

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA**

RICARDO ASSARICE DOS SANTOS

**Experiências anômalas com ayahuasca e DMT:
uma leitura psicossocial**

São Paulo

2024

RICARDO ASSARICE DOS SANTOS

**Experiências anômalas com ayahuasca e DMT:
uma leitura psicossocial**

Versão Corrigida

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da
Universidade de São Paulo, como parte dos
requisitos para a obtenção do título de Doutor
em Psicologia.

Área de concentração: Psicologia Social

Orientador: Prof. Dr. Wellington Zangari

São Paulo

2024

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na publicação
Biblioteca Dante Moreira Leite
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo
Dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Santos, Ricardo Assarice

Experiências anômalas com ayahuasca e DMT: uma leitura psicossocial. / Ricardo Assarice dos Santos; orientador Wellington Zangari. – São Paulo, 2024.

160 f.: il.

Tese (Doutorado - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2022.

1. Experiências anômalas. 2. Psicodélicos. 3. Ayahuasca. 4. Nova Era. 5. Crença Religiosa. I. Zangari, Wellington, orient. II. Título.

Nome: Santos, Ricardo Assarice

Título: Experiências anômalas com ayahuasca e DMT: uma leitura psicossocial

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da
Universidade de São Paulo, para obtenção do
título de doutor em Psicologia.

Aprovado em: ____/____/____

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

*Para minha família, amigos e aqueles que ainda
olham para o céu e as estrelas com curiosidade e
espanto*

AGRADECIMENTOS

À minha família, pelo amor e suporte, especialmente ao meu querido sobrinho Bernardo que acabou de chegar.

Aos caríssimos Wellington e Fátima, pela inspiração, orientação e equilibrada medida entre curiosidade e ceticismo.

Aos colegas do laboratório INTERPSI, pela jornada conjunta, em especial ao amigo Leonardo e seu incentivo, sem quem esta nave jamais teria pousado.

Aos professores, secretárias e equipe do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e do Trabalho, pela prontidão e disponibilidade.

À Fundação CAPES, pela confiança e financiamento, sobretudo pela oportunidade de estudo no exterior.

Aos colegas e amigos do PDSE, pela companhia e momentos agradáveis na Inglaterra, especialmente ao Gabriel pela amizade e jogatinas.

A David Luke e toda sua singularidade anômala.

A todos que contribuíram direta ou indiretamente para elaboração técnica deste trabalho, aos membros da banca de defesa e em especial à Leticia por suas sugestões e revisões.

A todos os psiconautas, entusiastas e membros de religiões e grupos ayahuasqueiros que participaram desta pesquisa, obrigado pelo interesse e colaboração.

“Um dia eu ainda vou me redimir por inteiro do pecado do intelectualismo, se Deus quiser. Não vou ter mais necessidade de falar nada, de ficar pensando em termos dos contrários, de tudo, pra tentar explicar às pessoas que eu não sou perfeito, mas que o mundo também não é. E que eu não estou querendo ser o dono da verdade, que eu não estou querendo fazer sozinho uma obra que é de todos nós e de mais alguém, que é o tempo, o verdadeiro grande alquimista. Aquele que realmente transforma tudo. Um pequenino grão de areia, é o que eu sou”

Gilberto Gil — Introdução à Iansã

RESUMO

SANTOS, R. A. *Experiências anômalas com ayahuasca e DMT: uma análise psicossocial*. Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2024.

Esta pesquisa exploratória investiga os tipos de experiências anômalas associadas ao consumo de substâncias contendo *dimetiltryptamina* (DMT) na população brasileira, sendo a beberagem de ayahuasca a forma mais típica desse consumo. Foi dada atenção a um tipo específico de experiência anômala – as ufológicas – que envolvem alegados contatos com alienígenas, naves espaciais e outros temas pertinentes. A metodologia, baseada em questionários adaptados, envolveu 1205 participantes entre 18 e 74 anos, dos quais 100% alegaram vivenciar ao menos algum tipo de experiência anômala. Os resultados revelaram uma diversidade de experiências, destacando a prevalência de Experiências Místicas (95%), Experiências Visionárias (93,5%) e Experiências Fora do Corpo (86,8%). A pesquisa também identificou considerável prevalência de experiências ufológicas (42,9%), correlacionadas com fatores psicossociais como crenças religiosas e uso frequente de substâncias com DMT. A análise aponta para a necessidade de abordagens científicas mais adequadas para compreender a complexidade dessas vivências e destaca contribuições significativas para o campo da psicologia, além de pontuar a influência de autores como Carl Jung e Terrence McKenna na formação do campo conhecido por ufologia psicodélica.

Palavras-chave: Experiências anômalas; Psicodélicos; Ayahuasca; Nova Era; Crença Religiosa.

ABSTRACT

SANTOS, R. A. *Anomalous experiences with ayahuasca and DMT: a psychosocial analysis*. PhD thesis, Institute of Psychology, University of São Paulo, São Paulo, 2024.

This exploratory research investigates the types of anomalous experiences associated with the consumption of substances containing *dimethyltryptamine* (DMT) in the Brazilian population, with the ingestion of ayahuasca being the most typical form of this consumption. Attention was given to a specific type of anomalous experience – ufological experiences – which involve alleged contacts with aliens, spaceships, and other relevant themes. The methodology, based on adapted questionnaires, involved 1205 participants between 18 and 74 years old, of whom 100% claimed to have experienced at least some type of anomalous experience. The results revealed a diversity of experiences, highlighting the prevalence of Mystical Experiences (95%), Visionary Experiences (93.5%), and Out-of-Body Experiences (86.8%). The research also identified a considerable prevalence of ufological experiences (42.9%), correlated with psychosocial factors such as religious beliefs and frequent use of substances containing DMT. The analysis points to the need for more appropriate scientific approaches to understand the complexity of these experiences and highlights significant contributions to the field of psychology, as well as the influence of authors such as Carl Jung and Terrence McKenna in the formation of the field known as psychedelic ufology.

Keywords: Anomalous experiences; Psychedelics; Ayahuasca; New Age; Religious Belief.

LISTA DE TABELAS

| | |
|--|-----|
| Tabela 1 - Conteúdo das questões do Q-PREA | 87 |
| Tabela 2 - Conteúdo das questões do Q-DM | 88 |
| Tabela 3 - Análise descritiva dos dados sociodemográficos da amostra | 91 |
| Tabela 4 - Análise descritiva dos dados religiosos da amostra | 94 |
| Tabela 5 - Análise descritiva do pertencimento em religiões e grupos ayahuasqueiros | 96 |
| Tabela 6 - Análise descritiva das crenças pessoais | 97 |
| Tabela 7 - Busca de ajuda com profissionais, religiosos ou “alternativos” | 98 |
| Tabela 8 - Análise descritiva do uso, tipo e frequência de experiências com DMT | 99 |
| Tabela 9 - Análise descritiva do contexto das experiências com DMT | 100 |
| Tabela 10 - Análise descritiva de Experiências Anômalas | 102 |
| Tabela 11 - Análise descritiva de experiências com seres ou entidades sobrenaturais | 105 |
| Tabela 12 - Análise descritiva das experiências UFO | 106 |
| Tabela 13 - Prevalência de Experiências Anômalas | 112 |

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

| | |
|----------|---|
| ANRM | Afiliações Religiosas não mediúnicas |
| APA | <i>American Psychological Association</i> |
| APRU | <i>Anomalistic Psychology Research Unit</i> |
| CERCAP | <i>Center for Research on Consciousness and Anomalous Psychology</i> |
| DMT | N, N-dimetiltriptamina |
| EACs | Estados Alterados de Consciência |
| EAs | Experiências Anômalas |
| EFC | Experiência Fora do Corpo |
| EQM | Experiência de Quase-Morte |
| ESP | Percepção Extrassensorial |
| EXP | Experienciadores |
| HADD | <i>Hyper-sensitive Agent Detection Device</i> (Dispositivo de detecção de agência hiperativa) |
| HET | Hipótese Extraterrestre |
| HPS | Hipótese Psicossocial |
| HRS | <i>Hallucinogen Rating Scale</i> (Escala de Avaliação de Alucinógenos) |
| INTERPSI | Lab. de Estudos Psicossociais: crença, subjetividade, cultura & saúde |
| MAO | Monoamina Oxidase |
| NEXP | Não Experienciadores |
| OVNI | Objeto Voador Não Identificado |
| PK | Psicocinesia |
| PLE | Past-life Experience (Experiência de Vida Passada) |
| Q-DMT | Questionário de Prevalência e Relevância de Experiências Anômalas com DMT |
| Q-PREA | Questionário de Prevalência e Relevância de Experiências Anômalas |
| Q-PRP | Questionário de Prevalência e Relevância de Psi |
| RedCap | <i>Research Electronic Data Capture</i> |
| SPR | <i>Society for Psychical Research</i> |
| TEPT | Transtorno de Estresse Pós-Traumático |
| UFO | <i>Unidentified Flying Object</i> |
| TCLE | Termo de Consentimento Livre e Esclarecido |
| USP | Universidade de São Paulo |

SUMÁRIO

| | |
|---|-----------|
| 1. INTRODUÇÃO | 13 |
| 2. PARTE 1 – ESTADO DA ARTE | 17 |
| 2.1. Experiências Anômalas | 17 |
| 2.2. Psicodélicos | 22 |
| 2.3. DMT e Ayahuasca | 25 |
| 2.3.1. O que é DMT? | 25 |
| 2.3.2. Fenomenologia do DMT | 26 |
| 2.3.3. Ayahuasca | 28 |
| 2.3.4. Xamanismo | 29 |
| 2.3.5. Vegetalismo | 30 |
| 2.3.6. União do Vegetal | 30 |
| 2.3.7. Santo Daime | 31 |
| 2.3.8. Barquinha | 32 |
| 2.3.9. Neoxamanismo | 33 |
| 2.3.10. Etnobotânica e Farmacologia | 34 |
| 2.3.11. O Potencial Terapêutico da Ayahuasca | 35 |
| 2.4. Experiências Anômalas Psicodélicas: Um Panorama Geral | 36 |
| 2.4.1. Isso é a vida real?..... | 36 |
| 2.4.2. Experiências Alucinatórias | 38 |
| 2.4.3. O Sonhar Lúcido | 39 |
| 2.4.4. Sinestesia | 41 |
| 2.4.5. Experiência fora do corpo (EFC) e Experiência de Quase-Morte (EQM) | 42 |
| 2.4.6. Experiências Psi | 44 |
| 2.4.7. Encontros com Entidades | 46 |
| 2.4.8. Abdução Alienígena | 47 |
| 2.4.9. Paralisia do Sono e Suas Relações com Experiências de Abdução | 48 |
| 2.4.10. Possessão | 49 |
| 2.4.11. Ecopsicologia e Animismo | 51 |
| 2.4.12. Vidas Passadas | 51 |
| 2.4.13. Curas Anômalas | 53 |
| 2.4.14. Experiências Místicas | 57 |

| | |
|---|------------|
| 2.4.15. Fosfenos | 60 |
| 2.5. Ufologia Psicodélica | 62 |
| 2.5.1. A experiência óvni | 62 |
| 2.5.2. As experiências óvnis mais comuns | 63 |
| 2.5.3. Abduções alienígenas | 65 |
| 2.5.4. Um pouco de história | 67 |
| 2.5.5. Hipóteses sobre a vida Extraterrestre | 70 |
| 2.5.5.1. <i>Hipótese Psicossocial (HPS)</i> | 70 |
| 2.5.5.2. <i>Sincronicidade e Hipótese Psicossocial (HPS)</i> | 71 |
| 2.5.5.3. <i>Hipóteses Relacionadas a Fenômenos UFO</i> | 72 |
| 2.5.5.3.1. Explicações convencionais | 72 |
| 2.5.5.3.2. A hipótese extraterrestre (HET) | 74 |
| 2.6. Ufologia Psicodélica: De Carl Jung A Terrence McKenna | 75 |
| 3. PARTE 2 – ESTRUTURA DA PESQUISA | 84 |
| 3.1. Objetivo geral | 84 |
| 3.2. Objetivos específicos | 84 |
| 3.3. Hipóteses | 84 |
| 3.4. Método | 85 |
| 3.4.1. Participantes | 85 |
| 3.4.2. Instrumento | 85 |
| 3.4.3. Procedimentos | 88 |
| 4. PARTE 3 – APRESENTAÇÃO DE DADOS | 90 |
| 4.1. Informações Pessoais e dados preliminares – Questões de 1 a 30 (30) | 91 |
| 4.2. Informações sobre uso de DMT – Questões 31 a 40 (10) | 99 |
| 4.3. Informações sobre Experiências Anômalas – Questões 41 a 62 (21) | 102 |
| 4.4. Encontro com Entidades – Questões 63 a 71 (8) | 105 |
| 4.5. Alguns aspectos da experiência UFO – Questões 72 a 105 (32)..... | 106 |
| 5. PARTE 4 – DISCUSSÃO DOS RESULTADOS | 111 |
| 6. CONSIDERAÇÕES FINAIS | 120 |
| REFERÊNCIAS..... | 123 |
| ANEXO 1 – TCLE | 139 |
| ANEXO 2 – Q-DMT | 141 |

1. INTRODUÇÃO

Durante sua jornada na graduação em Psicologia, o autor deste trabalho percebeu uma ausência de debates sobre crença religiosa, entidades espirituais, experiências extraordinárias e fenômenos paranormais, temas que sempre o intrigaram. O interesse cresceu após a leitura dos livros de Carlos Castañeda, especialmente *Uma Estranha Realidade*. Ali, despertou-se o fascínio pelas experiências xamânicas com substâncias psicodélicas e o potencial delas na exploração das dimensões da consciência. Posteriormente, quando descobriu o trabalho da ONG ACUDA, que administrava ayahuasca para prisioneiros em Rondônia (no contexto religioso da Barquinha - uma religião híbrida que tem o tema do mar como simbolismo principal de sua cosmovisão), o pesquisador deste trabalho vislumbrou a oportunidade de realizar uma pesquisa. Infelizmente, durante a graduação, deparou-se com uma resistência mais comum do que imaginava no meio acadêmico em relação a esses tópicos. No entanto, no programa de Ciência da Religião da PUC São Paulo encontrou espaço e incentivo necessários para investigar esses assuntos.

Na elaboração da dissertação de mestrado, a pesquisa de campo lhe proporcionou diversas experiências com ayahuasca, em contextos tradicionais, religiosos e neo-xamânicos. Em um ritual corriqueiro, ele teve uma experiência visionária descontextualizada e diferente de tudo que já tinha tido anteriormente: na ocasião, ele identificou figuras humanoides que prontamente definiu como alienígenas, figuras essas que faziam um estudo ou experimento envolvendo seu DNA. Era como se realmente estivesse em um laboratório sendo examinado.

Ao questionar o dirigente sobre essa experiência, este último, bem-humorado, revelou que “esses seres frequentemente aparecem nos rituais com daime”, e “no fundo são eles que realmente conduzem as coisas”. Isso foi o suficiente para instigar ainda mais a curiosidade e, ao questionar outras pessoas que faziam uso dessa substância, o autor deste estudo percebeu que o encontro com aquilo que pareciam entidades alienígenas era muito menos raro do que ele imaginava.

Essa experiência aconteceu quase no fim de sua dissertação de mestrado, em meados de 2017 e, felizmente, coincidiu com a época em que conheceu o Dr. Leonardo Martins, que na ocasião estava concluindo seu pós-doutorado em Psicologia. Dr. Leonardo é um dos poucos pesquisadores brasileiros que estuda o tema dos óvnis de maneira científica no campo da Psicologia. Ele, então, incentivou o pesquisador aqui referido a pleitear uma vaga no programa de pós-graduação em Psicologia da USP (IPUSP).

Sob a supervisão do Dr. Wellington Zangari, foi possível que se aprofundasse nesses temas de maneira crítica, e também curiosa, mas especialmente científica. Durante o processo, o pesquisador do presente estudo teve o privilégio de ser contemplado por uma bolsa da CAPES chamada PDSE (Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior), realizando um semestre de estudos sob a tutela do prof. Dr. David Luke, docente da faculdade de Psicologia da Universidade de Greenwich, em Londres. Todo esse processo culminou na elaboração da tese intitulada *Experiências anômalas com ayahuasca e DMT: uma leitura psicossocial*.

O objetivo principal desta pesquisa de doutorado residiu na verificação dos *tipos e frequência* de experiências anômalas, em uma amostra representativa da população brasileira que faz uso de substâncias contendo a molécula psicoativa conhecida como *N, N-dimetiltriptamina* (DMT) como seu princípio ativo preponderante. A abordagem proposta buscou estabelecer correlações entre essas experiências e as complexas nuances da dimensão psicossocial a que os participantes estão inseridos, proporcionando assim uma compreensão mais profunda desses fenômenos na realidade cultural e social brasileira.

Para orientar este processo, foram delineados objetivos adicionais, que visavam à identificação e classificação das diversas possíveis experiências anômalas relatadas por tais indivíduos. Como mencionado previamente, um interesse suplementar nas experiências denominadas ufológicas permeou a pesquisa. Portanto, também se investigou a prevalência e características distintivas das experiências anômalas envolvendo alienígenas e outros temas ufológicos nessa população, analisando fatores potenciais que podem influenciar tais vivências, como a frequência de uso dessas substâncias.

Por fim, foi investigada a influência de possíveis fatores psicossociais na prevalência de experiências anômalas ufológicas, buscando compreender de que maneira elementos psicológicos e sociais poderiam contribuir para a manifestação dessas vivências singulares.

Para atingir os objetivos da pesquisa, inicialmente foi realizado um levantamento bibliográfico para delinear o estado da arte de pesquisas que contemplam os temas em questão. Posteriormente, foi elaborado um questionário – dividido em cinco seções – que pudesse explorar e colher os dados relevantes. A primeira seção contemplou *Informações Pessoais e dados preliminares* (Questões de 1 a 30); a segunda seção *Informações sobre uso de DMT* (Questões 31 a 40); a terceira seção reuniu *Informações sobre Experiências Anômalas* (Questões 41 a 62); a quarta seção pretendeu identificar possíveis *Encontros com Entidades* (Questões 63 a 71); e finalmente, a última seção investigou *Alguns aspectos da experiência UFO* (Questões 72 a 105).

Para a elaboração deste instrumento foram utilizados e adaptados dois questionários previamente utilizados em pesquisas que exploram a prevalência de experiências anômalas em contextos variados, o *Questionário de Prevalência e Relevância de Psi* (Q-PRP), elaborado por Machado (2009) e o *Questionário de Prevalência e Relevância de Experiências Anômalas* (Q-PREA), elaborado por Reichow (2017). Para fins didáticos, o novo instrumento proveniente desta pesquisa foi batizado de *Q-DMT* e foi aplicado online, via ferramenta de coleta de dados *Research Electronic Data Capture* (RedCap), o que resultou numa amostra válida de 1205 participantes.

Para introduzir o tema da pesquisa, explorar os conceitos que orientaram a análise dos dados coletados e discutir os resultados obtidos, optou-se por estruturar este manuscrito em quatro seções distintas.

A primeira seção da tese aborda o *Estado da Arte*, apresentando uma revisão não sistemática da literatura existente. Inicialmente, explorou-se o campo das *Experiências Anômalas*, delineando tipologias e teorias relacionadas a fenômenos que desafiam as explicações convencionais. Em seguida, a discussão se estende para o universo dos *Psicodélicos*, examinando suas propriedades e impactos psicológicos. Uma atenção especial é dada à molécula *N, N-dimetiltriptamina* (DMT) e à ayahuasca, destacando seus contextos culturais, usos e efeitos. Posteriormente, a pesquisa se aprofunda na interseção entre *Psicodélicos e Ufologia*, explorando as experiências ufológicas decorrentes do consumo dessas substâncias, proporcionando uma análise contextualizada e multidisciplinar.

A segunda parte da tese, intitulada *Estrutura da Pesquisa*, apresenta uma visão detalhada da metodologia adotada. Inicia-se com a exposição do *Objetivo Geral*, delineando a meta primordial desta investigação. Em seguida, são expostos os *Objetivos Específicos*, proporcionando uma abordagem mais assertiva dos propósitos secundários a serem alcançados. As *Hipóteses* são apresentadas como suposições fundamentais que orientam a pesquisa, oferecendo direção à análise dos dados. Por fim, a seção abrange o *Método* adotado, fornecendo informações sobre a abordagem de pesquisa, a amostragem, os instrumentos de coleta de dados e os procedimentos analíticos.

A terceira seção, intitulada *Apresentação de Dados*, é dedicada à exposição detalhada dos resultados obtidos durante a pesquisa e das 105 questões do *Q-DMT*. Essa estrutura proporciona uma apresentação organizada e abrangente dos dados coletados em cada domínio de investigação.

A quarta seção contempla a *Discussão dos Resultados* e desempenha um papel essencial ao analisar e contextualizar os dados coletados anteriormente. Utilizando uma abordagem analítica, essa parte examina padrões emergentes e relações nas respostas dos participantes.

As *Considerações Finais* consistem no desfecho do trabalho, no qual são apresentadas as informações mais relevantes identificadas no processo da pesquisa, assim como suas conclusões e implicações oriundas da análise dos dados. Nessa seção, os achados mais relevantes são destacados, resumindo as contribuições específicas para a compreensão do fenômeno em questão. Além disso, são abordadas possíveis limitações do estudo, juntamente com sugestões para futuras investigações.

Nessa última seção, retoma-se os objetivos geral e específicos da pesquisa, juntamente com as hipóteses e questões de pesquisa que orientaram a investigação. A pesquisa revelou êxito na resposta à pergunta principal sobre os tipos e frequência de experiências anômalas durante o consumo de substâncias com DMT, destacando-se as categorias de *Experiências Místicas*, *Experiências Alucinatórias/Miração* e *Experiências Fora do Corpo* (EFC). Além disso, a investigação confirmou os objetivos secundários, incluindo a prevalência de experiências ufológicas e sua associação com fatores psicossociais, como crenças religiosas e frequência de uso de DMT. As hipóteses foram corroboradas pelos dados, evidenciando a amplitude e diversidade das experiências anômalas nesse contexto. A pesquisa, de caráter exploratório, incentiva novos estudos para preencher lacunas na academia, especialmente no contexto brasileiro, e destaca a importância de abordagens científicas adequadas para compreender a complexidade dessas experiências. O desafio futuro reside no desenvolvimento de metodologias que capturem esses encontros no mundo interior, sem reduzi-los a alucinações, contribuindo para uma compreensão mais aprofundada e reflexões filosóficas sobre o tema.

2. PARTE 1 – ESTADO DA ARTE

2.1 Experiências Anômalas

Vivências ou Experiências Anômalas (EAs) acompanham a humanidade por toda a história e culturas. São experiências diferentes, estranhas, incomuns, que destoam do paradigma convencional fenomenológico e da ciência, muitas vezes reduzidas a distorções psicológicas ou patologias. No entanto, a pesquisa científica demonstra que tais experiências não necessariamente estão associadas a patologias (Martins, 2011; Reichow, 2017).

O termo “anômalo” deriva do grego *anomalos*:

[...] significa irregular, diferente ou desigual, em contraste a *homalos*, que significa o mesmo ou comum. (...) Definimos uma experiência anômala como uma experiência incomum... ou aquela que, embora seja vivenciada por um número substancial de pessoas numa população..., desvia-se da experiência ordinária ou das explicações da realidade que são comumente aceitas (Cardeña, Lynn e Krippner, 2000, pp. 3-4).

Há uma infinidade de relatos registrados sobre tais experiências, no entanto, estudos sistematizados sobre elas ainda são um empreendimento marginal na Psicologia e outras ciências. Apesar de negligenciadas, a prevalência dessas experiências culminou na publicação de um livro fundamental para tais estudos: *Variedades da Experiência Anômala: análise de evidências científicas*.

Publicado em 2000, organizado por Etzel Cardeña, Steven J. Lynn e Stanley Krippner e motivado pela *American Psychological Association* (APA), o livro é constituído de forma colaborativa e apresenta diversos capítulos sobre pesquisas sólidas a respeito de uma série de temas sob a alcunha de ‘anômalos’, além de fundamentar historicamente o interesse e a prevalência dessas experiências, apresentando o valor acadêmicos de tais estudos.

O título do livro é uma homenagem ao clássico *Variedades da Experiência Religiosa: um estudo sobre a natureza humana*, de um dos fundadores da psicologia, Willian James, publicado em 1902. Em *Variedades da Experiência Anômala: análise de evidências científicas*, Willian James foi parafraseado, resultando no trecho a seguir:

[...] a Psicologia não pode se dizer abrangente se falhar em dar conta das variedades das experiências distintas daquelas consideradas normais. Para compreendermos completamente a totalidade da experiência humana, precisamos fornecer explicações razoáveis dos fenômenos que, embora incomuns... são uma parte importante da totalidade da experiência humana [...] (Cardeña, Lynn e Krippner, 2000, p.16).

Tal tradução das palavras de James, então adaptadas para a realidade anômala da experiência psicológica, evidencia certa proximidade das duas obras mencionadas.

A coletânea organiza essa variedade de experiências anômalas em diversos capítulos, cada um deles com sua própria definição:

- (1) Experiências Psi ou extra-sensório-motoras: essas são experiências que envolvem percepção ou comunicação que não podem ser explicadas pelos sentidos ou pela ação muscular.
- (2) Experiências fora do corpo: nesse tipo de experiência, uma pessoa sente-se separada de seu próprio corpo físico e pode observar o ambiente a partir de uma perspectiva externa.
- (3) Experiências de memórias de vidas passadas: envolvem recordações ou sensações que sugerem que alguém teve uma vida anterior ou viveu em um período anterior.
- (4) Experiências de Quase-Morte: essas experiências ocorrem quando uma pessoa, à beira da morte, relata sensações de sair do corpo, ver uma luz brilhante ou ter encontros com entidades espirituais.
- (5) Experiências de curas anômalas: referem-se a casos em que indivíduos experimentam melhorias súbitas e inexplicáveis em sua saúde física ou mental.
- (6) Experiências alucinatórias: são vivências em que uma pessoa percebe coisas que não estão realmente presentes, muitas vezes envolvendo visões ou sons intensos.
- (7) Experiências místicas: essas experiências são caracterizadas por um profundo senso de conexão espiritual ou transcendental, frequentemente acompanhadas de estados elevados de consciência.
- (8) Experiências UFO e de abduções alienígenas: envolvem avistamentos de objetos voadores não identificados (óvnis) ou alegações de encontros com seres extraterrestres.
- (9) Experiências de sinestesia: em tais experiências, os sentidos se misturam, como ver cores ao ouvir música ou associar números a sabores.
- (10) Experiências de sonho lúcido: referem-se a sonhos em que uma pessoa está consciente de que está sonhando e, às vezes, pode até controlar o conteúdo do sonho.

Essas categorias proporcionam uma estrutura para compreender e explorar as diversas experiências extraordinárias que as pessoas relatam ter vivenciado, e serão melhor apresentadas e ampliadas no capítulo a seguir.

Expandir os limites da compreensão das experiências humanas se mostra uma tarefa árdua, mas necessária. É importante aprofundar o conhecimento sobre tais experiências e, por

exemplo, determinar diferenças entre a patologia e o anômalo. Os autores entendem que o estudo científico das EAs se mostra necessário pois, além de atenuar os preconceitos de profissionais da saúde mental quando relatos não convencionais emergem na prática clínica, ampliam a compreensão desses mesmos profissionais para que possam manejar proficuamente os impactos dessas experiências na vida de seus pacientes.

A resistência acadêmica ao tema e as dificuldades metodológicas deveriam, portanto, ser um estímulo para mais estudos nesta área. É interessante pontuar também que, em *Variiedades da Experiência Anômala: análise de evidências científicas* (previamente referido), não há capítulo algum sobre psicodélicos e as diversas experiências anômalas que deles provêm, o que mostra uma dificuldade e marginalidade ainda maior sobre o tema.

Apesar da nomenclatura “Experiências Anômalas” ser relativamente recente no vocabulário científico atual, tais eventos orbitam o interesse – e estudo – da humanidade há muito mais tempo.

Experiências anômalas podem ser divididas em dois grupos. Experiências que, apesar de serem relatadas com frequências, são incomuns; e experiências que não têm uma explicação científica bem delineada. Esse segundo grupo de experiências pode ser entendido como *Experiências PSI*.

Utiliza-se psi – nome da 23ª letra do alfabeto grego (Ψ) – como um termo neutro para denominar as experiências ou fenômenos extra-sensório-motores cuja natureza e formas de funcionamento ainda não estão claras, permanecendo uma incógnita. Assim, psi é pretensamente utilizada do mesmo modo que a letra “x” na Matemática. Desse modo, as experiências psi são anômalas na medida em que se referem a interações entre organismos e seu ambiente que aparentemente desafiam os construtos científicos de tempo, espaço e energia (Machado, 2009, pp. 9-10).

Os fenômenos *psi* são categorizados em dois amplos grupos, a saber: as *experiências extrassensoriais* e as *experiências extra-motoras*, cada uma delas com subdivisões específicas.

As *experiências extrassensoriais* compreendem o fenômeno conhecido como *Percepção Extrassensorial* (ESP), vulgarmente referido como "sexto sentido". Esse grupo engloba supostas formas de comunicação direta e imediata entre duas ou mais mentes, denominadas *telepatia*, que ocorrem sem a necessidade de qualquer mediação física reconhecida. Além disso, incluem a capacidade de adquirir conhecimento instantâneo sobre eventos distantes, cuja fonte de informação é supostamente o ambiente circundante, denominada *clarividência*, bem como a obtenção de informações imediatas sobre eventos futuros, conhecida como *precognição*.

Por outro lado, as *experiências extra-motoras* referem-se ao fenômeno chamado de *psicocinesia* (PK), vulgarmente conhecido como "poder da mente sobre a matéria". Nesse contexto, a PK envolve a alegada capacidade de influenciar o ambiente de forma anômala por meio da mente. Tais estudos receberam diversos nomes em diferentes épocas: *Pesquisa Psíquica* (Psychal Research) na Grã-Bretanha; *Metapsíquica* (Métapsychique) na França; *Parapsicologia* (Parapsychology) nos EUA.

A fim de entender melhor a História da pesquisa dessas experiências, é válido apontar a categorização do fisiologista francês e professor da Sorbonne, Charles Richet (1850 – 1935), sobre quatro diferentes fases do interesse e estudo de tais experiências (Martins, 2011)¹:

Período Mítico (? – 1778): esse período remonta aos primórdios da humanidade, abrangendo desde a pré-história até o surgimento de Franz Mesmer, em 1778. Durante essa época, houve um profundo interesse nas questões sobrenaturais, abordando temas como pensamento mágico, a influência dos ícones na vida cotidiana, a confusão entre realidade e fantasia, poderes sobre-humanos e a fusão entre essas concepções e a religião. Durante o Renascimento, houve um ressurgimento do interesse erudito em tópicos mágicos, como alquimia e astrologia. Com a Revolução Científica, o racionalismo começou a rivalizar com o pensamento mágico, estabelecendo as bases para uma compreensão mais científica das anomalias.

Período Magnético (1778-1847): esse período foi caracterizado pelo conflito entre a racionalidade e o pensamento mágico, destacando o médico alemão Franz Mesmer como figura emblemática. As discussões centram-se em curas realizadas por meio de rituais de fé e a "magnetização", que envolvia a manipulação de um suposto magnetismo presente nas pessoas, alegadamente responsável por doenças. A proposição do "magnetismo animal" marcou uma transição parcial entre explicações sobrenaturais e naturais para curas e habilidades psíquicas. Estudos posteriores sobre hipnose, placebo, histeria e sugestão se basearam nas práticas de Mesmer.

Período Espírita (1847-1872): esse período foi caracterizado por manifestações populares que sugeriam contato com espíritos de pessoas falecidas. Essas manifestações incluíam comunicação por escrita automática, levitação de objetos, sons inexplicáveis e materializações. Um fenômeno notável foi a "mesa girante", no qual pessoas se reuniam em torno de uma mesa que exibia movimentos inexplicáveis. As irmãs Fox, de Hydesville, Nova York, popularizaram o contato com espíritos, embora tenham surgido controvérsias sobre

¹ Ver Machado (1996) para mais detalhes sobre as quatro fases.

fraudes nessas manifestações. Esse período testemunhou o interesse crescente de Allan Kardec pelo Espiritismo, que se tornou popular no Brasil e em outros lugares.

Período Científico (1872 – Atual): esse período teve início com William Crookes, em 1872, e continua até os dias atuais. Ele passou por fases preparatórias e, posteriormente, pelo estabelecimento de pesquisas sistemáticas, notadamente pelas contribuições do casal Rhine na Universidade de Duke, nos anos 1930. A *Society for Psychical Research* (SPR), fundada em 1882 em Londres, reuniu diversos acadêmicos, incluindo Arthur Conan Doyle, Sigmund Freud, Carl Gustav Jung, Monteiro Lobato, William James e o casal Rhine. Nesse período, houve um esforço pela aplicação rigorosa de métodos científicos experimentais, testagem de hipóteses parcimoniosas e emergência de grandes teorias psicológicas, como a psicanálise e a psicologia analítica. Além disso, houve uma mudança de foco das explicações intrapsíquicas, considerando-se, então, dimensões psicossociais.

Diversos grupos de pesquisa têm surgido ao redor do mundo, reforçando estabelecimento das pesquisas anômalas no meio científico. Entre eles há a *Anomalistic Psychology Research Unit* (APRU), na Universidade de Londres, Inglaterra; *Center for Research on Consciousness and Anomalous Psychology* (CERCAP), na Universidade de Lund, Suécia; e o *Laboratório de Psicologia Anomálica e Processos Psicossociais* (INTERPSI), na Universidade de São Paulo, Brasil.

Almeida e Lofuto (2003) pontuam algumas considerações sobre a pesquisa científica envolvendo Experiências Anômalas que foram adotadas ao decorrer deste trabalho. São elas: ousadia; estudo dos fenômenos sem compartilhar as crenças envolvidas; seriedade diante das implicações dessas experiências, não subestimando as razões pelas quais tantas pessoas as professam; prevenção contra o preconceito dogmático e a patologização automática do diferente; e a distinção das experiências e suas interpretações.

Essas diretrizes possibilitam a condução de investigações com rigor, atenuando a chance de interpretações pseudocientíficas, mas também consideram a riqueza e multiplicidade da subjetividade humana.

Martins (2011) reconhece a importância de considerar produções e obras dos protagonistas e seus grupos que vivenciaram EAs – apesar de seu caráter não científico – pois isso poderia evidenciar relevantes variáveis psicossociais que contribuiriam para um maior entendimento desses fenômenos, tais como: “percepções, crenças, memórias, pressupostos e diversos outros elementos interessantes à análise psicológica” (Martins, 2011, p. 45).

O autor também aponta a importância da atenção frente a alguns fatores quando se conduz entrevistas nesse campo. São eles:

vieses da patologização, preconceito e ênfase no intrapsíquico, ao reconhecimento da alteridade representada pelas experiências, aos desafios à subjetividade do entrevistador, à postura diante do entrevistado, aos papéis sociais desempenhados por pesquisador e pesquisado, à preparação para a entrevista, ao dinamismo da memória, ao retorno ao local da experiência e à consideração das dificuldades e imprevistos (Martins, 2011, p. 45).

Conforme exposto, as EAs estão à margem da psicologia. Apesar dos precursores dos estudos sobre psicodélicos (Albert Hofmann, Humphrey Osmond, Aldous Huxley, Gordon Wasson, Timothy Leary e Stanislav Grof, para citar alguns), em sua maioria, terem relatado constantemente experiências que atualmente podem ser definidas como anômalas, ainda são escassos os estudos que procuram aproximar esses ramos de pesquisa.

Quando se considera toda a gama de experiências estranhas que acontecem sob efeitos de psicodélicos, as dez categorias principais de experiências anômalas apresentadas por Cardenha *et al.* (2000) não são suficientes.

Em uma revisão sistemática, White e Brown (1997) identificaram mais de 100 categorias de EAs. Stanislav Grof, em seu *Psicologia do Futuro: lições da investigação moderna sobre a consciência*, apresenta ao menos 45 tipos de experiências, mas as organiza em três grandes grupos (Luke, 2022, p.3):

(a) extensão experiencial dentro do espaço-tempo e da realidade consensual (por exemplo, consciência planetária, experiências embrionárias, fetais e filogenéticas);

(b) extensão experiencial além do espaço-tempo e da realidade consensual (por exemplo, mediunidade mental, encontros com entidades e consciência cósmica);

(c) experiências transpessoais de natureza psicóide (ou seja, tendo aparente concomitantes físicos, por exemplo, mediunidade física, fenômenos UFO e siddhis iogues).

