce, 1908, p. 415; tradução nossa). É daí, provavelmente, que vem o título dado à reportagem, que entrevistou Luiz Affonso de Faria, chefe do Laboratório de Química, do Ministério da Agricultura, e presidente da Sociedade Brasileira de Química, a atual Associação Brasileira de Química, da qual era um dos fundadores. Afinal, na monografia que Faria escreveu mais tarde junto com Oswaldo Costa, eles citaram a mesma data de catalogação do cipó e as classificações indígenas observadas por Spruce.

O Globo também mencionou uma expedição do naturalista austríaco Adolpho Ducke (1876-1959), do Jardim Botânico do Rio de Janeiro, um “investigador paciente dos segredos da nossa flora, sobretudo nas terras da Amazonia”, que também foi entrevistado. A ele foi solicitado, como contou à reportagem, pelo farmacologista francês Louis Lewin (1850-1929), trazer o yagê da região Amazônica e encaminhá-lo para estudo na Europa. Ducke transportou para o Rio de Janeiro, então, cerca de 120kg do caule “muito comprido” do cipó, suas folhas e flores. Mas Lewin morreu antes de receber o material (O vinho..., 1930, p. 1). Dado o engajamento de Ducke e de Lewin, cientistas prestigiados da época, nota-se o interesse na planta.

Ducke foi um dos responsáveis pela constituição da coleção de plantas vivas da flora amazônica no Jardim Botânico do Rio de Janeiro, a partir de sua chegada à instituição em 1918; também atuou de modo preponderante para a criação da Reserva Florestal a norte do município de Manaus (AM), a qual hoje leva seu nome e onde se localiza o Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (Inpa) (Freire, 2009; Suescun, 2015). Costa e Faria (1936) informaram que, por meio dos caules trazidos por Ducke, com cerca de 2 a 3cm de comprimento por 1 a 1,5cm de diâmetro cada, na cor “pardo-escuro”, foi possível identificar a localização da

maior concentração da “yagéina”, alcaloide do cipó que seria responsável pelas propriedades psicoativas da bebida, e mencionaram a possível “aplicação” terapêutica da planta vinda da Amazônia, uma “curiosidade” científica no “meio civilizado”. Anos depois, no entanto, o antropólogo e arqueólogo austríaco Gerardo Reichel-Dolmatoff (1976) apontou que a falta de identificação por aqueles exploradores e viajantes do final do século XIX e, assim, pelos cientistas do início do século XX, de qual ou quais tipos varietais de cipó eram utilizados pelos indígenas causou confusão na literatura especializada.

Sobre o composto químico do cipó, na entrevista com Faria, que teve uma foto dele com vestes acadêmicas publicada na reportagem, sinalizando também sua autoridade perante a comunidade científica, o farmacêutico e químico, primeiro brasileiro a extrair o alcaloide, explicou que ele foi, inicialmente, batizado com o nome de “telepatina”, devido aos relatos que os exploradores e viajantes da segunda metade do século XIX faziam dos usos pelos indígenas, cujas descrições dos efeitos psicoativos incluíam o “dom de ver à distância” (O vinho..., 1930, p. 1). Costa e Faria (1936) detalharam que o médico colombiano Fischer Cárdenas, sobre o qual não encontramos outras informações, foi o primeiro a identificar o alcaloide, chamando-o de “telepatina”, o que mencionava Faria à reportagem. Mais tarde, como também narrava a reportagem, o pesquisador e professor colombiano Antonio Maria Barriga Villalba (1880-1986) realizou estudos sobre o alcaloide e descreveu suas propriedades “químicas e psicológicas”, já o chamando de “yagéina”. Posteriormente, o alcaloide foi intitulado “banisterina” por Lewin, referindo-se à classificação ocidental para o cipó.

Apesar de os latino-americanos serem pioneiros na identificação do alcaloide, sobre Lewin, o historiador brasileiro Mauricio Becerra Rebolledo (2015) cita que, em 1924, foi ele quem primeiro classificou diferentes substâncias psicoativas. Em seu livro *Phantastica*, de 1928, Lewin distinguiu as substâncias até então conhecidas, incluindo o cipó, em cinco grupos: o *euphorica* (ópio e seus derivados), o *phantastica* (peioite, *Cannabis ssp.*, a ayahuasca, entre outros), o *inebrantia* (álcool e anestésicos gerais), o *hypnotica* (sedativos artificiais, entre outras substâncias) e o *excitantia* (caféina e outros estimulantes). Dessa maneira, estabeleceu parâmetros para novas pesquisas e sintetizou a noção de “droga” que conhecemos hoje e que antes era vaga. Ademais, como esclarece Reichel-Dolmatoff (1976), telepatina, yagéina e banisterina são a mesma “harmina” que conhecemos na atualidade. O psiquiatra estadunidense Rick Strassman (2019) complementa que posteriormente foram identificados outros dois alcaloides do cipó, a “harmalina” e a “tetrahydroharmina”.

Como mostra a reportagem de *O Globo*, a atribuição dos efeitos psicoativos da bebida ao composto químico do cipó revela que os cientistas do início do século XX se baseavam em relatos imprecisos de exploradores e viajantes da Amazônia da segunda metade do século XIX (Lima e Marinho, no prelo), posto que esses efeitos estão relacionados a outras plantas utilizadas conjuntamente na decocção com o cipó. De fato, foi somente durante a Segunda Guerra Mundial (1939-1945) que Richard Evans Schultes (1915-2001) identificou que determinados grupos indígenas empregavam no preparo da bebida uma segunda planta necessária para esses efeitos, a árvore *Psychotria viridis*, o que o etnobotânico estadunidense percebeu ao viajar pela Amazônia a mando do governo dos Estados Unidos, que o incumbira de pesquisar a prevalência de seringais na região (Grob, 2014). Em tempo, com a difusão das religiões ayahuasqueiras para outras regiões do Brasil e para o exterior, consolidou-se na ciência que a ayahuasca é preparada pela decocção do cipó *Banisteriopsis caapi* com as folhas da *Psychotria viridis* (Assis e Rodrigues, 2017).