Maiores reflexões sobre essas experiências serão apresentadas na seção *Experiências Anômalas*, mais à frente. A seguir, uma breve introdução ao tema dos psicodélicos e, na sequência, as especificidades do DMT e ayahuasca.

2.2 Psicodélicos

Para introduzir o leitor ao próximo tema, faz-se importante começar com uma reflexão sobre terminologias e etimologias. Nem sempre há consenso na ciência, e esse é o caso na denominação de certas substâncias. Droga, fármaco, psicoativo, psicodélico, enteógeno, alucinógeno, expansores de consciência, alteradores de consciência são apenas alguns dos nomes conhecidos. Neste trabalho, basear-se-á nos escritos do psicólogo americano Ralph

Metzner (1998) e se utilizará os nomes psicodélicos, enteógenos e alucinógenos de maneira alternada.

[...] “Psicodélico”, o termo cunhado por Humphrey Osmond e Aldous Huxley e popularizado por Leary e o grupo de Harvard, significa “mente-manifestante”. “Alucinógeno” é o termo geralmente usado na literatura de pesquisa psiquiátrica para essas substâncias. A maior objeção ao termo alucinógeno é que estas drogas e plantas na verdade não induzem alucinações, no sentido de “percepções ilusórias”. Mas o termo alucinógeno merece ser reabilitado. O significado original do termo Latino alucinare é “vaguear na própria mente”, e viajar ou partir para uma jornada em espaços internos é uma metáfora descritiva bastante apropriada para tais experiências, que são coloquialmente referidas como ‘viagens’. O termo “enteógeno”, proposto por R. Gordon Wasson e Jonathan Ott, tem a mesma raiz de “entusiasmo”, e significa liberando ou expressando o divino interior” (Metzner, 1998, p. 334)

De toda forma, é atribuído a essas substâncias a capacidade de provocar modificações na percepção, no pensamento e na consciência, frequentemente acompanhadas por intensificação de experiências sensoriais, distorções na percepção do tempo e, em alguns casos, *insights* espirituais ou transcendentais. Essas substâncias exercem principalmente sua ação no sistema serotoninérgico do cérebro, impactando os receptores de serotonina e são reconhecidas por induzir *estados alterados de consciência* (EAC), comumente referidos como "viagens" ou "*trips*". O ressurgimento da pesquisa psicodélica tem se dedicado a explorar tanto os potenciais efeitos terapêuticos quanto os mecanismos de ação dessas substâncias no cérebro.

Solmi e colaboradores (2022) destacam que os psicodélicos de origem vegetal, como psilocibina, ayahuasca, iboga e peiote, têm raízes profundas em práticas curativas tradicionais e cerimônias religiosas, sobretudo nas Américas.

Ronald Siegel (1989) argumenta que a intoxicação é um dos instintos fundamentais do ser humano, que tem utilizado plantas psicoativas em rituais há aproximadamente 10.000 anos, com registros documentados nos últimos 5.000 anos (Merlin, 2003).

Psicodélicos foram provavelmente empregados em práticas antigas (Grinspoon e Bakalar, 1983). Embora a trajetória exata dos cogumelos contendo *psilocibina* seja incerta devido à destruição de documentos por missionários (Aaronson e Osmond, 1970), o uso do peiote pelos nativos americanos foi datado de 3780-3660 a.C. (El-Seedi *et al.*, 2005). Há registros de seu uso cerimonial desde 1000 a.C. Bernardino de Sahagún, franciscano espanhol, registrou o consumo de psicodélicos na Mesoamérica por volta de 300 a.C. (Stafford, 1992). Imagens antigas de cogumelos datam de 7000 a.C. e templos foram dedicados a divindades relacionadas a eles (Schultes e Hofmann, 2009).

Como já mencionado, o handbook *Variedades das Experiências Anômalas* não apresenta a dimensão dos psicodélicos. No entanto, o próprio Willian James já descrevia suas

experiências inefáveis com óxido nitroso (gás do riso), atualmente categorizadas como *experiências místicas* (uma das categorias mais típicas do uso de psicodélicos)².

Em 1874, William James escreveu uma resenha elogiosa na *Atlantic Monthly* sobre o panfleto de Benjamin Paul Blood, intitulado "A Revelação Anestésica e o Cerne da Filosofia". Ele ficou cativado pela ideia de que o "Segredo do Ser" poderia ser acessado com óxido nitroso, não apenas pelo intelectual acadêmico, mas também pelo homem comum. Mais tarde, em seu ensaio "Sobre Alguns Hegelismos" (1882), James descreveu sua própria experiência com óxido nitroso como caracterizada por uma sensação exaltante de despertar metafísico. Ao inalar, ele conseguiu compreender primeiro a glória e, em seguida, a insuficiência do pensamento hegeliano. Para James, o uso de óxido nitroso desempenhou um papel fundamental em elucidar algumas das ideias mais centrais de sua vida: 1) o valor da religião, 2) o universo como sendo pluralista (em oposição a absolutista, constante, eterno), impulsionado pelo acaso, experiência e mudança (Moon *et al.*, 2017, p. 3)

A era contemporânea de investigação sobre essas substâncias começou no final do século XIX, com pioneiros médicos e farmacêuticos da América e da Europa explorando as propriedades do peiote. Em 1894, Arthur Heffter, químico germânico, identificou a mescalina (ingrediente ativo do peiote); ela mais tarde foi sintetizada, em 1919, por Ernst Späth, químico austríaco. Essa descoberta impulsionou estudos médicos tanto na América do Norte quanto na Europa, inicialmente sob o olhar de que a mescalina poderia simular psicoses. Contudo, já em 1927, o psiquiatra alemão Kurt Beringer postulou que estados transitórios de psicose induzidos por mescalina poderiam espelhar as vivências de certos pacientes. Posteriormente, profissionais franceses como Henri Ey e Henri Claude contemplaram o uso da mescalina no combate à depressão (Moon, 2017).

O cenário mudou com a descoberta dos efeitos do LSD em 1943 (Hofmann, 1983) e com a reintrodução dos cogumelos sagrados mexicanos em 1953 (Heim *et al.*, 1958). Esses eventos instigaram estudos aprofundados sobre alucinógenos atuantes do sistema serotoninérgico. Isso gerou uma mudança na perspectiva da nomenclatura: o termo "psicodélico" surgiu em substituição a "psicotomimético" (que imitam psicoses) (Osmond, 1962).

Nesse mesmo período, Hofmann explorava as propriedades do LSD e instituições como a Marinha dos EUA pesquisavam possíveis aplicações; assim, mais de 100 estudos sobre o LSD foram publicados até 1951 (Dyck, 2005). O fascínio por psicodélicos abrangia desde pesquisa científica até busca espiritual, estabelecendo-se firmemente no domínio acadêmico e cultural (Grinspoon e Bakalar, 1983).

²95% da amostra afirma ter tido ao menos uma experiência mística ao fazer uso de ayahuasca e/ou correlatos (ver seção 3.3 *Informações sobre Experiências Anômalas*).

A pesquisa, entretanto, sofreu uma desaceleração a partir de 1966 por diversas razões, incluindo questões sociais e preocupações de segurança e a controvérsia sobre drogas durante a Guerra do Vietnã (Dyck, 2008).

Mas, a partir do final da década de 1980, surgiu uma revitalização dos estudos psicodélicos, muitas vezes referida como "renascimento psicodélico" (Sessa, 2012), gerando inúmeros trabalhos nas áreas da neurobiologia e neurociência (Carhart-Harris and Goodwin, 2017; Kelly *et al.*, 2022). Pesquisas clínicas recentes examinaram o papel da *psilocibina* no tratamento de ansiedade e estados de ânimo em pacientes oncológicos (Griffiths *et al.*, 2016; Grob *et al.*, 2011), e outros psicodélicos foram avaliados em combinação com terapias para tratar comorbidades como suicidalidade, ansiedade, depressão, dependência química e transtorno de estresse pós-traumático (TEPT) (Gregorio *et al.*, 2021; Moreno *et al.*, 2006). Além disso, houve avanços em estudos de neuroimagem (Kuburi *et al.*, 2022; Daws *et al.*, 2022), e pesquisas estão em progresso para condições como anorexia nervosa crônica e transtorno obsessivo-compulsivo (Foldi *et al.*, 2020).

De todos os psicodélicos conhecidos, a experiência com DMT é considerada uma das mais intensas e significativas, além de ser usada de maneira cerimonial e religiosa há milhares de anos, como veremos a seguir (Santos, 2021).

2.3 DMT e Ayahuasca

2.3.1 O que é DMT?

A molécula *N,N-Dimetiltriptamina*, comumente referida como DMT, é um composto psicodélico conhecido por sua capacidade de alterar drasticamente a consciência humana por curtos períodos. Essa substância interage principalmente com o receptor 5-HT_{2A}, embora também possa influenciar os sistemas GABA, glutamato e dopamina (Halberstadt *et al.*, 2018). Um dos principais pontos de interesse sobre o DMT é que ele é encontrado de forma endógena, até mesmo em seres humanos (Barker *et al.*, 2018). Descobertas recentes mostraram as enzimas necessárias para a produção de DMT em cérebros de mamíferos (Dean *et al.* 2019).

Strassman (2001) propôs que a glândula pineal produz grandes quantidades de DMT em eventos de vida cruciais, como nascimento e morte, uma ideia que ganhou notoriedade cultural³. No entanto, Nichols (2018) contestou essa visão, argumentando que a quantidade de DMT necessária para efeitos de alteração profunda da consciência excederia amplamente a produção

³ Ver o filme "Enter the Void" de Gaspar Noé (2009).

diária da glândula. Ele destacou que, embora o DMT possa ser produzido em muitos lugares no corpo, a contribuição da pineal pode ser menor do que se pensava anteriormente. Sendo assim, uma grande barreira na pesquisa de DMT é sua baixa produção endógena.

Nesse sentido, duas teorias surgiram para explicar um possível aumento da concentração de DMT endógeno: uma sugere um armazenamento em vesículas neuronais (Barker *et al.*, 1981; Cozzi *et al.*, 2009), e a outra propõe um transporte ativo por meio da barreira hematoencefálica (Barker *et al.*, 1982; Cohen e Vogel, 1972; Takahashi *et al.*, 1985; Yanai *et al.*, 1986). No entanto, nenhuma das teorias foi comprovada definitivamente. Logo, devido à falta de estudos diretos sobre DMT endógeno, a pesquisa recente tem se concentrado mais no DMT exógeno.

Os papéis exatos que o DMT desempenha no corpo humano permanecem em grande parte desconhecidos, porém, algumas pesquisas sugerem que ele pode funcionar como um neurotransmissor e neuromodulador; também pode desempenhar um papel na atenuação do estresse celular (Carbonaro e Gatch, 2016; Rodrigues *et al.*, 2019).

Conexões entre DMT e experiências como sonhos, psicose, experiências de quase morte ou até abduções alienígenas são objeto de especulação; da mesma forma, também são objeto de especulação alguns dos nichos das pesquisas anômalas com a molécula psicodélica (Luke, 2017).

2.3.2 Fenomenologia do DMT

Em abril de 1956, Stephen Szára foi a primeira pessoa a se autoadministrar DMT puro, descrevendo sensações visuais brilhantes e cenas que mudavam rapidamente. Sai-Halasz *et al.* (1958) conduziram o primeiro estudo com participantes humanos usando DMT. A experiência foi dividida em categorias, como os primeiros estudos do DMT fizeram, destacando sentimentos de ansiedade quando ‘o mundo parecia mudar abruptamente’. Strassman (2001) documentou experiências de 60 participantes que receberam DMT e muitos relataram aventuras em outros mundos.

Cott e Rock (2008) analisaram 19 relatos de uma pesquisa online sobre experiências com DMT e identificaram nove temas, incluindo tipos de alucinações, distorções temporais e espirituais e a sensação de familiaridade. Timmermann *et al.* (2019) realizaram uma pesquisa de laboratório sobre DMT, correlacionando relatos em primeira pessoa com medidas neurofisiológicas, e foi observado uma redução na potência oscilatória e um aumento na diversidade do sinal cerebral em comparação com o placebo, uma correlação entre mudanças na atividade cerebral e na experiência subjetiva, especialmente relacionadas à componente visual durante o pico da experiência. Outras pesquisas analisaram descrições específicas de

entidades e experiências de encontro com elas após doses de DMT (Luke, 2008; Winkelman, 2018).

Meyer (1992) e Shanon (2002) também estudaram experiências com DMT, o último focando na ayahuasca, cujo principal componente é o DMT, destacando a sensação de transporte para outro reino e a interação com seres sobrenaturais.

Há semelhanças entre experiências de DMT e experiências de quase morte (EQMs), como um estado profundo de emoção positiva, sensação de luz brilhante e sensação de estar morrendo (Ring, 1992). No entanto, uma experiência mais comparável ao DMT pode ser a abdução por alienígenas. Muitos temas da experiência com DMT, como a aparência e comportamento das entidades, evocam relatos de abduções (Severi, 2003; Luke, 2008). Paralelamente, há conexões entre experiências de DMT e folclore das fadas, com entidades “dançantes” e traiçoeiras (Hancock, 2005).

Em resumo, o DMT, frequentemente chamado de “molécula do espírito” (Strassman, 2001), é associado a uma variedade de experiências extraordinárias, desde a sensação de ser transportado para outros reinos até interações com entidades misteriosas que evocam folclores antigos e modernos relatos de abduções.

As experiências xamânicas de voo para outros mundos e encontros animistas mostraram consistência significativa, tanto com a ayahuasca quanto com o DMT, conforme observado por Winkelman (2018). Durante essas experiências, temas comuns incluem entidades atuando em funções de cura, ensino e possessão, visualizações do interior do corpo e estruturas como DNA (Shanon, 2002; Narby, 2006).

Do ponto de vista neurológico, as semelhanças entre experiências de DMT, quase morte, abdução e fenômenos xamânicos podem ser atribuídas à presença de uma substância psicodélica endógena em todas elas. Alternativamente, as semelhanças podem ser devido a mecanismos neurológicos convergentes. Por exemplo, a erva *salvia divinorum*, que é usada em práticas xamânicas, tem efeitos semelhantes aos do DMT, conforme mencionado por Doss *et al.* (2020).

Com relação aos encontros com entidades, Winkelman (2018) sugeriu que a perda do controle cortical pode liberar módulos neurais inatos, como o “dispositivo de detecção de agência hiperativa” (HADD). Essa teoria é apoiada por Timmermann (2019), que encontrou evidências em exames de ressonância magnética funcional de estados induzidos por DMT. A experiência das entidades pode ser explicada pela combinação da capacidade do cérebro de detectar padrões em estímulos ambíguos e a detecção de agência, juntamente com as imagens visuais complexas induzidas pelo DMT. Além disso, os pesquisadores relacionaram relatos, em

primeira pessoa, de experiências com DMT a padrões de atividade cerebral, identificando três domínios principais: visual, corporal e emocional/cognitivo.

A pesquisa autoetnográfica de Maraldi e colaboradores (2020) corrobora com esses resultados, além de apresentar a redução do controle motor e alterações perceptivas como resultados típicos do consumo da ayahuasca.

Baseando-se na teoria de Jung sobre arquétipos, o químico e psiquiatra húngaro-americano Stephen Szára, que descobriu a qualidade psicoativa do DMT, como será visto a seguir, argumentou que as origens dessas entidades podem ser encontradas no cérebro, mas em um nível mais profundo do que as memórias conscientes (Szára, 1989). Ele acredita que esses arquétipos podem estar armazenados em padrões de conectividade neuronal e que o DMT pode liberar essas imagens e símbolos armazenados (Szára, 1989).

Estudos iniciais de Sai-Halasz *et al.* (1958) descreveram a experiência com DMT como alterações na percepção do tempo, espaço e do *eu*. Outras observações incluem sentimentos de euforia, ansiedade e mudanças nos processos de pensamento. Esses relatos iniciais foram posteriormente expandidos por pesquisadores como Meyer (1992), que analisou relatos de viagens com DMT na internet, categorizando as experiências em diferentes níveis.

A pesquisa do médico Rick Strassman (2001) utilizou a Escala de Avaliação de Alucinógenos (HRS) para categorizar experiências de DMT em seis domínios: sensações corporais, emoções, percepções, processos cognitivos, força de vontade e intensidade geral. Seu trabalho ainda dividiu a jornada de DMT em experiências relacionadas à identidade pessoal, experiências transcendentais e encontros com reinos invisíveis (Strassman *et. al*, 2008).

Além disso, o DMT é responsável por experiências de “*breakthrough*”: momentos intensos de transcendência caracterizados por uma ruptura profunda na percepção, podendo levar a uma dissolução do ego e uma conexão direta com dimensões espirituais ou cósmicas. Durante esses momentos, os indivíduos podem sentir uma fusão com o universo, encontrar entidades espirituais, ganhar *insights* profundos sobre a realidade e até mesmo experimentar sensações de morte e renascimento (St John, 2018; Martial *et al.*, 2020; Michael *et al.*, 2021).

Em resumo, o DMT é um composto psicodélico poderoso, naturalmente sintetizado pelo organismo, com uma miríade de efeitos e aplicações potenciais e sua compreensão completa ainda é uma jornada contínua na pesquisa científica.

2.3.3 Ayahuasca

A ayahuasca é uma substância complexa com muitos nomes e significados, e sua tradução aproximada pode ser apontada como "corda dos mortos" ou "cipó dos espíritos" (Rios,

1984; Labate, 2005; Santos, 2021). Sua utilização é vasta, variando entre 72 tribos indígenas da Amazônia Ocidental e diversos grupos urbanos e religiosos. A combinação mais comum inclui o cozimento do cipó *Banisteriopsis caapi* e a planta *Psychotria viridis*, conhecidas comumente como Jagube ou Mariri, e Chacrona, respectivamente (Ott, 1994; Grob *et al.*, 2004; Santos, 2021).

A beberagem do chá da ayahuasca é a maneira mais tradicional de experimentar os efeitos do DMT no organismo. Sendo assim, 97,4% dos participantes desta pesquisa fizeram uso da bebida. Há também a utilização do DMT por via respiratória na forma de rapé – uma mistura indígena feita com tabaco – chamada comumente de *yopo* (resultando em menos da metade da forma de utilização do DMT neste estudo, sendo de 40,4%).

A bebida, que recebeu atenção científica em meados do século XIX, é usada em dois contextos principais: cerimonial e xamânico/pessoal, o último geralmente com fins curativos (Luna, 2005). Luna também destaca a função da ayahuasca na coesão social e na inspiração criativa, identificando três contextos de uso: indígena/xamânico, vegetalista e religioso (Labate, 2004).

2.3.4 Xamanismo

O xamanismo é um fenômeno global com múltiplas definições e conceitos, vistos em trabalhos de Archerberg (1996), Eliade (1998), Metzner (1998) e Winkelman (2000). O xamã atua como intermediário entre o mundo espiritual e o físico, com várias teorias sobre suas origens (Lambert, 2011).

Segundo Yves Lambert (2011), o xamanismo tem como eixo central a caça, que é interpretada como uma interação recíproca com o reino animal e, uma vez que os animais são vistos como semelhantes, o ato de matar não pode ser executado sem negociação. O xamã, portanto, orchestra uma troca com os espíritos animais, permitindo a caça em troca da energia vital humana.

Ainda para Lambert (2011), os povos caçadores-coletores acreditariam em diferentes formas de almas – alma corporal, alma-sombra e alma imortal. Essa última é móvel e pode deixar o corpo; sonhar seria uma saída momentânea da alma, a doença uma ausência mais longa, e a morte uma partida final. Há uma distinção entre 'alma' humana e 'espírito' animal, e há também a ideia de que a alma se alimenta de uma força obtida do consumo de carne.

A principal causa de envelhecimento, morte e infortúnios seria a retenção da força vital pelos espíritos animais, sendo então denominada como infelicidade-contrapartida. Isso estaria

ligado à ideia de vida para esses povos, e o xamã teria a função principal de negociar com os espíritos animais por meio da chamada “viagem xamanista”.

Metzner (1998) complementa a visão xamânica sobre o uso de plantas em rituais, revelando que essas práticas podem envolver a percepção de várias entidades não-ordinárias. No entanto, o tratamento médico tradicional também existe. Se alguém fica doente, a comida pode ser a solução, mas se falhar, o xamã é chamado, pois a doença é vista como fruto de um espírito maligno (Lambert, 2011).

Há também casos em que o xamã precisa retirar um espírito alojado no corpo do doente, usando um espírito animal aliado e plantas medicinais. Essa experiência, com suas características organizadoras, é muito próxima da psicoterapia (Metzner, 1998). O potencial terapêutico da ayahuasca será discutido mais à frente.

2.3.5 Vegetalismo

Luna (1986) define um vegetalista como alguém com conhecimento em plantas, usando termos como "maestro" e "doutor" para descrevê-lo. A distinção entre xamãs e vegetalistas pode ser sutil, sendo o xamã mais focado em sua comunidade, enquanto o vegetalista transita entre grupos, sendo que a influência católica e a coexistência com tradições indígenas também são destacadas.

Finalmente, no Brasil, a cultura vegetalista foi crucial para o surgimento das religiões ayahuasqueiras, desempenhando um papel vital na sua constituição, como será apresentado a seguir (Santos, 2021).

2.3.6 União do Vegetal

A União do Vegetal (UDV) é uma dessas religiões na qual a bebida é normalmente referida como vegetal ou *hoasca* (Mercante, 2012). Fundada por José Gabriel da Costa, em 1961, na Floresta Amazônica, a UDV tem o objetivo de promover a paz mundial, como dito pelo próprio fundador. A constituição simbólica e ritual da UDV será resumida aqui, abordando seu desenvolvimento, liderança e expansão após a morte do fundador, em 1971 (Labate; Araújo, 2004).

A cosmologia da UDV é uma mistura de várias origens, como o kardecismo, a umbanda, o candomblé, a maçonaria e o catolicismo (Goulart, 2004). A influência da matriz africana é evidenciada, e os elementos kardecistas são notáveis na crença reencarnacionista (Goulart, 2004).

A “História da Hoasca” tem como um de seus relatos principais a mescla de simbolismos peruanos e judaico-cristãos, narrando, por exemplo, as supostas reencarnações do Mestre Gabriel (Brissac, 1999; Labate; Araújo, 2004; Goulart, 2004).

A presença do esoterismo é forte na UDV, com a figura de Salomão como um de seus pilares, revelando uma ligação entre a UDV e a maçonaria (Goulart, 2004). As chamadas sessões, realizadas duas vezes por mês, são compostas por conversas, ‘chamadas’ e músicas, e são organizadas hierarquicamente (Mercante, 2012).

A UDV é institucionalmente bem-organizada, contando com departamentos para apoio legal e estudos científicos, sendo aberta a pesquisas acadêmicas (Brissac, 1999; Mercante, 2012). Sua expansão é evidente, com 212 núcleos espalhados pelo Brasil e pelo mundo, somando aproximadamente 23 mil membros, segundo seu site oficial e documentos (www.udv.org.br).

2.3.7 Santo Daime

Para entender o Santo Daime, é vital começar brevemente pela vida de Raimundo Irineu Serra, conhecido como Mestre Irineu. Nascido em 15/12/1892, em São Vicente de Férrer, Maranhão, de pele negra e de família humilde, ele migrou para o Acre aos 20 anos, em 1912, para trabalhar na colheita de seringa (Groisman, 1999; Labate; Araújo, 2004; Goulart, 2004).

Depois de um encontro com peruanos, experimentou a ayahuasca pela primeira vez nas fronteiras do Brasil e Bolívia, com os irmãos André e Antonio Costa. Nessa experiência, uma voz o instruiu a se isolar na floresta por oito dias, sem qualquer contato com mulheres, alimentando-se somente de macaxeira insossa e tomando o chá (Groisman, 1999; Labate, Araújo, 2002; Goulart, 2004).

Ele seguiu as instruções e teve uma visão com uma entidade feminina, conhecida como Rainha da Floresta. Ela lhe deu ensinamentos especiais e, atendendo ao desejo de Irineu de se tornar um grande curador, enfatizou sua missão de ser nomeado Chefe Império Jurumidam. Após a experiência, ele batizou a bebida como Daime, relacionando-se ao verbo “dar” e invocações como 'dai-me força, dai-me luz e dai-me amor', que são usadas até os dias atuais (Labate, Araújo, 2002; Goulart, 2004; Alvez Júnior, 2007).

Na década de 30, em parceria com os irmãos Costa, foi criado, na fronteira do Acre com a Bolívia, o Centro de Regeneração e Fé, também conhecido como Centro da Rainha da Floresta (CRF). Nos anos subsequentes, entre 35 e 40, por meio de informações espirituais, Mestre Irineu desenvolveu a Doutrina do Santo Daime. Em 1945, depois de adquirir um terreno em Rio Branco, ele se mudou com seus familiares e seguidores, fundando o Centro de Iluminação

Cristã Universal (CICLU), posteriormente chamado de Alto Santo (Goualrt, 2004; Alvez Júnior, 2007).

Com um pequeno grupo de seguidores, o culto inicialmente consistia em meditações silenciosas (chamadas pelos daimistas de concentrações) e na propagação dos ensinamentos por meio do Daime, sob a forma de preleções. Gradualmente, a reputação de Mestre Irineu como curador respeitado foi crescendo além de sua comunidade, chamando a atenção das autoridades. Sua amizade com políticos proeminentes em Rio Branco se mostrou valiosa quando a comunidade daimista foi forçada a se mudar devido à expansão da pecuária. Nesse período (1945), com o auxílio do então senador Guiomar dos Santos, ele adquiriu terras na área periférica chamada Colônia Custódio Freire. Foi lá que a comunidade daimista pôde se estabelecer no local que passou a ser conhecido como Alto Santo (Alvez Junior, 2007).

2.3.8 Barquinha

A história da Barquinha remonta à figura de Daniel Pereira de Mattos, um ex-marinheiro boêmio da cidade de Rio Branco, Acre. Ele enfrentou problemas de saúde relacionados ao seu estilo de vida e buscou tratamento com Raimundo Irineu Serra (seu então amigo pessoal e também fundador da doutrina do Santo Daime). Inspirado por suas experiências de cura, Daniel recebeu a bênção de Irineu para fundar sua própria igreja, inicialmente chamada de Capelinha de São Francisco, em 1945, que mais tarde ficou conhecida como Barquinha (Mercante, 2012; Santos, 2021, 2023; Santos; Flores, 2022).

Após a morte de Daniel Pereira de Mattos em 1958, a pequena igreja continuou a atrair seguidores ao longo do tempo. No entanto, enfrentou diversas rupturas institucionais e ideológicas entre seus membros, culminando na formação de várias extensões e filiais que persistem até os dias atuais (Santos, 2021, 2023)

A Barquinha é considerada por alguns autores como o movimento religioso mais sincrético e performático do Brasil (Mercante, 2012; Santos, 2021). Sua singularidade reside na constante troca e transformação simbólica de diversas religiões e movimentos religiosos. Entre as influências mais proeminentes, destacam-se o catolicismo popular, a umbanda, o kardecismo, o vegetalismo amazônico e o esoterismo ocidental, além do próprio Santo Daime (Santos, 2021, 2023).

Essa natureza sincretista da Barquinha proporciona um espaço de encontro e integração entre diferentes tradições e crenças. A absorção e combinação de elementos de várias religiões contribuem para a riqueza e diversidade da doutrina da Barquinha, tornando-a um movimento religioso único e rico em significado (Santos, 2021, 2023; Santos; Flores, 2022).

2.3.9 Neoxamanismo

A respeito da utilização do chá da ayahuasca, pode-se adicionar um contexto além dos três centrais identificados por Luna (1986): esse novo domínio é referido como neoxamanismo ou exoxamanismo, categorizado dentro dos movimentos da *Nova Era*, ou *New Age* (Hanegraaff, 1999; Labate, 2004; Leite, 2016).

No contexto do neoxamanismo na América Latina, Leite (2016) destaca uma mudança. Se nos grupos étnicos originais o xamã era identificado por uma aptidão inata, agora ele pode ser reconhecido com base em cursos e oficinas temáticas, levando a transformações como “adaptações performáticas dos rituais e à essencialização do xamanismo” (Ibid., p. 207).

A *Nova Era* é definida por Hanegraaff (1999) de duas maneiras: *strictu e latu sensu*. A primeira relaciona-se à origem do termo, criado pela teósofa esotérica Alice Bailey, que se refere a um momento especial de transformações espirituais na humanidade. A segunda aborda um conjunto mais amplo de crenças e práticas globais, ligadas à cultura de consumo pós anos 60 e centradas no crescimento pessoal e espiritual.

Nova Era é um termo chave que obteve grande popularidade nos Estados Unidos e na Europa durante a década de 80, e diz respeito a uma variedade de práticas e crenças espirituais consideradas “alternativas”, do ponto de vista social ocidental (Hanegraaff, 1999; Guerriero, 2016). Logo após a Segunda Guerra Mundial, fenômenos e objetos inexplicáveis no céu (óvnis) acabaram por atrair a curiosidade das pessoas que, a fim de investigar tais fenômenos, acabaram criando grupos de estudos que mais tarde adquiriram caráter de culto (Hanegraaff, 1999; Santos; Martins, 2020a, 2020b).

Tipicamente, tais grupos acreditavam que os óvnis eram, na verdade, espaçonaves habitadas por seres inteligentes de outros planetas ou de outras dimensões do espaço sideral (Santos; Martins, 2020a, 2020b). Representando um nível superior de evolução cultural, tecnológica e espiritual, eles agora faziam sua aparição para anunciar o advento de uma nova era. Hanegraaff (1999) explica que essas crenças foram inspiradas por ensinamentos ocultistas de várias procedências, mas sobretudo pelos escritos da teósofa cristã Alice Bailey (1880-1949) e, em alguns aspectos, pela metafísica antroposófica do visionário alemão Rudolf Steiner (1861-1925).

Posteriormente, essa perspectiva milenarista foi tomando novas formas, assumindo, nos anos 70, uma concepção (fertilizada pela contra-cultura californiana) que estava menos ligada às suas influências esotéricas originais e mais direcionada ao desenvolvimento de “Espiritualidades de Vida” (Woodhead; Heelas, 2000). Nesse último contexto, o uso de psicodélicos emergiu fortemente já que:

[A] busca de vivências de estados alterados de consciência, seja por elementos psicoativos, seja por formas de meditação, respiração, invocação ou outras; técnicas psicológicas, ritos e substâncias são utilizadas para vivenciar e experienciar a interconexão com o “todo” e “expandir a mente” (Guerriero *et al.*, 2016).

No Brasil, a *Nova Era* acabou por encontrar um solo fértil para se desenvolver e multiplicar, principalmente em função da multiplicidade religiosa eclética deste país, o que culminou em incorporações simbólicas fluídas e dinâmicas, havendo, portanto, uma interpenetração religiosa (Guerriero *et al.*, 2016).

No Brasil, a transição do uso da ayahuasca para áreas urbanas, sua adaptação a diferentes contextos, inclusive os novas eristas, foi analisada por Labate (2004). Essa transição frequentemente desvincula-se dos contextos xamânicos originais (que têm uma ligação tênue com as tradições da selva amazônica), focando mais em autoconhecimento e terapia.

Um fenômeno interessante emergiu durante a pesquisa. Neste trabalho, apenas 5,1% dos participantes se identificam como pertencentes à *Nova Era*. Em contrapartida, 24,8% frequentam grupos definidos como “neo-xamânicos/universalistas”, o que sugere que essa população não se vê – ou prefere não se ver – como pertencente ao fenômeno *nova erista*. Não obstante, 74,7% acreditam no “poder dos cristais”, 75,2% acreditam em magia e 79,1% acreditam em astrologia, crenças típicas da cultura nova erista.

2.3.10 Etnobotânica e Farmacologia

A tradicional combinação de *Banisteriopsis caapi* e *Psychotria viridis* na produção da ayahuasca é apenas o começo. Existem mais de duzentos ingredientes adicionais e diversas abordagens na criação dessa bebida. A formulação dela é multifacetada, com diferentes grupos incorporando várias ervas de acordo com suas tradições e propósitos. Ingredientes comuns incluem *Diploteris cabrerana*, *Psychotria carthaginensis* e, mais frequentemente, *Psychotria viridis*, que são considerados potencializadores das visões induzidas, as já citadas mirações (MacRae, 1992).

Na esfera farmacológica, é imperativo mencionar que a *Banisteriopsis caapi* abriga três alcaloides de beta-carbolina (harmina, harmalina e tetrahydroharmina) enquanto a *Psychotria viridis* contém o notório alcaloide DMT. (Assis *et al.*, 2014; McKenna, 2015).

O DMT, quando ingerido, geralmente não tem efeito devido à ação da *monoamina oxidase* (MAO), produzida no fígado e intestino delgado. Contudo, as *beta-carbolinas* inibem as enzimas MAO, permitindo que as moléculas de DMT ultrapassem a barreira sangue-cérebro durante um certo tempo. A molécula de DMT, que é similar à serotonina, é facilmente absorvida

pelo corpo, possibilitando uma experiência psicodélica (Luna, 2005; Mercante, 2012; Assis *et al.*, 2014; McKenna, 2015).

Quantitativamente, 200ml de ayahuasca contêm cerca de 30mg de *harmina*, 10mg de *tetra-hidro-harmalina* e 25mg de DMT (Costa *et al.*, 2005). É importante salientar que a ayahuasca não causa dependência química, ao contrário de outras substâncias que agem no receptor 5-HT (Labigalini, 1998; McKenna, 2015).

Em termos simples, a ayahuasca atua de duas maneiras: a serotonina induz um estado de alerta, e o DMT cria uma experiência similar ao sonho (Luna, 2005). Os efeitos podem incluir formigamento, aumento da temperatura corporal, náuseas e possíveis vômitos, seguidos por efeitos cognitivos e visionários após 30 minutos até aproximadamente 2 horas (Assis *et al.*, 2014).

Miração é o nome dado às experiências visuais que são percebidas, passíveis de interação, que os usuários de ayahuasca muitas vezes vivenciam, provenientes da ação do DMT no organismo (Metzner, 1998; Grob, 2004; Assis *et al.* 2014; Shanon, 2002; Mercante, 2012). Esse fenômeno é um dos principais responsáveis pelas transformações qualitativas na vida dos adeptos, atuando principalmente na consciência que o indivíduo tem de si e do mundo, principalmente a partir de um viés espiritualista, incentivando autonomia e consciência, portanto saúde (Labate, 2004; Mercante, 2012; Assis *et al.*, 2014)

Fenômenos singulares vêm sendo reportados por usuários de ayahuasca, incluindo sinestesia, visão de padrões geométricos, experiências fora do corpo, telepatia, clarividência e encontros com entidades desencarnadas (Luke, 2012 e 2022; Shanon, 2002; Mikosz, 2009).

2.3.11 O Potencial Terapêutico da Ayahuasca

A bebida é utilizada não apenas em contextos religiosos, mas também em ambientes urbanos para fins medicinais (Labate, 2004). Riba e colaboradores (2001) descrevem que o chá induz a um estado transcendente de consciência, e estudos confirmam a positividade da experiência e uma melhora na saúde (Barbosa *et al.*; 2009; Loizaga-Velder, 2013).

Pesquisas sugerem que a ayahuasca induz a efeitos antidepressivos e ansiolíticos, fato que está impulsionando estudos para tratar outras condições psiquiátricas (Santos, 2016; Palhano-Fontes, 2019). Outros estudos apontam para uma redução significativa no consumo de substâncias como álcool, crack e cocaína (Labigalini, 2008; Halpern *et al.*, 2008; Fabregas *et al.*, 2010; Gomes, 2011; Mercante, 2012; Thomas *et al.*, 2013).

Elisabet Domínguez-Clavé e colaboradores (2016) categorizam a literatura existente dos efeitos terapêuticos em três grupos, explorando os mecanismos moleculares, os efeitos benéficos em termos de sintomas psiquiátricos e os ensaios clínicos com pacientes.

Além disso, alguns estudos apresentam uma conexão entre o uso de ayahuasca e o desenvolvimento da espiritualidade, definida aqui como “conjunto de todas as emoções e convicções de natureza não material” (Volcan *et al*, 2003, p. 441).

Em suma, a literatura sobre a ayahuasca aponta para resultados que se alinham com o conceito de Michael Winkelman (2000) sobre plantas psicointegradoras, que são consideradas não apenas como agentes de transformação pessoal, mas também como ferramentas para a cura, crescimento espiritual e integração social. Em Roseman *et al*. (2021) é explorado o potencial da bebida em contribuir para a construção da paz, especialmente em contextos interculturais.

Por meio do uso ritualístico dessas substâncias, as sociedades podem fortalecer laços comunitários, comunicar-se com o sagrado e resolver conflitos internos, promovendo uma visão holística da saúde mental e do bem-estar.

2.4 Experiências Anômalas Psicodélicas: um panorama geral

2.4.1 Isso é a vida real?

Em uma breve retomada do que foi previamente exposto no tópico ‘Experiências Anômalas’ desta pesquisa, além de as EAs não serem ainda suficientemente bem exploradas pelos estudos em psicologia, as EAs com uso de psicodélicos ocupam um lugar ainda mais marginalizado no ambiente de pesquisa. Mesmo que autores como Albert Hofmann, Humphrey Osmond, Aldous Huxley, Gordon Wasson, Timothy Leary e Stanislav Grof, entre outros (conhecidos como precursores dos estudos sobre psicodélicos), tenham relatado constantemente experiências que atualmente podem ser definidas como anômalas, ainda há uma carência de estudos que visem aproximar esses ramos de pesquisa. Além disso, não se pode esquecer que em *Varietades das Experiências Anômalas*, previamente citado, não há a dimensão dos psicodélicos.

Também em concordância com o que foi apresentado anteriormente com relação às experiências de Willian James com óxido nítrico, esse autor relata práticas que facilmente podem ser categorizadas como místicas – categoria reconhecidamente típica do uso de psicodélicos. Ademais, foi visto que as dez categorias principais de experiências anômalas

apresentadas em Cardeña *et al* (2000) não são suficientes para contemplar a gama de experiências estranhas ocorridas com psicodélicos (ou mesmo sem!).

Ainda conforme exposto, White e Brown (1997) identificaram mais de 100 categorias de EAs e Stanislav Grof, em seu *Psicologia do Futuro*, apresenta ao menos 45 tipos de experiências, organizando-as em três grandes grupos.

Mas por que experiências tão estranhas ao senso comum, que muitas vezes desafiam paradigmas e visões de mundo, tornam-se tão essencialmente relevantes para aqueles que as experimentam?

David After Dentist é um famoso vídeo viral da internet que apresenta um garoto chamado David que está sob o efeito de anestesia após uma cirurgia odontológica. No vídeo, David parece confuso e desorientado devido à anestesia, o que leva a comentários engraçados enquanto ele tenta compreender a situação questionando *is this real life?* (isso é a vida real?).

O que David sentiu não é tão incomum no universo dos psicodélicos. Muitas substâncias são conhecidas por alterarem o senso de realidade, muitas vezes proporcionando para seus usuários mudanças significativas em comportamentos e visões de mundo. Não é difícil encontrar pessoas que – ao relatar suas experiências com psicodélicos, especialmente DMT – descrevem um tipo de epifania sobre a natureza das coisas, um acesso à “verdade por trás do véu de ilusão”, ou mesmo “a saída da Matrix”. Em outras palavras, tais substâncias parecem alterar o senso ontológico de seus interagentes. O estudioso de História do Esoterismo Ocidental, Woulter Hanegraaff, aponta como alguns psicodélicos são conhecidos por reconfigurarem completamente o senso de realidade:

Os sacramentos enteogênicos, como a ayahuasca, são creditados com a capacidade de quebrar o feitiço de dominação mental da sociedade mainstream e nos restaurar de consumidores cegos e passivos, inconscientemente manipulados pelo "sistema", ao nosso estado original de seres espirituais livres e autônomos... Eles são vistos como fornecedores de gnose: um conhecimento salvífico da verdadeira natureza de si mesmo e do universo, que liberta o indivíduo da dominação pelo sistema cósmico (Hanegraaff, 2014, p. 88).

Entrelaçado com o conhecimento está a atribuição de realidade ao objeto conhecido. Normalmente, os seres humanos têm uma certa sensação do real. Essa característica é tão fundamental para a percepção humana de mundo e sua existência nele que, em geral, se está completamente inconsciente disso. Existem situações, no entanto, em que essa sensação de realidade é diminuída, por exemplo, na extrema fadiga ou quando se está no escuro.

A beberagem de ayahuasca também apresenta casos em que a sensação de realidade é aumentada. Muitos usuários relatam que o que veem durante o curso da intoxicação parece ser

"mais real do que o real". Fenomenologicamente, isso está relacionado à intensificação das qualidades sensoriais tanto das percepções quanto das visões, bem como das ideias que as acompanham.

A sensação é suficientemente forte e convincente que pode ser acompanhada pela avaliação, muito comum com ayahuasca, de que o que é visto e pensado durante o curso dos efeitos da bebida define o real, enquanto o mundo que é normalmente percebido é, na verdade, uma ilusão. Em muitos hinos do Santo Daime, por exemplo, essa afirmação é feita explicitamente (Shanon, 2002).

Não é por acaso que neste estudo, quando questionados se “*Sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, você já teve alguma experiência que pareceu mostrar a verdadeira natureza das coisas, sendo mais real que a realidade?*”, 90,25% dos participantes responderam positivamente. Shanon (2002) discute a ideia de que a beberagem da ayahuasca resulta em poderosos sentimentos noéticos, resultados de uma alteração ou ampliação da ideia de significado, provavelmente porque diminui a sensação de separação e aumenta a conexão com o mundo.

Em outras palavras, o significado é a totalidade dos padrões pelos quais o agente e o mundo estão conectados. Assim, a noese e o aumento do significado – experimentados com a ayahuasca – podem ser considerados como ramificações diretas da diminuição da diferenciação e do aumento da conexão com o mundo percebido subjetivamente (Shanon, 2002). Quando questionados, 90,25% dos respondentes desta pesquisa afirmaram acessar ‘uma realidade maior que a realidade’ sob efeito de DMT e seus correlatos.

É importante apresentar e estabelecer essas informações pois essa “predisposição noética” que o DMT proporciona parece ser responsável por algumas das experiências anômalas. A seguir, serão apresentadas explicações acerca de experiências anômalas (algumas das quais foram relatadas no *Variiedades da Experiência Anômala*), bem como será proposta uma correlação delas com experiências anômalas proporcionadas pelo DMT.

2.4.2 Experiências Alucinatórias

No início do capítulo foi apresentado que a noção típica de “alucinação” – geralmente associada a uma percepção equivocada da realidade – não parece fazer jus à qualidade das experiências psicodélicas relatadas, nem ao significado original de *alucinare*. No entanto, experiências visuais são tão comuns e esperadas com o uso da ayahuasca que tais experiências têm um nome: miração.

O termo *miração* é procedente, provavelmente, da região de fronteiras de língua hispânica na divisa com o Acre, significando “mirar”, “olhar”, “ver”, ou seja, informando o modo de determinada experiência das pessoas que bebiam Daime com Raimundo Irineu Serra (Magalhães, 2013, p.72).

A "*miração*" é o termo conhecido para as experiências visuais interativas frequentemente experimentadas por usuários de ayahuasca. A literatura acadêmica, incluindo Metzner (1998), Grob (2004), Mercante (2012), Assis (2014) e McKenna (2015), associa tais vivências à ação do DMT no corpo. Essas experiências desempenham um papel fundamental nas transformações percebidas nos adeptos, ampliando sua consciência sobre si mesmos e o mundo, enfatizando um enfoque espiritualista que promove autonomia e autoconsciência.

Por meio das imagens percebidas durante as *mirações*, o indivíduo percorre mundos (físico e espiritual) e questiona a sua existência, desenvolve uma espiritualidade que busca equilíbrio, aprendendo assim, a se transformar manejando sua vida [...] O aprendizado induzido pelas *mirações* e pela comunicação produz mudanças positivas nos comportamentos com familiares e amigos. Tornaram-se relações mais pacientes e amorosas por parte do sujeito ayahuasqueiro (Assis, 2014, p. 229).

No contexto das religiões ayahuasqueiras, as *mirações* são essenciais. Conforme apresentado em relatos sobre a UDV, Santo Daime e a Barquinha, os líderes dessas religiões estabelecem seus centros baseados nas revelações e orientações recebidas dessas experiências visionárias. Nesta pesquisa, 93,5% da amostra afirmou ter experienciado fenômenos visionários.

Durante sua pesquisa de doutorado em Psicologia Social, Maria Clara Araújo (2010) entrevistou adeptos do Santo Daime, buscando entender suas percepções sobre a *miração*. A maioria dos entrevistados descreveu-a como “uma expansão da consciência e sensibilidade, com o propósito de reconectar o indivíduo ao Cosmos, ao divino, e acessar outros níveis de realidade ou aspectos profundos de seu psiquismo” (Ibid., p.144).

Benny Shanon, psicólogo israelense, é um dos poucos pesquisadores dessa área e adota uma abordagem fenomenológica. Em sua principal obra, *As Antípodas da Mente* (2002), ele analisa extensamente o conteúdo das visões com ayahuasca, incluindo as suas próprias e as de outros entrevistados. O autor sugere que as *mirações* estão fortemente relacionadas à criatividade e que as teorias psicológicas existentes não explicam adequadamente o fenômeno.

Mercante (2012) caracteriza *mirações* como *imagens mentais espontâneas*, descrevendo-as como resultados de diferentes fontes de consciência e como um "princípio organizador da própria consciência, sendo, assim, uma fonte de conhecimento" (Ibid., p. 297).

2.4.3 O Sonhar Lúcido

Muitos usuários relatam que vivenciar as mirações é como “sonhar acordado”. Estudos apontam que essa definição talvez seja mais literal do que parece (Timmermann, 2019). Por esse motivo, incluiu-se a categoria “O Sonhar Lúcido” nesta seção sobre a natureza da realidade e das experiências “alucinatórias”.

A palavra *lucidus* em latim está relacionada com a ideia de luz. Deriva do termo latino *lux*, que significa luz. Assim, *lucidus* pode ser traduzido como "iluminado" ou "brilhante". É daí que a língua portuguesa, entre outras línguas românicas, adquire o adjetivo "lúcido", que tem o sentido de algo claro, iluminado, ou, figurativamente, de clareza de pensamento ou entendimento. Essa “noção luminosa” é importante e será retomada posteriormente.

O termo lúcido é usado no sentido psiquiátrico, indicando uma condição de visão clara e uma correta orientação para a realidade em oposição à visão obscurecida e à desorientação ilusória do delírio.

Uma outra abordagem para a indução de sonhos lúcidos está relacionada ao biofeedback. Nessa abordagem, estímulos sensoriais delicados são aplicados durante o sono REM os quais, se incorporados nos sonhos, podem dar uma dica aos sonhadores para que se lembrem que estão sonhando [...] Foram experimentados vários estímulos que dessem pistas da lucidez; os resultados mais promissores até o momento são os que envolvem flashes de luz [...] LaBerge; Gackenbach, 2013, p. 115)

Sonhos e drogas psicodélicas têm influenciado a ciência e cultura devido à sua capacidade de induzir experiências visionárias (Luke, 2012). Ambos, o sono REM e os psicodélicos, afetam a percepção, a imaginação e a sensação do *eu*, sugerindo que sonhos podem ser vistos como alucinações e estados psicodélicos como "sonhos intensificados". A serotonina regula os ciclos de sono; já o LSD, uma substância psicodélica serotoninérgica, pode intensificar o sono REM. A ligação entre alucinações e sono REM também é vista na narcolepsia, na qual antidepressivos serotoninérgicos ajudam a tratar alucinações.

Dado que tanto os sonhos quanto os psicodélicos induzem agudamente mudanças características na experiência subjetiva, pode-se hipotetizar que os efeitos terapêuticos dos psicodélicos em pacientes psiquiátricos possam ser mediados pelas experiências oníricas dos pacientes durante o tratamento psicodélico (Kraehenmann, 2017).

Sonhos e estados psicodélicos têm diversas semelhanças. Ambos envolvem experiências visuais intensas, despertam memórias emocionais e afetos, alteram o raciocínio lógico em favor do associativo (semelhante ao pensamento criativo) e promovem mudanças na percepção do *eu*. As semelhanças entre estados psicodélicos e sonhos são resumidas por Grinspoon e Bakalar (2007):

Há boas razões para aplicar o termo 'oneirogênico', produzindo sonhos, às drogas psicodélicas. Em sua imaginação, tom emocional e vagas de pensamento e autoconsciência, a viagem com a droga, especialmente com os olhos fechados, se assemelha mais a um sonho do que a qualquer outro estado (Grinspoon e Bakalar, 2007, p. 57)

Contudo, existem diferenças. Estados psicodélicos apresentam percepções geométricas mais frequentemente, enquanto sonhos normais estão mais desconectados do ambiente externo, com exceção dos sonhos lúcidos (Grinspoon; Bakalar, 2007).

Em resumo, embora sonhos e estados psicodélicos compartilhem uma base fenomenológica e neurobiológica comum, também existem algumas diferenças entre eles, principalmente devido a influências perceptuais maiores do ambiente externo, clareza da consciência e habilidades metacognitivas nos estados psicodélicos em comparação com o REM. Os sonhos lúcidos, no entanto, mostram um grau comparável de clareza perceptual e capacidade metacognitiva. Portanto, tanto os estados psicodélicos quanto os sonhos lúcidos podem ser conceituados como estados híbridos de consciência, compartilhando características de ambos os estados de sonho e vigília. 48,4% dos participantes afirmaram ter sonhos lúcidos após o uso de DMT ao menos uma vez.

2.4.4 Sinestesia

A sinestesia é uma condição em que um estímulo involuntariamente desencadeia uma segunda experiência. Um exemplo é a sinestesia grafema-cor, na qual letras e números evocam cores. Estima-se que até 4% da população experimente algum tipo de sinestesia (Simner *et al.*, 2006). Embora já tenha sido questionada, hoje é reconhecida como uma experiência perceptual autêntica (Marks, 2014).

A relação entre sinestesia e a visão de auras (Milán *et al.*, 2012) sob drogas psicoativas é relatada por 46% dos usuários (Luke; Kittenis, 2005). Sinestesia induzida por psicodélicos poderia ser categorizada como uma "extensão experiencial" (Grof, 2000).

As taxas de ocorrência variam, mas podem chegar a 100% em alguns grupos (Simpson; McKellar, 1955). A teoria de Brang e Ramachandran (2008) sugere que a sinestesia pode ser mediada pela ação serotoninérgica, enquanto Hubbard *et al.* (2011) apontam para a hiperconectividade cerebral. Há debates sobre a relação entre sinestésias induzidas e congênitas. A sinestesia congênita possui características específicas, como consistência e automaticidade, não totalmente confirmadas em sinestésias induzidas por psicodélicos (Terhune *et al.*, 2016; 2017).

Yanakieva *et al.* (2019), entretanto, aponta que essas características podem surgir em experiências prolongadas, ou em casos raros de transtornos perceptivos persistentes após uso de psicodélicos. Essas descobertas podem ajudar a compreender melhor a sinestesia, assim como a percepção de auras. Nesta pesquisa, 52% dos respondentes afirmam ter tido sinestésias sob efeito do DMT.

Experiências sinestésicas com psicodélicos, frequentemente, induzem a visões audiovisuais, nas quais o som, particularmente música, provoca imagens geométricas coloridas, mesmo na ausência de sinestesia (Mikosz, 2009). Cerca de 64% dos usuários de ayahuasca relatam ver formas geométricas em sua primeira experiência (Barbosa *et al.*, 2005). Klüver (1926) chamou essas imagens de "formas constantes", categorizando-as como grades, teias, túneis e espirais. Estudos subsequentes com diferentes substâncias e métodos, incluindo estimulação magnética transcraniana, confirmaram e expandiram essas categorizações (Billcock; Tsou, 2012; Dronfield, 1996).

Para explicar arte rupestre paleolítica, Lewis-Williams e Dowson (1988) agruparam essas categorias em seis formas e as chamaram de fenômenos entópticos, que são sensações visuais internas que vão desde o globo ocular até o córtex (Lewis-Williams; Dowson, 1988). Dronfield (1996) posteriormente propôs sete formas distintas. Quando representadas no papel, essas imagens são bidimensionais, mas interpretações matemáticas sugerem padrões corticais complexos no processamento visual (Ermentrout; Cowan, 1979; Bressloff *et al.*, 2002).

Nota-se, contudo, que a experiência mental dessas imagens difere da observação de uma imagem 2D (Froese *et al.*, 2013) e tendem a se alinhar aos contornos dos objetos visíveis, ao invés de flutuar (Luke, 2010). Klüver (1926) e Smythies (1956) observaram que essas visões parecem ancoradas no ambiente, integradas ao campo visual. Adicionalmente, alguns usuários de psicodélicos, principalmente com *triptaminas* como DMT e ayahuasca, relatam perceber mais de três dimensões espaciais, desafiando a geometria comum (Shanon, 2002; Luke, 2010).

2.4.5 Experiência fora do corpo (EFC) e Experiência de Quase-Morte (EQM)

Uma Experiência Fora do Corpo (EFC) é a sensação de estar fora do próprio corpo físico. Albert Hofmann, o descobridor do LSD, teve uma EFC em sua primeira experiência com a substância, em 1943 (Hofmann, 1983). Estudos sugerem que entre 13% e 37% das pessoas que tiveram EFCs estavam sob o efeito de drogas, frequentemente LSD ou maconha (Palmer, 1979; Blackmore, 1982). Em média, 44% dos usuários de drogas psicoativas relataram EFCs (Luke; Kittenis, 2005), com números mais altos para usuários de maconha e ayahuasca. A

incidência de EFCs é maior entre os usuários de drogas do que os não usuários, e drogas como maconha, DMT, cetamina e óxido nitroso são consideradas indutoras comuns (Luke, 2012).

A cetamina é de interesse particular, induzindo EFCs e autoscopia de modo mais frequente que outros psicodélicos (Wilkins *et al.*, 2011). A posição física, como estar deitado, e a intensidade da anestesia da cetamina afetam as chances de ocorrer uma EFC (Luke, 2012; Cardeña, 2013). A cetamina pode causar distorções na percepção do corpo, e essas distorções estão relacionadas à intensidade dos efeitos da droga (Luke, 2012).

Teoricamente, pouco foi discutido sobre EFCs induzidas por drogas, embora se acredite serem similares às EFCs naturais (Blackmore, 1986). Há dois principais conjuntos de teorias: a) projeção, na qual a consciência deixa o corpo; e b) modelos psicológicos/neurológicos, que veem a EFC como alucinação ou falha de integração sensorial (Cardeña; Alvarado, 2014). A verdadeira natureza das EFCs permanece um mistério e pode exigir uma combinação de abordagens neurocognitivas, ontológicas e filosóficas para ser totalmente compreendida. Para maior aprofundamento, ver Medeiros (2023).

As EQMs são experiências incomuns, vívidas e frequentemente transformadoras que ocorrem com indivíduos que estiveram próximos da morte (Greyson, 2014). Essas experiências podem incluir EFCs, visão de um túnel escuro, encontros com seres espirituais, revisão panorâmica da vida, entre outros elementos (Greyson, 2014). As EFCs ocorrem em 37% das EQMs (Ring, 1980). Durante a experiência de Albert Hofmann com LSD, uma EFC o levou a acreditar que ele estava morto (Hofmann, 1983).

Diferentes pesquisas, incluindo estudos de Greyson (2007), destacam que aproximadamente 12% a 18% dos sobreviventes de paradas cardíacas relatam Experiências de Quase-Morte (EQM), sem diferenças significativas em variáveis sociodemográficas, suporte social, qualidade de vida, aceitação da doença, função cognitiva, entre outras variáveis. Resultados semelhantes foram observados por Parnia *et al.* (2001), identificando que 11,1% dos pacientes com ataques cardíacos vivenciaram EQM agradáveis.

Uma revisão abrangente por Haesler e Beauregard (2013) compilou estudos prospectivos, indicando uma incidência média de 10% a 20% de EQM induzidas por paradas cardíacas. Essas experiências, independentemente de fatores sociodemográficos, sexo, religião ou parâmetros médicos, fisiológicos ou farmacológicos consistentes, tendem a resultar em mudanças positivas de vida que perduram por muitos anos após a vivência da EQM.

Segundo Luke e Kittens (2005), 32% dos usuários de psicodélicos relataram experiências de morte, renascimento ou memória de vidas passadas sob a influência de drogas. Uma análise de mais de 20.000 relatos de experiências com drogas psicodélicas no site

erowid.org comparou esses relatos com relatos de EQMs, identificando a cetamina como a substância com maior semelhança com EQMs, seguida por *Salvia divinorum*, peiote e LSD, entre outros (Martial *et al.*, 2019).

A cetamina tem sido estudada por sua semelhança com as EQMs (Luke, 2020). Jansen (1990) propôs um modelo neuroquímico baseado na cetamina para explicar as EQMs. Ele sugere que a cetamina atua no receptor NMDA, fazendo com que ele possa ser ativado em situações de risco de vida, levando a EQMs. Apesar de algumas críticas a esse modelo, ainda é uma área ativa de pesquisa.

Strassman (2001) sugeriu que o DMT, uma substância endógena e altamente psicodélica, poderia ser um causador endógeno das EQMs. Ele especulou uma origem pineal para a produção de DMT. Embora a produção de DMT na glândula pineal humana ainda não tenha sido confirmada, um estudo recente em ratos mostrou um aumento nos índices de DMT após uma parada cardíaca (Dean *et al.*, 2019), sugerindo uma possível relação com EQMs.

Nesta pesquisa, 86,8% dos participantes relataram ter EFCs, e 59,9% relataram EQMs.

2.4.6 Experiências Psi

Embora tais experiências suscitem debates acirrados sobre sua natureza fundamental, a abordagem científica para compreendê-las oferece oportunidades para discernir sua verdadeira natureza ontológica. Experiências *psi* são altamente controversas, mas, ao contrário de outras, são suscetíveis a testes científicos controlados (Machado, 2009). Enquanto alguns afirmam encontrar evidências sólidas de fenômenos *psi* (Radin, 2006), outros permanecem céticos (French, 2010). Se experiências *psi* genuínas podem ser induzidas por psicodélicos, como alguns xamãs argumentam, isso pode lançar luz a respeito da veracidade de outras experiências anômalas (Luke, 2011).

Luke (2011) afirma que essas experiências anômalas têm inúmeros problemas relacionados à determinação de sua realidade fundamental, fazendo com que debates sejam frequentes, mas nenhuma teoria é conclusivamente respaldada. Como, então, é possível discernir a verdadeira natureza ontológica dessas experiências extraordinárias? As experiências *psi* (telepatia, precognição, clarividência e psicocinese) não são menos controversas, talvez até mais; no entanto, elas são muito mais suscetíveis a testes científicos controlados e, mesmo que contestadas, dados científicos claros e interpretáveis podem apoiar ou não hipóteses.

Ainda para Luke (2011), aqueles que conduzem pesquisas *psi* diriam que há boas evidências para a *psi* em geral quando as meta-análises de várias linhas de pesquisa são consideradas: por exemplo Radin (2006). Já os críticos, que geralmente não conduzem esse tipo

de trabalho experimental, diriam que as evidências não são suficientes: por exemplo French (2010).

Em qualquer caso, a veracidade ou não das experiências *psi* psicodélicas pode, de certa forma, elucidar quanto à veracidade de outras experiências psicodélicas anômalas, pois se as pessoas estão tendo experiências *psi* genuínas com psicodélicos, como os xamãs afirmam, então algumas dessas outras experiências anômalas também podem ser genuínas, ou seja, como elas parecem à primeira vista (Luke, 2011).

Ao discutir *psi* psicodélica, concentrar-se-á principalmente nas formas receptivas de *psi*, como telepatia, clarividência e precognição, coletivamente conhecidas como percepção extrassensorial (ESP). Há relatos limitados sobre psicocinese (PK) (Luke; Kittenis, 2005). Tradições xamânicas e práticas divinatórias têm relatado o uso de psicodélicos para induzir experiências de ESP (Luke, 2012). Cientistas e exploradores ocidentais, ao se depararem com essas substâncias, também documentaram tais experiências (Osmond, 1961; Wasson, 1957).

No mundo contemporâneo, os psicodélicos inicialmente foram usados para fins terapêuticos. Muitos psicoterapeutas que utilizaram psicodélicos relataram ESP e outras experiências anômalas durante as sessões terapêuticas (Luke *et al.*, 2012). Além disso, o uso de psicodélicos está correlacionado a uma maior probabilidade de narrativas de experiências anômalas (Luke *et al.*, 2012).

Embora relatos subjetivos não sejam definitivos, eles são valiosos para fornecer um panorama das experiências e podem guiar pesquisas futuras. A consistência entre narrações espontâneas e narrações em contextos rituais tradicionais fortalece a autenticidade das práticas xamânicas (Luke *et al.*, 2012). Nesta pesquisa, no que tange às experiências *psi*, 47,9% relataram telepatia, 53,1% clarividência, 48,7 pré-cognição e 14,3% psicocinesia.

Até o momento, foram conduzidos 17 projetos experimentais sobre *psi* psicodélica (Luke *et al.*, 2012). Os experimentos mais bem-sucedidos utilizaram participantes experientes e adotaram procedimentos de teste abertos em vez de tarefas repetitivas. No entanto, há uma necessidade de abordagens metodológicas mais rigorosas. Ainda há um longo caminho a ser percorrido na investigação do potencial dos psicodélicos para induzir experiências *psi* genuínas. Contudo, a pesquisa em andamento promete trazer *insights* valiosos não apenas para o domínio da *psi*, mas também para o entendimento dos processos neurobiológicos subjacentes (Luke, 2009, 2017).

2.4.7 Encontros com Entidades

Muitas pessoas reportam encontros com entidades quando sob a influência do DMT (Shanon, 2002; Luke 2008; Mercante, 2012; Winkelman, 2018). Estudos revelam que até metade dos participantes experimentam essa experiência após doses elevadas de DMT, corroborado pela pesquisa em ayahuasca, na qual 55% dos participantes relataram tais encontros (Strassman *et al.*, 2008; Luke, 2009). Na atual pesquisa, essa prevalência foi consideravelmente maior, já que 75,4% dos participantes afirmam ter tido encontros com entidades. Esse fenômeno não é restrito ao DMT, pois 32% dos usuários de várias substâncias psicodélicas relataram experimentações semelhantes (Luke; Kittenis, 2005).

O DMT, isolado pela primeira vez em 1946, mostrou seus efeitos psicodélicos apenas quando o psiquiatra Stephen Szára o sintetizou e se autoadministrou, em 1956. Logo, ele e seus colegas reportaram visões de entidades, que vão desde espíritos a divindades (Gallimore; Luke, 2015). Pesquisas subsequentes, como a de Strassman (2001), apresentaram descrições variadas de tais entidades, desde palhaços a espíritos supremamente poderosos. Além disso, serpentes e felinos são comumente associados à ayahuasca (Shanon, 2002). Shanon (2002) categorizou essas entidades em:

Seres Mitológicos: gnomos, fadas, monstros etc;

Quimeras ou Híbridos: seres que mudam de forma ou combinam traços humanos e animais;

Extraterrestres: frequentemente acompanhados por óvnis;

Anjos e Seres Celestiais: geralmente compostos de luz;

Seres Semidivinos: como Jesus ou Buda;

Demônios e Seres da Morte.

Ao analisar essas categorias, Luke (2009) sugere que entidades do tipo professores espirituais vegetais, ou espíritos mestres de plantas, seriam uma categoria igualmente relevante. Nesta pesquisa, foi perguntado se os participantes já haviam tido algum tipo de encontro com entidades e, para os 75,4% que responderam positivamente, foi perguntado que tipo de entidades estava presente nos encontros, baseando-se nas categorias supracitadas.

A prevalência, em ordem crescente foi: *Híbridos* (34,8%); *Seres Mitológicos* (42,5%); *Extraterrestres* (42,9%); *Demônios e monstros* (49,1%); *Semidivinos* (65%); *Anjos e seres celestes* (71,7%) e *Espírito de planta/mestres da natureza* (80%), salientando que este último reforça a hipótese de Luke (2009).

Os debates sobre a realidade dessas entidades variam, com teorias que vão desde alucinações puras (Kent, 2010) a seres de outras dimensões (Meyer, 1996). A pesquisa

parapsicológica tem investigado esses fenômenos, como a proposta de Rodriguez (2007), para verificar a existência de entidades pedindo-lhes soluções para problemas matemáticos. No entanto, isso enfrenta o desafio da hipótese do *super-psi*, que sugere que tais informações poderiam ser acessadas diretamente pelo receptor.

Em suma, enquanto as experiências com entidades sob psicodélicos são amplamente relatadas, sua verdadeira natureza e existência permanecem em debate. Mais pesquisas e abordagens científicas são necessárias para entender plenamente esses fenômenos, e esta pesquisa se comprometeu a explorar um pouco mais um tipo específico de experiência anômala: as relacionadas às experiências de abdução e alienígenas.

2.4.8 Abdução Alienígena

A experiência de abdução alienígena é descrita como uma vivência "dinâmica, profunda e intensa, plena em detalhes contextuais" (Apelle *et al.*, 2014, p. 214). Geralmente, relatos desse fenômeno mencionam o indivíduo acordando imóvel, sentindo a presença de seres desconhecidos, perda de noção do tempo e visões de esferas luminosas. Esses sintomas são frequentemente associados à paralisia do sono. As memórias relacionadas incluem ser levado a um local, muitas vezes percebido como uma nave extraterrestre, e passar por procedimentos intrincados, tanto físicos quanto mentais (Suenaga, 1999; Martins, 2011; Santos; Martins, 2020a, 2020b).

Aspectos comuns da experiência englobam captura, exame, comunicação (frequentemente telepática) com os abdutores, uma viagem a um ambiente desconhecido, experiências místicas, retorno e consequências posteriores (Bullard, 1987). Apelle *et al.* (2014) proporcionam uma abordagem completa das teorias que buscam esclarecer tais experiências.

Teóricos psicodélicos, como McKenna (1991), sugerem uma ligação entre as visões induzidas por *psilocina* (4HO-DMT) e relatos de óvnis e alienígenas. Strassman (2001) ampliou essa hipótese, indicando que as oscilações endógenas de DMT podem estar por trás dessas experiências de abdução, dado que ambos compartilham visões similares. Outros estudos, como o de Severi (2003), também destacaram paralelos entre Experiência de Quase-Morte (EQM), rituais xamânicos induzidos por substâncias psicodélicas e relatos de abduções. Entretanto, Barušs (2003) ressalta que, apesar das semelhanças, há diferenças cruciais entre as experiências induzidas por DMT e as abduções, como a falta de representações de alienígenas do tipo *grey* (cinzentos) neste primeiro contexto.

Adicionalmente, observações sobre a presença de alienígenas semelhantes a insetos, em especial entidades parecidas com Louva-a-Deus (*Mantis religiosa*) têm sido associadas tanto

às experiências com DMT (Luke, 2008b, 2011) quanto aos relatos de abdução. Leary (1966) e outros documentaram encontros com seres que lembram mantídeos em contextos psicodélicos. Simultaneamente, esses seres também surgem na literatura de abdução, como em Strieber (1987). Kottmeyer (1999) destacou a crescente menção de Louva-a-Deus em relatos de abdução, referindo-se a elas como *graying mantises*. No entanto, até o trabalho de Pickover (2005), poucos fizeram a conexão entre esses relatos e a literatura sobre DMT. Curiosamente, quando questionados se haviam tido uma *experiência com seres insectóides – por exemplo grandes Louva-a-Deus – que pareciam realizar uma cirurgia no cérebro ou algum outro tipo de experimento similar*, 19% dos participantes responderam positivamente, uma fração significativa considerando a natureza *sui generis* das experiências.

Em resumo, existe uma complexa intersecção entre experiências psicodélicas, relatos de abdução e encontros com entidades diversas. A natureza exata dessa relação, no entanto, permanece um tema de debate e investigação.

2.4.9 Paralisia do Sono e suas relações com Experiências de Abdução

A paralisia do sono é um fenômeno parasomático comum, caracterizada por um estado transitório de consciência caracterizado por uma imobilidade involuntária que ocorre imediatamente antes de adormecer ou ao acordar. Acompanham-na percepções hipnagógicas ou hipnopômicas, tais como a sensação de uma "presença maligna, alucinações auditivas e visuais, pressão no peito, sensação de sufocamento, flutuação, sensações de estar fora do corpo e voar" (Cheyne *et al.*, 1999, pp. 319-320).

Há observações de que experiências de abdução alienígena se assemelham a episódios de paralisia do sono (Hufford, 1982). De fato, Sherwood (2002) também associa experiências de EFC a esse fenômeno. Blackmore (1998) chegou a sugerir a paralisia do sono como explicação para relatos de abduções.

As experiências com DMT, especialmente as descritas no estudo de Strassman (2001), apresentam características comuns com a paralisia do sono, incluindo a sensação de presença, pressão no peito e paralisia do corpo e das cordas vocais. Strassman (2008) destacou essa relação entre paralisia do sono e experiências com DMT, embora Luke (2008b) tenha alertado sobre simplificar demais a interpretação, afirmando que atribuir muitas experiências anômalas ao DMT é insuficiente.

É interessante notar que compostos químicos como *5-hidroxi-DMT* endógena (*bufotenina*), neuroquimicamente semelhante ao DMT, têm potencial para induzir sensações que remetem à paralisia do sono (Shulgin; Shulgin, 1997; Torres; Repke, 2006). Além disso,

tradições indígenas da América do Sul e do Caribe empregam o rapé enteogênico, feito da *Piptadenia peregrina*, para contato espiritual, evocando sentimentos semelhantes aos experimentados na paralisia do sono e em viagens de DMT (Cohen, 1970; Torres; Repke, 2006).

Porém, é importante também ressaltar as críticas de Ott (2001) às pesquisas iniciais com *bufotenina*. Segundo ele, as crises circulatórias observadas em testes com *bufotenina* em pacientes psiquiátricos e prisioneiros provavelmente se deviam ao estresse psicológico e não à substância em si. As sensações angustiantes da paralisia do sono, como dificuldades respiratórias, podem estar mais ligadas à paralisia decorrente do sono do que à própria alucinação.

Outros estados alterados, como aqueles causados pela *Salvia divinorum*, também podem induzir sensações de presença semelhantes às da paralisia do sono (Luke; Kittenis, 2005; Luke, 2012). Além disso, experiências em câmaras anecoicas induzem sensações parecidas em cerca de 10% dos participantes após aproximadamente 2 horas de isolamento (Luke *et al.*, 2019).

Sendo assim, apesar das intrigantes conexões e semelhanças, são necessárias pesquisas fenomenológicas mais aprofundadas e sistemáticas para compreender melhor todas essas experiências.

2.4.10 Possessão

A possessão é descrita como:

[...] a influência sobre um ser humano por forças ou entidades externas mais poderosas do que ele. Essas forças podem ser ancestrais ou divindades, espíritos de origem estrangeira ou entidades tanto ontologicamente quanto etnicamente alienígenas... A possessão, portanto, é um termo amplo que se refere à integração do espírito e da matéria, da força ou poder e da realidade corpórea, em um cosmos onde os limites entre um indivíduo e seu ambiente são reconhecidos como permeáveis, flexivelmente traçados ou, pelo menos, negociáveis [...] (Boddy, 1994, p. 407).

A relação entre substâncias psicodélicas e experiências de possessão é complexa e multifacetada. É válido observar que, embora muitos dos que consomem substâncias psicodélicas relatem encontros com entidades, casos de possessão involuntária e prática de incorporação são raros (Luke, 2014). Pesquisas indicam que 19% das pessoas sob influência de drogas psicoativas tiveram experiências mediúnicas, sendo o álcool a substância mais comum para tal experiência, mesmo que com uma porcentagem menor (Luke; Kittenis, 2005). Dos usuários de ayahuasca, 40% relataram experiências mediúnicas (Luke, 2009b). Entretanto, é crucial entender que comunicação com os mortos não necessariamente implica possessão.