Apenas nos anos 1960 e 1970 é que uma nova geração de cientistas verificou a bioquímica para a ativação do cérebro por meio da dimetiltriptamina (DMT), presente nas folhas da *Psychotria viridis* e em outras plantas, e responsável pelos efeitos psicoativos. Essas descobertas científicas direcionaram as pesquisas sobre a beberagem até hoje, fazendo com que as pesquisas da primeira metade do século XX ficassem mais como objeto de curiosidade histórica (Grob, 2014), embora, como defendemos, elas possam mostrar aspectos que também podem ser estudados por pesquisadores na atualidade. Nesse sentido, por exemplo, recentemente, a partir da observação de rituais indígenas e religiosos e de pesquisas com a harmalina, o psiquiatra chileno Claudio Naranjo (2015) defendeu que os alcaloides presentes na beberagem também podem produzir efeitos psicoativos, recomendando que pesquisadores investiguem a diversidade varietal dos cipós utilizados historicamente.

Ademais, como sustenta o antropólogo belga Claude Lévi-Strauss (1989), os humanos são culturalmente classificadores, pois os diferentes grupos sociais e sociedades humanas estabelecem maneiras de dar nome às coisas. Desse modo, conforme a nomenclatura proposta pelo naturalista e médico sueco Carlos Lineu, Spruce classificou o cipó como *Banisteriopsis* ssp. e, a partir disso, Lewin definiu o nome para seu composto químico. Mas, por meio da classificação do cipó que se consolidou na ciência àquela época, fica evidente que a planta e seu composto químico foram submetidos à cosmovisão e, assim, à epistemologia ocidental.

O mesmo aconteceu com a beberagem, pois, ainda que as categorias yagê e caapi, e até mesmo ayahuasca que se popularizou recentemente na ciência, sejam de origem indígena, ao classificá-la dessa maneira, os cientistas por vezes silenciam os diversos usos, classificações e significados indígenas e, com isso, suas epistemologias (Carneiro, 2005; Pimenta, 2020; Castro, 2020), o que outros pesquisadores da atualidade vêm procurando debater. O antropólogo indígena brasileiro Jaime Moura Fernandes (2018) demonstrou, por exemplo, que entre os Desana, povo localizado entre o Brasil e a Colômbia, há três tipos de cipó "gaapi", utilizados em diferentes rituais, e que a planta é relacionada por esse povo à sua própria origem, sendo uma metonímia para sua gente, a "gente-gaapi". Mas não informou se cada gaapi é produzido a partir de diferentes espécies de cipó, somente que a beberagem é preparada com "patu" ou "ipadu" (*Eythroxylum novogranatense*), uma árvore da família das eritroxiláceas, mesma que a da coca, sem a qual a beberagem não produz os efeitos psicoativos desejados, conforme o conhecimento ancestral. Dialogando com Naranjo (2015), o que caberia investigar é, a partir do uso de diferentes espécies de cipó por esse grupo indígena, se os efeitos psicoativos e as propriedades terapêuticas são semelhantes.

O interesse de psiquiatras nos usos terapêuticos da beberagem

Outro aspecto além dos varietais e classificatórios chama a atenção na reportagem de *O Globo*. Ao sair em defesa da flora brasileira "riquíssima", Faria contou que estava empenhado em enviar à análise farmacológica as plantas que "nosso povo vem empregando para fins terapêuticos, sem conhecer, com precisão, suas propriedades" (destaque nosso). Isso porque o alcaloide do cipó seria entregue, para análises químicas e experiências com animais, a Miguel Osorio de Almeida (1890-1953), do Instituto Oswaldo Cruz (IOC), atual Fundação Oswaldo Cruz

(Fiocruz) (O vinho..., 1930, p. 1), um proeminente médico fisiologista brasileiro que chegou a ocupar a cátedra de fisiologia da Escola de Agricultura e Veterinária, foi chefe do IOC e reitor da Universidade do Rio de Janeiro, atual Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) (Fonseca e Maio, 2004).

Mas foram as pesquisas com o cipó na psiquiatria que se destacaram. Àquela época, a psiquiatria no Brasil estava em processo de institucionalização, de modo que os médicos formados realizavam estágios em hospitais psiquiátricos como o Hospital Nacional dos Alienados; também não era incomum que alguns deles fossem estudar em hospitais e centros de pesquisa da Europa, onde aprendiam determinadas linhas terapêuticas para o tratamento de diversos transtornos mentais (Alarcão, 2018; Tarelou, 2018). O psiquiatra estadunidense Charles Grob (2014) menciona que, até os anos 1950, cientistas dos Estados Unidos e da Europa estudavam os alcaloides do cipó, por exemplo, para tratamento do mal de Parkinson. No entanto, com a síntese do levedopa, precursor da dopamina, as pesquisas sobre esses alcaloides caíram em desuso.

À reportagem de 1930, Faria até relatou que havia diversos cientistas interessados em conhecer as “propriedades psicológicas” do cipó, entre eles, o psiquiatra brasileiro Juliano Moreira (1873-1933) (O vinho..., 1930, p. 1). Intelectual negro e um dos fundadores da psiquiatria e da psicanálise no Brasil, após se formar em medicina, Moreira realizou cursos e estágios em diversos países da Europa e foi diretor do Hospital Nacional de Alienados, onde recebeu como internos alguns médicos que também se tornaram notórios na institucionalização da psiquiatria e de outras especialidades médicas no Brasil, como Francisco Franco da Rocha (1890-1953), Miguel da Silva Pereira (1871-1918) e Antônio Fernandes Figueira (1863-1928). Moreira se destacou por suas ideias contrárias ao racismo científico vigente naquele período, ainda que aceitasse alguns pressupostos do pensamento eugênico, como a esterilização de “alienados”, “delinquentes”, “degenerados” e “alcoólatras”, embora alguns autores sugiram que ele negaria a correlação entre degeneração e raça (Cerqueira, 2016; Oda e Dalgalarrodo, 2000; Silva, 2017; Venancio, 2005).

Apesar de bastante celebrado, seus interesses nos fazem questionar as motivações para as pesquisas com o yagê, considerando que a psiquiatria daquela época tinha algumas técnicas dúbias para controlar determinados corpos e mentes dos pacientes atendidos em instituições como os hospitais psiquiátricos (Muñoz, 2015), o que é algo a se considerar no debate sobre pesquisas da atualidade que testam os usos terapêuticos da ayahuasca, por exemplo, entre pessoas com transtornos mentais e adictas ao álcool e às “drogas”. Nesse sentido, o biólogo brasileiro Luís Felipe Siqueira Valêncio e o psiquiatra brasileiro Luís Fernando Tófoli (2020) sugerem, por exemplo, a participação de praticantes da ayahuasca em comitês de ética em pesquisa, colaborando na definição de parâmetros éticos.