No contexto xamânico, a incorporação (ou transe de possessão), induzida por psicodélicos, ocorre com mais frequência em algumas culturas. Uma pesquisa realizada com 42 grupos xamânicos globalmente revelou que 69% praticavam alguma forma de possessão espiritual. No entanto, apenas dois desses grupos, os Akawaio e os Chukchi, são conhecidos por usar plantas psicoativas como o tabaco e o cogumelo *Amanita muscaria*, respectivamente (Luke, 2014).

Ao expandir essa pesquisa, grupos como os Yanomami (da Venezuela), os Mitsogho (do Gabão) e o movimento religioso umbandaime (no Brasil) emergem como exceções que combinam o uso de substâncias psicodélicas com práticas de incorporação (Maas; Strubelt, 2003; Rehen, 2007, Jokic, 2008; Luke, 2014). Nesta pesquisa, 45% dos participantes afirmaram ter tido algum tipo de experiência envolvendo possessão ou incorporação de espíritos.

Não por acaso, as pesquisas estrangeiras acabam por ignorar uma religião brasileira ayahuasqueira que tem, tanto em sua fundação quanto em sua *praxis* religiosa, bastante intimidade com o tema da incorporação de espíritos. É o caso da religião da Barquinha, cuja cosmologia híbrida inclui significativa influência do candomblé, umbanda e tambor de mina, assim como a prática da incorporação, especialmente a das entidades conhecidas por pretos-velhos. O possível motivo da Barquinha não aparecer tanto no radar das pesquisas estrangeiras é que, diferente do Santo Daime e da União do Vegetal, não existem unidades estrangeiras oficiais, ou seja, elas só existem no Brasil. Maiores informações podem ser encontradas em Santos (2021).

Historicamente, xamãs são vistos como controladores dos espíritos, ao invés de simplesmente serem possuídos por eles (Lambert, 2011). A teoria de Eliade (1998) sugere que o xamanismo é mais sobre dominar os espíritos do que renunciar ao controle. Tal perspectiva é apoiada pelo modo como os Akawaio e Yanomami abordam a incorporação, frequentemente controlando múltiplos espíritos simultaneamente (Luke, 2014).

Contrastando com as práticas xamânicas tradicionais, a prática moderna de umbandaime, apesar de suas raízes xamânicas, se assemelha mais a uma expressão religiosa do que a uma prática xamânica pura. A transição do uso da ayahuasca de uma prática xamânica para uma mais religiosa, especialmente à medida que o xamanismo se adapta às sociedades urbanas, pode sinalizar uma evolução para um xamanismo suburbano supersincrético do futuro (Luke, 2014).

2.4.11 Ecopsicologia e Animismo

Em contextos xamânicos tradicionais, a comunicação com os espíritos das plantas é uma experiência central, normalmente associada ao animismo (Narby, 2006; Beyer, 2009). De fato, uma variedade de estudos tem mostrado que muitos daqueles que consomem substâncias psicoativas, como cogumelos contendo *psilocibina*, ayahuasca, *Salvia divinorum* e *amanita muscaria*, frequentemente relatam encontros com o espírito ou inteligência da planta ou fungo ingerido (Luke; Kittenis, 2005; Luke, 2009).

Vale notar que, embora o LSD não seja inteiramente natural, alguns usuários ainda relatam encontros espirituais com essa substância. No entanto, moléculas puramente sintéticas, como cetamina, DXM e MDMA, não apresentaram tais experiências espirituais em pesquisas (Luke; Kittenis, 2005; Luke, 2006a).

Os psicodélicos parecem também desempenhar um papel na ampliação da consciência ecológica. Muitos relatos indicam que, sob a influência dessas substâncias, os usuários frequentemente recebem mensagens de reprovação à humanidade por sua destruição ecológica (Krippner; Luke, 2009; Luke, 2013a). Letcher (2007) nomeou essa experiência mediada por cogumelos de "animafania". No entanto, ele alertou que a sociedade ocidental muitas vezes marginaliza essas experiências, rotulando-as como "loucura" em contraste com as explicações tradicionais sobre o consumo de psicodélicos.

A consciência ecológica emergente das experiências psicodélicas é claramente aparente em pesquisas recentes. Em um estudo conduzido por Luke e Yanakieva (2016), quase 80% dos entrevistados relataram um aumento na conexão com a natureza após o uso de psicodélicos, com muitos indicando um aumento subsequente em comportamentos ecológicos. Isso é apoiado por outras pesquisas, como as de Lyons e Carhart-Harris (2018) e Forstmann e Sagioglou (2017), que mostram aumentos significativos na conexão com a natureza e comportamentos pró-ambientais após o consumo de psicodélicos. Nesta pesquisa, 74,5% dos participantes alegam ter mudado sua relação com a natureza após o uso de ayahuasca e seus derivados.

Em resumo, em um período marcado por crises ecológicas, os psicodélicos emergem não apenas como ferramentas para a introspecção pessoal, mas também como catalisadores para a transformação ambiental. A comunicação *interspecies*, mediada por tais substâncias, pode servir como uma ponte inspiradora entre a humanidade e o mundo natural, conduzindo a ações mais conscientes e sustentáveis.

2.4.12 Vidas Passadas

Conhecidas também por PLEs (*past-life experiences*), as experiências de vidas passadas são definidas por Mills e Lynn (2013) como as “impressões de ser uma determinada pessoa (diferente da identidade atual) num tempo ou numa vida anterior” (p. 219). São mais comuns em crianças de dois a cinco anos, e são mais relatadas por grupos religiosos que acreditam na *reencarnação*, como hindus e budistas.

As teorias que tentam explicar os relatos desse fenômeno podem ser resumidas em quatro: (a) hipótese da reencarnação, na qual os relatos de PLE's seriam verídicos; (b) hipótese da percepção extrassensorial, como a telepatia; (c) hipótese sociocognitiva, na qual tais experiências seriam resultado de construções e interpretações culturais do comportamento; e (d) fraudes deliberadas ou autoenganos.

No entanto, são poucos os estudos que investigam tais experiências nos contextos psicodélicos. Nas obras do psiquiatra Stanislav Grof (2000, 2016) é abordado o relato frequente de pacientes que, em sessões de LSD, descreviam experiências similares a memórias de vidas passadas. Enquanto essas memórias são vivenciadas com grande intensidade e detalhamento, Grof ressalta a dificuldade em interpretá-las de forma literal. Em vez de questionar a veracidade dessas experiências, ele sugere que o foco deveria ser no seu valor terapêutico.

Esta é provavelmente a categoria mais interessante e enigmática de fenômenos transpessoais. As experiências de encarnações passadas consistem em fragmentos de cenas, eventos individuais ou sequências inteiras, claras e lógicas, ocorrendo em outro lugar e momento na história. Nisso, elas se assemelham a elementos do inconsciente coletivo e racial e a algumas experiências ancestrais. Os eventos envolvidos, no entanto, são muito dramáticos e são acompanhados por uma carga emocional extremamente intensa de uma qualidade distintamente positiva ou negativa. Uma característica essencial desses fenômenos é o que poderia ser chamado de "qualidade experiencial de encarnação passada". O sujeito que participa dessas sequências dramáticas mantém sua identidade egoica; embora ele se perceba em outra forma, outro lugar e tempo e outro contexto, ele sente que é basicamente a mesma entidade individual de sua existência atual. Ele também tem uma forte sensação de estar confrontado com uma memória, de reviver algo que já viu e experienciou (GROF, 2016, p. 173 – 174).

Grof (2016) também explora a origem dessas experiências, situando-as no domínio transpessoal da psique. Esse domínio vai além da identidade e biografia pessoais, permitindo que os indivíduos tenham vivências que ultrapassam a compreensão usual da realidade. Isso inclui, segundo o autor, além das regressões a vidas passadas, experiências místicas e interações com arquétipos.

O estudo de Haraldsson (2003) trata das Experiências de Vidas Passadas (PLE) em crianças, que alegam lembrar detalhes de vidas anteriores. Como dito, essas experiências são mais comuns em culturas com crenças na reencarnação. O estudo analisou as características

psicológicas dessas crianças, especialmente no contexto do Líbano. Os resultados indicam que crianças com PLE apresentam características comuns, como lembranças de vidas passadas, mortes violentas na vida anterior, desejos de voltar ao lugar anterior, sensação de que seus pais atuais não são seus verdadeiros pais e, em alguns casos, marcas de nascença relacionadas a ferimentos da vida passada.

Foram testadas várias hipóteses psicológicas, incluindo isolamento social, sugestionabilidade, rica vida de fantasia, tendências dissociativas e busca de atenção. Os resultados mostraram que o isolamento social e a sugestionabilidade não parecem ser fatores significativos. Em vez disso, crianças com PLE têm uma rica vida de fantasia, tendências dissociativas e buscam atenção.

Houve também uma discussão sobre a possibilidade de traumas, como transtorno de estresse pós-traumático (TEPT), causando essas experiências de vidas passadas, especialmente relacionadas a imagens persistentes de morte violenta.

Além disso, o estudo abordou a correspondência entre as declarações das crianças sobre vidas passadas e eventos reais na vida de pessoas falecidas, destacando a dificuldade de explicar esses casos.

Diferente das PLEs espontâneas, as PLEs psicodélicas não são raras e podem surgir mesmo em pessoas que não acreditam em reencarnação ou consideram-na uma superstição. Essas experiências podem ser tão vívidas e detalhadas que se assemelham a descrições encontradas em escrituras religiosas. Em um exemplo notável, um trabalhador não qualificado e sem instrução teve *insights* profundos sobre a reencarnação e a lei do *carma* durante uma sessão psicodélica, embora nunca tivesse se aprofundado no tema anteriormente (Grof, 2016).

Neste estudo, quando perguntados se “*Sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, você já teve alguma experiência na qual se sentiu como se tivesse acessado uma vida passada?*”, 67,5% dos participantes responderam positivamente, o que reforça a prevalência desse tipo de experiências nos contextos psicodélicos.

2.4.13 Curas Anômalas

No capítulo dedicado a esse tema, Krippner e Achterberg (2013) elucidam como, em tempos passados, a maioria das enfermidades era atribuída à suposta possessão por entidades malignas, à perda da alma ou à suposta maldição lançada por feiticeiros inimigos. O tratamento apropriado era então conduzido por xamãs ou outros praticantes de terapias mágico-religiosas. No entanto, nas regiões ocidentais e em outras partes do mundo sob influência ocidental, a

biomedicina alopática emergiu como o paradigma predominante de cura, respaldado por estruturas institucionais políticas, econômicas e legais.

Xamanismo representa o sistema metodológico de cura mente-corpo mais difundido e antigo conhecido pela humanidade. Evidências arqueológicas e etnológicas sugerem que os métodos xamânicos têm pelo menos vinte ou trinta mil anos de idade. É bastante possível que os métodos tenham uma antiguidade muito maior [...] Hoje, o conhecimento xamânico sobrevive principalmente entre pessoas que, até recentemente, tinham culturas primitivas. O conhecimento que eles preservam foi adquirido ao longo de centenas de gerações humanas, em situações de vida e morte. Os ancestrais dessas pessoas aprenderam meticulosamente e usaram esse conhecimento em seus esforços para manter a saúde e a força, lidar com doenças graves e enfrentar a ameaça de trauma ou morte (Harner et al., 1980, p. 51)

Como resultado, práticas e experiências de cura que se desviam desse paradigma são rotuladas como anômalas, isto é, não alinhadas com os princípios de diagnóstico, prognóstico e tratamento da biomedicina. Notavelmente, a terminologia "cura" raramente é empregada no contexto do modelo biomédico. Os profissionais de saúde continuam a moldar as perspectivas sobre saúde majoritariamente com base nos princípios da era do Iluminismo e da filosofia do elementarismo, que fragmenta a experiência humana em corpo, mente e espírito. O postulado elementarista de que uma doença em um desses componentes poderia ser abordada independentemente dos outros dois fundamentou a ascensão da biomedicina alopática e a promoção da racionalidade, do reducionismo e do materialismo na Europa Ocidental do século XVIII (Krippner; Achterberg, 2013).

Os autores destacam que o que é considerado anômalo na perspectiva biomédica ocidental pode não ser encarado como tal em abordagens indígenas, religiosas ou em outros sistemas médicos, como a medicina chinesa ou ayurvédica, que incorpora dimensões espirituais. As experiências de cura consideradas anômalas frequentemente são relatadas por indivíduos que foram submetidos exclusivamente a tratamentos médicos convencionais (Krippner; Achterberg, 2013).

Um bom exemplo desse processo pode ser encontrado no livro *Psicologia do Inconsciente*, de Carl Jung (2011b). Segundo o autor, um médico em uma pequena cidade de Solothurn encaminhou uma jovem paciente para tratamento, que sofria de insônia incurável. Ela estava enfrentando um dilema médico, pois os tratamentos convencionais não estavam ajudando. O médico recorreu à hipnose e à psicanálise, mas sem sucesso. A paciente, uma

professora de 25 anos, vivia com medo constante de cometer erros e não se sentir digna de sua posição, o que a deixava tensa e desesperada por ajuda.

Jung então aceitou o desafio de ajudar a jovem em apenas uma hora de consulta. Tentou explicar a necessidade de relaxamento psicológico e compartilhou sua própria experiência de relaxamento enquanto velejava no lago. Porém, percebeu que suas palavras não estavam tendo o efeito desejado.

Enquanto falava sobre velejar, o autor lembrou da voz de sua mãe cantando uma cantiga de ninar para sua irmã quando ele era criança. Espontaneamente, começou a cantarolar a mesma canção para a paciente, descrevendo as sensações de relaxamento associadas ao vento e às ondas. Para sua surpresa, a paciente ficou encantada com a história. No entanto, o tempo da consulta acabou abruptamente, e o autor nunca mais soube o que aconteceu com ela.

Anos depois, durante um congresso, outro médico de Solothurn trouxe à tona a história da paciente. Ele estava surpreso ao descobrir que a jovem havia retornado curada. O autor também estava intrigado com o caso, pois havia se esquecido dos detalhes, mas a lembrança do incidente o acompanhou por anos. O outro médico expressou perplexidade, pois não conseguia entender como a paciente foi curada apenas ouvindo uma história sobre velejar. O autor não pôde explicar o encontro misterioso que teve com a paciente, onde algo dentro dele o levou a cantarolar a canção de ninar de sua infância. Ele refletiu que o encantamento tinha sido uma forma antiga de medicina, e que essa experiência o levou a buscar uma compreensão mais racional das leis subjacentes ao fenômeno (Jung, 2011b).

Outro conjunto de relatos emerge de ocidentais que buscam práticas rotuladas como complementares e alternativas. Essas narrativas indicam que tais tratamentos desafiam a estrutura política, econômica e legal de uma determinada sociedade em um dado período histórico (Krippner; Achterberg, 2013).

Ainda para os autores, a literatura aborda três termos descritivos que são amplamente considerados sinônimos de eventos de cura anômala: alterações em processos corporais considerados imutáveis, recuperações notáveis e remissões espontâneas. Exemplos dessas experiências anômalas envolvem orações, fé, imposição de mãos, cura magnética, fenômenos paranormais, mediunidade, cirurgias espirituais e outros.

Não foi encontrado nenhum trabalho que tem como objetivo principal a análise de alegadas curas anômalas em contextos psicodélicos, apesar da vasta quantidade de relatos anômalos – as chamadas evidências anedóticas – envolvendo melhoras na saúde física, psicológica e espiritual de seus participantes.

Krippner e Achterberg (2013) iniciam o capítulo sobre curas anômalas contando o seguinte relato:

Depois de receber o título de mestre na universidade de Standford, Lewis Mehl-Madrona estudou com vários curadores, xamãs nativos americanos. Um desses xamãs, Paul, convidou Mehl-Madrona para acompanhá-lo em uma cerimônia que ocorria em uma reserva Sioux na Dakota do Norte. Mehl-Madrona ajudou Paulo a construir uma *tipi*, ou tenda cerimonial que comportaria cerca de 20 pessoas que conheciam uma jovem mulher cuja saúde estava debilitada. Antes de entrar na tenda, o grupo participou de uma experiência vespertina de sauna cerimonial, com exceção da paciente, que estava muito frágil para o intenso calor e cujo irmão "ficou no lugar dela". Naquela noite, Paul levou a jovem, assim como um cantor, um percussionista, um especialista em produzir fogo e diversos membros e amigos da comunidade para dentro da *tipi*. Quando a cantoria começou lembra: "Uma série de outras vozes pareciam estar se juntando... ao cantor solitário..., até que houve um enorme estrondo. A *tipi* estava tremendo quando o principal auxiliar espiritual de Paul chegou. Um estranho barulho estridente veio de algum lugar do subsolo. Luzes azuis se acendiam e se apagavam por todo lugar. ...Senti algo peludo caminhando sobre minha mão. Uma longa cauda esbarrou em mim. ...Um tentáculo gelado perturbador se enrolou em mim... Eu me vi andando de forma irresoluta por um corredor muito comprido. As pessoas ficaram agrupadas em ambos os lados, rindo e conversando. ... Na pequena sala embaixo da escada, vi uma pessoa sendo estuprada. Era a garota que estava doente." De repente, Paul gritou: "Eu sei o que está errado." Apontando o seu dedo para o tio da menina, Paulo disse: "Os espíritos me contaram. Confesse ou você irá morrer." O tio estremeceu e admitiu o estupro de sua sobrinha e, então, caiu no chão. Paul colocou sua boca no abdômen da jovem; fazendo alto som de sucção, ele puxou alguma coisa para fora e atirou essa coisa no fogo. "Ela está bem", proclamou [...] (Krippner; Achterberg, 2013, p. 271)

Um exemplo desse processo pode ser observado na religião da Barquinha, onde as cerimônias conhecidas como Obras de Caridade ocupam um papel central na prática do grupo. Iniciadas por Daniel no começo da Capelinha de São Francisco, esses trabalhos são mantidos por seus sucessores, seguindo o princípio de "fazer o bem sem olhar a quem" (Santos, 2021, 2023). Durante esses rituais, tanto os membros regulares quanto os não regulares têm a oportunidade de buscar ajuda espiritual e cura para várias enfermidades, frequentemente guiados por tratamentos oferecidos pelas entidades Pretos-Velhos (Santos, 2021, 2023). Exemplos significativos podem ser observados no livro "Imagens de Cura: Ayahuasca, Imaginação, Saúde e Doença na Barquinha" de Mercante (2012). No capítulo 7, o autor

apresenta experiências de tratamento de cinco participantes durante as cerimônias, incluindo a transcrição de várias narrativas.

Considerando tais reflexões sobre o paradigma saúde e doença, e as implicações das definições de anômalas como resultados de práticas não convencionais, é válido ponderar sobre o potencial terapêutico dos psicodélicos, particularmente da ayahuasca.

Como apresentado anteriormente, a bebida tem forte influência em experiências que podem resultar em melhorias na saúde mental e bem-estar psicológico, abrangendo uma variedade de condições como psicoses, depressão, ansiedade, dependência química, suicidalidade, transtorno de estresse pós-traumático (TEPT), anorexia nervosa crônica, transtorno obsessivo-compulsivo, entre outros.

2.4.14 Experiências Místicas

William James, em 1902, destacou que o misticismo é a essência da religião, trazendo à tona questões sobre a relação do misticismo com as experiências religiosas (James, 2003). James considerou o misticismo como uma fonte de conhecimento (noético) e algo que não pode ser expresso em palavras (inefável), desafiando as abordagens psicológicas baseadas em medições. O filósofo Stace (1960) explorou essa noção estudando descrições místicas de várias religiões, introduzindo a ideia de que há um núcleo universal em experiências místicas. Ele fez uma distinção entre a experiência direta e a expressão linguística dela, sugerindo que experiências semelhantes poderiam ser descritas diferentemente devido a influências culturais e linguísticas.

Para operacionalizar essa ideia, Hood (1975) criou a Escala de Misticismo (M-scale), fundamentada no conceito de núcleo universal de Stace. A M-scale se tornou amplamente aceita, validando empiricamente a ideia de Stace. Essa escala é enraizada nos *insights* de James e Stace, dividindo experiências místicas em: misticismo introvertido – focado no mundo interno do indivíduo; misticismo extrovertido – relacionado à conexão com o mundo externo; e a interpretação dessas experiências – que pode variar desde percepções sagradas a *insights* noéticos.

Stace e Hood trabalharam no misticismo muito antes das discussões modernas sobre espiritualidade *versus* religião. No entanto, suas pesquisas têm relevância para o debate atual. James, por exemplo, poderia ser visto como um precursor da ideia de “ser espiritual, mas não religioso”. Sociologicamente, figuras como Weber e Troeltsch usaram distinções entre igreja e seita para entender a religião, identificando também o misticismo como uma terceira categoria (Streib, 2021).

Streib e Hood propuseram que a espiritualidade é uma religião personalizada, focada na experiência. Assim, a espiritualidade está intrinsecamente ligada ao misticismo. Para avaliar a espiritualidade, é vital considerar sua natureza experiencial e subjetiva, e o misticismo é uma chave para isso. A espiritualidade não se limita à experiência de deidades, mas inclui diversas interpretações da transcendência, sejam teístas ou não teístas. A M-scale de Hood, que foca em experiências sem impor crenças específicas, é uma ferramenta adequada para explorar essa complexa interação entre espiritualidade e misticismo.

Na Universidade de Harvard, Walter Pahnke (sob a supervisão de Timothy Leary), conduziu, em 1963, o *Experimento da Boa Sexta-feira*, na Marsh Chapel da Boston University. Seu objetivo era investigar se a *psilocibina* poderia induzir experiências místicas em indivíduos religiosos durante um serviço de *Boa Sexta-feira* (Pahnke, 1966).

Vinte estudantes do seminário teológico foram selecionados como voluntários. Eles foram aleatoriamente divididos em dois grupos: enquanto um grupo recebeu *psilocibina*, o outro foi administrado com um placebo. Importante ressaltar que os participantes não estavam cientes de qual substância receberam. No decorrer do serviço religioso, com liturgia e música ao fundo, os efeitos das substâncias começaram a se manifestar nos indivíduos (Pahnke, 1966).

A observação de Pahnke (1966) revelou que a maioria dos que receberam *psilocibina* relatou experiências místicas profundas, comparáveis às narradas em tradições religiosas e místicas históricas. Em contraste, os que receberam o placebo não tiveram experiências semelhantes na mesma magnitude.

Apesar de seus resultados intrigantes, o experimento atraiu críticas. Algumas delas incluíam possíveis vieses de Pahnke, o tamanho reduzido da amostra e a influência do contexto religioso sobre os resultados. No entanto, um estudo de acompanhamento realizado 25 anos depois, por Rick Doblin, indicou que a maioria dos participantes que tomaram *psilocibina* ainda considerava a experiência como um dos momentos mais espirituais de suas vidas (Doblin, 1991). Após uma experiência mística, muitos ateus mudaram sua perspectiva religiosa (Griffiths *et al.*, 2019).

O *Experimento da Boa Sexta-feira*, frequentemente mencionado na literatura sobre psicodélicos, é notável por sua abordagem de mesclar contexto religioso com substâncias psicodélicas. Por meio dele, questões sobre a natureza das experiências místicas e o possível papel dos psicodélicos em induzi-las foram levantadas. Apesar das controvérsias, a pesquisa de Pahnke desempenhou um papel no renascimento do interesse científico e terapêutico em psicodélicos.

No texto de Pahnke (1966) são discutidos os diferentes fenômenos psicológicos que podem ocorrer quando o LSD é administrado a seres humanos. Ele identifica cinco tipos potenciais de experiências psicodélicas:

- (1) *Experiência Psicodélica Psicótica*: caracterizada por emoções intensamente negativas, como medo até o ponto de pânico, delírios paranoides, confusão, depressão, isolamento e desconforto somático.
- (2) *Experiência Psicodélica Psicodinâmica*: envolve a emergência dramática de material que anteriormente era inconsciente, incluindo o reviver de incidentes passados e a representação simbólica de conflitos.
- (3) *Experiência Psicodélica Cognitiva*: caracterizada por um pensamento incrivelmente lúcido, no qual problemas são vistos de novas perspectivas e as relações internas de várias dimensões são compreendidas simultaneamente.
- (4) *Experiência Psicodélica Estética*: refere-se à intensificação de todas as modalidades sensoriais, com alterações nas percepções e sensações, como a sinestesia e a visualização de padrões geométricos.
- (5) *Experiência Mística Psicodélica*: focado no tratamento de pacientes em fase terminal. Esse tipo de experiência tem características universais derivadas de estudos sobre experiências místicas espontâneas. As características incluem: um sentido de unidade cósmica; transcendência do tempo e espaço; humor profundamente positivo; sensação de sacralidade; qualidade noética; paradoxalidade; inefabilidade; transitoriedade e mudanças positivas persistentes nas atitudes e comportamentos.

O autor destaca que as experiências são fortemente influenciadas pela dosagem da droga e pelas variáveis de *set* (expectativas, personalidade, histórico de vida do indivíduo) e *setting* (ambiente físico, atmosfera psicológica e expectativas do experimentador). Pankhe (1966) afirma que, mesmo sob condições ideais, a experiência mística psicodélica é rara, ocorrendo em apenas 25% a 50% dos sujeitos, mas quando bem vivenciada e integrada, pode fornecer a base para transformações significativas de atitude e comportamento.

No entanto, na pesquisa exploratória deste estudo, a pergunta que propunha investigar possíveis experiências místicas com DMT teve uma prevalência muito maior do que os dados de Pankhe (1966) com LSD. Perguntou-se: *Sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, você alguma vez já se sentiu conectado com algo muito maior que você, como se estivesse em unidade com o universo e/ou com profunda compreensão sobre o sentido da vida?* 95% dos participantes responderam positivamente.

Uma hipótese razoável seria considerar que, diferente do LSD, o DMT é mais utilizado em contextos religioso do que recreativos, e, portanto, as variáveis de *set* e *setting* apontadas por Pankhe (1966) teriam ainda mais influência na emergência de experiências desse tipo. O *setting* religioso e todo o seu *ethos* possivelmente promove a posterior integração psicológica, muitas vezes delineando e dando sentido a tais experiências.

2.4.15 Fosfenos

Fosfenos são fenômenos luminosos anômalos. De certa forma, não se sabe exatamente como ou porque ocorrem, mas investigações sugerem que podem estar relacionados a atividades de fótons na visão (Bokkón, 2008). Neste trabalho, quando referidos os fosfenos, partir-se-á do pressuposto de que: (a) são anômalos e (b) são *todas* as experiências que envolvem luz. Propõe-se, então, dividir essa categoria em duas: a dos fosfenos simples e a dos fosfenos complexos.

Os simples, como o nome sugere, são menos elaborados e dizem respeito a pontos de luz, feixes de luz, efeitos luminosos no ambiente como auras, alterações na percepção de cores e padrões geométricos luminosos.

Os complexos são experiências imagetivamente ricas e organizadas dentro de uma narrativa cultural, social, simbólica, religiosa e, muitas vezes, estão associadas a mudanças profundas de pensamento e comportamento. Por exemplo: ver bolas de luz no céu e interpretá-las como óvnis; alegar abdução por um tubo de luz; relatar o encontro com espíritos e entidades de luz; ver e receber a luz do espírito santo; ou relatar inefabilidade ao acessar “a luz no fim do túnel”, em um EQM.

A fascinante história dos fosfenos teve início com a observação do fisiologista boêmio Johannes Purkinje, em 1819, sendo ele o primeiro a documentar detalhadamente esse fenômeno visual (Oster, 1970). A curiosidade humana sobre essas manifestações visuais levou o francês Jacques Moreau, em 1845, a usar haxixe para induzir um estado alucinatorio e registrar suas vivências. Contudo, a abordagem de Moreau não encontrou aceitação entre seus contemporâneos (Siegal, 1977).

Uma década depois, em 1853, Brierre de Boismont fez uma assertiva, caracterizando alucinações pela combinação de imagens da memória e da imaginação durante episódios de *delirium tremens*, intoxicações, pesadelos, entre outros estados alterados (Siegal, 1977).

O século XX trouxe novos avanços na compreensão dos fosfenos. Em 1926, na Universidade de Chicago, Heinrich Klüver optou por mescalina (um derivado alucinogênico do cacto peiote) em seus estudos – a mescalina substituiu o haxixe usado por Moreau e é conhecida

por produzir alucinações visuais intensas (Siegal, 1977). Logo após, em 1928, o neurocirurgião alemão Otrid Foerster fez descobertas ao estimular eletricamente o lobo occipital, fazendo com que pacientes percebessem uma sensação luminosa (Oster, 1970).

No entanto, foi na Technische Hochschule, em Munique, que Max Knoll e sua equipe realizaram pesquisas profundas sobre fosfenos induzidos eletricamente. O legado dessas investigações ainda é frequentemente referenciado em publicações modernas sobre o tema:

Essas imagens subjetivas resultantes da autoiluminação, por assim dizer, do sentido visual são chamadas de fosfenos (do grego “phos”, luz, e “phainein”, mostrar) (Oster, 1970, p.85).

Contrário ao senso comum de que o olho, ao ser “desligado”, resulta na percepção de escuridão completa, a verdade é que ao se adaptar à ausência de luz e ao relaxar em ambientes escuros, o campo visual se preenche com imagens luminosas, geralmente em tons pastéis (Oster, 1970).

Pressionar os olhos pode intensificar essa experiência. De acordo com Oster, os fosfenos, originados no interior do olho e do cérebro, são percebidos universalmente pela humanidade e, devido à sua estreita relação com a geometria do olho e do córtex visual, fornecem *insights* valiosos sobre a organização do cérebro (Oster, 1970).

Diversas substâncias também podem induzir fosfenos. Por exemplo, durante episódios de *delirium tremens*, a influência do álcool pode resultar na percepção de pontos luminosos, interpretados por alguns como insetos. Toxinas, drogas alucinógenas como mescalina, *psilocibina* e LSD frequentemente induzem fosfenos com *designs* abstratos, tornando-se um aspecto notável de experiências psicodélicas. O próprio Oster, após uma dose experimental de LSD, relatou ver fosfenos vibrantes por seis meses, evidenciando a profundidade e permanência deste fenômeno visual (Oster, 1970).

O DMT e a ayahuasca parecem ter uma afinidade ainda maior com a luz. Não por acaso, na religião ayahuasqueira do Santo Daime, a bebida é também conhecida por *santa luz*, ou a *luz da floresta*. Há uma infinidade de hinos que fazem referência ao tema da luz. O tema é tão relevante que Shanon dedicou um capítulo exclusivo a ele.

Começamos nosso gráfico fenomenológico com a luz e terminamos com a luz. Como mencionado, tanto as visualizações mais elementares da Ayahuasca quanto algumas das experiências mais poderosas que esta bebida gera pertencem à luz. De fato, em grande medida, a experiência com Ayahuasca pode ser vista como uma grandiosa composição de luz e suas múltiplas transformações (Shanon, 2002, p.282).

Exemplos de visões incluem: índios guiados por uma luz em busca de plantas de ayahuasca; sacerdotes realizando rituais com velas que sustentam o mundo; entidades luminosas ou "Seres de Luz". Essas entidades são frequentemente descritas com características humanas. Além disso, os anjos vistos com ayahuasca têm asas que são mais como emanções de luz do que asas reais.

Um padrão comum nas visões é o fenômeno de luzes ao redor das pessoas, incluindo halos e auroras. Essa luz é frequentemente sentida emocional, intelectual e espiritualmente, muitas vezes acompanhada de sentimentos profundos de êxtase.

Outro padrão específico induzido pela ayahuasca é a "teia de aranha", vista como uma manifestação da energia cósmica, fonte de toda existência e sabedoria divina. Além disso, visões de templos ou salas feitas inteiramente de luz são comuns, situações nas quais a confiança é necessária para navegar.

Pessoas que bebem ayahuasca não apenas veem, mas interagem com a luz, imergindo-se nela ou trazendo-a para dentro de si. Alguns relatam transformar-se em luz, iluminando tudo ao seu redor.

Cenas abstratas e visões de luz são comuns. Nelas, objetos ou padrões de luz são vistos como entidades por si sós, e não como representações de outras coisas. A "Luz Suprema" é uma experiência particularmente poderosa, muitas vezes descrita como um encontro com o Divino, evocando imagens e sentimentos associados a Deus em várias tradições religiosas.

Finalmente, a luz não é exclusiva das visões de ayahuasca. Ela é fundamental para a existência humana e para o universo, tanto em níveis microscópicos quanto macroscópicos. Historicamente, a humanidade tem reverenciado e divinizado a luz, evidente em diversas tradições religiosas (Eliade, 1989), e o papel da luz nas experiências com ayahuasca (também conhecida como a luz da floresta) é tão importante que merece considerações e análises detalhadas em pesquisas posteriores.

2.5 Ufologia Psicodélica

2.5.1 A experiência óvni

É importante aqui delimitar um dos objetos principais deste estudo: as experiências óvni. Neste estudo, foi utilizado também a grafia UFO para descrever esse tipo de experiência.

[...] as experiências óvni se referem a um conjunto de percepções e idéias que sugerem aos protagonistas um encontro pessoal com luzes ou objetos voadores incomuns no céu ou, com menor frequência, no solo, e/ou com entidades de aparência viva associadas pelo protagonista a óvnis e ao menos parcialmente distintas de figuras científica ou religiosamente classificados de modo habitual na cultura. Ou seja, dentro

do recorte assumido neste trabalho, o ponto de partida para delimitar uma experiência óvni é a perspectiva do protagonista (Martins, 2011, p.47)

O termo 'encontro' é oportuno por remeter a uma expressão consagrada pelo uso (em diversas línguas) para se referir a experiências óvni: contatos imediatos, ou, na versão original, *close encounters*. Assim, as experiências óvni tendem a apresentar a conotação de um encontro entre pessoas e o alegado fenômeno anômalo (Martins, 2011).

OVNIs, sigla para "Objetos Voadores Não Identificados", têm sido tema de relatos desde a Segunda Guerra Mundial, sendo essa nomenclatura adotada pela Força Aérea dos Estados Unidos para designar

qualquer objeto aéreo que, por seu desempenho, características aerodinâmicas ou características incomuns, não se encaixa em nenhum tipo de aeronave ou míssil conhecido atualmente, ou que não pode ser identificado positivamente como um objeto familiar (Kean, 2010, pp. 10-11).

O ensaio *Discos Voadores: Um Mito Moderno das Coisas Vistas no Céu*, de Jung, (2011a), resumiu algumas das características dos óvnis. Eles frequentemente assumem a forma de lentes, embora também possam ser alongados ou ter formato de charuto. Esses objetos emitem brilhos coloridos ou possuem um brilho metálico. Além disso, têm a capacidade de passar de uma posição estacionária a uma velocidade impressionante, chegando a atingir cerca de 10.000 milhas por hora. Algumas vezes, suas acelerações são tão intensas que, se um ser humano fosse responsável por pilotá-los, essa aceleração resultaria em morte instantânea. Em voo, eles realizam curvas em ângulos impossíveis para objetos com peso (Jung, 2011a).

Outras anomalias associadas aos óvnis destacam sua independência aparente em relação às limitações convencionais de espaço/tempo e matéria/energia. Jacques Vallée, em sua *Trilogia de Contato Alienígena*, explorou casos de óvnis que apresentam características como teleportação, desmaterialização e diafanidade, descrevendo tais fenômenos como paranormais (Vallée, 1988, p. 254).

2.5.2 As experiências óvnis mais comuns

A maioria das experiências de avistamento de óvnis envolve observações de objetos ou luzes distantes, frequentemente com poucos detalhes distintos. Esses avistamentos são caracterizados por serem curtos, fugazes e ambíguos, tornando-os suscetíveis à interpretação como fenômenos naturais ou artificiais conhecidos. Tipicamente, são descritos como pontos luminosos semelhantes a estrelas ou como objetos que refletem a luz solar durante o dia, sugerindo uma possível composição metálica. Além disso, esses avistamentos apresentam comportamentos não convencionais, como trajetórias irregulares, mudanças na cor, forma e

tamanho, acelerações súbitas, velocidades extremamente altas e a capacidade de aparecer e desaparecer no ar (Santos; Martins, 2020a e 2020b).

Por outro lado, algumas experiências envolvem avistamentos de óvnis mais próximos, que são descritos em maior detalhe. Esses avistamentos compartilham características recorrentes, embora haja exceções. Esses óvnis geralmente têm formas como esferas, discos, cilindros e, ocasionalmente, triângulos. Eles são frequentemente descritos com uma aparência metálica, às vezes com fileiras contínuas de "janelas" ao redor de sua estrutura. Suas dimensões variam significativamente, variando de pequenos, frequentemente esféricos, medindo centímetros a um metro, a outros muito maiores, como do tamanho de automóveis ou até maiores, especialmente quando têm formato cilíndrico e podem atingir várias dezenas de metros de comprimento (Santos; Martins, 2020a e 2020b).

Em contraste com representações cinematográficas populares complexas e multicoloridas, a superfície dos objetos é frequentemente caracterizada pela simplicidade, com poucos detalhes além de "janelas", e a luminosidade costuma ser limitada a poucas cores de cada vez. Muitos avistamentos relatam feixes ou cones de luz emitidos pela parte inferior dos objetos, que alguns acreditam ser úteis para atividades de busca no solo, possivelmente associadas à inteligência que opera esses óvnis. O comportamento desses Objetos Voadores Não Identificados "próximos" assemelha-se ao das experiências "distantes", incluindo mudanças abruptas de velocidade, direção, cor e a capacidade de aparecer e desaparecer de forma repentina, além de eventuais transformações na forma (Santos; Martins, 2020a e 2020b).

O espectro de experiências envolve avistamentos de seres, geralmente identificados como alienígenas, que frequentemente são associados a naves espaciais. As descrições desses seres variam consideravelmente, abrangendo características como altura, massa corporal, aparência e grau de semelhança com seres humanos. No entanto, a maioria dessas descrições é antropomórfica, com características comuns, como cabeça, tronco, membros com dedos nas extremidades e, frequentemente, menções a olhos, nariz e boca. A forma de vestimenta desses seres varia, com semelhanças a trajes ajustados e metálicos, semelhantes a roupas de astronautas, ou trajes leves semelhantes a túnicas, dependendo do grau de semelhança com humanos (Martins, 2011; Santos; Martins, 2020a e 2020b).

Além disso, o comportamento dos seres varia conforme seu grau de antropomorfismo, indo de atitudes arreadas de seres mais animais a formas de comunicação mais elaboradas, como gestos, idiomas incompreensíveis (como grunhidos e zumbidos) ou mesmo transmissão de pensamentos (telepatia) em seres com contornos mais humanos. As interações entre os protagonistas e os supostos alienígenas geralmente se enquadram em uma de duas categorias:

experiências breves, superficiais e casuais, ou experiências prolongadas, recorrentes e inseridas em um contexto mais amplo (Martins, 2011; Santos; Martins, 2020a e 2020b).

2.5.3 Abduções alienígenas

Na literatura acadêmica internacional sobre experiências de óvnis, as abduções são uma categoria notável e complexa, frequentemente estudada. Essas experiências envolvem relatos que começam com o avistamento de um óvni ou de um ser alienígena, levando ao ingresso involuntário do protagonista na suposta nave, seja por meio de um feixe de luz ou cone, seja por ação mecânica, muitas vezes conduzida pelos alienígenas. Lá dentro, os protagonistas passam por procedimentos detalhados, incluindo exames médicos focados nos órgãos genitais. Além disso, em casos menos frequentes, os protagonistas relatam relações sexuais forçadas com outros abduzidos ou com os próprios alienígenas. O material genético coletado durante essas experiências é frequentemente associado à criação de fetos híbridos (que às vezes são vistos na nave em diferentes estágios de desenvolvimento). As abduções geralmente duram de uma a três horas e ocorrem em diversos locais e situações cotidianas. Embora as abduções geralmente ocorram quando os protagonistas estão na cama, elas podem acontecer no local de trabalho, durante viagens de carro, enquanto assistem televisão ou em outras situações comuns (Martins, 2011, 2012, 2015 e 2016).

Bullard (1989) apresenta oito etapas da narrativa de uma experiência típica de abdução. Nesta pesquisa, foi solicitado que os participantes que relataram positivamente a percepção de algum tipo de experiência com abdução (N = 389), marcassem “sim” ou “não” para cada uma das etapas descritas em formas de perguntas. As etapas, assim como seus *scores*, são:

1. *Captura*: seres estranhos capturam e levam a testemunha a bordo de um óvni (35,2%);
2. *Exame*: os alienígenas submetem o indivíduo a testes físicos e mentais (44,5%);
3. *Conferência*: uma comunicação com os seres se estabelece (54,8%);
4. *Tour*: os seres apresentam ao abduzido o interior da nave (26,2);
5. *Viagem*: a nave leva a testemunha para algum lugar estranho e sobrenatural (42,4%);
6. *Teopatia*: o encontro com seres divinos ocorre (49,6%);
7. *Retorno*: por fim, a testemunha volta à Terra, sai da nave e volta a adentrar a vida normal (58,4%);
8. *Resultado*: efeitos colaterais físicos, mentais e paranormais continuam na sequência da abdução (29,3%).

Comumente, os abduzidos não têm uma "recordação inicial" clara da experiência, lembrando-se apenas de indícios angustiantes de que algo anômalo e intenso aconteceu, com

essa memória sendo subsequentemente obliterada por algum mecanismo inerente ao processo. Esses indícios incluem: a lacuna de memória de uma a três horas após avistar um óvni (conhecida como "*missing time*"); evidências circunstanciais (como pés sujos de barro ou arranhões que sugerem atividades desconhecidas); sonhos recorrentes e vívidos de serem conduzidos a ambientes alienígenas e examinados por entidades anômalas; manifestações de ansiedade (Martins, 2012 e 2015).

Em tais casos, três tendências principais surgem: (1) a estranheza dos eventos não leva a investigações adicionais, resultando em uma falta de consciência subjetiva da abdução; (2) os protagonistas concluem que foram abduzidos (com base nos indícios mencionados, no conhecimento popular e na literatura ufológica); ou (3) os protagonistas procuram recuperar as memórias do período de "*missing time*", muitas vezes por meio da hipnose regressiva ou outras técnicas que alteram a consciência. Nesse último caso, frequentemente emergem detalhadas "lembranças" de abduções complexas e prolongadas, que muitas vezes seguem padrões bem documentados na literatura (Hopkins, 1995; Martins, 2012).

Não raro, cerca de 30% dos abduzidos relatam suas experiências sem recorrer à hipnose ou técnicas semelhantes, compartilhando narrativas semelhantes as daqueles que utilizaram essas técnicas auxiliares (Apelle *et al.*, 2000).

Uma categoria notável de experiências de óvnis envolve alegados contatos amigáveis com seres alienígenas, frequentemente referidos como "contatados". Essas experiências possuem características distintivas em comparação com as descritas anteriormente. Ao contrário das abduções, que frequentemente são descritas como eventos físicos e materiais, os encontros amistosos, muitas vezes, assemelham-se a contatos com entidades espirituais. Os protagonistas associam essas experiências a alterações de consciência, estados de transe, projeções astrais, intuições e visões de seres etéreos. Encontros físicos com essas entidades também são descritos, mas aparentemente são menos comuns (Lewis, 1995; Suenaga, 1999; Martins 2012 e 2016; Santos e Martins, 2020).

Os seres alienígenas nesses encontros são frequentemente descritos como belos, altos e luminosos, assemelhando-se a anjos ou espíritos de luz, embora às vezes apresentem características que indicam uma origem extraterrestre, como mensagens revelando sua procedência, roupas "metálicas" e dispositivos de pequeno porte. A comunicação entre os protagonistas e esses seres costuma ser espiritualmente instrutiva e edificante, e geralmente ocorre por meio de telepatia. Além disso, em algumas ocasiões, os protagonistas relatam que esses seres não precisam de naves para chegar à Terra, sugerindo que os óvnis podem estar

associados a outro fenômeno ou, possivelmente, não existirem concretamente (para mais informações, consulte Lewis, 1995; Suenaga, 1999; Dos Santos e Martins, 2020).

2.5.4 Um pouco de história

O fenômeno dos óvnis ganhou notoriedade na cultura ocidental moderna a partir de 1947, quando Kenneth Arnold, um funcionário dos Estados Unidos, avistou uma "cadeia de nove objetos planos" que ele descreveu como semelhantes a discos voadores, desencadeando um aumento significativo na conscientização e no interesse pelo assunto. Em questão de semanas, inúmeros relatos de "discos voadores" surgiram nos Estados Unidos, dando início à era moderna da ufologia (Bullard, 1987; Martins, 2012 e 2016).

Além dos avistamentos, houve relatos de encontros com óvnis que incluíam testemunhas alegando terem encontrado óvnis pousados e ocupantes entrando ou saindo da nave. Os contatados alegaram terem estabelecido comunicação com seres extraterrestres a bordo dos óvnis. Essas narrativas incluíam relatos de jornadas interplanetárias, comunicação telepática e mensagens sobre temas como armas nucleares e o destino da humanidade. Embora tais relatos fossem frequentemente considerados como fictícios pela comunidade de pesquisa de óvnis, eles exerceram influência significativa na percepção pública do fenômeno (Bullard, 1987; Martins, 2012 e 2016).

Desse modo, os óvnis representam um fenômeno complexo que desafia as expectativas da ciência e da física convencional, abrangendo avistamentos, efeitos mensuráveis e narrativas de contato, tendo desempenhado um papel marcante na cultura contemporânea.

Martins (2012) delinea a temática dos óvnis e sua investigação em três períodos distintos: o *Pré-midiático*, a *Era Moderna dos Discos Voadores* e o *Pós-Moderno*. A seguir, apresenta-se um resumo dessa organização temporal.

No período "pré-midiático" (? - 1947), que abrange diversos contextos culturais ao longo da história, incluindo povos antigos, os registros históricos frequentemente mencionavam visões de "esferas", "escudos" e "lanças" celestes, bem como seres estranhos, muitas vezes associados a objetos voadores. Além disso, eram comuns relatos de perseguições e sequestros de camponeses e indígenas, que se assemelhavam às abduções contemporâneas.

Essas semelhanças entre os relatos de diferentes culturas, mesmo ao longo de milhares de anos e em locais distantes, forneceram a base para as concepções de Carl Jung sobre arquétipos universais na experiência humana, bem como a conexão desses arquétipos com as experiências modernas de óvnis.

Embora os relatos tenham sido esporádicos ao longo desse período, alguns episódios notáveis ocorreram, como o "combate aéreo" entre "esferas", "escudos" e "cilindros" voadores em Nuremberg, na Baviera, entre 1561 e 1571, documentado na Gaceta de Nuremberg, assim como episódios semelhantes registrados pelo Folheto de Basileia, em 1566 (Jung, 2011a).

As interpretações desses eventos variavam, com relatos mais antigos frequentemente associados a aspectos religiosos e folclóricos, enquanto episódios posteriores à Revolução Científica no século XVII começaram a ser interpretados como eventos tecnológicos, como as aparições de "dirigíveis fantasmas", no final do século XIX, e os "Foo Fighters", durante a Segunda Guerra Mundial (Suenaga, 1999).

A influência de Carl Jung e o surgimento de "contatados" que alegavam encontros com seres extraterrestres posteriormente contribuíram para a evolução desse tema, impactando consideravelmente o cenário psicodélico, como pontuado ao final deste capítulo.

Contatos espirituais, sem menção a naves espaciais, eram comuns até a década de 1940, com ênfase na comunicação telepática e mensagens de cunho moral e metafísico. Exemplos incluem Emanuel Swedenborg, Helene Smith e outros. O astrônomo Percival Lowell, com suas observações de supostos canais em Marte, contribuiu para a popularização do imaginário sobre vida em outros planetas.

Jung (2011a) também mencionou um caso, em 1902, envolvendo uma jovem que afirmou encontrar um "morador dos astros" em um trem, originário de Marte. Ainda na primeira metade do século XX, Guy Ballard relatou um encontro com 'venusianos' tecnologicamente avançados. Essas experiências contribuíram para a formação da compreensão popular sobre civilizações extraterrestres e interações com a humanidade.

Assim, muito antes dos relatos de óvnis da década de 1940, as bases para a compreensão popular dessas experiências foram estabelecidas, combinando uma série de elementos místicos, religiosos e científicos.

Durante a Era Moderna dos Discos Voadores (1947-1989), houve uma proliferação de relatos sobre fenômenos aéreos incomuns, especialmente na América do Norte. Um relato que se destacou foi o do piloto civil Kenneth Arnold, que alegou ter avistado nove objetos voadores incomuns sobre o Monte Rainier, em 24 de junho de 1947. Ele descreveu esses objetos como voando de forma trepidante, comparando-os a "discos atirados sobre a água," o que popularizou o termo "disco voador" e deu início à chamada Era Moderna dos Discos Voadores.

Esse período viu um aumento global de narrativas sobre discos voadores, incluindo no Brasil, que se tornou um dos países mais receptivos a esse fenômeno. Governos e forças armadas de várias nações passaram a se interessar por esses eventos, inicialmente considerando

a possibilidade de que os objetos avistados fossem veículos secretos russos, causando preocupações de espionagem e até mesmo ameaças.

Viu-se o surgimento de distintos estudos sistemáticos de objetos voadores não identificados, como o Projeto Livro Azul (1951-1969) e o Sistema de Investigação de Objetos Aéreos Não-Identificados (1969-1972) da Aeronáutica Brasileira. Também houve investigações civis, como o Comitê Condon, da Universidade do Colorado (1969) e o Centro de Investigação Civil de Objetos Aéreos Não-Identificados, em Minas Gerais (1952-1999).

Carl Jung, em sua obra clássica de 1958 *Um mito moderno sobre coisas vistas no céu*, reconheceu os óvnis como um mito moderno, incorporando elementos simbólicos arquetípicos. Ele atribuiu essa moderna mitologia à fragilidade da religião, à insegurança pós-Segunda Guerra Mundial e ao surgimento da Guerra Fria, juntamente com a tecnologia nuclear.

Nesse período, houve uma série de casos notórios na literatura popular sobre óvnis, envolvendo supostas quedas de óvnis, abduções, visões de óvnis aterrissados e interações com entidades não humanas. Esses episódios contribuíram para a formação da compreensão popular de "discos voadores" como seres extraterrestres. A mídia massiva e a ficção científica também desempenharam papéis importantes na disseminação desses conceitos.

A polarização na compreensão dessas experiências surgiu com ufólogos e entusiastas alegando a literalidade das experiências e céticos, muitos deles ligados ao meio acadêmico, descartando-as como farsas ou erros de interpretação de fenômenos conhecidos. Isso resultou em debates acalorados e polêmicos.

No entanto, uma parte menor das experiências óvni parecia exigir explicações mais complexas. Além disso, mesmo os eventos ordinariamente explicáveis poderiam ser estudados do ponto de vista de vieses cognitivos, crenças compartilhadas e outros tópicos de interesse acadêmico. Isso levou ao aumento de estudos acadêmicos sobre o assunto, apesar da resistência de alguns protagonistas das experiências em compartilhar suas histórias com a comunidade científica. A lacuna entre ufólogos e cientistas persiste como um desafio para a compreensão e para o estudo acadêmico das experiências óvni.

A era "pós-moderna" dos avistamentos de óvnis, que se estende de 1989 até o presente, foi marcada por uma mudança de foco nas pesquisas. O folclorista Thomas Bullard, em seu influente artigo de 1989, traduzido livremente como *Relatos de abdução por OVNI: A narrativa de sequestro sobrenatural retorna disfarçada de tecnologia ampliou o escopo de estudo das experiências de avistamentos de óvnis, indo além das explicações físicas, neurológicas e psicológicas tradicionais. Ele destacou a importância das dimensões psicossociais e históricas*

dessas experiências, abrindo caminho para pesquisas mais abrangentes que incorporam variáveis da psicologia social, antropologia, sociologia e história.

Esta abordagem foi complementada por um aumento do interesse de pesquisadores de diversas áreas, incluindo biólogos, historiadores, folcloristas, antropólogos e sociólogos, no estudo dos avistamentos de óvnis. Enquanto isso, pesquisas biológicas mais tradicionais continuaram a investigar as experiências de abdução. Esta era, designada como "pós-moderna" para destacar sua pluralidade de enfoques, ainda está em estágio inicial, com muito a ser explorado e compreendido, incluindo a necessidade de superar preconceitos sobre os protagonistas das experiências e os interessados no tema.

2.5.5 Hipóteses sobre a vida Extraterrestre

2.5.5.1 Hipótese Psicossocial (HPS)

A hipótese psicossocial propõe que as experiências relacionadas a UFOs sejam, em essência, projeções da consciência do observador e se originem principalmente de fatores psicológicos e culturais, incluindo elementos do folclore e da ficção científica (Bullard, 2010; Vallée, 1991). De acordo com essa perspectiva, os teóricos psicossociais estabeleceram conexões entre manifestações culturais (como mitos, lendas, folclore e narrativas de ficção científica) e os fenômenos UFO (Santos; Martins 2022a, 2022b). Isso os leva a argumentar que as experiências UFO não devem ser vistas como eventos exclusivamente modernos e resultantes de origens alienígenas ou incomuns, mas sim como reflexos das expectativas, aspirações e medos humanos (Bullard, 2010, Jung 2011a).

Vallée (1991) observa que os defensores da HPS apontam para o fato de que narrativas de abduções são encontradas em várias culturas ao longo da história, envolvendo pequenas criaturas que voam pelos céus e sequestram humanos. Os cenários descritos frequentemente incluem espaços iluminados uniformemente e uma variedade de tormentos, como procedimentos médicos internos e viagens astrais a locais desconhecidos. A temática da interação sexual ou genética também é comum nesse corpo de folclore.

Além disso, Vallée (1979) e Bullard (2010) destacam que as experiências modernas com UFOs compartilham notáveis semelhanças com práticas xamânicas de iniciação, encontros com seres mágicos do folclore e até mesmo visitas angelicais mencionadas em contextos bíblicos. A aparência e o comportamento dos "alienígenas" frequentemente se assemelham a uma variedade de entidades sobrenaturais, desde espíritos ancestrais até anjos encontrados em várias culturas.

Os teóricos psicossociais também argumentam que muitos detalhes presentes nas narrativas de UFOs modernas têm precedentes na ficção científica. Por exemplo, a descrição dos seres nos relatos de Betty e Barney Hill, mencionados anteriormente, era notavelmente semelhante a uma representação de alienígenas em um popular programa de televisão dos anos 1960 que estava no ar apenas alguns meses antes de seus relatos (Bullard, 2010).

Mack (1999) também observa que:

Há muitos eventos bem documentados que, embora sejam anômalos, contêm elementos amplamente reconhecidos por uma cultura que está fascinada por temas como viagens espaciais, engenharia biomédica e tecnologia avançada [...] (Mack, 1999, p. 64)

Em essência, a conclusão da HPS é que o fenômeno UFO se enquadra no âmbito do folclore moderno.

Apesar da explicação abrangente oferecida pela HPS, existem limitações significativas. Outras interpretações e teorias complementares são necessárias, pois a HPS estrita não consegue explicar os 5% de casos de UFOs que permanecem inexplicáveis, assim como outros padrões de fenômenos UFO e de abdução (Bullard, 2010; Vallée, 1991).

Interpretações críticas da HPS reconhecem a influência de fatores culturais e psicossociais nas experiências UFO, mas sugerem que, em pelo menos 5% dos casos, há uma base de experiências não explicáveis subjacente. Bullard (2010) argumenta que

explicações psicossociais abordam uma grande parte do mistério dos UFOs, mas os defensores da HPS exageram ao usar influências culturais legítimas como justificção suficiente para descartar um fenômeno subjacente (Bullard, 2010, p. 12).

2.5.5.2 Sincronicidade e Hipótese Psicossocial (HPS)

De uma perspectiva psicológica mais profunda, Jung (2011a) sugere que o que é testemunhado nas experiências UFO não seja puramente psicológico, mas, ao contrário, um exemplo de sincronicidade, ou seja, uma coincidência significativa que conecta um evento externo a um estado psíquico. A sincronicidade estabelece que um evento externo serve como um gatilho para projeções arquetípicas no plano psicológico, mas um não causa o outro (Jung, 2013). Jung descreve a sincronicidade como um "princípio de conexão acausal" e define-o como a coincidência entre o estado psíquico de um observador e um evento objetivo externo simultâneo que reflete esse estado, sem evidência de uma relação causal direta (Jung, 2013).

Com base na observação dos UFOs, Jung (2011a) alude que o que é visto não é convencional, mas não necessariamente extraterrestre. Ele interpreta a Hipótese Extraterrestre

(ETH) com uma abordagem psicossocial, como uma modernização de antigas mitologias de intervenção divina e salvação. Jung escreve:

Parece-me que os UFOs são fenômenos reais de natureza desconhecida, presumivelmente originários do espaço exterior. Talvez já fossem visíveis para a humanidade há muito tempo, mas não têm nenhuma conexão reconhecível com a Terra ou seus habitantes. No entanto, recentemente, e justamente no momento em que os olhos da humanidade se voltam para os céus, em parte por causa de suas fantasias sobre possíveis naves espaciais e em parte em sentido figurado porque sua existência terrestre está ameaçada, conteúdos inconscientes projetaram-se nesses inexplicáveis fenômenos celestes e lhes deram um significado que de forma alguma merecem. Uma vez que parece ter aparecido com mais frequência após a Segunda Guerra Mundial do que antes, pode ser que sejam fenômenos sincrônicos ou "coincidências significativas". A situação psíquica da humanidade e o fenômeno UFO como realidade física não têm uma relação causal reconhecível entre si, mas parecem coincidir de maneira significativa (Jung, 2011a, p.110)

Os relatórios de Mack (1994, 1999) foram elaborados com o intuito de construir um argumento sólido que sugerisse a possibilidade de que os fenômenos UFO pudessem estar relacionados a experiências com potencialidades espirituais.

Não obstante a esses esforços, questões cruciais ainda persistem. Elas estão relacionadas ao quê, onde, como e por que desses fenômenos UFO. As hipóteses fundamentais que buscam dar resposta a essas indagações, embora por vezes apresentem nuances complexas e sobreposições, serão detalhadamente examinadas a seguir.

2.5.5.3 Hipóteses Relacionadas a Fenômenos UFO

Conforme observado por Vallée e Aubeck (2009), a interação da humanidade com fenômenos UFO (que abrange contatos e abduções por entidades anômalas) remonta à história mais antiga da civilização. Eles enfatizam que, ao longo das eras, cada sociedade interpretou esses fenômenos sob sua própria perspectiva cultural, muitas vezes inserindo-os em contextos religiosos ou políticos específicos. As pessoas têm o costume de projetar suas crenças sobre o mundo, medos, fantasias e esperanças no que observam nos céus, e esse padrão de interpretação persiste na atualidade (Jung, 2011a). A seção subsequente examina as hipóteses mais modernas, particularmente aquelas desenvolvidas após 1947, em relação aos fenômenos UFO.

2.5.5.3.1 Explicações convencionais

Inicialmente, durante a onda de avistamentos de discos voadores em 1947, tentativas breves foram feitas para identificar os UFOs como potenciais "protótipos secretos" ou tecnologia avançada de origem terrestre (Vallée, 1991). Entretanto, ao longo do tempo, a explicação que ganhou apoio predominante da comunidade científica em relação aos UFOs é a "hipótese de fenômenos naturais".

De forma geral, os defensores dessa hipótese argumentam que, com base na falta de dados sólidos, todos os relatos de UFOs podem ser explicados como uma combinação de erros de observação, fenômenos atmosféricos convencionais e objetos humanos, possivelmente associados a ilusões psicológicas pouco compreendidas e que não têm relevância para a física (Vallée, 1991).

Apesar de a maioria dos UFOs eventualmente ser identificada como fenômenos naturais convencionais, como fenômenos atmosféricos ou objetos de origem terrestre, cerca de 5% dos casos permanecem sem explicação (Kean, 2010). Esses 5% representam relatos autênticos que não podem ser simplesmente descartados por meio de explicações convencionais. A hipótese de fenômenos naturais convencionais não consegue explicar os efeitos que os UFOs têm sobre as testemunhas e o ambiente circundante, como queimaduras solares, conjuntivite, distúrbios psicológicos, marcas no solo, abrasões e radiação detectável (Vallée, 1991).

Explicações psiquiátricas convencionais para as experiências de abdução, como distúrbios mentais ou neurológicos, são frequentemente debatidas. No entanto, Mack (1994, 1999) observa que uma série abrangente de exames psiquiátricos e testes psicológicos não revelou evidência de transtornos mentais ou neurológicos que possam justificar as abduções. Martins (2011 e 2016) chegou nas mesmas conclusões: não existem correlações significativas entre esse tipo de experiência com transtornos mentais.

Outras abordagens psicológicas convencionais para explicar as abduções por UFOs também questionaram o uso da hipnose para recuperar memórias reprimidas e a confiabilidade da memória em geral (Mack, 1994). No entanto, Mack (1994) argumenta que os abduzidos frequentemente possuem memórias conscientes detalhadas de suas experiências de abdução, mesmo sem o uso da hipnose. Além disso, Mack (1994) sublinha que nenhuma teoria até o momento conseguiu abordar de maneira abrangente as cinco dimensões essenciais que envolvem o fenômeno de abdução (Mack, 1994), sendo elas:

- (a) a consistência dos relatos de abdução;
- (b) a ausência de doenças psiquiátricas nos abduzidos;
- (c) as alterações físicas e lesões que afetam os corpos dos abduzidos, que não se ajustam a padrões psicodinâmicos evidentes;
- (d) a associação das abduções com UFOs testemunhados independentemente por outras pessoas durante os eventos;
- (e) os relatos de abdução envolvendo crianças com apenas dois ou três anos de idade.

Como Mack (1999) conclui, até o momento, nenhuma teoria existe para oferecer uma explicação completa que aborde todos esses elementos.

2.5.5.3.2 A hipótese extraterrestre (HET)

A hipótese extraterrestre é a mais amplamente aceita tanto pelo público quanto pelos pesquisadores dedicados ao estudo dos UFOs. Conforme a HET, os UFOs são veículos físicos controlados por inteligências originárias de outros planetas (Vallée, 1991). Alguns ufólogos acreditam que essas inteligências teriam se interessado pela Terra, especialmente após a Segunda Guerra Mundial, quando a humanidade começou a utilizar armas nucleares. Essa teoria sugere que essas entidades estariam conduzindo uma análise científica do planeta Terra. Tal análise serviria possivelmente para avaliar o grau de ameaça que os terrestres representam para o restante do universo ou como parte de uma estratégia compassiva de intervenção em caso de uma catástrofe global (Jung, 2011a; Vallée, 1991).

Muitos defensores da HET interpretam o fenômeno de abdução como evidência sólida dessa hipótese. Alguns pesquisadores, como Budd Hopkins (1988) e o historiador David Jacobs (1992), consideram os aspectos sexuais e reprodutivos das abduções como tentativas reais de hibridização entre as espécies extraterrestres e humanas. Em resposta à pergunta *O que significa o fenômeno de abdução?* Jacobs (1992) afirmou categoricamente: "Fomos invadidos" (p. 316). Outros defensores da HET veem as abduções como parte de algo mais ambíguo ou como indicativo de uma transformação na consciência entre espécies – em contraposição a uma transformação puramente genética e biológica (Mack, 1994, 1999).

É importante observar que a hipótese extraterrestre enfrenta desafios e limitações consideráveis. Vallée (1991) destacou cinco argumentos contrários à HET:

(a) o número de encontros próximos inexplicados é muito maior do que seria necessário para uma missão científica de levantamento da Terra;

(b) a estrutura física humanoide das supostas "entidades alienígenas" provavelmente não teria se originado em outro planeta e não é biologicamente adaptada para viagens espaciais;

(c) o comportamento relatado em milhares de relatos de abdução contradiz a ideia de experimentação genética ou científica em seres humanos por uma raça alienígena avançada;

(d) a presença histórica de UFOs ao longo da história registrada da humanidade demonstra que esse não é um fenômeno puramente contemporâneo;

(e) a capacidade aparente dos UFOs de manipular o espaço e o tempo sugere a existência de alternativas radicalmente diferentes e mais complexas.

Conforme mencionado, os relatórios de Mack (1994, 1999) foram elaborados de modo a construir um argumento com potencialidades espirituais. Todavia, questões fundamentais relacionadas a esses fenômenos UFO (como origem, localização, modo e razão de tais experiências) ainda persistem.

2.6 Ufologia Psicodélica: de Carl Jung a Terrence McKenna

Na década de 1990, Terrence McKenna propôs, durante uma palestra na Suíça, a ideia de que alucinógenos poderiam facilitar o contato com alienígenas, relacionando-a ao fenômeno óvni. Ele argumentava que a *psilocibina* em particular – princípio ativo dos cogumelos mágicos – induzia visões futuristas e extraterrestres, sugerindo que caminhos internos levam ao espaço exterior (Partridge, 2020). Outros pesquisadores, como Rick Strassman e Luis Eduardo Luna, também exploraram posteriormente essa conexão entre psicodélicos e experiências alienígenas (Strassman *et al.*, 2008).

A "ufologia psicodélica" aborda discursos sobre visitas extraterrestres resultantes de estados alterados de consciência. Três interpretações predominam: (a) as experiências são endógenas, originadas na mente sob a influência de alucinógenos; (b) os alucinógenos possibilitam o contato com entidades exógenas; (c) as interpretações podem ser ambíguas, combinando elementos endógenos e exógenos (Partridge, 2020). Não por acaso, há hipóteses muito próximas daquelas postuladas por Carl Jung sobre o fenômeno óvni (Jung, 2011a).

McKenna, em uma entrevista tardia, expressou uma visão complexa. Ele defendeu que o DMT permitia explorar um "nexus interdimensional" com entidades alienígenas, mas ressaltou a realidade fenomenológica dos óvnis. Influenciado pela fenomenologia de Husserl, McKenna adotou uma abordagem do "naturalismo estranho", desafiando categorizações simples. Seu pensamento, evasivo e especulativo, desafiava a divisão entre ciências e humanidades (Partridge, 2020).

Apesar de sua abordagem pouco convencional, McKenna é considerado um *autor do impossível*, transmitindo ideias profundas e desafiadoras para a racionalidade linear. Seu trabalho, inicialmente desconsiderado pela academia, ganha influência nas culturas psicodélicas e xamânicas, atraindo também a atenção da comunidade ufológica (Partridge, 2020). O antropólogo Chris Roth (2015) destaca o crescente interesse na "ufologia psicodélica", refletido em debates que envolvem nomes como Carl Jung e McKenna em encontros ufológicos.

Ernst Jünger, em seu livro de 1970, *Annäherungen: Drogen und Rausch*, introduziu o termo "psiconauta" para descrever a exploração psicodélica do espaço interno. Ele observou os "hippies da Califórnia" e os "Povos de Amsterdã" que exploravam "domínios fechados para a percepção normal". O termo "psiconauta" tornou-se parte da cultura psicodélica, representando a autoimagem daqueles que usam psicodélicos para explorar o espaço interno, transcendendo tempo e espaço.

A relação entre psiconautas e xamanismo é destacada por Michael Harner (1973), que observa a semelhança entre experiências de transe e a prática de fazer uma "viagem" (*trip*) com substâncias psicodélicas. A influência da ficção científica e fantasia nas experiências psicodélicas é evidente em obras como *Inner Paths to Outer Space*, de Strassman, Wojtowicz, Luna e Frecska (2008), que sugerem "portais secretos para mundos alienígenas" dentro das mentes humanas (p. 3).

Ideias de comunicação com extraterrestres por meio de substâncias psicodélicas não são novas, como evidenciado por John Lilly na década de 1970 e até mesmo por Adelle Davis, em 1961, que mencionava "viagens interplanetárias" durante sessões com LSD. Essas ideias remontam a Humphry Davy em 1799, que acreditava que o óxido nitroso proporcionava acesso a "inteligências superiores" e descrevia experiências de viagem espacial interplanetária (Partridge, 2020).

Essa conexão entre substâncias psicodélicas e experiências extraterrestres transcende culturas e períodos, refletindo uma persistente busca pelo desconhecido no espaço interno.

O percurso do "espaço interno" para o "espaço externo" é notável, destacando-se na pesquisa de Strassman (2008) sobre o DMT. Seus estudos revelaram semelhanças entre relatos de usuários da droga e aqueles que afirmam terem sido abduzidos por alienígenas. Strassman propôs a hipótese de que experiências de abdução podem resultar da liberação espontânea de DMT no cérebro humano. A parapsicóloga Serena Roney-Dougal também argumenta que avistamentos de óvnis estão associados a momentos de estresse geomagnético, desencadeando a liberação endógena desse alucinógeno pela glândula pineal (1991). Embora especulativas, tais teorias indicam uma convergência entre ufologia e pesquisa psicodélica.

As ideias de Carl Jung (1875-1961) foram acolhidas pela contracultura dos anos 1960 e, subsequentemente, no emergente meio da *Nova Era*. Sua presença na capa do álbum *Sgt. Pepper's Lonely Hearts Club Band*, dos Beatles (1967), destaca sua influência (Partridge, 2020). Apesar de sua postura contrária aos alucinógenos, seus escritos encontraram receptividade entre buscadores espirituais interessados em psicodélicos, esoterismo e fenômenos paranormais. Pesquisadores modernos se esforçam para adaptar sua obra ao contexto psicodélico, como é o caso de Scott J. Hill (2019), autor do livro *Confrontation with the Unconscious: Jungian Depth Psychology and Psychedelic Experience* (Confronto com o Inconsciente: Psicologia Profunda Jungiana e Experiência Psicodélica – ainda sem tradução para o português).

Na década de 1950, Jung começou a coletar relatos de avistamentos de óvnis, publicando suas reflexões em *Ein moderner Mythos* (1958), traduzido como Discos Voadores:

Um Mito Moderno de Coisas Vistas nos Céus, em 1959. Ele se concentrava na importância dos óvnis como 'produtos psíquicos' mais do que em sua realidade física. Jung, agnóstico quanto à realidade dos óvnis, afirmava que, mesmo que 'um fenômeno físico desconhecido seja a causa externa do mito, isso não diminuiria em nada o mito'. Ele argumentava que, assim como 'mitos têm fenômenos meteorológicos e outros como causas acompanhantes', os óvnis, sendo produtos do arquétipo inconsciente, requerem interpretação psicológica (Martins, 2011; Partridge, 2020).

Em relação à rápida disseminação dos “rumores” dos discos voadores nos anos 1950, Jung atribuía esse fenômeno a um motivo psíquico coletivo ligado ao estresse da Guerra Fria. Ele via os óvnis como substitutos das divindades tradicionais, representando agentes de salvação em uma sociedade secular. Essa visão influenciou McKenna, que, baseando-se em Jung, via os encontros psicodélicos como acesso à ‘gnose alienígena redentora’ em tempos de crise (Martins, 2011; Partridge, 2020).

Jung argumentava que, em sociedades seculares, os óvnis substituem as divindades tradicionais como agentes de salvação, adotando formas tecnológicas para serem mais aceitáveis ao homem moderno. Essa perspectiva tornou-se proeminente na ufologia psicodélica, na qual Luna, influenciada por McKenna, sugeriu que os óvnis são expressões arquetípicas modernas utilizadas por xamãs para transporte espiritual (Luna; Amaringo, 1991).

Outra ideia influente na ufologia psicodélica foi a interpretação alquímica de Jung sobre a versatilidade dos óvnis, comparando-os ao fluido celestial. Ele via os óvnis como símbolos de redenção, assim como a substância alquímica *Mercurius*, que transmuta elementos químicos. Essa versatilidade, somada à predominância da forma de disco nos óvnis, associada à simbologia circular de Jung, sugere uma busca pela totalidade psíquica (Jung, 2011a e 2018; Partridge, 2020).

A visão de Jung de que o bem-estar mental depende da relação funcional entre a psique consciente e inconsciente – processo que denominou *individuação* – influenciou a interpretação dos óvnis como símbolos dessa totalidade psíquica. Essa abordagem, adotada por McKenna, via os encontros psicodélicos como parte de um processo salvífico que conduz à estabilidade e paz interior (Jung, 2018a; Partridge, 2020).

Em resumo, a abordagem de McKenna, fundamentada no neo-xamanismo, etnobotânica, esoterismo, teoria da mídia e ficção científica, foi interpretada por meio da lente junguiana. Ao desenvolver a interpretação de Jung sobre os óvnis como agentes de gnose redentora da mente inconsciente, McKenna propôs que os psiconautas, durante estados alterados de consciência, pudessem ter contato com uma inteligência transumana e alienígena,

expressando o desejo contemporâneo de explorar esse outro universo (Pickover, 2005; Partridge, 2020).