Em 15 de setembro de 1930, outra reportagem de *O Globo* entrevistou Moreira, que relatou ter escrito um capítulo sobre “doenças mentais e nervosas” no qual mencionava o yagê, para a obra *Handbuch der Tropenkrankheiten* (Manual de Doenças Tropicais, na tradução livre), do explorador e médico alemão Carl Mense (1861-1938), para a qual o médico sanitário brasileiro Carlos Ribeiro Justiniano Chagas também havia contribuído com um capítulo sobre a *Tripanossomíase americana* (Os dous..., 1930, p. 1). A reportagem citava Moreira como um “cientista patricio” e um nome “universal” na comunidade científica brasileira e incluía uma foto dele de perfil, assim como foi feito com Faria na primeira reportagem sobre o yagê.

Além disso, o psiquiatra reforçou, via veículo de imprensa, que Faria entregasse o alcaloide do cipó a Almeida para estudos sobre suas propriedades “psicológicas”. Moreira relatou, ainda, alguns resultados de pesquisas realizadas na Europa sobre propriedades “interessantes” que teriam atestado que a “yagéina” é um “veneno excitante central”. Lewin, por exemplo, a introduziu como “tratamento” de forma subcutânea ou intravenosa em animais como cães e gatos e eles manifestaram “excitação intensa”, com tremores “violentos” no corpo, chegando até a um estado semelhante à raiva. Outra conclusão a que chegaram aquelas pesquisas era que a toxicidade do alcaloide era média, podendo paralisar as “terminações nervosas sensitivas”, mas que não teria resultado “proveitoso” na terapêutica, a partir do que Moreira sugeriu que os psiquiatras brasileiros realizassem novos estudos (Os dous..., 1930, p. 1). A sugestão de Moreira denota um procedimento científico padrão, de que fossem realizadas novas pesquisas a fim de que os cientistas chegassem a um consenso, evidenciando que os resultados obtidos pelos cientistas europeus, na visão do psiquiatra, ainda não eram conclusivos (Latour, 1994).

Usos indígenas do yagê e a relação com a *Cannabis ssp.* e outros “entorpecentes”

As reportagens chamam a atenção para outros dois aspectos que foram relacionados por *O Globo* e pelos cientistas ao yagê: sua origem indígena, que seria um motivo de “preocupação” caso se difundisse pelo Rio de Janeiro, e os usos da *Cannabis ssp.*, que eram frequentes entre parte da população negra da cidade naquela época. Dessa maneira, o yagê também era colocado como um “entorpecente”/“tóxico”, assim como outras substâncias psicoativas tidas como ilícitas pelas autoridades públicas da época.

Para se reportar aos usos indígenas, as reportagens traziam pares de opostos para subalternizar os indígenas em relação aos não indígenas, como “civilizados”/“selvagens” ou “semicivilizados”, o que também acontecia pela oposição de categorias como Rio de Janeiro/Amazônia e ciência/rituais “vulgaríssimos”, sendo que, quando relacionado aos indígenas, o yagê era colocado como um “perigo” que deveria ser objeto de atenção das autoridades públicas:

O GLOBO tem posto em foco os perigos que ameaçam a cidade, com o comercio, há pouco descoberto, de plantas entorpecentes, cujos *efeitos são tão nocivos* como os do opio e da cocaína. No actual momento, quando se restringe, em obediência a severas instrucções baixadas pelo ministro da Justiça, a própria venda dos hypnosedantes, como a adalina e o sedol, as revelações que fizemos causaram fortíssima impressão (Os dous..., 1930, p. 1; destaque nosso).

Como vimos, os efeitos psicoativos do yagê eram tidos como “nocivos”, da mesma maneira que os proporcionados por outros “entorpecentes”, como colocava a reportagem. Bem verdade, esses efeitos já preocupavam os primeiros exploradores e viajantes que observaram seus usos em rituais indígenas, na segunda metade século XIX. Na monografia *Contribuição para o estudo das plantas alucinatórias particularmente da maconha (Cannabis sativa L.)*, publicada na *Revista da Flora Medicinal*, o farmacologista brasileiro Jayme Regallo Pereira (1945) reproduzia inconsistências nos relatos daqueles primeiros exploradores e viajantes e sugeriu, também, que os indígenas transmitiram os “vícios” aos ocidentais como vingança à exploração.

Ao divulgarem os relatos dos cientistas entrevistados, as reportagens também evidenciavam essa preocupação com a chegada do yagê ao Rio de Janeiro, associando-o, por exemplo, aos rituais “vulgaríssimos” na Amazônia nos quais os indígenas se “embriagavam em massa”, condição supostamente imposta pelos indígenas para os ocidentais também participarem de seus rituais (Os dous..., 1930, p. 1).

Dado o bom acolhimento dos índios de determinadas regiões aos homens civilizados, qualquer visitante pode assistir às festas, mas com a condição de se embriagar também com “caapi”, pois elles, no ritual que preside a festa, não admittem quem quer que seja que não esteja sob a acção dos entorpecentes, razão por que o funcionario não teve occasião de presenciar os efeitos do chamado “vinho do homem morto”, esse poderoso toxico (O vinho..., 1930, p. 1).

A abordagem de *O Globo* sobre o yagê no início do século XX não é distinta da abordagem que a comunicóloga brasileira Jussara Aparecida Santos de Assis (2021) identificou em veículos de imprensa entre os anos 2000 e 2010. Na análise da autora, as reportagens exotizam os indígenas, particularmente por meio da divulgação de “festivais” indígenas no estado do Acre nos quais os não indígenas poderiam acessar a cultura desses povos, de forma semelhante, segundo ela, ao que faziam os antigos exploradores e viajantes. Além disso, embora as reportagens de *O Globo* mencionassem os rituais indígenas com a beberagem, cabe lembrar que, na primeira metade do século XX, as religiões ayahuasqueiras não eram citadas pelos veículos de imprensa. Isso porque religiões como o Alto Santo e a Barquinha ainda estavam se institucionalizando. De acordo com a antropóloga brasileira Sandra Goulart (2008), foi apenas em meados da década de 1960 que aconteceram as primeiras investidas do governo brasileiro para o “combate” às “drogas” na Amazônia, por meio de acordos do Brasil com o Peru, Venezuela e Bolívia, mas somente em 1973 a Polícia Federal se instalou em Rio Branco (AC) e manifestou, no ano seguinte, interesse em investigar as religiões ayahuasqueiras, quando convocou os dirigentes para depoimentos informais. Naquele período, dos anos 1960 e 1970, foram realizadas as primeiras reportagens sobre as religiões ayahuasqueiras, nas quais foi entrevistado o fundador da UDV, como esclarece o sociólogo brasileiro Patrick Walsh Netto (2017).

Sobre o uso das categorias “entorpecente” e “tóxico” nas reportagens, é interessante notar que, além de uma prática indígena, o yagê era colocado como uma substância psicoativa como outras consideradas ilícitas pelas autoridades públicas da época. Mesmo assim, no *Recenseamento de toxicômanos no Brasil, em 1962*, o yagê ou caapi era definido como diferente da *Cannabis sativa*, da cocaína, das anfetaminas e ainda em relação aos barbitúricos e ao álcool, pois não constituía “um problema médico-social de importância.” (Parreiras, 1965, p. 44). O documento dizia que o yagê seria encontrado apenas no “extremo norte” do Brasil, o que as reportagens analisadas evidenciam que não acontecia já nos anos 1930.

Primeiro levantamento que contemplou todas as regiões do país, realizado pelo governo brasileiro, por meio da Comissão Nacional de Fiscalização de Entorpecentes, do então Ministério das Relações Exteriores, esse *Recenseamento* definiu os “toxicômanos”, “entorpecentes” ou “tóxicos” como substâncias que levariam ao “aumento progressivo das doses”. Referenciando-se em documentos da Organização Mundial da Saúde (OMS), essas substâncias também eram colocadas como “drogas” que se tornariam “prejudiciais” à sociedade e quem as ingerisse não poderia ser considerado “normal” (Parreiras, 1965), parâmetros que são comuns, inclusive, à política antidrogas, como explica o antropólogo brasileiro Júlio Assis Simões (2008).

A relação que *O Globo* fazia entre o yagê e os “entorpecentes” ou “tóxicos” ficava evidente, por exemplo, na associação que estabelecia entre a beberagem e a “djamba” ou “diamba”, como também era conhecida a *Cannabis* spp., ou ainda, “maconha”, como no título da monografia de Pereira. Em uma das reportagens, o veículo de imprensa afirmou que cientistas viram com descrédito e atribuíram um caráter “fantasioso” a uma reportagem publicada anteriormente, da mesma série, na qual o veículo dizia que determinados “tóxicos” eram comercializados no mercado do Rio de Janeiro e falava novamente do yagê, desta vez, associando-o à djamba, que explicava ser derivado do cânhamo extraído da *Cannabis sativa* e que causaria “terríveis alucinações”, podendo levar ao “vício” (Os dous..., 1930, p. 1).

Àquela época a djamba era relacionada aos negros, outra população marginalizada. O historiador brasileiro Jorge Emanuel Luz de Souza (2012) discute a processo histórico de criminalização da *Cannabis* ssp. no Brasil após 1930 e analisa, em reportagens publicadas durante o primeiro governo de Getúlio Vargas (1930-1934), o funcionamento do proibicionismo, o qual tinha referências nas diretrizes da Liga das Nações, embrião do que depois viria a se tornar a Organização das Nações Unidas (ONU), e na política externa dos Estados Unidos, demonstrando o controle da população negra, colocada pelas autoridades públicas como “doente” e “criminosa”. Na mesma linha, a também historiadora brasileira Thamires Regina Sarti Ribeiro Moreira (2019) descreve, a partir da leitura do livro de observações do Hospital Nacional dos Alienados, do início do século XX, que os médicos chegavam a recomendar os usos terapêuticos da *Cannabis indica*, outra espécie do gênero *Cannabis*. Mas, devido ao fato de a planta também ser relacionada à população negra, que a utilizava com fins medicinais, religiosos e de resistência às imposições morais e legais ocidentais, as autoridades públicas se mobilizaram para criminalizar e punir seus usos recreativos, religiosos e terapêuticos, por meio do Código Penal de 1890. A autora lembra, ainda, que o CP serviu como base para a publicação do Decreto n. 4.924, em 1921, que criminalizou os usos considerados ilegítimos dos “tóxicos” e os definiu como atentados contra a saúde pública.

No CP, havia um capítulo intitulado “Dos crimes contra a saúde pública”, no qual os oito artigos criminalizavam a prática do “espiritismo”, associado à “magia” e outras práticas que teriam como objetivo “inculcar cura de moléstias”, e do “curandeirismo” com aplicação de multa aos infratores. O curandeirismo era descrito como o “uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza” (Brasil, 1890, s.p). De fato, como observaram outros autores, documentos jurídicos têm historicamente legitimado as práticas médicas e científicas em detrimento dos costumes e práticas populares (Marinho e Mota, 2014; Marinho e Salla, 2011; 2014). Com efeito, essa distinção do espiritismo e do curandeirismo para as práticas médicas foi preponderante para a institucionalização da psiquiatria, como abordam em diferentes pesquisas o psiquiatra brasileiro Gustavo Gil Alarcão (2018) e o historiador brasileiro Gustavo Querodia Tarelow (2018).

Além disso, em nossa análise das reportagens de *O Globo*, o que também acontecia em publicações científicas, identificamos os cientistas como atores fundamentais desse proibicionismo, indicando que eles produziram farto material em que incitavam a criminalização dos rituais com o yagê na primeira metade do século XX. Não por acaso, essa abordagem ressoa ainda hoje na opinião pública em nossa sociedade, ainda que os significados sociais dessa beberagem venham se modificando ao longo das décadas mais recentes, por meio da atuação de religiões ayahuasqueiras, agentes públicos e de uma nova geração de pesquisadores, entre outros atores (Assis, 2021).

Em uma monografia que mencionava o yagê, nomeada *A propósito das toxicomanias raras ou menos freqüentes entre nós* e publicada na extinta revista *Arquivos Brasileiros de Higiene Mental*, o conhecido psiquiatra brasileiro Ignácio Cunha Lopes Filho (1891-1973), que trabalhou com Moreira e Lewin, e foi professor da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro e diretor do Centro Psiquiátrico Nacional, chegou a mencionar a necessidade de se observar a “Lei de Ordem Geral” para cercear os usos sociais e recreativos do yagê no Rio de Janeiro: “Dentro dessa lei se enquadram diversos vegetaes, que encerram princípios activos, euphorísticos e alucinógenos.”, fazendo alusão ao livro de Lewin (Lopes Filho, 1934, p. 111).