Tanto as experiências psicodélicas quanto os encontros imediatos são, como William James (1842-1910) expressou, notoriamente desconcertantes, mas são imbuídos de uma "qualidade noética". São compreendidos como "estados de conhecimento... estados de *insight* em profundezas de verdade não exploradas pelo intelecto discursivo. Eles são iluminações, revelações, cheias de significado e importância" (James, 2003, p. 381-381).

McKenna compartilhava dessa visão, considerando a experiência psicodélica como uma porta transdimensional para a verdade gnóstica derivada de alucinógenos. Sua enigmática afirmação de que o cogumelo fala, sugere que é uma fonte de gnose fúngica (Partridge, 2020). No entanto, ele também argumentava que o cogumelo poderia ser entendido como uma tecnologia de comunicação extraterrestre, sugerindo que "a ciência se vê pressionada a admitir que a anos-luz de distância pode haver seres em planetas em órbita ao redor de outra estrela", e, na verdade, eles "podem ser contatados em um instante se você recorrer a um certo composto químico" (McKenna, 1991a, p. 16).

Terrence McKenna é um dos pensadores psicodélicos mais citados da era moderna tardia. Enquanto Huxley (1894-1963) e Leary (1920-1996) dominaram o pensamento psicodélico dos anos 1960, interpretações neo-xamânicas da experiência psicodélica se tornaram hegemônicas, com McKenna sendo reconhecido como a voz intelectual da cultura rave. Além de suas ideias esotéricas, como a teoria *Timewave Zero* e o significado apocalíptico de 2012, ele ficou conhecido por identificar o cogumelo como "um portal para a rede de comunicação intergaláctica" (Strassman *et al.*, 2008, p. 149).

Suas ideias influenciaram não apenas buscadores espirituais, mas também músicos populares, colaborando com artistas e bandas, como *Zuvuya*, *The Shamen* e *Spacetime Continuum*. A ufologia tornou-se popular na cultura rave psicodélica, com as ideias de McKenna cada vez mais presentes nos discursos ocultos de psiconautas e relatos de "encontros alienígenas e visitas a mundos alienígenas" (Strassman *et al.*, 2008, p. 149).

Nascido em 1946 em Paonia, Colorado, McKenna viajou para Berkeley em 1965 para estudar história da arte na Universidade da Califórnia. Ele se envolveu no *Tusman Experimental College* – uma instituição de ensino alternativa que promove uma abordagem experimental – estudando Eliade, Husserl, e Jung, aprofundando sua apreciação pelas tradições esotéricas ocidentais. Engajou-se na política contracultural e experimentou psicodélicos, destacando o DMT como uma substância essencial. Após a greve de 1968 na Universidade Estadual de San Francisco, viajou para o Nepal, em 1969, para pesquisar pinturas tradicionais

budistas, interpretando-as como produtos de transe xamânico psicodélico, centralizando a relação entre xamanismo e psicodélicos em seu trabalho. McKenna não é apenas uma amalgama entre psicodélicos, Jung e xamanismo, mas sim uma fusão eclética de várias ideias e influências, incluindo ficção científica, teoria da mídia e cultura popular, mantendo seu fascínio pela ufologia desde a infância (Partridge, 2020).

Jung forneceu a ele o arcabouço teórico necessário para unir suas ideias frequentemente díspares. Segundo Dennis McKenna, seu irmão, "as obras de C.G. Jung desempenharam um papel crucial em nosso pensamento em desenvolvimento – ou delírio crescente, como alguns poderiam descrever de maneira pouco caridosa" (McKenna, 2012, p. 126). Ele prossegue,

o trabalho de Jung forneceu um quadro para entender as experiências psicodélicas. Estados que antes só podiam ser acessados por meio de sonhos, meditação ou certas outras disciplinas espirituais agora podiam ser alcançados por meio de drogas (McKenna, 2012, p. 127).

Não é surpreendente que, quando jovem, McKenna tenha expressado que seu maior desejo era se tornar um analista junguiano (McKenna, 1991b⁴). Suas principais ideias esotéricas (do *I Ching* à alquimia) podem ser rastreadas até sua leitura de Jung. Ele afirma:

Tenho interesse em hermetismo e alquimia desde os 14 anos, quando li a 'Psicologia e Alquimia' de Jung, e isso me abriu para o fato da existência dessa vasta literatura, uma literatura que é muito pouco lida ou compreendida no contexto moderno (McKenna, 1991b).

Essa relação entre xamanismo, psicodélicos e as tradições esotéricas ocidentais tornou-se central para seu trabalho, refletindo um exemplo típico do *religiosismo erânico*, com Jung e Eliade como figuras centrais em sua filosofia (Partridge, 2020)

Ao interpretar comentários que parecem sugerir uma crença na existência independente de extraterrestres, é crucial considerar que o universo do inconsciente era central para o pensamento de McKenna. Para ele, o inconsciente "está ali para exploração" e os psicodélicos são as "naves estelares químicas que nos conduzem para dentro" (McKenna, 2012, p. 128). Embora haja ambiguidade em seu trabalho em relação à interpretação do espaço interno/externo, a psicologia junguiana era sua cosmologia para o universo interior, tão vasto e fascinante quanto as estrelas e galáxias (Partridge, 2020).

É relevante observar que McKenna considerava Jacques Vallée, pesquisador de óvnis, como um dos principais comentaristas sobre o fenômeno, encontrando continuidades entre as ideias de Vallée e as de Jung (Partridge, 2020). Além de ler Vallée por meio de uma lente junguiana, McKenna foi influenciado por Vallée em sua interpretação de Jung sobre óvnis.

⁴ Trata-se de uma palestra sobre Alquimia realizada no Instituto Esalen, California para a Sociedade Junguiana no ano de 1991.

Vallée foi creditado como o proponente da “teoria do termostato cultural” dos óvnis, vinculando-os ao inconsciente coletivo humano para desafiar conjuntos de ideias predominantes (Partridge, 2020). Essa teoria, que pode ser rastreada até Jung, foi desenvolvida por Vallée e, posteriormente, adentrou o pensamento de McKenna.

A alquimia, essencial para a cosmovisão de McKenna, foi influenciada por Jung, que a considerava precursora da psicologia analítica (Jung, 2018a; Partridge, 2020). McKenna viu a alquimia como um domínio crucial entre xamanismo arcaico e exploração psicodélica científica, refletindo uma perspectiva em que a divisão ontológica entre mente e matéria pode ser apagada, algo que só pode ser verdadeiramente compreendido por mentes "intoxicadas por drogas alucinógenas" (McKenna, 1991b)

Fica claro que eles eram psiconautas junguianos fascinados pelo oculto e pela ficção científica, convencidos de que, por meio de um processo alquímico que combinava o DNA humano e de cogumelos poderiam transformar o material básico do corpo em um ser hiperdimensional eterno (Partridge, 2020).

Relacionado a isso e crucial para o pensamento de McKenna estão as teorias de Jung sobre "arquétipos" e o "inconsciente coletivo". Ele concebia a mente como "um lugar real, um reino povoado por arquétipos que residem em algum estrato psíquico inferior compartilhado por todos os humanos" (McKenna, 2012, p. 130). Isso vai além da visão de Jung, para quem o inconsciente não é um lugar, mas sim um processo (Jung, 2018b). Os arquétipos, constituindo o inconsciente, são estruturas psíquicas idênticas comuns a todos, formando a herança arcaica da humanidade (Jung, 2018b). Nesse contexto, os óvnis se manifestam nas mentes modernas como uma projeção do arquétipo do Si-mesmo (Jung, 2011a).

A compreensão de McKenna sobre a gnose alienígena ecoava os princípios fundamentais de Jung. Para ele, embora o fenômeno dos óvnis apresentasse uma oportunidade para um conhecimento autenticamente novo, sua interpretação não necessariamente implicava na presença física de seres extraterrestres. Em vez disso, ele via os óvnis como veículos de uma mensagem crucial: a humanidade precisava despertar para resolver os desafios que ameaçavam a existência do planeta (Jung, 2011a; Partridge, 2020).

McKenna argumentava que os avistamentos de óvnis serviam como uma espécie de catalisador para uma mudança de consciência, destinada a desafiar as certezas científicas e alertar sobre os perigos do avanço descontrolado da tecnologia (Partridge, 2020). Assim como Vallée, McKenna propunha que o óvni é uma intervenção para promover uma mudança cultural necessária, representando mitos messiânicos para orientar a humanidade (Partridge, 2020).

Em relação ao *Overmind*, McKenna desenvolveu uma teoria amplamente junguiana de avistamentos de óvnis psicodélicos, interpretando-os como uma instância de crise entre o indivíduo e o *Overmind*. Essa experiência, semelhante a um encontro com um anjo ou demônio, carrega ressonâncias psicológicas intensas. Embora o conceito de *Overmind* tenha sido introduzido por Aurobindo, McKenna provavelmente o retirou de Arthur C. Clarke. É interessante notar que Robert Anton Wilson, influenciado por Leary, também desenvolveu uma "exo-psicologia" – associada a experiências paranormais e um "*Overmind* galáctico" – talvez contribuindo indiretamente para as ideias de McKenna (Partridge, 2020).

Finalmente, a conclusão de McKenna de que o cogumelo era uma entidade inteligente alienígena, capaz de comunicar-se durante o transe, estava enraizada na teoria da panspermia. Ele sugeriu que os cogumelos, provenientes do espaço exterior, eram artefatos de uma inteligência alienígena em busca de uma relação simbiótica com os humanos. Essa relação fundamental entre o espaço exterior e o espaço interior era mediada pelo *Oversoul*, uma "mente orientadora" que regulava a cultura humana e liberava ideias da eternidade para o *continuum* da história (Partridge, 2020).

McKenna acreditava que a humanidade estava apenas começando a compreender essa importância, afastando-se das ideias religiosas tradicionais em direção a seres "transumanos". Nesse contexto, os cogumelos não eram apenas um fator chave na evolução da consciência humana, mas também desempenhavam um papel essencial no crescimento humano em direção à totalidade, influenciando diretamente a individuação (Jung, 2011a; Partridge, 2020).

A compreensão do espaço interno/externo é fundamental para J. D. DeKorne, cujas experiências psicodélicas o levaram a encontros com entidades do espaço mental relatadas em seu livro *Xamanismo Psicodélico* (2011). Refletindo sobre suas vivências, ele descreve um episódio em que, após a ingestão de DMT durante um experimento em uma universidade, se viu se aproximando de uma estação espacial. Ele relata:

Havia pelo menos duas entidades (uma de cada lado de mim) me guiando até a plataforma. Embora eu não as tenha realmente 'visto', suas presenças eram claramente sentidas. Eu estava ciente de muitos outros seres dentro da estação espacial - autômatos: criaturas andróides que 'pareciam' (tudo isso transcende a descrição visual) uma mistura entre bonecos de teste de colisão e as tropas do Império de Star Wars, exceto que eram seres vivos, não robôs... Passei abruptamente por outra dimensão, perdendo toda a consciência do meu corpo. Era como se houvesse seres alienígenas lá esperando por mim, e lembro que eles falaram comigo como se estivessem esperando minha chegada [...] (DeKorne, 2011, p. 91-92)

Para DeKorne (2011), sua jornada por meio dessas dimensões é parte de uma compreensão mais ampla da consciência, influenciada pela interpretação junguiana de

McKenna. Ele sugere que a consciência é um fenômeno multidimensional, não limitado a um estado isolado, mas sim associado a um local ou hierarquia de locais no espaço extradimensional. Nesse contexto, a realidade humana consiste em duas infinitudes: o cosmos exterior de três dimensões espaciais e o cosmos interior de um número indeterminado de dimensões espaciais habitadas por imagens, emoções e pensamentos.

O autor desenvolve uma abordagem que pode ser caracterizada como "realismo xamânico" (p. 47), acreditando que os psicodélicos possibilitam o contato com uma realidade independente da experiência humana. Ele argumenta que os alienígenas são capazes de transgredir o espaço interno e projetar-se no espaço físico humano de maneira holográfica. Essa perspectiva leva a uma tese neo-xamânica ufológica psicodélica, sugerindo que os alienígenas podem utilizar princípios xamânicos para entrar no mundo tridimensional, assim como os xamãs projetam em seus espaços.

DeKorne (2011) destaca a importância da cura em suas experiências, vendo os alienígenas como aliados no processo de crescimento e fortalecimento da alma. Ele sugere que enfrentar os medos durante esses encontros é parte integrante do caminho para a libertação do medo. Em última análise, ele vê o contato com óvnis como uma possibilidade de estabelecer uma relação aliada, uma conexão xamânica tradicional com um poder oculto com o propósito de curar os males coletivos.

Esse tipo de abordagem não é exclusivo de DeKorne, mas é compartilhado por outros pensadores psicodélicos influenciados por McKenna, como Gracie, Zarkov, Strassman, Wojtowicz, Luna, Frecska, Paul Devereux e Peter J. Meyer. Cada um contribui, à sua maneira, para a expansão das ideias de McKenna, explorando as interseções entre psicodelia, xamanismo e encontros ufológicos, oferecendo uma visão única do potencial transformador dessas experiências multidimensionais (Partridge, 2020).

Ao longo da evolução da pesquisa psicodélica, tornou-se evidente que os usuários frequentemente experimentam distorções espaço-temporais e, em certos casos, encontros com o que entendem por entidades não humanas. Desde a publicação do trabalho de Eliade (1998), o xamanismo tem se estabelecido como uma ferramenta significativa para os psiconautas atribuírem sentido às jornadas que transcendem tempo e espaço em direção a um universo paralelo.

Inspirados pelas discussões populares do antropólogo Carlos Castañeda (1971) sobre xamanismo, esse universo paralelo passou a ser interpretado, em muitos casos, como uma realidade não ordinária, apenas marginalmente diferente da vida cotidiana. No entanto, é notável que a natureza da realidade não ordinária foi modificada, sendo essencialmente

moldada por um *set e setting* modernos. Utilizando a terminologia de Jung, o espaço interno foi reimaginado conforme um "mito moderno", no qual a jornada ao espaço interno se conecta ao espaço exterior, e os alienígenas do espaço exterior encontram os humanos no espaço interno (Jung, 2011a; Strassman *et. al*, 2008).

Enquanto estudiosos tendem a descartar tais ideias como divagações triviais de mentes desordenadas, McKenna estava convencido de que elas não eram "ilusões irracionais". Ao contrário, ele insistia que "o que experimentamos na presença de DMT é uma notícia real". O espaço interno/externo é o local da gnose alienígena. Seguindo Jung, ele acreditava que o que é revelado na realidade não ordinária é realmente importante para a realidade ordinária—tanto para o indivíduo que experimenta quanto, talvez, para a sociedade em geral. Portanto, enquanto "aterrorizante, transformador e além de nossas capacidades de imaginar", ele argumentava que isso deveria "ser explorado da maneira usual". Ou seja, "devemos enviar especialistas destemidos... para explorar e relatar o que encontrarem" (Partridge, 2020, p. 24)

No entanto, as experiências dos psiconautas frequentemente refletem uma perspectiva influenciada por McKenna e, em grande parte, junguiana. Isso ocorre porque McKenna não apenas se tornou o principal intérprete do espaço interno/externo, mas suas interpretações foram profundamente informadas pela análise junguiana. Como resultado, sendo o pensador psicodélico mais impactante pós-década de 1960, suas ideias têm permeado as experiências daqueles que o sucederam (Partridge, 2020).

No Brasil, crescem os grupos que se reúnem para uso de ayahuasca com a específica intenção de contatar alienígenas (ver Santos; Martins, 2022).

McKenna, efetivamente, delineou as experiências psicodélicas de seus leitores e introduziu novos conceitos na comunidade psiconauta. Nesse sentido, ele pode ser "considerado como alguém que co-criou o espaço interno/externo" (Partridge, 2020, p.25). Sendo assim, a prática cultural, ao mediar uma determinada espécie de material psicodélico, altera a fenomenologia desse meio para todos os consumidores futuros do material, e McKenna, influenciado pela ficção científica, esoterismo e Jung, atuou como criador e criatura desses tipos de experiências psicodélicas.

3. PARTE 2 – ESTRUTURA DA PESQUISA

A seguir, uma breve delimitação do objetivo geral assim como dos específicos desta pesquisa, as hipóteses e o método empregado para conduzir este estudo.

3.1 Objetivo geral

Analisar e identificar os diferentes tipos de experiências anômalas, bem como a frequência com que ocorrem, em uma amostra da população brasileira. Esse grupo em questão é composto por pessoas que consomem substâncias que contêm a molécula psicoativa conhecida como *N, N-dimetiltriptamina* (DMT) como seu componente ativo principal. De maneira mais ampla, o objetivo geral é investigar e descrever as experiências incomuns – anômalas – que essas pessoas vivenciam em decorrência do consumo dessas substâncias.

3.2 Objetivos específicos

a) Identificar e classificar os diferentes tipos de experiências anômalas relatadas por indivíduos que consomem substâncias contendo a molécula psicoativa *N, N-dimetiltriptamina* (DMT) como componente ativo, a fim de compreender a diversidade dessas vivências;

b) Averiguar a prevalência e as características distintivas das experiências anômalas envolvendo alienígenas e outros temas ufológicos em indivíduos que consomem substâncias contendo DMT, analisando possíveis fatores que possam influenciar essas vivências;

c) Investigar a influência de fatores psicossociais na prevalência de experiências anômalas ufológicas, visando compreender como aspectos psicológicos e sociais podem contribuir para a ocorrência dessas vivências singulares.

3.3 Hipóteses

a) Considerando o potencial psicoativo da *N, N-dimetiltriptamina* (DMT), é possível que os consumidores dessa substância apresentem uma maior variedade de experiências anômalas em comparação com a população geral que não consome essa substância;

b) Indivíduos que consomem substâncias contendo DMT apresentarão uma prevalência significativamente maior de experiências anômalas envolvendo alienígenas e outros temas ufológicos em comparação com aqueles que não consomem essa substância;

c) A intensidade e a natureza das experiências anômalas com alienígenas, em pessoas que consomem substâncias contendo DMT, podem ser influenciadas por fatores como a dose da substância, a frequência de consumo e o contexto sociocultural – especialmente crenças religiosas e crenças no sobrenatural.

3.4 Método

3.4.1 Participantes

A amostra deste estudo totalizou 1205 participantes que fizeram uso, ao menos uma vez, de alguma substância cujo princípio ativo é o DMT. Não houve uma delimitação geográfica específica, no entanto, de toda a amostra, 1204 participantes são brasileiros e apenas um é alemão.

Pode-se definir a amostra como de conveniência, uma vez que os participantes foram convidados a participar da pesquisa predominantemente via redes sociais. O fato de muitos grupos e comunidades se identificarem com a bebida da ayahuasca possivelmente facilitou a *viralização* da pesquisa entre eles, o que proporcionou uma amostra tão grande.

As exigências para a participação do estudo incluíram⁵:

- (1) ter feito uso, ao menos uma vez, de alguma substância que tenha DMT como princípio ativo, como ayahuasca, jurema, yopo, *bufus alvarius* e/ou outras misturas;
- (2) ser maior de 18 anos;
- (3) não ter diagnóstico de doença psicológica ou psiquiátrica grave.

3.4.2 Instrumento

A origem do questionário utilizado nesta pesquisa remonta à pesquisa de Machado (2009), na qual fora desenvolvido o *Questionário de Prevalência e Relevância das Experiências Psi* (Q-PRP) a fim de investigar a prevalência de experiências anômalas extra-sensório-motoras, conhecidas como experiências *psi*. Nele, foram comparadas características demográficas, práticas, crenças, religiosidade e bem-estar subjetivo entre pessoas que já tiveram tais experiências (EXPs) e aquelas que não tiveram (NEXPs). O Q-PRP, por sua vez, foi inspirado pelo questionário desenvolvido por Palmer (1979).

Na pesquisa de Machado (2009), dos 306 participantes, 82,7% afirmaram já ter tido uma experiência *psi*. Não foram encontradas diferenças significativas relativas a gênero, renda,

⁵ Ver Anexo 1: TCLE.

estado civil, religião e religiosidade entre os dois grupos. No entanto, o estudo aponta que os EXPs tendem a acreditar mais em conceitos como percepção extrassensorial, reencarnação, vida após a morte e práticas alternativas. Essas experiências influenciaram suas atitudes, crenças e decisões, e a causalidade atribuída a essas experiências está alinhada com suas crenças ou postura religiosa. O presente estudo também procurou identificar possíveis correlações entre crença e postura religiosa com as determinadas experiências anômalas relatadas.

Camila Torres (2016) continuou demonstrando a proficuidade do Q-PRP com uma pesquisa exploratória que buscou analisar as experiências anômalas, especialmente extra-sensório-motoras, vivenciadas por evangélicos do ponto de vista da Psicologia Social. A pesquisa de Torres empregou a teoria de atribuição de causalidade para entender a relação entre percepção social e eventos. Dos 126 participantes, 84,9% relataram ter vivenciado alguma das experiências abordadas no questionário. Notou-se que os evangélicos neopentecostais relataram, significativamente, mais experiências do que os tradicionais, em cinco das doze experiências estudadas. Além disso, as atribuições de causalidade variaram entre os grupos, com os tradicionais mencionando coincidência e poder da mente, enquanto os neopentecostais atribuíam as manifestações a Deus, de forma estatisticamente significativa.

Jeverson Reichow (2017) adaptou o Q-PRP ampliando especialmente a seção da tipologia de experiências anômalas relatadas pelos participantes, incluindo todas as variedades de experiências anômalas relatadas em Cardeña (2013). Esse novo instrumento foi batizado de Q-PREA, e o autor se propôs a investigar as prevalências dessas experiências anômalas em quatro diferentes grupos, que incluíam: pessoas que se identificavam como médiuns; pessoas que se consultam com médiuns; pessoas sem afiliação religiosa mediúnica; ateus. Reichow (2017) também correlacionou essas informações com a aplicação de testes e questionários que investigaram saúde mental e qualidade de vida. A pesquisa aponta, entre outras coisas, que 100% dos 158 entrevistados alegam ter tido ao menos uma das experiências anômalas investigadas.

Lobato (2022) replicou o instrumento Q-PREA em sua pesquisa a fim de averiguar a prevalência de EAs na população da Região Metropolitana de São Luís, no Maranhão, observando também as possíveis relações entre o relato de tais experiências com sofrimento psíquico. A pesquisa também aponta que 100% dos 231 entrevistados alegam ao menos uma das experiências anômalas relatadas.

Diferente das pesquisas anteriores, este estudo aplicou exclusivamente um questionário que investiga a tipologia de experiências anômalas relatadas, e não o correlacionou com testes de saúde mental ou qualidade de vida. Tal opção foi feita por conveniência, já que o Q-PREA

tem o total 42 questões (veja a tabela 1 a seguir) enquanto o Q-DMT tem o total de 105 questões (veja a tabela 2), e a natureza *sui generis* das experiências anômalas psicodélicas já apresenta desafios metodológicos intrínsecos a ela.

Sendo assim, na presente pesquisa, foi utilizada uma versão adaptada do “Q-PREA”, mas com algumas alterações significativas para se adequar à natureza do objeto deste estudo. Foram inclusas questões específicas sobre: o uso de DMT; o tipo e a fenomenologia das experiências anômalas; encontro com entidades; especificidades das experiências ufo. As alterações podem ser vistas no Anexo 2, intitulado “Informações pessoais e dados preliminares”, e serão detalhadas na seção seguinte, intitulada “Procedimentos”. Para facilitar e distinguir os questionários, foi usada a terminologia Q-DMT para se referir à versão desenvolvida neste trabalho.

Tabela 1- Conteúdo das questões do Q-PREA⁶

| Temas | Questões |
|---|--|
| Dados demográficos | Questões de 1 a 7 |
| Crenças pessoais | Questões 8, 9, 10, 11, 12, 13 e 17 |
| Prática de técnicas mentais | Questão 14 |
| Uso de drogas que tenham provocado uma experiência de expansão da consciência | Questão 15 |
| Busca de ajuda com profissionais, religiosos ou "alternativos" | Questões 16 e 18 |
| Experiências psi de tipo extra-sensorial (inclui experiências alucinatórias) | Questões 19, 20, 21, 22 e 31 |
| Experiência anômala (experiência fora do corpo) correlata à experiência psi, com ênfase em aspectos extra-sensoriais | Questão 23 |
| Experiências psi do tipo extra-motoras | Questões 24 a 30 |
| Experiência de sinestesia | Questão 32 |
| Experiência de sonhar lúcido | Questão 33 |
| Experiência de abdução por alienígenas | Questão 34 |
| Experiência de exames ou experimentos feitos por alienígenas | Questão 34.1 |
| Experiência de vidas passadas | Questão 35 |
| Experiência de quase morte | Questão 36 |
| Experiência de cura anômala | Questão 37 |
| Experiência mística | Questão 38 |
| Opinião dos respondentes acerca das experiências tratadas no questionário | Questão 39 |
| Influência das experiências psi na vida de seus experienciadores com relação a atitudes, crenças, tomada de decisões e visão de mundo | Questões 40, 41 e 42, além de subitens das questões 19 a 38 relacionados a mudanças em crenças religiosas e mudança de atitude social referentes a cada uma das experiências tratadas no questionário. |

⁶ REICHOW, 2017, p. 97.

Tabela 2 - Conteúdo das questões do Q-DMT⁷

| Temas | Questões |
|---|-------------------------|
| Informações Pessoais e dados preliminares | Questões de 1 a 30 (30) |
| Informações sobre uso de DMT | Questões 31 a 40 (10) |
| Informações sobre Experiências Anômalas | Questões 41 a 62 (21) |
| Encontro com Entidades | Questões 63 a 71 (8) |
| Alguns aspectos da experiência UFO | Questões 72 a 105 (32) |

3.4.3 Procedimentos

Para a elaboração do questionário foi utilizada a ferramenta de coleta, gerenciamento e disseminação de dados *Research Electronic Data Capture* (RedCap). Após revisão do instrumento, foi gerado um *link* de acesso ao questionário, que iniciava com o “Termo de Consentimento Livre e Esclarecido” e, caso aceito, dava início à coleta de dados. O *link* para coleta de dados foi amplamente divulgado nas redes sociais e compartilhado em grupos e fóruns ayahuasqueiros online.

As variáveis categóricas do estudo foram analisadas por meio de frequência e percentual válido e as variáveis contínuas por meio de média, desvio-padrão e percentis. Foram realizados testes de qui-quadrado de independência (ou a sua opção não paramétrica: o teste Exato de Fisher, quando necessário) para verificar se havia associação entre as variáveis (Argyrous, 1997). A checagem de associação entre as variáveis foram: da seção 1 (Q1_13, 14, 18, 23, 24, 25, 26 e 30), com a seção 2 (Q_2, 3, 4, 5, 6, 10) e uma da seção 3 (Q_21), analisando se se associavam à variável Q4_8 (Apêndice do questionário). O tamanho de efeito utilizado foi o *Phi* ou *Cramer's V* (a depender das tabelas de contingências, se eram iguais ou maiores que 2x2), indicando o grau de associação entre as variáveis, o qual varia de 0 a 1. Seus pontos de corte são: entre 0,10 e 0,29, considerado pequeno; entre 0,30 e 0,49, considerado médio; e acima de 0,50, considerado grande (Espírito Santo; Daniel, 2017).

As variáveis significativas nesses testes bivariados foram selecionadas para um modelo de regressão logística binária (método *enter*), com o objetivo de entender quais delas poderiam prever significativamente as respostas à variável dependente (Agresti, 2012; Hair; Joseph, 1998; Howitt; Cramer, 2017; Q4_8; Apêndice do questionário).

Posteriormente a esse primeiro modelo, somente as variáveis significativas nessa regressão foram selecionadas para o modelo final. Para a adequabilidade do modelo, verificou-

⁷ Ver Anexo 2: Q-DMT.

se se os casos extremos não ultrapassariam 5% do total de casos por meio dos resíduos padronizados e se não havia casos que excedessem o valor de 1 para a distância de *Cook*. Todas as análises foram conduzidas por meio do software *Statistical Package for the Social Sciences* (IBM, 2013), versão 22, e pelo JAMOVI (The JAMOVI PROJECT, 2023).

4. PARTE 3 – APRESENTAÇÃO DE DADOS

A pesquisa apresenta uma análise abrangente sobre diversos aspectos relacionados às experiências pessoais e crenças religiosas de uma amostra de N = 1205. Inicialmente, são fornecidos dados sociodemográficos e religiosos, detalhando a composição e afiliações da amostra estudada. Posteriormente, são examinadas questões específicas relacionadas ao uso de DMT, incluindo frequência, contexto e tipos de experiências associadas a essa substância. Além disso, o estudo aborda experiências anômalas, como encontros com entidades sobrenaturais, e explora aspectos relacionados às experiências de avistamento de UFOs. Cada seção é acompanhada por análises descritivas e divididas da seguinte forma:

Informações Pessoais e dados preliminares – Questões de 1 a 30 (30)

Tabela 3. Análise descritiva dos dados sociodemográficos da amostra

Tabela 4. Análise descritiva dos dados religiosos da amostra

Tabela 5. Análise descritiva do pertencimento em religiões e grupos ayahuasqueiros

Tabela 6. Análise descritiva das crenças pessoais

Tabela 7. Busca de ajuda com profissionais, religiosos ou “alternativos”

Tabela 8. Análise descritiva do uso, tipo e frequência de experiências com DMT

Informações sobre uso de DMT – Questões 31 a 40 (10)

Tabela 9. Análise descritiva do contexto das experiências com DMT

Tabela 10. Análise descritiva de Experiências Anômalas

Informações sobre Experiências Anômalas – Questões 41 a 62 (21)

Tabela 11. Análise descritiva de experiências com seres ou entidades sobrenaturais

Encontro com Entidades – Questões 63 a 71 (8)

Tabela 12. Análise descritiva das experiências UFO

Alguns aspectos da experiência UFO – Questões 72 a 105 (32)

Tabela 13. Prevalência de Experiências Anômalas

4.1 Informações Pessoais e dados preliminares⁸

Tabela 3. Análise descritiva dos dados sociodemográficos da amostra

| Questão | Variável | Frequência | % |
|----------------|----------------------------------|------------|------|
| Qual seu sexo? | Feminino | 815 | 67,6 |
| | Masculino | 377 | 31,3 |
| | Outro | 13 | 1,1 |
| Estado Civil | Nunca fui casado(a) | 501 | 41,6 |
| | Sou casado(a) | 246 | 20,4 |
| | Sou separado(a) ou divorciado(a) | 193 | 16 |
| | Sou viúvo(a) | 6 | 0,5 |
| | Vivo em uma união estável | 259 | 21,5 |

A amostra da presente pesquisa foi composta por 1205 respondentes da população brasileira. Em relação ao gênero, do total de respondentes, 377 (31,3%) são homens; 815 (67,6%) são mulheres e 13 (1,1%) não se identificam com nenhuma das opções anteriores. Do total (n=1205), 501 (41,6%) nunca foram casados; 246 (20,4%) são casados; 193 (16,0%) são separados ou divorciados; 6 (0,5%) são viúvos e 259 (21,5%) vivem em união estável.

| | | | |
|--------------------|--------------------------|-----|------|
| Estado onde reside | Acre (AC) | 6 | 0,6 |
| | Alagoas (AL) | 6 | 0,6 |
| | Amapá (AP) | 1 | 0,1 |
| | Amazonas (AM) | 8 | 0,8 |
| | Bahia (BA) | 41 | 4,1 |
| | Ceará (CE) | 26 | 2,6 |
| | Distrito Federal (DF) | 65 | 6,6 |
| | Espírito Santo (ES) | 31 | 3,1 |
| | Goiás (GO) | 32 | 3,2 |
| | Maranhão (MA) | 2 | 0,2 |
| | Minas Gerais (MG) | 61 | 6,2 |
| | Mato Grosso (MT) | 1 | 0,1 |
| | Mato Grosso do Sul (MS) | 13 | 1,3 |
| | Pará (PA) | 14 | 1,4 |
| | Paraíba (PB) | 4 | 0,4 |
| | Paraná (PR) | 88 | 8,9 |
| | Pernambuco (PE) | 12 | 1,2 |
| | Piauí (PI) | 1 | 0,1 |
| | Rio de Janeiro (RJ) | 41 | 4,1 |
| | Rio Grande do Norte (RN) | 8 | 0,8 |
| | Rio Grande do Sul (RS) | 84 | 8,5 |
| | Rondônia (RO) | 7 | 0,7 |
| | Roraima (RR) | 1 | 0,1 |
| | Santa Catarina (SC) | 49 | 5,0 |
| | São Paulo (SP) | 582 | 59,3 |
| | Sergipe (SE) | 16 | 1,6 |
| | Tocantins (TO) | 5 | 0,5 |

A pesquisa abrangeu participantes de diversos estados brasileiros, cada um contribuindo com uma parcela única para o conjunto de dados. No estado do Acre, seis respondentes

⁸ As tabelas 3 e 12 são extensas, portanto serão apresentadas em partes para facilitar a compreensão.

representaram uma proporção de 0.61% do total. Alagoas também teve seis participantes, o equivalente a 0.61% do conjunto. No Amazonas, oito pessoas participaram da pesquisa, representando 0.81% do total. Já no Amapá, apenas um respondente contribuiu, totalizando 0.10% do universo da pesquisa.

A Bahia se destacou com 41 respondentes, correspondendo a 4.18% do total, enquanto o Ceará teve 26 participantes, representando 2.65% do conjunto. O Distrito Federal contou com a participação de 65 respondentes, alcançando 6.63% do total. No Espírito Santo, 31 pessoas participaram, representando 3.16% do universo da pesquisa. Em Goiás, 32 respondentes contribuíram, totalizando 3.26% do conjunto.

O Maranhão teve uma representação menor, com apenas dois respondentes, equivalendo a 0.20% do total, enquanto Minas Gerais se destacou com 61 participantes, representando 6.22% do conjunto. No Mato Grosso do Sul, 13 pessoas participaram da pesquisa, correspondendo a 1.32% do total. O Mato Grosso contribuiu com apenas um respondente, representando 0.10% do universo da pesquisa.

O Pará contou com 14 respondentes, alcançando 1.43% do total, já a Paraíba teve quatro participantes, equivalendo a 0.41% do conjunto. Em Pernambuco, 12 pessoas contribuíram, representando 1.22% do universo da pesquisa, enquanto o Piauí teve apenas um participante, correspondendo a 0.10% do total. No Paraná, 88 respondentes se destacaram, representando 8.98% do conjunto, e Roraima teve uma representação mínima, com apenas um respondente, totalizando 0.10% do universo da pesquisa.

O Rio de Janeiro contou com a participação de 41 respondentes, correspondendo a 4.18% do total, enquanto o Rio Grande do Norte teve oito participantes, representando 0.81% do conjunto. Em Rondônia, sete pessoas contribuíram, alcançando 0.71% do total, e no Rio Grande do Sul, 84 respondentes se destacaram, representando 8.57% do universo da pesquisa. Santa Catarina teve 49 participantes, correspondendo a 5.00% do total, enquanto Sergipe contou com 16 respondentes, alcançando 1.63% do conjunto.