Naquela mesma década, na sede da Associação Brasileira de Farmacêuticos, Costa e Faria (1936, p. 599) palestraram e procuraram alertar as autoridades públicas sobre os possíveis usos do yagê na cidade, destacando o comércio em “casas especialistas no gênero, localizadas em bairros cariocas nobres da época, como o Catete, e no subúrbio, utilizando a categoria “narcomaníacos” para se reportarem às pessoas que fariam seu uso:

Avaliamos o contentamento com que os narcomaníacos lerão esta palestra, e o calefrio que agitará o espirito dos repressores policiaes. Sosseguem entretanto este, pois dizer que uma planta do Amazonas tem um alcaloide capaz de produzir efeitos surprehendedentes sobre o systema nervoso central, é dizer pouco; é aguçar um desejo cuja satisfação é por emquanto praticamente impossível; porque, nós o sabemos, os apreciadores de certos venenos preferem os productos puros, que com relativa facilidade lhes chegam às mãos, no que pese a opinião do Dr. Frederico W. Freise, que diz ter noticia do uso do Yagê entre frequentadores de casas especialistas no genero, em alguns suburbios e até no bairro do Cattete.

Como analisou o antropólogo anglo-brasileiro Edward MacRae (2008), entre o final do século XIX e início do século XX, era comum a perseguição das elites e do Estado aos cultos de transe de possessão, marcadamente os praticados pelas religiões de matriz afro-brasileira, também mencionando o kardecismo, o que aconteceu da mesma maneira com as religiões ayahuasqueiras a partir dos anos 1960.

A abordagem que silencia, deturpa e criminaliza os usos do yagê e de outras plantas era a mesma inclusive em pesquisas etnográficas do início do século XX, que se referenciavam na cosmovisão ocidental e em ideias “progressistas” que viam os indígenas como um “empecilho” ao desenvolvimento do Brasil, como defende o historiador brasileiro Breno Sabino Leite de Souza (2021), a partir da análise da gestão do médico alemão Hermann von Ihering no Museu Paulista, entre 1894 e 1916. Em 1950, o etnólogo teuto-brasileiro Herbert Baldus escreveu o artigo *Bebidas e narcóticos dos índios do Brasil: sugestões para pesquisas etnográficas*, para a revista *Sociologia*, em que afirmava, ao se referir aos usos indígenas de plantas: “Pelo que vi, os índios, como, em geral, os animais, costumam tomar água não durante a comida, mas depois” (Baldus, 1950, p. 163), comparando os indígenas aos animais, e concluía que essas plantas eram prejudiciais conforme o país e a raça, distinguindo, mais uma vez, os usos entre os indígenas e os ocidentais, particularmente, os pesquisadores.

Nesse sentido, ainda que entre grupos indígenas que fazem uso da beberagem e religiões ayahuasqueiras a morte possa indicar, entre outros significados, por exemplo, um retorno para a origem/para o mundo espiritual (Goulart, 2004; Labate e Coutinho, 2014; Labate et al., 2008; MacRae, 1992; Netto, 2017; Santos, 2021), questionamos se o título “O vinho do homem morto”, empregado em uma das reportagens poderia exprimir não apenas uma menção a uma possível

tradução ocidental para uma palavra de origem indígena, mas um desejo de tomar como mortos os povos indígenas que detinham os conhecimentos sobre a beberagem e, assim, sua história e sua cultura, o que também se estenderia aos praticantes no Rio de Janeiro.

É certo que a abordagem analisada em partes continua a existir no posicionamento de alguns cientistas e, também, entre determinados veículos de imprensa e entre setores mais conservadores da sociedade (Assis, 2021), ainda que pesquisadores de origem indígena e até mesmo pesquisadores não indígenas venham problematizando as relações entre a ciência moderna e os conhecimentos indígenas, conferindo uma outra perspectiva à própria história indígena. Pesquisas como do historiador e museólogo brasileiro Anderson Pereira Antunes (2015; 2019), vêm demonstrando, por exemplo, que indígenas, negros e outras populações historicamente marginalizadas, inclusive dentro da própria análise historiográfica, constituíam redes de auxiliares de exploradores e viajantes do século XIX, sendo fundamentais no fornecimento de informações e conhecimentos em expedições pelo Brasil.

Essas pesquisas têm sido importantes também para legitimar a ayahuasca em nossa sociedade. Embora em 2010 os usos religiosos da ayahuasca tenham sido regulamentados no Brasil, a partir de análise de rituais indígenas com a beberagem, segundo a antropóloga indígena brasileira Rosi Waikon (2016), no cotidiano dos povos indígenas, a resistência política, inclusive na ciência, para a realização desses rituais continua sendo necessária diante de iniciativas que ainda visam catequizá-los e destruir artefatos relacionados às suas práticas históricas e culturais. Também na neurociência e na psiquiatria, os pesquisadores têm ponderado sobre os limites no uso de determinados medicamentos alopáticos e mostrado os “potenciais” de “tratamento” da ayahuasca, propondo um debate sobre a epistemologia da ciência moderna no diálogo com as cosmovisões e os conhecimentos indígenas (Bouso e Riba, 2014; Grob, 2014). Na esteira desse debate, dois dos mais reconhecidos cientistas do Renascimento psicodélico, os farmacologistas espanhóis José Carlos Bouso e Jordi Riba (2014, p. 127) afirmaram que

Reconhecer a experiência e o conhecimento dos curandeiros indígenas pode nos ajudar a entender melhor os benefícios da ayahuasca, além de abrir portas para tratamentos ainda desconhecidos para vícios (tradução nossa).

Considerações finais

Embora o Renascimento psicodélico faça menção ao período de efervescência das pesquisas com substâncias psicoativas nos anos 1960 e 1970, quando elas foram suspensas dada a emergência das políticas antidrogas, as reportagens de *O Globo* mostram que algumas pesquisas relevantes, por exemplo, com a ayahuasca – ou yagê, como a beberagem era mais conhecida pelos cientistas – já eram desenvolvidas por cientistas do Brasil e do exterior na primeira metade do século XX. Aquelas pesquisas trazem aspectos relevantes para o debate atual, como os estudos científicos sobre as possíveis propriedades psicoativas dos alcaloides do cipó *Banisteriopsis* ssp., em partes deixados de lado com a descoberta das propriedades psicoativas das plantas utilizadas de modo complementar no preparo da beberagem pelos indígenas; as pesquisas sobre os usos terapêuticos e o controle de corpos e mentes de determinadas populações, que podem indicar, por exemplo, a relevância da participação de praticantes da beberagem na

definição de parâmetros éticos junto aos comitês de ética em pesquisa; e a discussão sobre a epistemologia da ciência moderna na relação com os conhecimentos indígenas, considerando que esses conhecimentos possam fertilizar pesquisas do Renascimento psicodélico.