Por fim, São Paulo teve uma representação significativa, com 582 respondentes, correspondendo a impressionantes 59.39% do total da pesquisa, e Tocantins contribuiu com cinco participantes, representando 0.51% do universo da pesquisa.

| | | | |
|-------------------------------------|--|------|------|
| Qual é seu nível de escolaridade | Ensino fundamental incompleto - entre 1º e 4º ano | 1 | 0,1 |
| | Ensino fundamental incompleto - entre 5º e 8º ano | 1 | 0,1 |
| | Ensino fundamental completo - 1º ao 8º ano | 1 | 0,1 |
| | Ensino médio incompleto (antigo colegial) | 15 | 1,2 |
| | Ensino médio completo (antigo colegial) | 146 | 12,1 |
| | Ensino superior incompleto (faculdade) | 264 | 21,9 |
| | Ensino superior completo (faculdade) | 381 | 31,6 |
| | Pós-Graduação | 396 | 32,9 |
| Você trabalha? | Sim | 1084 | 90 |
| | Não | 121 | 10 |
| Quem sustenta você financeiramente? | Você mesmo(a) | 910 | 75,5 |
| | Família ou responsáveis | 99 | 8,2 |
| | Tenho fonte de renda pessoal e também recebo auxílio de responsáveis | 196 | 16,3 |
| Sua renda mensal total é | Até R\$ 1.000,00 | 97 | 8 |
| | Entre R\$ 1.000,01 e 2.000,00 | 223 | 18,5 |
| | Entre R\$ 2.000,01 e 3.000,00 | 177 | 14,7 |
| | Entre R\$ 3.000,01 e 4.000,00 | 153 | 12,7 |
| | Entre R\$ 4.000,01 e 5.000,00 | 113 | 9,4 |
| | Entre R\$ 5.000,01 e 6.000,00 | 95 | 7,9 |
| | Mais de R\$ 6.000,00 | 347 | 28,8 |

No que diz respeito ao nível de escolaridade, dentre todos (n=1205), 1 (0,1%) tem ensino fundamental incompleto – entre 1º e 4º ano; 1 (0,1%) tem ensino fundamental incompleto – entre 5º e 8º ano; 1 (0,1%) tem ensino fundamental completo – 1º ao 8º ano; 15 (1,2%) possuem ensino médio incompleto (antigo colegial); 146 (12,1%) alegaram ensino médio completo (antigo colegial); 264 (21,9%) ensino superior incompleto (faculdade); 381 (31,6%) ensino superior completo (faculdade); 396 (32,9%) têm pós-graduação.

No quesito sustento financeiro, 910 (75,5%) sustentam financeiramente a si mesmos; 99 (8,2%) são sustentados financeiramente pela família ou responsáveis e 196 (16,3%) têm fonte de renda pessoal e recebem auxílio de responsáveis. Quanto à ocupação, 1084 (90%) trabalham e 121 (10%) não trabalham. Deles, 97 (8,0%) possuem renda mensal de até R\$ 1.000,00; 223 (18,5%) têm renda mensal entre R\$ 1.000,00 e 2.000,00; 177 (14,7%) recebem entre R\$ 2.000,00 e 3.000,00; 153 (12,7%) relataram ficar entre R\$ 3.000,00 e 4.000,00; 113 (9,4%) ganham entre R\$ 4.000,00 e 5.000,00; 95 (7,9%) afirmaram estar entre R\$ 5.000,00 e 6.000,00 e 347 (28,8%) alegaram renda mensal de mais de R\$ 6.000,00.

Tabela 4 - Análise descritiva dos dados religiosos da amostra

| Questão | Variável | Frequência | % |
|--|----------------------------|------------|------|
| Você se considera | Nem um pouco religioso(a) | 201 | 16,7 |
| | Um pouco religioso(a) | 290 | 24,1 |
| | Moderadamente religioso(a) | 503 | 41,7 |
| | Muito religioso(a) | 211 | 17,5 |
| Budista | Sim | 67 | 5,6 |
| | Não | 1138 | 94,4 |
| Candomblecista | Sim | 84 | 7,0 |
| | Não | 1121 | 93,0 |
| Católico(a) | Sim | 124 | 10,3 |
| | Não | 1081 | 89,7 |
| Cristão(ã) | Sim | 130 | 10,8 |
| | Não | 1075 | 89,2 |
| Esotérico(a) | Sim | 188 | 15,6 |
| | Não | 1017 | 84,4 |
| Associado(a) a uma ordem iniciática | Sim | 32 | 2,7 |
| | Não | 1173 | 97,3 |
| Espírita | Sim | 249 | 20,7 |
| | Não | 956 | 79,3 |
| Evangélico(a) | Sim | 6 | 0,5 |
| | Não | 1199 | 99,5 |
| Muçulmano(a) | Sim | 4 | 0,3 |
| | Não | 1201 | 99,7 |
| Judeu/judia | Sim | 8 | 0,7 |
| | Não | 1197 | 99,3 |
| Nova Erista | Sim | 62 | 5,1 |
| | Não | 1143 | 94,9 |
| Umbandista | Sim | 367 | 30,5 |
| | Não | 838 | 69,5 |
| Wicca | Sim | 58 | 4,8 |
| | Não | 1147 | 95,2 |
| Sou de uma religião ayahuasqueira ou faço parte de um grupo religioso/espiritual que faz uso de ayahuasca | Sim | 550 | 45,6 |
| | Não | 655 | 54,4 |
| Não sou adepto de nenhuma religião específica, mas acredito em Deus | Sim | 105 | 8,7 |
| | Não | 1100 | 91,3 |
| Sou ateu/ateia, ou seja, não acredito na existência de um Ser Divino | Sim | 22 | 1,8 |
| | Não | 1183 | 98,2 |
| Faço parte de um grupo religioso não citado acima que faz uso de outras substâncias psicoativas (cogumelos, peyote, cannabis etc.) | Sim | 34 | 2,8 |
| | Não | 1171 | 97,2 |
| Faço parte de outra religião, movimento religioso ou doutrina espiritual, não apontada acima | Sim | 91 | 7,6 |
| | Não | 1114 | 92,4 |

No âmbito da religião, 201 (16,7%) não se consideram nem um pouco religiosos; 290 (24,1%) se consideram um pouco religiosos; 503 (41,7%) se consideram moderadamente religiosos; 211 (17,5%) se consideram muito religiosos de todos, 1138 (94,4%) não se consideram budistas e 67 (5,6%) sim; 1121 (93,0%) não se consideram candomblecistas, já 84

(7,0%) se consideram; em relação ao catolicismo, 1081 (89,7%) não se consideram católicos, mas 124 (10,3%) se consideram;

Com base no cristianismo, 1075 (89,2%) não se consideram cristãos e 130 (10,8%) sim; já quanto ao esoterismo, 1017 (84,4%) não se consideram esotéricos e 188 (15,6%) se consideraram; sobre a associação a uma ordem iniciática, 1173 (97,3%) não se consideram associados e 32 (2,7%) se consideram associados. Ainda com base na religião, 956 (79,3%) não se consideram espíritas e 249 (20,7%) sim. De evangélicos, 1199 (99,5%) afirmaram não ser e 6 (0,5%) se entendem como tal. Em relação ao islamismo, 1201 (99,7%) não se consideram islâmicos, e 4 (0,3%) se consideram. Do ponto de vista do judaísmo, 1197 (99,3%) não se consideram judeus, e 8 (0,7%) se consideram.

Já com base na *Nova Era*, 1143 (94,9%) não se consideram adeptos, 62 (5,1%) sim. Sobre a umbanda, 838 (69,5%) não se consideram umbandistas, e 367 (30,5%) se consideram. Por fim, em relação à wicca, 1147 (95,2%) não se consideram, já 58 (4,8%) sim.

Em relação a ser de uma religião ayahuasqueira ou fazer parte de um grupo religioso/espiritual que faz uso de ayahuasca, 655 (54,4%) não se consideram ayahuasqueiros ou fazem parte de um grupo religioso/espiritual que faz uso de ayahuasca, já 550 (45,6%) se consideram positivamente como pertencentes à religião ayahuasqueira e/ou fazem parte de um grupo religioso/espiritual que faz uso de ayahuasca.

Sobre não serem adeptos de nenhuma religião específica, mas acreditarem em Deus, 1100 (91,3%) não se consideram assim, nem acreditam em Deus, e 105 (8,7%) não se consideram adeptos de nenhuma religião específica, mas acreditam em Deus.

De ateus/ateias, ou seja, aqueles que não acreditam na existência de um Ser Divino, 1183 (98,2%) não se consideram dessa maneira, já 22 (1,8%) se consideram assim.

Sobre fazer parte de um grupo religioso não citado que faz uso de outras substâncias psicoativas (cogumelos, peyote, cannabis etc.), 1171 (97,2%) não se consideram desse modo, porém 34 (2,8%) se consideram.

Por fim, quanto à outra religião, movimento religioso ou doutrina espiritual não apontada, 1114 (92,4%) não se consideram assim, enquanto 91 (7,6%) se consideram adeptos de outra religião, movimento religioso ou doutrina espiritual não apontada.

Tabela 5 - Análise descritiva do pertencimento em religiões e grupos ayahuasqueiros

| Questão | Variável | Frequência | % |
|----------------------------|----------|------------|------|
| Santo Daime | Sim | 169 | 14,0 |
| | Não | 1036 | 86,0 |
| Barquinha | Sim | 7 | 0,6 |
| | Não | 1198 | 99,4 |
| União do Vegetal (UDV) | Sim | 42 | 3,5 |
| | Não | 1163 | 96,5 |
| Jurema | Sim | 31 | 2,6 |
| | Não | 1174 | 97,4 |
| Umbandaime/Ayaumbanda | Sim | 93 | 7,7 |
| | Não | 1112 | 92,3 |
| Neo-Xamânico/Universalista | Sim | 299 | 24,8 |
| | Não | 906 | 75,2 |
| Sou indígena | Sim | 7 | 0,6 |
| | Não | 1198 | 99,4 |
| Outra | Sim | 72 | 6,0 |
| | Não | 1133 | 94,0 |

Quanto ao pertencimento ao Santo Daime, 1036 (86,0%) não se consideram pertencentes, todavia 169 (14,0%) se consideram daimistas; em relação à Barquinha, 1198 (99,4%) não se consideram pertencentes, mas 7 (0,6%) sim; relativo à União do Vegetal (UDV), 1163 (96,5%) não se consideram membros e 42 (3,5%) se consideram; sobre a Jurema, 1174 (97,4%) não se consideram parte, mas 31 (2,6%) sim;

Sobre a Umbandaime/ayaumbanda, 1112 (92,3%) não se veem membros e 93 (7,7%) se veem; em relação ao neo-xamânico/universalista, 906 (75,2%) não se consideram pertencentes a ele, contudo 299 (24,8%) se intitulam neo-xamânistas/universalistas; com relação a ser indígena, 1198 (99,4%) não se intitulam indígenas e 7 (0,6%) se nomeiam como tal; com base no pertencimento a outra religião ou grupo ayahuasqueiro, 1133 (94,0%) não se consideram pertencentes, já 72 (6,0%) sim.

Tabela 6 – Análise descritiva das crenças pessoais

| Questão | Variável | Frequência | % |
|--|--------------|------------|------|
| Você acredita que a mente tem capacidade de captar informações de outras mentes e/ou do ambiente sem a utilização convencional dos cinco sentidos? | Sim | 98 | 8,1 |
| | Não | 975 | 80,9 |
| | Tenho dúvida | 132 | 11,0 |
| Você acredita no poder da mente sobre a matéria, por exemplo, que a mente é capaz de movimentar objetos sem que estes sejam tocados ou sem usar qualquer força física conhecida? | Sim | 468 | 38,8 |
| | Não | 350 | 29,0 |
| | Tenho dúvida | 387 | 32,1 |
| Você acredita em reencarnação, ou seja, que é possível voltar à vida terrena em um outro corpo após a morte? | Sim | 72 | 6,0 |
| | Não | 978 | 81,2 |
| | Tenho dúvida | 155 | 12,9 |
| No poder dos cristais | Sim | 900 | 74,7 |
| | Não | 305 | 25,3 |
| No poder dos pêndulos | Sim | 674 | 55,9 |
| | Não | 531 | 44,1 |
| Em numerologia | Sim | 758 | 62,9 |
| | Não | 447 | 37,1 |
| Em astrologia | Sim | 953 | 79,1 |
| | Não | 252 | 20,9 |
| Em magia | Sim | 906 | 75,2 |
| | Não | 299 | 24,8 |
| Não acredito em nada disso | Sim | 117 | 9,7 |
| | Não | 1088 | 90,3 |

Em relação a acreditar que a mente tem capacidade de captar informações de outras mentes e/ou do ambiente sem a utilização convencional dos cinco sentidos, 975 (80,9%) não acreditam que a mente tem essa capacidade, 98 (8,1%) acreditam que sim e 132 (11,0%) tinham dúvidas quanto a acreditar ou não nesse pressuposto; com relação a acreditar no poder da mente sobre a matéria, por exemplo, que a mente é capaz de movimentar objetos sem que estes sejam tocados ou sem usar qualquer força física conhecida, 468 (38,8%) acreditam nessa prerrogativa e 387 (32,1%) têm dúvidas quanto a acreditar ou não no poder da mente sobre a matéria; sobre acreditar em reencarnação, ou seja, que é possível voltar à vida terrena em um outro corpo após a morte, 978 (81,2%) acreditam em reencarnação, 72 (6,0%) não acreditam e 155 (12,9%) têm dúvidas quanto a acreditar ou não.

Quanto a acreditar no poder dos cristais, 305 (25,3%) não acreditam e 900 (74,7%) acreditam nesse poder; com base em acreditar no poder dos pêndulos, 531 (44,1%) não acreditam e 674 (55,9%) acreditam; em relação a acreditar em numerologia, 447 (37,1%) não acreditam e 758 (62,9%) sim; no quesito acreditar em astrologia, 252 (20,9%) não acreditam, já 953 (79,1%) acreditam; sobre magia, 299 (24,8) não acreditam nela e 906 (75,2%) acreditam;

finalmente, quanto a não acreditar em nada disso, 1088 (90,3%) não acreditam em nada disso e 117 (9,7%) acreditam em alguma coisa.

Tabela 7 - Busca de ajuda com profissionais, religiosos ou “alternativos”

| Variável | | Frequência | % |
|---|-----|------------|------|
| Médium, clarividente ou "paranormal" | Sim | 689 | 57,2 |
| | Não | 516 | 42,8 |
| Cartomante e/ou tarólogo(a) | Sim | 715 | 59,3 |
| | Não | 490 | 40,7 |
| Astrólogo(a) | Sim | 510 | 42,3 |
| | Não | 695 | 57,7 |
| Pessoa que realiza cura espiritual | Sim | 620 | 51,5 |
| | Não | 585 | 48,5 |
| Quiromante (pessoa que faz leitura da mão) | Sim | 93 | 7,7 |
| | Não | 1112 | 92,3 |
| Jogador(a) de búzios | Sim | 339 | 28,1 |
| | Não | 866 | 71,9 |
| Nunca procurei informação, ajuda ou aconselhamento com nenhum dos tipos de pessoas listadas acima | Sim | 171 | 14,2 |
| | Não | 1034 | 85,8 |

Em relação à busca de ajuda com médium, clarividente ou paranormal, 516 (42,8%) não procuraram essa ajuda e 689 (57,2%) sim; já a respeito de cartomante e/ou tarólogo(a), 490 (40,7%) não procuraram tal ajuda, já 715 (59,3%) procuraram; quanto a astrólogos(as), 695 (57,7%) não procuraram por ajuda deles(as) e 510 (42,3%) procuraram; já a busca de ajuda com pessoa que realiza cura espiritual, 585 (48,5%) não procuraram e 620 (51,5%) procuraram essa ajuda;

Com relação à quiromante (pessoa que faz leitura da mão), 1112 (92,3%) não procuraram ajuda dela, já 93 (7,7%) procuraram; sobre busca de ajuda com jogador(a) de búzios, 866 (71,9%) não procuraram por ela, porém 339 (28,1%) procuraram; no que se refere à busca de informação, ajuda ou aconselhamento com algum dos tipos de pessoas listadas acima, 1034 (85,8%) nunca procuraram esse tipo de informação, enquanto 171 (14,2%) já procuraram.

4.2 Informações sobre uso de DMT

Tabela 8 - Análise descritiva do uso, tipo e frequência de experiências com DMT

| Questão | Variável | Frequência | % |
|---|---|------------|------|
| Quando foi sua primeira experiência com DMT (e/ou seus variados)? | Usei pela primeira vez aproximadamente há 1 mês | 43 | 3,5 |
| | Usei pela primeira vez aproximadamente há 6 mês | 96 | 8,0 |
| | Usei pela primeira vez aproximadamente há 1 ano | 161 | 13,4 |
| | Usei pela primeira vez aproximadamente entre 1 e 5 anos atrás | 480 | 39,8 |
| | Usei pela primeira vez aproximadamente entre 5 e 10 anos atrás | 254 | 21,0 |
| | Usei pela primeira vez aproximadamente entre 10 e 20 anos atrás | 140 | 11,6 |
| | Usei pela primeira vez aproximadamente entre 20 e 30 anos atrás | 26 | 2,2 |
| | Usei pela primeira vez aproximadamente há mais de 30 anos | 7 | 0,6 |
| Bebendo (ex: ayahuasca, jurema etc.) | Sim | 1174 | 97,4 |
| | Não | 31 | 2,6 |
| Fumando (ex: cristais, changa, bufus etc.) | Sim | 131 | 10,9 |
| | Não | 1074 | 89,1 |
| Via respiratória (ex: rapé, vopo etc.) | Sim | 487 | 40,4 |
| | Não | 718 | 59,6 |
| Aplicação intravenosa | Sim | 6 | 0,5 |
| | Não | 1199 | 99,5 |
| Outros | Sim | 20 | 1,7 |
| | Não | 1185 | 98,3 |
| Com que frequência você já fez uso de DMT (e/ou seus variados)? | Apenas uma vez | 87 | 7,3 |
| | Entre 1 e 10 vezes | 366 | 30,7 |
| | Entre 10 e 100 vezes | 474 | 39,8 |
| | Entre 100 e 1000 vezes | 214 | 18,0 |
| | Mais de 1000 vezes | 50 | 4,2 |

A respeito do tempo da primeira experiência com DMT (e/ou seus variados), 43 (3,5%) tinham usado pela primeira vez aproximadamente há 1 mês; 96 (8,0%) tinham usado pela primeira vez aproximadamente há 6 meses; 161 (13,4%) tinham usado há aproximadamente 1 ano; 480 (39,8%) tinham usado pela primeira vez, aproximadamente, entre 1 e 5 anos atrás; 254 (21,0%) fizeram uso entre 5 e 10 anos atrás; 140 (11,6%) tinham feito uso entre 10 e 20 anos atrás; 26 (2,2%) tinham usado entre 20 e 30 anos atrás; e, finalmente, 7 (0,6%) tinham usado há mais de 30 anos.

Quanto a já ter feito uso de DMT por beberagem (ex: ayahuasca, jurema etc.), 31 (2,6%) não fizeram uso de DMT bebendo, mas 1174 (97,4%) já o fizeram; sobre já ter feito uso de DMT fumando (ex: cristais, changa, bufus etc.), 1074 (89,1%) não o fizeram, porém 131 (10,9%) fizeram; ao que se refere a já ter feito uso de DMT por via respiratória (ex: rapé, yopo etc.), 718 (59,6%) não o fizeram, todavia, 487 (40,4%) já fizeram; no que diz respeito a já ter feito uso por aplicação intravenosa, 1199 (99,5%) não o fizeram, contudo, 6 (0,5%) já fizeram;

em relação a já ter feito uso por outros meios, 1185 (98,3%) não o fizeram, entretanto, 20 (1,7%) já fizeram.

Referente à frequência com que já fizeram uso de DMT (e/ou seus variados), 87 (7,3%) fizeram uso apenas uma vez; 366 (30,7%) fizeram uso entre 1 e 10 vezes; 474 (39,8%) usaram entre 10 e 100 vezes; 214 (18,0%) usaram DMT (e/ou seus variados) entre 100 e 1000 vezes; e, por último, 50 (4,2%) fizeram uso mais de 1000 vezes.

Tabela 9 - Análise descritiva do contexto das experiências com DMT

| Questão | Variável | | Frequência | % |
|---|--------------------------------|------|------------|------|
| Em qual contexto você já fez uso do DMT (e/ou seus derivados)? (Pode assinalar mais de uma alternativa) | Religiosamente | Sim | 1034 | 85,8 |
| | | Não | 171 | 14,2 |
| | Recreativamente | Sim | 85 | 7,1 |
| | | Não | 1120 | 92,9 |
| | Em festas/festivais | Sim | 59 | 4,9 |
| | | Não | 1146 | 95,1 |
| | Em casa acompanhado/sozinho(a) | Sim | 312 | 25,9 |
| | | Não | 893 | 74,1 |
| | Na natureza | Sim | 557 | 46,2 |
| | | Não | 648 | 53,8 |
| | Outro | Sim | 96 | 8,0 |
| | | Não | 1109 | 92,0 |
| Em qual contexto religioso você fez uso de DMT (e/ou seus derivados): (Pode assinalar mais de uma alternativa) | Santo Daime | Sim | 397 | 32,9 |
| | | Não | 808 | 67,1 |
| | Barquinha | Sim | 38 | 3,2 |
| | | Não | 1167 | 96,8 |
| | União do Vegetal (UDV) | Sim | 134 | 11,1 |
| | | Não | 1071 | 88,9 |
| | Jurema | Sim | 100 | 8,3 |
| | | Não | 1105 | 91,7 |
| | Umbandaime/Ayaumbanda | Sim | 291 | 24,1 |
| | | Não | 914 | 75,9 |
| | Neo-Xamânico/Universalista | Sim | 686 | 56,9 |
| | | Não | 519 | 43,1 |
| Com nativos | Sim | 236 | 19,6 | |
| | Não | 969 | 80,4 | |
| Outros | Sim | 119 | 9,9 | |
| | Não | 1086 | 90,1 | |
| Você já usou algumas destas outras substâncias? (Pode assinalar mais de uma alternativa) | Cannabis | Sim | 900 | 74,7 |
| | | Não | 305 | 25,3 |
| | LSD | Sim | 444 | 36,8 |
| | | Não | 761 | 63,2 |
| | MDMA | Sim | 339 | 28,1 |
| | | Não | 866 | 71,9 |
| | Cogumelos | Sim | 451 | 37,4 |
| | | Não | 754 | 62,6 |
| | Mescalina | Sim | 82 | 6,8 |
| | | Não | 1123 | 93,2 |
| | Cetamina | Sim | 43 | 3,6 |
| | | Não | 1162 | 96,4 |
| Ibogaína | Sim | 32 | 2,7 | |
| | Não | 1173 | 97,3 | |
| Não se aplica | Sim | 258 | 21,4 | |
| | Não | 947 | 78,6 | |

Quanto ao contexto das experiências com DMT religioso, 171 (14,2%) não fizeram uso de DMT religiosamente, porém 1034 (85,8%) o fizeram; no que diz respeito ao contexto das experiências com DMT recreativo, 1120 (92,9%) não fizeram uso recreativamente e 85 (7,1%)

fizeram; sobre o contexto das experiências com DMT em festas/festivais, 1146 (95,1%) não fizeram uso festivamente e 59 (4,9%) fizeram esse uso; com base no contexto das experiências com DMT em casa, acompanhado/sozinho(a), 893 (74,1%) não fizeram uso, mas 312 (25,9%) fizeram; no tocante ao contexto das experiências com DMT na natureza, 648 (53,8%) não fizeram uso, mas 557 (46,2%) fizeram uso na natureza. No que tange a outro contexto das experiências com DMT, 1109 (92,0%) não fizeram uso em outro contexto e 96 (8,0%) fizeram;

Em relação ao contexto das experiências com DMT no Santo Daime, 808 (67,1%) não fizeram uso nesse contexto, mas 397 (32,9%) o fizeram; sobre o contexto das experiências com DMT na Barquinha, 1167 (96,8%) não fizeram esse uso, mas 38 (3,2%) fizeram; quanto ao contexto das experiências com DMT na União do Vegetal (UDV), 1071 (88,9%) não fizeram uso de DMT na UDV, mas 134 (11,1%) o fizeram; com base no contexto das experiências com DMT na Jurema, 1105 (91,7%) não fizeram uso e 100 (8,3%) fizeram; no que diz respeito ao contexto das experiências com DMT na umbandaime/ayaumbanda, 914 (75,9%) não fizeram uso nesse contexto e 291 (24,1%) fizeram; no que concerne ao contexto das experiências com DMT no neo-xamânico/universalista, 519 (43,1%) não fizeram uso e 686 (56,9%) o fizeram; no que toca ao contexto das experiências com DMT com nativos, 969 (80,4%) não fizeram uso, mas 236 (19,6%) fizeram; com relação a outro contexto religioso em que tenha feito uso de DMT e seus correlatos, 119 (9,9%) o fizeram e 1086 (90,1%) não o fizeram.

Referente ao contexto das experiências com DMT e Cannabis, 305 (25,3%) não fizeram uso de Cannabis e 900 (74,7%) fizeram; acerca do contexto das experiências com DMT e LSD, 761 (63,2%) não fizeram uso de LSD e 444 (36,8%) fizeram; sobre o contexto das experiências com DMT e MDMA, 866 (71,9%) não fizeram uso de MDMA, mas 339 (28,1%) fizeram; tendo em consideração as experiências com DMT e cogumelos, 754 (62,6%) não fizeram uso de cogumelos e 451 (37,4%) fizeram; no que confere às experiências com DMT e Mescalina, 1123 (93,2%) não fizeram uso com Mescalina, mas 82 (6,8%) fizeram; sobre o contexto das experiências com DMT e cetamina, 1162 (96,4%) não fizeram uso de cetamina, e 43 (3,6%) o fizeram; no tocante ao contexto das experiências com DMT e ibogaína, 1173 (97,3%) não fizeram uso de ibogaína, e 32 (2,7%) fizeram.

Finalmente, no que diz respeito a não se aplicar o uso de DMT em nenhum dos contextos apresentados anteriormente, 947 afirmaram não se aplicar e 258 aludiram aplicabilidade.

4.3 Informações sobre Experiências Anômalas

Tabela 10 – Análise descritiva de Experiências Anômalas

| Questão | Variável | Frequência | % |
|---|----------|------------|------|
| Sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, você já teve uma experiência na qual podia ouvir os pensamentos de outra(s) pessoa(s), ou mesmo se comunicar mentalmente com ela(s)? | Sim | 577 | 47,9 |
| | Não | 628 | 52,1 |
| Sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, você já teve uma experiência na qual podia acessar informações sobre coisas e fatos que estavam acontecendo em outro lugar ou com outras pessoas, sem fontes diretas para essas informações? | Sim | 640 | 53,1 |
| | Não | 565 | 46,9 |
| Sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, você já teve uma experiência na qual foi revelado um evento que aconteceria no futuro, que mais tarde se mostrou verdade? | Sim | 587 | 48,7 |
| | Não | 618 | 51,3 |
| Sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, você já presenciou algum objeto se mover "sozinho" e/ou se quebrar sem que fosse possível descobrir algum meio natural ou físico responsável pelo movimento ou pela quebra? | Sim | 172 | 14,3 |
| | Não | 1033 | 85,7 |
| Sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, você já teve alguma experiência em que você sentiu como se tivesse se deslocado "para fora" ou "para longe" de seu corpo físico, isto é, sentiu que sua consciência ou que sua mente estava em algum lugar diferente do | Sim | 1046 | 86,8 |
| | Não | 159 | 13,2 |
| Sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, você já teve alguma experiência na qual se sentiu como se tivesse acessado uma vida passada? | Sim | 813 | 67,5 |
| | Não | 392 | 32,5 |
| Sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, você já teve alguma experiência em que pareceu como se estivesse morto ou morrendo e se sentiu plenamente ou parcialmente consciente, com lembranças das experiências que teve durante o período em que estava | Sim | 722 | 59,9 |
| | Não | 483 | 40,1 |
| Sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, você já teve alguma experiência em que se curou de alguma doença ou enfermidade de uma maneira que não pode ser atribuída ou entendida pela medicina convencional? | Sim | 595 | 49,4 |
| | Não | 610 | 50,6 |
| Sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, você alguma vez já se sentiu conectado com algo muito maior que você, como se estivesse em unidade com o universo e/ou com profunda compreensão sobre o sentido da vida? | Sim | 1145 | 95,0 |
| | Não | 60 | 5,0 |
| Sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, você já teve uma experiência na qual perdeu controle parcial ou total de seu corpo e outra consciência que não a sua adquiriu o controle dele? | Sim | 548 | 45,5 |
| | Não | 657 | 54,5 |
| Sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, você já teve alguma experiência em que sentiu como se seus sentidos se misturassem? Por exemplo, ouvir imagens, cheirar sons, saborear cores? | Sim | 626 | 52,0 |
| | Não | 579 | 48,0 |
| Sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, ou logo após o seu uso, você já teve uma experiência na qual adormeceu e sonhou, tendo controle parcial ou total desse sonho? | Sim | 583 | 48,4 |
| | Não | 622 | 51,6 |
| Você alguma vez teve uma ou mais das experiências citadas acima de maneira totalmente espontânea, ou seja, sem o uso de DMT e/ou correlatos, nem qualquer outra substância psicoativa ou prática e técnica que pudessem induzir tais experiências? | Sim | 655 | 54,4 |
| | Não | 550 | 45,6 |
| Sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, você já teve alguma experiência que foi fundamental para lhe ajudar a superar uma dependência química? | Sim | 311 | 25,8 |
| | Não | 894 | 74,2 |
| Sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, você já teve alguma experiência que foi fundamental para lhe ajudar a superar o luto da morte de alguém? | Sim | 417 | 34,6 |
| | Não | 788 | 65,4 |
| Sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, você já teve alguma experiência que foi fundamental para lhe ajudar a superar um evento traumático (que não seja a morte de alguém)? | Sim | 852 | 70,7 |
| | Não | 353 | 29,3 |
| Sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, você alguma vez já teve uma experiência que alterou sua percepção e relação com a natureza, por exemplo, reciclando ou deixando de comer algum tipo de carne? | Sim | 898 | 74,5 |
| | Não | 307 | 25,5 |
| Sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, você já teve alguma experiência com temas de inteligência artificial e/ou realidade virtual? | Sim | 319 | 26,5 |
| | Não | 886 | 73,5 |
| Sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, você já teve alguma experiência que pareceu mostrar a verdadeira natureza das coisas, sendo mais "real que a realidade"? | Sim | 1090 | 90,5 |
| | Não | 115 | 9,5 |
| Você já teve algum tipo de experiência visionária, ou seja, imagens mentais espontâneas, conhecidas também por miração? | Sim | 1127 | 93,5 |
| | Não | 78 | 6,5 |
| Sob efeito de DMT e/ou correlatos, você já teve experiências com luzes ou outros fenômenos luminosos? | Sim | 958 | 79,5 |
| | Não | 247 | 20,5 |

Em se tratando de, sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, já ter tido uma experiência na qual podia ouvir os pensamentos de outra(s) pessoa(s), ou mesmo se comunicar mentalmente com ela(s), 577 (47,9%) já tiveram uma experiência com essas características e 628 (52,1%) não tiveram uma experiência assim. Sobre, sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, já ter tido uma experiência na qual era possível acessar informações sobre coisas e fatos que estavam acontecendo em outro lugar ou com outras pessoas, sem fontes diretas para essas informações, 640 (53,1%) já tiveram uma experiência nessas condições e 565 (46,9%) não tiveram.

No que diz respeito a, sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, já ter tido uma experiência na qual foi revelado um evento que aconteceria no futuro, que mais tarde se mostrou verdade, 587 (48,7%) já tiveram uma experiência assim e 618 (51,3%) não tiveram. Quanto a, sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, já ter presenciado algum objeto se mover “sozinho” e/ou se quebrar sem que fosse possível descobrir algum meio natural ou físico responsável pelo

movimento ou pela quebra, 172 (14,3%) já presenciaram algum evento nessas circunstâncias, mas 1033 (85,7%) não presenciaram nada do tipo.

No que se refere a, sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, já ter tido alguma experiência em que se sentiu como se tivesse se deslocado "para fora" ou "para longe" de seu corpo físico, isto é, sentiu que sua consciência ou que sua mente estava em algum lugar diferente do seu corpo físico, 1046 (86,8%) já tiveram alguma experiência nesses moldes e 159 (13,2%) não tiveram experiência alguma assim. Acerca de, sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, já ter tido alguma experiência na qual se sentiu como se tivesse acessado uma vida passada, 813 (67,5%) já tiveram alguma experiência de vida passada, mas 392 (32,5%) não tiveram.

Em relação a, sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, já ter tido alguma experiência em que pareceu como se estivesse morto ou morrendo, e se sentiu plenamente ou parcialmente consciente, com lembranças das experiências que teve durante o período em que estava nesse estado, 722 (59,9%) já tiveram alguma experiência nessa proporção, porém 483 (40,1%) não tiveram. Referente a, sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, já ter tido alguma experiência em que se curou de alguma doença ou enfermidade de uma maneira que não pode ser atribuída ou entendida pela medicina convencional, 595 (49,4%) já tiveram alguma experiência assim, mas 610 (50,6%) não tiveram.

Com base em, sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, alguma vez já ter se sentido conectado com algo muito maior que si, como se estivesse em unidade com o universo e/ou com profunda compreensão sobre o sentido da vida, 1145 (95,0%) alguma vez já se sentiram conectados e 60 (5,0%) nunca se sentiram.

Sobre a, sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, já ter tido uma experiência na qual perdeu controle parcial ou total do seu corpo, e outra consciência que não a sua adquirir o controle do seu corpo, 548 (45,5%) já tiveram uma experiência dessa, porém 657 (54,5%) não tiveram. No que tange a, sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, já ter tido alguma experiência em que sentiu como se seus sentidos se misturassem, por exemplo, ouvir imagens, cheirar sons, ou saborear cores, 626 (52,0%) já tiveram alguma experiência em que sentiram dessa maneira, mas 579 (48,0%) não tiveram.

No que toca a, sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, ou logo após o seu uso, já ter tido uma experiência na qual adormecesse e sonhasse, tendo controle parcial ou total desse sonho, 583 (48,4%) já tiveram experiência assim, e 622 (51,6%) não tiveram.

No que diz respeito a alguma vez ter tido uma ou mais das experiências citadas acima de maneira totalmente espontânea, ou seja, sem o uso de DMT e/ou correlatos, nem qualquer

outra substância psicoativa ou prática e técnica que pudesse induzir tais experiências, 655 (54,4%) já tiveram e 550 (45,6%) não tiveram.

Com relação a, sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, já ter tido alguma experiência que foi fundamental para ajudar a superar uma dependência química, 311 (25,8%) já tiveram, mas 894 (74,2%) não tiveram.

Acerca de, sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, já ter tido alguma experiência que foi fundamental para ajudar a superar o luto da morte de alguém, 417 (34,6%) já tiveram e 788 (65,4%) não tiveram. No que concerne a, sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, já ter tido alguma experiência que foi fundamental para ajudar a superar um evento traumático (que não seja a morte de alguém), 852 (70,7%) já tiveram alguma experiência nessa categoria, entretanto, 353 (29,3%) não tiveram.

Com respeito a, sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, alguma vez já ter tido uma experiência que alterou sua percepção e relação com a natureza, por exemplo, reciclando ou deixando de comer algum tipo de carne, 898 (74,5%) já tiveram uma experiência que alterou sua percepção e relação com a natureza e 307 (25,5%) não tiveram.

Sobre, sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, já ter tido alguma experiência com temas de inteligência artificial e/ou realidade virtual, 319 (26,5%) já tiveram e 886 (73,5%) não tiveram. Em relação a, sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, já ter tido alguma experiência que parecesse mostrar a verdadeira natureza das coisas, sendo mais real que a realidade, 1090 (90,5%) já tiveram e 115 (9,5%) não tiveram.

Com base em já ter tido algum tipo de experiência visionária, ou seja, imagens mentais espontâneas, conhecidas também por miração, 1127 (93,5%) já tiveram, mas 78 (6,5%) não. Por fim, no que toca a já ter tido experiências com luzes ou outros fenômenos luminosos, 958 (79,5%) já tiveram, porém 247 (20,5%) não tiveram.

4.4 Encontro com entidades

Tabela 11 - Análise descritiva de experiências com seres ou entidades sobrenaturais

| Questão | Variável | Frequência | % | |
|---|-------------------|------------|------|------|
| Tive experiências com seres ou entidades sobrenaturais | Sim | 906 | 75,1 | |
| | Não | 299 | 24,8 | |
| Seres Mitológicos | Sim | 385 | 42,5 | |
| | Não | 521 | 57,5 | |
| Híbridos meio humanos e meio animais | Sim | 315 | 34,8 | |
| | Não | 591 | 65,2 | |
| Anjos e seres celestes | Sim | 650 | 71,7 | |
| | Não | 256 | 28,3 | |
| Que tipo de seres sobrenaturais você encontrou e/ou interagiu em suas experiências? | Seres semidivinos | Sim | 589 | 65,0 |
| | | Não | 317 | 35,0 |
| Demônios, monstros e seres da morte | Sim | 445 | 49,1 | |
| | Não | 461 | 50,9 | |
| Espírito de planta/mestres da natureza | Sim | 725 | 80,0 | |
| | Não | 181 | 20,0 | |
| Extraterrestres OVNI's e outros tipos de experiências UFO | Sim | 389 | 42,9 | |
| | Não | 517 | 57,1 | |

Sobre ter experiências com seres ou entidades sobrenaturais, 906 (75.4%) afirmaram ter e 299 (24.6%) afirmaram não ter tido; acerca de ter experiências com seres mitológicos, 385 (42.5%) tiveram, porém 521 (57.5%) não; no tocante a ter experiências em que híbridos meio humanos e meio animais se mostraram verdade, 315 (34.8%) responderam afirmativamente e, 591 (65.2%), negativamente; com base em ter experiências com anjos e seres celestes, 650 (71.7%) tiveram, entretanto 256 (28.3%) não tiveram; com base em ter experiências com seres semidivinos, 589 (65.0%) responderam que sim e 317 (35.0%) que não; a respeito de ter experiências com demônios, monstros e seres da morte, 445 (49.1%) tiveram essas experiências e 461 (50.9%) não tiveram; em relação a ter experiências com espírito de planta/mestres da natureza, 724 (80.0%) tiveram enquanto 180 (20.0%) não tiveram; sobre ter experiências com extraterrestres, objetos voadores não identificados (óvnis) e outros tipos de experiências UFO, 389 (42.9%) tiveram, mas 517 (57.1%) não tiveram.