Assim, as primeiras pesquisas com a ayahuasca também põem luz sobre a necessidade de pesquisas em história de ciências, como as ciências naturais, a farmacologia e a psiquiatria, e até mesmo a história e a antropologia, no que diz respeito aos estudos sobre substâncias psicoativas e que evidenciem a relação entre as cosmovisões e os conhecimentos ocidentais e indígenas. Como vimos, esse exercício pode revelar silenciamentos, deturpações e até mesmo a criminalização de usos, classificações e significados indígenas sobre a beberagem. Expondo, nesse sentido, a necessidade de reconhecimento desses conhecimentos indígenas de maneira a democratizar o Renascimento psicodélico.

Afinal, como já disse Lévi-Strauss (1989), diversos erros e confusões podiam ter sido evitados caso os antigos exploradores e viajantes, e conseqüentemente, os naturalistas e outros cientistas que utilizaram alguns daqueles relatos, tivessem confiado nas classificações indígenas. Essa democratização também acontece por meio das novas gerações de pesquisadores, principalmente, com a chegada de indígenas na pesquisa acadêmica, que vêm mostrando como os indígenas produzem o conhecimento sobre o que genericamente chamamos de ayahuasca, as espécies que utilizam em seu preparo, suas classificações, usos e significados, bem como as possíveis novas perspectivas terapêuticas para espécies utilizadas ritualmente. Dessa maneira, no futuro o Renascimento psicodélico pode ser também ancestral.

Referências bibliográficas

- ALARCÃO, G. G. *Na contracorrente? Resistências, adaptações e apropriações: a formação do Serviço de Psicoterapia do Instituto de Psiquiatria do Hospital das Clínicas da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo, 1962-1965*. Tese (Doutorado em Medicina Preventiva) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.
- ANTUNES, A. P. *A rede dos invisíveis: uma análise dos auxiliares na expedição de Louis Agassiz ao Brasil (1865-1866)*. Dissertação (Mestrado em História das Ciências e da Saúde) – Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2015.
- ANTUNES, A. P. *Um naturalista e seus colaboradores na Amazônia: a expedição de Henry Walter Bates ao Brasil (1848-1859)*. Tese (Doutorado em História das Ciências e da Saúde) – Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2019.
- ASSIS, G. L. de; RODRIGUES, J. A. De quem é a ayahuasca? Notas sobre a patrimonialização de uma “bebida sagrada” amazônica. *Religião & Sociedade*, v. 37, n. 3, p. 46-70, 2017.
- ASSIS, J. A. S. de. *Representações jornalísticas da ayahuasca: análise de matérias do jornal “Folha de S. Paulo” e portal de notícias “G1”*. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021.
- BALDUS, H. Bebidas e narcóticos dos índios do Brasil: sugestões para pesquisas etnográficas. *Sociologia*, v. XII, n. 2, p. 163-169, 1950. (separata)
- BARBOSA, P. C. R. et al. Assessment of alcohol and tobacco use disorders among religious users of ayahuasca. *Front Psychiatry*, n. 1, p. 1-12, 2018.
- BOUSO, J. C.; RIBA, J. Hypotheses regarding ayahuasca’s potential mechanisms of action in the treatment of addic-

- tion. In: LABATE, B. C.; CAVNAR, C. *The therapeutic use of ayahuasca* (eds.). Berlim: Springer, 2014. p. 111-132.
- BOUSO, J. C. et al. Adverse effects of ayahuasca: results from the global ayahuasca survey. *PLOS Global Public Health*, v. 2, n. 11, p. 3-25, 2022.
- BRASIL. Decreto n. 847, de 11 out. 1890. *Código Penal dos Estados Unidos do Brasil: dos crimes contra a saúde pública*. Rio de Janeiro, 1890.
- CARDOSO, L. P. C.; HEIZER, A. Os norte-americanos na missão à Amazônia, em 1923. *Revista Brasileira de História da Ciência*, v. 5, n. 1, p. 156-170, 2012.
- CARNEIRO, S. *A construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- CASTRO, E. V. de. Sobre la noción de etnocidio, con especial atención al caso brasileño. *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, v. 60, p. 111-144, 2020.
- CERQUEIRA, E. C. B. A fundação da primeira sociedade brasileira especializada em medicina mental. *Revista Brasileira de História da Ciência*, v. 9, n. 1, p. 51-66, 2016.
- CONAD. Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas. Resolução n. 1, de 25 jan. 2010. *Diário Oficial da União*, 2010.
- COSTA, O. de A.; FARIA, L. A de. A planta que faz sonhar: o yagê. *Revista da Flora Medicinal*, n. 10, p. 575-624, 1936.
- CUNHA, O. M. G. da. Tempo imperfeito: uma etnografia do arquivo. *Mana*, v. 10, n. 2, p. 287-322, 2004.
- CUNHA, O. M. G. da.; CASTRO, C. Quando o campo é o arquivo. *Estudos Históricos*, v. 36, p. 3-6, 2005.
- DELMANTO, J. *História social do LSD no Brasil: os primeiros usos medicinais e o começo da repressão*. São Paulo: Elefante, 2020.
- FERNANDES, J. M. *Gaapi: elemento fundamental de acesso aos conhecimentos sobre esse mundo e outros mundos*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2018.
- FONSECA, L. P. *A construção visual do "Jornal do Brasil" na primeira metade do século XX*. Dissertação (Mestrado em Artes e Design) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.
- FONSECA, M. R. F. da; MAIO, M. C. Miguel Ozório de Almeida e o projeto de uma "história científica e cultural da humanidade". *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, v. 11, n. 2, p. 459-468, 2004.
- FREIRE, E. O. de L. Do sonho à realidade: a criação da Reserva Ducke. In: Simpósio Nacional de História, 25., 2009, Fortaleza. *Atas...* Fortaleza: Anpuh, 2009. p. 1-10.
- FREHSE, F. Os informantes que jornais e fotografias revelam: para uma etnografia da civilidade nas ruas do passado. *Estudos Históricos*, v. 36, p. 131-156, 2005.
- GOULART, S. L. *Contraste e continuidades em uma tradição amazônica: as religiões da ayahuasca*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.
- GOULART, S. L. Estigmas de grupos ayahuasqueiros. In: LABATE, B. C. et al. (org.). *Drogas e cultura: novas perspectivas*. Salvador: EdUFBA, 2008. p. 251-287.
- GROB, C. S. Ancient medicine and the modern world. In: LABATE, B. C.; CAVNAR, C. *The therapeutic use of ayahuasca* (eds.). Berlim: Springer, 2014. p. vii-xiv.
- LABATE, B. C. et al. (orgs.). *Religiões ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico*. Campinas: Mercado de Letras, 2008.
- LABATE, B. C.; COUTINHO, T. "O meu avô deu a ayahuasca para o Mestre Irineu": reflexões sobre a entrada dos índios no circuito urbano de consumo de ayahuasca no Brasil. *Revista de Antropologia*, v. 57, n. 2, p. 215-250, 2014.
- LATOUR, B. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Tradução Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- LATOUR, B.; WOOLGAR, S. *A vida de laboratório: a produção de fatos científicos*. Tradução Angela Ramalho Vianna. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

“O vinho do homem morto”: indígenas e cientistas em reportagens sobre a ayahuasca na primeira metade do século XX

- LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. Tradução Tânia Pellegrini. 3. ed. Campinas: Papirus, 1989.
- LIMA, V. M. de; MARINHO, M. G. S. M. C. Relatos de exploradores e viajantes e primeiras pesquisas científicas com a ayahuasca, 1850-1950, no debate atual sobre o “Renascimento psicodélico”. *História, Ciências, Saúde – Manuais*, no prelo.
- LOPES FILHO, I. C. A propósito das toxicomanias raras ou menos frequentes entre nós. *Arquivos Brasileiros de Higiene Mental*, v. 7, n. 2, p. 111-119, 1934.
- LUZ, P. *Estudo comparativo dos complexos ritual e simbólico associados ao uso da “Banisteriopsis caapi” e espécies congêneres em tribos de língua pano, arawak, tukano e maku do noroeste amazônico*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.
- LUZ, P. O uso ameríndio do “caapi”. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: Fapesp, 2002. p. 35-66.
- MACRAE, E. A elaboração das políticas públicas brasileiras em relação ao uso da ayahuasca. In: LABATE, B. C. et al. (orgs.). *Drogas e cultura: novas perspectivas*. Salvador: EdUFBA, 2008. p. 289-313.
- MACRAE, E. *Guiado pela Lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- MARINHO, M. G. S. M. C.; MOTA, A. Prefácio. In: MARINHO, M. G. S. M. C.; MOTA, A. (orgs.). *Medicina, saúde e história: textos escolhidos & outros ensaios*. São Paulo: USP/Faculdade de Medicina; UFABC; CD.G Casa de Soluções e Editora, 2014. p. 7-8.
- MARINHO, M. G. S. M. C.; SALLA, F. A medicina e a lei: o Código Penal de 1890 e o exercício de curar. Práticas médicas e autos criminais em Bragança: assimetrias da modernização. In: MOTA, A.; MARINHO, M. G. S. M. C. (orgs.). *Práticas médicas e de saúde nos municípios paulistas: a história e suas interfaces*. São Paulo: USP/Faculdade de Medicina; CD.G Casa de Soluções e Editora, 2011. p. 133-152.
- MARINHO, M. G. S. M. C.; SALLA, F. Medicina legal e perícias médicas em processos criminais: constituição de saberes e aplicação de procedimentos médico-legais. Campo, personagens e práticas periciais: São Paulo e Bragança (1890-1940). In: MARINHO, M. G. S. M. C.; MOTA, A. (orgs.). *Medicina, saúde e história: textos escolhidos & outros ensaios*. São Paulo: USP/Faculdade de Medicina; UFABC; CD.G Casa de Soluções e Editora, 2014. p. 141-154.
- MORAIS, F. *Chatô: o rei do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- MOREIRA, T. R. S. R. Usos da maconha no contexto de sua criminalização no Rio de Janeiro entre os séculos XIX e XX. In: LABATE, B. C.; GOULART, S. L. (orgs.). *O uso de plantas psicoativas nas Américas*. Rio de Janeiro: Gramma; Neip, 2019. p. 163-180.
- MUÑOZ, P. F. N. de. *À luz do biológico: psiquiatria, neurologia e eugenia nas relações Brasil-Alemanha (1900-1942)*. Tese (Doutorado em História das Ciências e da Saúde) – Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2015.
- NARANJO, C. *Ayahuasca: a enredadeira do rio celestial*. Tradução Felipe Grimaldi. Simões Filho: Kalango, 2015.
- NETTO, P. W. *O exemplo na vida de quem prega: uma análise do Cebudv a partir dos seus sócios*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2017.
- ODA, A. M. G. R.; DALGALARRONDO, P. Juliano Moreira: um psiquiatra negro frente ao racismo científico. *Revista Brasileira de Psiquiatria*, v. 22, n. 4, p. 178-179, 2000.
- O GLOBO. [verbete]. Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil/Fundação Getúlio Vargas, 2022. Disponível em: www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-tematico/globo-o. Acesso em: 30 jul. 2022.
- ONA, G. et al. Ayahuasca and public health: health status, psychosocial well-being, lifestyle, and coping strategies in a large sample of ritual ayahuasca users. *Journal of Psychoactive Drugs*, n. 1, p. 1-11, 2019.
- OS DOUS novos entorpecentes que ameaçam a cidade. *O Globo*, Vespertina, Geral, p. 1, 15 set. 1930.

- O VINHO do homem morto. *O Globo*, Matutina, p. 1, 12 set. 1930.
- PARREIRAS, D. *Recenseamento de toxicômanos no Brasil, em 1962*. Ministério das Relações Exteriores. Comissão Nacional de Fiscalização de Entorpecentes. Publicação n. 19, 2. Ed. Rio de Janeiro: Ministério das Relações Exteriores, 1965.
- PEREIRA, J. R. Contribuição para o estudo das plantas alucinatórias particularmente da maconha ("Cannabis sativa" L.). *Revista da Flora Medicinal*, n. 3, p. 82-210, 1945.
- PERKINS, D. et al. Associations between ayahuasca consumption in naturalistic settings and current alcohol and drug use: Results of a large international cross-sectional survey. *Drug and Alcohol Review*, v. 41, n. 1, p. 265-274, 2022.
- PIMENTA, P. P. A voz e o silêncio. In: OLIVEIRA, J. C. de et al. (orgs.). *Vozes vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta*. São Paulo: UBU; Paris: IRD, 2020. p. 26-36.
- REBOLLEDO, M. B. *Fundamentos organicistas e práticas laboratoriais na patologização das drogas o Brasil e no Chile (meados do século XIX ao início do século XX)*. Dissertação (Mestrado em História das Ciências e da Saúde) – Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2015.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. O contexto cultural de um alucinógeno aborígene: "Banisteriopsis caapi". Tradução Maria Helena Villas-Boas. In: COELHO, V. P. (org.). *Os alucinógenos e o mundo simbólico: o uso dos alucinógenos entre os índios da América do Sul*. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária; EdUSP, 1976. p. 87-102.
- RODRIGUES, S.; BESERRA, F. Por um Renascimento psicodélico brasileiro. In: BESERRA, F.; RODRIGUES, S. (orgs.). *Psicodélicos no Brasil: ciência e saúde*. Curitiba: CRV, 2020. p. 9-16.
- SANTOS, R. de A. dos. *A híbrida Barquinha: histórias, influências e rituais*. São Paulo: Dialética, 2021.
- SARRIS, J. et al. Ayahuasca use and reported effects on depression and anxiety symptoms: An international cross-sectional study of 11,912 consumers. *Journal of Affective Disorders Reports*, v. 4, p. 1-8, 2021.
- SILVA, D. R. G. A loucura vista sob a ótica da eugenia. In: Congresso Internacional de História, 8., 2017, Maringá. *Anais...* Maringá: Universidade Estadual de Maringá, 2017. p. 1579-1585.
- SIMÕES, J. A. Prefácio. In: LABATE, B. C. et al. (orgs.). *Drogas e cultura: novas perspectivas*. Salvador: EdUFBA, 2008. p. 13-22.
- SOUZA, B. S. L. de. *Etnografia, arqueologia e indigenismo no Museu Paulista: índios, colonização e a construção do Brasil Meridional de Hermann von Ihering (1894-1916)*. Tese (Doutorado em História das Ciências e da Saúde) – Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2021.
- SOUZA, J. E. L. de. *Sonhos da diamba, controles do cotidiano: uma história da criminalização da maconha no Brasil republicano*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.
- SPRUCE, R. *Notes of a botanist on the Amazon & Andes*, v. II. Londres: Macmillan, 1908.
- STRASSMAN, R. *DMT: a molécula do espírito – a revolucionária pesquisa de um médico na biologia de quase-morte e das experiências místicas*. Tradução Dermeval de Sena Aires Júnior. Brasília: Cebudv/Diretoria-geral; Pedra Nova, 2019.
- SUESCUN, L. *O modo xpositivo dos museus de natureza: análise comparativa entre a exposição da coleção viva de flora do Parque Zoobotânico do Museu Paraense Emílio Goeldi e a representação da região amazônica do Jardim Botânico do Rio de Janeiro*. Tese (Doutorado em Museologia e Patrimônio) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.
- TARELOW, G. Q. *Antonio Carlos Pacheco e Silva: psiquiatria e política em uma trajetória singular (1898-1988)*. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.
- TUKANO, D. The first indigenous ayahuasca conference (Yubaka Hayrá) in Acre demonstrates political, cultural and spiritual resistance. *Chacruna*, 14 fev. 2019. Disponível em: <https://chacruna.net/the-first-indigenous-ayahuasca-conference-yubaka-hayra-in-acre-demonstrates-political-cultural-and-spiritual-resistance/>. Acesso em: 21 jun. 2019.

“O vinho do homem morto”: indígenas e cientistas em reportagens sobre a ayahuasca na primeira metade do século XX

VALÊNCIO, L. F. S.; TÓFOLI, L. F. Ética em pesquisas com psicodélicos: proposta reflexiva para usuários, pesquisadores e membros de comitês de ética em pesquisa. In: BESERRA, F.; RODRIGUES, S. (orgs.). *Psicodélicos no Brasil: ciência e saúde*. Curitiba: CRV, 2020. p. 17-30.

VENANCIO, A. T. A. As faces de Juliano Moreira: luzes e sombras sobre seu acervo pessoal e suas publicações. *Estudos Históricos*, n. 36, p. 59-73, 2005.

VIOL, A. et al. Characterizing complex networks using entropy-degree diagrams: unveiling changes in functional brain connectivity induced by ayahuasca. *Entropy*, n. 1, p. 1-12, 2019.

WAIKON, R. (R. F. P.). Cerimônia do Dabucuri: uma reflexão sobre patrimônio imaterial do Alto Rio Negro. *Cadernos Naui*, v. 5, n. 9, p. 1-13, 2016.

Recebido em agosto de 2022

Aceito em março de 2023

Entre a doença e a cura popular: algumas potencialidades da historiografia da saúde na análise da prática do benzimento em Caldas, Minas Gerais (2000-2020)

Between the disease and the popular cure: some potentialities of health historiography in the analysis of the practice of blessing in Caldas, Minas Gerais (2000-2020)

Letícia Elias Bernardes | Casa de Oswaldo Cruz/Fiocruz

bernardes.27@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3263-2518>

resumo Em pleno século XXI, podemos encontrar práticas da cura popular que sinalizam para um amplo campo ligado às heranças culturais e a como variados sujeitos e grupos sociais experienciam determinados malefícios. Nesse sentido, essa pesquisa se dedica a analisar, por meio do recorte temporal entre os anos de 2000 e 2020, a permanência, os usos no cotidiano e como algumas doenças são tratadas na prática do benzimento no município de Caldas, situado no sul de Minas Gerais. Sob os pressupostos da história oral, o presente trabalho se concentra nas fontes orais através de três entrevistas realizadas, por meio do trabalho de campo, com duas benzedeadas e um benzedeador do referido município.

Palavras-chave história das doenças – práticas de cura – religiosidade popular – benzimento.

ABSTRACT *In the 21st century, we can find practices of folk healing, which points to a wide field linked to cultural heritage and to how different subjects and social groups experience certain harms. In this sense, this research is dedicated to analyzing, through the time frame between the years 2000 and 2020, the permanence, the uses in everyday life and how some diseases are treated in the practice of blessing in the municipality of Caldas, located in the south of Minas Gerais. Under the assumptions of oral history, the present work focuses on oral sources through three interviews carried out, through fieldwork, with two faith healers and a faith healer from that municipality.*