4.5 Alguns aspectos da experiência UFO

Tabela 12 - Análise descritiva das experiências UFO

| Questão | Variável | Frequência | % | |
|--|---|------------|------|------|
| Com olhos abertos, experienciei Objetos Voadores Não Identificados (OVNIs) | Sim | 168 | 43,2 | |
| | Não | 221 | 56,8 | |
| Com olhos fechados, experienciei Objetos Voadores Não Identificados (OVNIs) | Sim | 251 | 64,5 | |
| | Não | 138 | 35,5 | |
| Experienciei Objetos Voadores Não Identificados (OVNIs) e pude notar alterações físicas ou no ambiente provenientes deste encontro | Sim | 184 | 47,3 | |
| | Não | 205 | 52,7 | |
| Visualizei o que julgo ser um alienígena ou entidade extraterrestre, dentro ou fora de uma nave espacial | Sim | 297 | 76,3 | |
| | Não | 92 | 23,7 | |
| Não me lembro direito de minhas experiências UFO; perdi completamente a noção do tempo e/ou acordei em um lugar diferente do que me lembro de estar quando tive esse contato | Sim | 50 | 12,9 | |
| | Não | 339 | 87,1 | |
| Tive a experiência de ser transportado/abduzido por esses seres | Sim | 137 | 35,2 | |
| | Não | 252 | 64,8 | |
| Considerando essa experiência de transporte/abdução: (Pode assinalar mais de uma alternativa) | Escolhi ser levado | 26 | 6,7 | |
| | Fui levado contra minha vontade | Não | 363 | 93,3 |
| | | Sim | 1 | 0,2 |
| | Não tenho certeza se foi por vontade própria ou contra minha vontade | Sim | 388 | 99,8 |
| | | Não | 18 | 4,6 |
| | Não | 371 | 95,4 | |
| Considerando essa experiência de transporte/abdução, fui levado por: (Pode assinalar mais de uma alternativa) | Túneis, tubos ou canais de Luz | 375 | 96,3 | |
| | Teletransporte ou outra tecnologia avançada | Não | 14 | 3,7 |
| | | Sim | 21 | 5,4 |
| | Sensação que voava/ascendia no universo, passando por galáxias e estrelas | Não | 368 | 94,6 |
| | | Sim | 370 | 95 |
| | Viagem interdimensional | Não | 19 | 5 |
| Sim | | 22 | 5,6 | |
| Outro | Não | 367 | 94,4 | |
| | Sim | 3 | 0,7 | |
| | Não | 386 | 99,3 | |

Quando perguntados sobre estarem de olhos abertos no momento de experienciar Objetos Voadores Não Identificados (óvnis), 168 (43,2%) responderam positivamente enquanto 221 (56,8%) responderam negativamente.

Já quanto a com olhos fechados, 251 (64,5%) responderam positivamente enquanto 138 (35,5%) responderam negativamente.

Sobre experienciar Objetos Voadores Não Identificados (óvnis) e poder notar alterações físicas ou no ambiente provenientes desse encontro, 184 (47,3%) afirmaram que sim e 205 (52,7%) que não.

Quanto a visualizar o que julgavam ser um alienígena ou entidade extraterrestre, dentro ou fora de uma nave espacial, 297 (76,3%) visualizaram e 92 (23,7%) não.

Em relação a não se lembrar direito de suas experiências UFO, perder completamente a noção do tempo e/ou acordar em um lugar diferente do que se lembrava de estar quando teve esse contato, 50 (12,9%) não se lembravam e 339 (87,1%) sim.

A respeito de já ter a experiência de ser transportado/abduzido por esses seres, 137 (35,2%) tiveram essa experiência e 252 (64,8%) não.

No que diz respeito a ser levado, 363 (93,3%) não escolheram ser levados, e 26 (6,7%) sim; com base em ser levado contra a vontade, 388 (99,8%) não foram e 1 (0,2%) foram; sobre não ter certeza se foi por vontade própria ou contra sua vontade, 371 (95,4%) têm certeza enquanto 18 (4,6%) não têm. No que tange a ter experiências com túneis, tubos ou canais de luz, 375 (96,3%) não tiveram essas experiências e 14 (3,7%) sim; em relação a ter experiências

com teletransporte ou outra tecnologia avançada, 368 (94,6%) não tiveram, mas 21 (5,4%) tiveram; em se tratando da sensação que voava/ascendia no universo, passando por galáxias e estrelas, 370 (95%) não tiveram a sensação contra 19 (5%) que a tiveram; no que diz respeito à viagem interdimensional, 367 (94,4%) não tiveram, mas 22 (5,6%) sim; no que se refere a ter outras experiências, 386 (99,3%) não tiveram, mas 3 (0,7%) tiveram.

| | | | |
|---|-----|-----|-------|
| Pude me comunicar com estes seres | Sim | 213 | 54,8 |
| | Não | 176 | 45,2 |
| Telepaticamente | Sim | 34 | 16 |
| | Não | 179 | 84 |
| Por meio de símbolos e metáforas abstratas | Sim | 7 | 3,1 |
| | Não | 207 | 96,9 |
| Por meio de projeções de imagens no meu plano mental | Sim | 14 | 6,7 |
| | Não | 199 | 93,3 |
| Intuição ou inspiração divina | Sim | 16 | 7,4 |
| | Não | 198 | 92,6 |
| Por meio de música ou estímulos sonoros | Sim | 9 | 4,2 |
| | Não | 205 | 95,8 |
| Outro | Sim | 2 | 1,1 |
| | Não | 210 | 98,9 |
| Tive a sensação, ou certeza, de que os seres estavam fazendo algum tipo de estudo ou experimento comigo | Sim | 173 | 44,5 |
| | Não | 216 | 55,5 |
| Me senti violado | Sim | 2 | 1,6 |
| | Não | 171 | 98,4 |
| Tiveram conotação sexual | Sim | 1 | 0,58 |
| | Não | 172 | 99,42 |
| Coletaram e/ou fizeram experiências com meu DNA | Sim | 4 | 2,31 |
| | Não | 169 | 97,69 |
| Estavam removendo ou instalando um chip ou algo do gênero | Sim | 10 | 5,78 |
| | Não | 163 | 94,22 |
| Senti que estavam me limpando ou curando | Sim | 39 | 16,76 |
| | Não | 144 | 83,24 |
| Fizeram-me um tipo de cirurgia | Sim | 15 | 8,67 |
| | Não | 158 | 91,33 |
| Fui inseminada(o) e/ou fiquei grávida(o) | Sim | 0 | 0,0 |
| | Não | 173 | 100 |

Com base em poder se comunicar com esses seres, 213 (54,8%) puderam se comunicar e 176 (45,2%) não; em se tratando de poder se comunicar com esses seres telepaticamente, 179 (84,0%) não puderam, mas 34 (16,0%) puderam; sobre poder se comunicar com esses seres por meio de símbolos e metáforas abstratas, 207 (96,9%) não puderam se comunicar enquanto 7 (3,1%) puderam; já sobre poder se comunicar com esses seres por meio de projeções de imagens em seu plano mental, 199 (93,3%) não puderam, mas 14 (6,7%) puderam; em relação a poder se comunicar com esses seres por intermédio de intuição ou inspiração divina, 198 (92,6%) não puderam enquanto 16 (7,4%) puderam; no tocante a poder se comunicar com esses seres por meio de música ou estímulos sonoros, 205 (95,8%) não puderam e 9 (4,2%) puderam; em relação a poder se comunicar com esses seres por outro meio, 210 (98,9%) não puderam se comunicar e 2 (1,1%) puderam.

Sobre ter a sensação, ou certeza, de que os seres estavam fazendo algum tipo de estudo ou experimento consigo, 173 (44,5%) tiveram a sensação, mas 216 (55,5%) não tiveram; sobre se sentir violado, 171 (98,84%) não se sentiram e 2 (1,6%) sim; quanto a ter experiências que tiveram conotação sexual, 172 (99,42%) não tiveram, mas 1 (0,58%) respondeu positivamente que sim; em se tratando de ter experiências em que coletaram e/ou fizeram experiências com o DNA do questionado, 169 (97,69%) não tiveram e 4 (2,31%) sim; no que se refere a ter

experiências em que estavam removendo ou instalando um chip ou algo do gênero, 163 (94,22%) não tiveram, mas 10 (5,78%) sim; quando perguntados sobre ter experiências em que sentiram que estavam sendo limpos ou curados, 144 (83,24%) não tiveram tais experiências, mas 29 (16,76%) responderam afirmativamente; em se tratando de experiências em que lhes fizeram um tipo de cirurgia, 158 (91,33%) não tiveram essas experiências enquanto 15 (8,67%) disseram que sim; sobre experiências em que foi inseminada(o), 173 (100%) dos participantes responderam negativamente, correspondendo à totalidade dos perguntados.

| | | | |
|---|-----|-----|------|
| Os seres me mostraram o interior da nave, sua tecnologia e/ou tripulação | Sim | 102 | 26,2 |
| | Não | 287 | 73,8 |
| Os seres me mostraram sua terra natal e/ou me levaram para ver paisagens fantásticas, estranhas ou alternativas | Sim | 72 | 18,5 |
| | Não | 317 | 81,5 |
| Tive a sensação de ser levado para um lugar sagrado ou ao encontro de um ser espiritualmente especial | Sim | 165 | 42,4 |
| | Não | 224 | 57,6 |
| Por meio desses seres, tive contato ou vivenciei algo divino, como Deus ou Seus mistérios | Sim | 193 | 49,6 |
| | Não | 196 | 50,4 |
| Senti que estava sendo preparando para algo maior, como se tivesse sido escolhido por um plano superior | Sim | 181 | 46,5 |
| | Não | 208 | 53,5 |
| Senti que passei por uma espécie de iniciação espiritual | Sim | 219 | 56,3 |
| | Não | 170 | 43,7 |
| Recebi uma mensagem especial, um conhecimento e/ou ensinamento relevante | Sim | 237 | 60,9 |
| | Não | 152 | 39,1 |
| Aprendi uma técnica especial, como meditação, visualização, respiração e/ou imposição de mãos | Sim | 142 | 36,5 |
| | Não | 247 | 63,5 |
| Pude canalizar e/ou compartilhar mensagens desses seres por meio da fala, escrita e/ou desenhos | Sim | 101 | 26 |
| | Não | 288 | 74 |
| Aprendi uma nova linguagem, seja através da escrita, desenhos, iconografias e/ou sons | Sim | 42 | 10,8 |
| | Não | 347 | 89,2 |
| Após minhas experiências, fui trazido de volta ao meu corpo, ou ao local que me encontrava antes do contato | Sim | 227 | 58,4 |
| | Não | 162 | 41,6 |
| Após esses encontros, experiências excepcionais e/ou estranhas começaram a acontecer comigo, mesmo sem o uso de DMT e/ou correlatos | Sim | 114 | 29,3 |
| | Não | 275 | 70,7 |

Quanto a ter experiências em que os seres lhe mostraram o interior da nave, sua tecnologia e/ou tripulação, 102 (26,2%) afirmaram ter tido esse tipo de experiência; em contrapartida, 287 (73,8%) não experienciaram essa situação; quanto aos seres lhes mostrarem sua terra natal e/ou levarem para ver paisagens fantásticas, estranhas ou alternativas, 72 (18,5%) afirmaram ter passado por essa experiência, ao passo que 317 (81,5%) não experimentaram essa circunstância; no que se refere a ter a sensação de ser levado para um lugar sagrado ou ao encontro de um ser espiritualmente especial, 165 (42,4%) tiveram essa sensação e 224 (57,6%) não a tiveram; em relação a, por meio desses seres, ter contato ou vivenciar algo divino, como Deus ou Seus mistérios, 193 (49,6%) responderam afirmativamente e 196 (50,4%), negativamente; quanto a sentir que estavam sendo preparados para algo maior, como se tivessem sido escolhidos por um plano superior, 181 (46,5%) sentiram que sim ao passo que 208 (53,5%), que não; no que tange sentir que passou por uma espécie de iniciação espiritual, 219 (56,3%) sentiram que sim e 170 (43,7%) que não.

No que diz respeito a receber uma mensagem especial, um conhecimento e/ou ensinamento relevante, 237 (60,9%) receberam tal mensagem, porém 152 (39,1%) não a receberam; sobre aprender uma técnica especial, como meditação, visualização, respiração e/ou

imposição de mãos, 142 (36,5%) aprenderam alguma técnica enquanto 247 (63,5%) não aprenderam; no tocante a poder canalizar e/ou compartilhar mensagens desses seres por meio da fala, escrita e/ou desenhos, 101 (26,0%) puderam compartilhar mensagens e 288 (74,0%) não puderam; em relação a aprender uma nova linguagem, seja por meio da escrita, desenhos, iconografias e/ou sons, 42 (10,8%) aprenderam enquanto 347 (89,2%) não aprenderam; no que está relacionado a, após suas experiências, ser trazido de volta ao seu corpo, ou ao local que se encontrava antes do contato, 227 (58,4%) foram trazidos de volta aos seus corpos e 162 (41,6%) não foram; acerca de, após esses encontros, experiências excepcionais e/ou estranhas começarem a acontecer consigo, mesmo sem o uso de DMT e/ou correlatos, 114 (29,3%) tiveram experiências excepcionais e 275 (70,7%) não tiveram.

| | | | |
|---|---------------------|-----|------|
| Após minha(s) experiência(s) UFO, mudei consideravelmente minha relação com a natureza e me tornei mais ecológico(a) | Sim | 249 | 64 |
| | Não | 140 | 36 |
| Pacíficas | Sim | 101 | 26 |
| | Não | 288 | 74 |
| Após minha(s) experiência(s) UFO, concluí que as intenções desses seres eram: (Pode assinalar mais de uma alternativa) | Malignas | 5 | 1,4 |
| | Não | 384 | 98,6 |
| Indiferentes | Sim | 12 | 3,2 |
| | Não | 377 | 96,8 |
| Não pude concluir | Sim | 24 | 6,1 |
| | Não | 365 | 93,9 |
| Considero que essa(s) experiência(s) UFO foram subjetivas, frutos de minha imaginação e/ou do meu inconsciente | Sim | 28 | 7,2 |
| | Não | 262 | 67,4 |
| Considero que minha(s) experiência(s) UFO foram legítimas e reais | Tenho dúvidas | 99 | 25,4 |
| | Sim | 289 | 74,3 |
| | Não | 10 | 2,6 |
| | Tenho dúvidas | 99 | 23,1 |
| Concluo que essas experiências foram: (Pode assinalar mais de uma alternativa) | Positivas/benéficas | 106 | 27,4 |
| | Não | 283 | 72,6 |
| Negativas/traumáticas | Sim | 3 | 0,7 |
| | Não | 386 | 99,3 |
| Irrelevantes | Sim | 7 | 1,8 |
| | Não | 382 | 98,2 |
| Tanto positivas quanto negativas | Sim | 11 | 2,8 |
| | Não | 378 | 97,2 |
| Tenho dúvidas | Sim | 9 | 2,2 |
| | Não | 380 | 97,8 |
| Já tive experiências como as apontadas anteriormente de maneira espontânea, ou seja, sem a utilização de DMT e/ou correlatos ou qualquer outra substância | Sim | 155 | 39,8 |
| | Não | 234 | 60,2 |
| Tive a experiência com seres insectóides – por exemplo grandes louvadeus – que pareciam realizar uma cirurgia no meu cérebro ou algum outro tipo de experimento similar | Sim | 74 | 19 |
| | Não | 315 | 81 |

No que se relaciona a, após sua(s) experiência(s) UFO, mudar consideravelmente sua relação com a natureza e se tornar mais ecológico(a), 249 (64,0%) mudaram consideravelmente essa relação, porém 140 (36,0%) não mudaram; no que tange a experiências UFO pacíficas, 288 (74,0%) não consideraram suas experiências UFO pacíficas, já 101 (26,0%) a consideraram; em relação a experiências UFO malignas, 384 (98,6%) não as consideram dessa forma e 5 (1,4%) consideram; sobre experiências UFO indiferentes, 377 (96,8%) não as consideram assim e 12 (3,2%) as consideram; quanto a não poder concluir a natureza de suas experiências UFO, 365 (93,9%) puderam confirmar sua natureza, já 24 (6,1%) não puderam.

Com base em considerar que essa(s) experiência(s) UFO foram subjetivas, frutos de sua imaginação e/ou do seu inconsciente, 28 (7,2%) as consideram dessa maneira e 262 (67,4%) não consideraram, todavia, 99 (25,4%) dos respondentes ficaram em dúvida quanto a vê-las

assim; sobre considerar que sua(s) experiência(s) UFO foram legítimas e reais, 289 (74,3%) consideram que sim e 10 (2,6%) que não.

Em relação a considerar que sua(s) experiência(s) UFO foram positivas/benéficas, 283 (72,6%) não as consideram assim e 106 (27,4%) as consideram dessa forma; quanto a considerar que sua(s) experiência(s) UFO foram negativas/traumáticas, 386 (99,3%) não as consideraram desse modo e 3 (0,7%) as consideram assim; sobre considerar que sua(s) experiência(s) UFO foram irrelevantes, 382 (98,2%) não as consideraram irrelevantes e 7 (1,8%) as consideraram; acerca de considerar que sua(s) experiência(s) UFO foram tanto positivas quanto negativas, 378 (97,2%) responderam negativamente, enquanto 11 (2,8%) responderam positivamente; em relação a ter dúvidas quanto ao juízo de valor de sua(s) experiência(s) UFO, 380 (97,8%) não têm dúvida quanto ao juízo de valor de sua(s) experiência(s) UFO, e 9 (2,2%) têm.

Com base em já ter tido experiências como as apontadas anteriormente de maneira espontânea, ou seja, sem a utilização de DMT e/ou correlatos ou qualquer outra substância, 155 (39,8%) já as tiveram enquanto 234 (60,2%) não; sobre ter a experiência com seres insectóides – por exemplo, grandes louva-a-deus – que pareciam realizar uma cirurgia em seu cérebro ou algum outro tipo de experimento similar, 74 (19,0%) tiveram essa experiência e 315 (81,0%) não.

5. PARTE 4 - DISCUSSÃO DOS RESULTADOS

Após a exposição dos resultados mencionados anteriormente, proceder-se-á à análise dos dados quantitativos. É importante destacar que esta pesquisa se configura como um estudo exploratório, uma vez que não contou com uma amostra estatisticamente significativa da população brasileira. Em consonância com Rêgo (2022), não foi realizada uma comparação entre grupos de experienciadores (EXP) e não experienciadores (NEXP), ao contrário de pesquisas anteriores que empregaram o mesmo instrumento com modificações (Machado, 2009; Reichow, 2017; Torres, 2016). Apesar dessas considerações, acredita-se que os resultados deste estudo contribuem para o entendimento da prevalência de experiências anômalas na população brasileira, podendo ser aprofundados em pesquisas futuras, especialmente por representar o pioneirismo desse tipo de investigação em um contexto psicodélico.

O objetivo geral desta pesquisa foi analisar e descrever tipos e frequência de experiências anômalas em consumidores brasileiros de substâncias com *N,N-dimetiltriptamina* (DMT). Na presente amostra (n=1205), *todos* os participantes relataram ter vivenciado – ao menos uma vez – algum tipo de experiência anômala ao fazer uso das supracitadas substâncias, alinhando-se com os achados de Rêgo (2022) e Reichow (2017). Rêgo (2022) investigou a prevalência dessas experiências na Região Metropolitana da Grande São Luís (N=231), enquanto Reichow (2017) abordou participantes da região Sul do Brasil (N=158); ambos os autores também identificaram que 100% de suas amostras relataram ter vivenciado algum tipo de experiência anômala ao longo da vida.

Na amostra de 1205 participantes deste estudo, 377 (31,3%) são do sexo masculino, 815 (67,6%) do sexo feminino e 13 (1,1%) não se identificaram com essas categorias. Essa distribuição de gênero reflete uma tendência consistente em estudos semelhantes, como o de Rêgo (2022), que teve 163 (70,6%) mulheres entre os 231 respondentes, assim como os estudos conduzidos por Machado (2009), Torres (2016), Reichow (2017), nos quais mulheres também predominaram nas respostas, apresentando, respectivamente 52,6%, 75,4% e 63,3% de mulheres como respondentes.

Essa observação reforça a conclusão de diversos autores (Alminhana, 2013; Almeida, 2004; Machado, 2009, 2010; Palmer, 1979; Rhine, 1966) sobre a disparidade de gênero entre os que relatam experiências anômalas, sugerindo que as mulheres tendem a compartilhar mais abertamente suas vivências do que os homens. Algumas reflexões extras podem ser adicionadas a essa conclusão. Conforme mencionado anteriormente, o consumo de DMT é frequente entre

grupos neo-ayahuasqueiros e outras práticas espirituais contemporâneas, muitas vezes enquadrados sob a categoria da *Nova Era*, embora seus membros possam não se identificar dessa forma. Pesquisas indicam uma predominância de mulheres nesse contexto (Woodhead, 2007; Heelas, 1995; Heelas *et al.*, 2005), com o feminismo, por exemplo, desempenhando um papel proeminente nos movimentos contraculturais desde a década de 60.

Em observações feitas em experiências de campo durante esta pesquisa, foi comum observar que, por exemplo, grupos neo-ayahuasqueiros oferecem práticas espirituais diversas (ver Santos; Martins, 2021). Dentre elas, os chamados círculos de mulheres (ou *sagrado feminino*) são os mais comuns e, obviamente, essas atividades atraem mais mulheres, uma vez que quase sempre são exclusivos para elas.

No que diz respeito à média de idade dos participantes, esta pesquisa apresenta uma média de 34,9 anos, valor próximo dos resultados de: Reichow (2017), com média geral de 35,3 anos; Alminhana (2013), com média de 38,8 anos; e Torres (2016), com média geral de 35,07 anos. Conforme Rêgo (2022), 103 participantes (44,6%) situam-se na faixa etária de 18 a 25 anos, alinhando-se com o estudo de Machado (2009), no qual 66,4% dos que experimentaram tinham entre 18 e 25 anos. É relevante destacar que mais de 50% da amostra de Rêgo (2022) é composta por estudantes de graduação e pós-graduação.

A tabela 3 a seguir descreve todos os tipos de experiências anômalas relatadas pela amostra desta pesquisa sob efeito do DMT, em ordem crescente de prevalência. Vale ressaltar que 54,4% dos correspondentes afirmaram ter ao menos uma das experiências relatadas de maneira espontânea, ou seja, sem estar sob efeito de DMT ou qualquer outra substância. Na sequência, será feita uma comparação dos dados deste estudo com aqueles realizados anteriormente, os quais se utilizaram dos questionários Q-PRP e Q-PREA (Machado, 2009; Torres, 2016; Reichow, 2017 e Rêgo, 2022).

Tabela 13 – Prevalência de Experiências Anômalas

| Tipo de Experiência Anômala | Prevalência (N = 1205) |
|------------------------------------|-------------------------------|
| Experiências Mística | 95% |
| Miração/Alucinação | 93,50% |
| Exp. Fora do Corpo | 86,80% |
| Vidas Passadas | 67,50% |
| Experiências de Quase Morte | 59,90% |
| Clarividência (ESP) | 53,10% |
| Sinestesia | 52% |
| Cura Anômala | 49,40% |
| Pré-cognição (ESP) | 48,70% |
| Sonho Lúcido | 48,40% |
| Telepatia (ESP) | 47,90% |
| Extraterrestres | 42,90% |
| Psicocinesia (PK) | 14,30% |

McCready e Greeley (1976) conduziram um dos primeiros levantamentos sobre o fenômeno Psi, constatando que 35% dos participantes relataram experiências místicas. Uma revisão de estudos sobre experiências místicas realizada por Wulff (2013) indicou variação percentual entre 21% e 53%, com a ressalva de que esses números podem ser subestimados devido a fatores como a interpretação das questões. No estudo de Reichow (2017), as experiências místicas foram vivenciadas por 58,2% da amostra geral, sendo que 80% dos participantes dos grupos de médiuns relataram tais experiências. Rêgo apresenta uma prevalência (de 50,2%) desse tipo de experiência.

Notavelmente, 95% dos participantes em desta pesquisa afirmaram ter vivenciado algum tipo de experiência mística sob a influência de substâncias contendo DMT. Como discutido anteriormente, uma hipótese plausível para esses números é que, entre outros fatores, o DMT na forma de ayahuasca é mais utilizado em contextos religiosos do que recreativos. Essa forma de uso representa 97,4% do consumo entre os aqui entrevistados, sendo que 85,8% utilizam a ayahuasca de maneira religiosa (apenas 1,8% dos participantes se identificam como ateus).

Bourguignon (1970) observou que alucinações desempenhavam um papel de 62% nas práticas rituais das 488 sociedades estudadas, sendo essas experiências valorizadas positivamente e contextualizadas nas práticas e crenças da população.

Em uma investigação pioneira sobre alucinações em populações não clínicas, McKellar (1968) constatou que 25% das pessoas entrevistadas haviam experimentado pelo menos uma alucinação.

Como previamente apresentado, este estudo optou por substituir a categoria de *experiências alucinatórias* pelo termo *mirações*, constatando prevalência de 93,5% de experiências desse tipo, a segunda maior prevalência de todo o estudo. Rêgo (2022) documenta que 54,1% dos participantes de sua pesquisa vivenciaram experiências alucinatórias, e, nas entrevistas, nove participantes compartilharam momentos nos quais experimentaram alucinações, sendo visões de espíritos as mais relatadas. Já a presente pesquisa aponta que 75,4% dos participantes afirmam ter tido encontros com entidades (vale lembrar, inclusive, que o nome *ayahuasca* significa algo como “corda dos espíritos”).

Experiências desse tipo parecem ser comuns. Reichow (2017) revelou que 79,7% dos 158 participantes relataram experiências alucinatórias, sendo que o grupo de médiuns apresentou a maior incidência (95%), enquanto o grupo de ateus mostrou a menor (57,1%). O autor sugere que fatores ligados a crenças podem influenciar o número de experiências alucinatórias em determinados grupos religiosos ou culturais. Tal afirmação esbarra em

questões complexas no que tange às experiências visionárias com substâncias, já que certamente as crenças dos participantes influenciam o *conteúdo* e *tipo* de tais experiências; contudo, substâncias psicodélicas são amplamente conhecidas por *induzirem* tais estados alterados visionários.

Vale ressaltar, no entanto, que esse tipo de experiência não é incomum, nem patológica. Tien (1991) constatou uma prevalência de 15% delas em uma amostra da população geral; Reichow (2017) não identificou transtornos mentais na amostra estudada. Esses dados são cruciais para diferenciar *vivências de experiências anômalas* de *sintomas de transtornos mentais*.

Conforme discutido no capítulo 2, as vivências com DMT apresentam notável semelhança com relatos de experiências fora do corpo, incluindo aquelas associadas a experiências de abdução alienígena. Nesse contexto, a prevalência desse tipo de experiência alcançou o terceiro lugar, sendo confirmada por 86,80% dos participantes.

Rêgo (2022) observou uma prevalência de 32,5% para esse tipo de experiências (no âmbito qualitativo, apenas duas das dezesseis pessoas entrevistadas relataram ter vivenciado esse tipo de experiência). Esse resultado contrasta com o estudo de Reichow (2017), no qual 50,6% dos 158 respondentes afirmaram ter tido pelo menos uma experiência fora do corpo. No âmbito internacional, a pesquisa conduzida por Alvarado (2013), que investigou a incidência de experiências fora do corpo em diversos grupos, apontou uma prevalência de 10% no grupo da população geral.

Os resultados referentes às Experiências de Quase-Morte, em Reichow (2017), são quase idênticos entre os grupos por ele estudados, computando 2,5%. Já em Rêgo, a prevalência é ainda menor: 1,3%. Esta pesquisa aponta para uma prevalência consideravelmente maior que nas pesquisas anteriores, 59,9%. Um dos principais motivos já foi apresentado no capítulo 2: as experiências com DMT parecem funcionar como gatilhos de EQMs e EOBs.

Reichow (2017) apresenta que 93,7% relataram vivenciar pelo menos uma experiência relacionada à *psi*. Desses, 91,1% mencionaram experiências ESP e 62,7% experiências PK. A maior frequência de experiências *psi* foi observada no grupo dos médiuns (100%), enquanto os ateus apresentaram a menor frequência (78,6%).

Estudos brasileiros anteriores, como o de Machado (2009), apontam resultados similares, com uma alta porcentagem de experiências relacionadas à *psi*. Machado (2009) constatou que 82,7% da amostra investigada relatou pelo menos uma experiência investigada. Uma replicação desse estudo por Batista (2016) encontrou resultado semelhante, com 87,0% da população investigada relatando experiências *psi*.

No estudo de Torres (2016), com uma população neopentecostal (N=126), 84,9% vivenciaram pelo menos uma das experiências *psi* investigadas. Ross e Joshi (1992) também observaram que experiências extrassensoriais e paranormais são comuns na população geral, com 65,7% relatando pelo menos uma dessas experiências.

Em Rêgo (2022) essa prevalência é menor, representado por 54,5% de sua amostra. Esse padrão se refletiu nas experiências *psi* relatadas neste estudo: clarividência (53,10%); pré-cognição (48,70%); telepatia (47,90%).

Uma exceção notável foram as experiências de psicocinesia (PK), o tipo menos relatado em toda a amostra, com apenas 14,30%. Uma hipótese plausível para tal fenômeno é que, de maneira geral, as experiências psicodélicas com DMT ocorram com os olhos fechados, o que impede a observação de objetos do ambiente, reforçando as ideias de Machado (2009) sobre a incidência reduzida desses relatos por se tratar de fenômenos alegadamente físicos.

A saber, diversos alcaloides do cipó *banisteriopsis* foram descritos sob várias denominações, incluindo *yageína* e *banisterina*, mas também eram conhecidos por *telepatina*, justamente pela alta prevalência de alegados relatos de experiências do tipo telepatia (Luke, 2009).

Em Reichow (2017), 31,6% da amostra mencionou experiências de sinestesia, com uma prevalência mais elevada entre os médiuns (42,5%) e menor entre os ateus (19,0%), sem diferença estatisticamente significativa entre os grupos. Um número consideravelmente menor é relatado por Rêgo (2022), com uma prevalência de 17,3%.

Como esperado e apresentado no capítulo 2, as substâncias psicodélicas parecem induzir e facilitar estados de consciência nos quais se manifestam experiências de sinestesia. Dessa forma, 52% da amostra deste estudo respondeu positivamente a esse tipo de evento.

Segundo Cardeña, Lynn e Krippner (2013), cerca de 20% das pessoas relatam ter sonhos lúcidos pelo menos uma vez por mês. Em consonância, Rêgo (2022) destaca que 52,8% dos participantes de sua pesquisa afirmam ter vivenciado sonhos lúcidos. Essa prevalência é consistentemente observada em estudos semelhantes, como o de Reichow (2017), que reporta taxas semelhantes entre os grupos investigados: ANRM (67,5%); médiuns (65%); consulentes (61,1%); enquanto o grupo de ateus apresentou uma frequência ainda maior dessa experiência (81%). Neste estudo, identificou-se uma prevalência de 48,40% para esse tipo de experiência. No entanto, é importante salientar que esse dado pode estar "contaminado", uma vez que o estado induzido pelo DMT e pela ayahuasca é frequentemente associado a um estado semelhante ao sonho lúcido.

O estudo conduzido por Timmermann *et al.* (2019) registrou medidas de EEG em participantes saudáveis em um ambiente clínico, empregando um desenho controlado por placebo. Um total de 13 participantes recebeu uma infusão intravenosa de DMT nas instalações da Pesquisa Clínica da Imperial. Os voluntários foram equipados com toucas contendo eletrodos para medir a atividade elétrica do cérebro antes, durante e após a infusão, sendo que o pico da experiência psicodélica teve duração de aproximadamente 10 minutos.

A análise revelou alterações significativas na atividade elétrica cerebral, causadas pelo DMT e caracterizadas por uma acentuada diminuição nas ondas *alfa*. Essas ondas representam o ritmo elétrico predominante do cérebro humano durante o estado de vigília. Adicionalmente, observou-se um aumento temporário nas ondas cerebrais normalmente associadas ao sonho, conhecidas como ondas *teta*. Sendo assim, será que tais experiências são sonhos lúcidos ou se parecem com eles? Novas pesquisas parecem ser necessárias.

Haraldsson (2011) conduziu uma comparação entre estudos realizados na Islândia e nos Estados Unidos, revelando uma variação na prevalência de alegadas lembranças de vidas passadas, situando-se entre 2% e 10%. Na pesquisa de Rêgo, essa prevalência atingiu 19%, enquanto em Reichow (2017) alcançou 30,4%, indicando um aumento considerável. O autor destaca que altas taxas nessa categoria ressaltam a importância de considerar a crença e a atribuição de significado ao analisar esses relatos.

Diante dessa constatação, torna-se evidente a necessidade de realizar mais estudos sobre o tema das memórias de vidas passadas no contexto psicodélico. Isso é particularmente relevante dado que 67,5% dos participantes nesta pesquisa afirmaram ter experiências desse tipo, mais que o dobro da amostra geral de Reichow (2017).

Por outro lado, médiuns entrevistados pelo autor apresentaram uma incidência de 60% nesse tipo de experiência, sugerindo novamente que as vivências com DMT e ayahuasca proporcionam uma prevalência de experiências acima da média geral da população, mas próxima à encontrada no grupo de médiuns na pesquisa de Reichow (2017). É importante destacar que 81,2% de participantes desta pesquisa afirmaram acreditar na vida após a morte, crença que provavelmente influencia esse resultado.

No contexto das experiências de curas anômalas, foi notável que 49,4% dos participantes do questionário desta pesquisa relataram essas experiências, contrastando com os 43,7% da amostra geral de Reichow (2017) e os 27,7% em Rêgo (2022). É relevante considerar as reflexões apresentadas na parte 1 desta pesquisa, no qual o conceito sociocultural de cura é abordado, lembrando que análises mais aprofundadas sobre o uso terapêutico da ayahuasca podem ser encontradas em Labate (2009). Além disso, destaca-se que, entre os entrevistados,

25,8% afirmaram ter superado alguma dependência química após experiências com ayahuasca ou DMT, enquanto 34,6% relataram benefícios significativos no processo de elaboração do luto da morte de um ente querido.

Martins (2015) indica que nem 10% das pessoas relatam ter vivenciado experiências de abdução alienígena, conforme pesquisas em diversas culturas. Rêgo (2022) fortalece tais conclusões ao apresentar uma prevalência de 7,8% de experiências desse tipo em sua pesquisa.

Em Reichow (2017), as experiências de abdução por alienígenas foram relatadas por 13,9% da amostra, sendo que 22,5% dos médiuns entrevistados alegaram essa vivência anômala, valor que "se aproxima do valor extremo de 25%, considerado como o maior percentual em alguns estudos" (Reichow, 2017, p. 474).

Neste estudo, 42,9% dos experienciadores de DMT relataram o encontro com entidades alienígenas, um número consideravelmente maior que os 10% da população geral (Martins, 2025), e quase o dobro do 'valor extremo' relatado por Reichow (2017). Essa significativa discrepância indica que os participantes desta amostra têm características distintas que os tornam mais propensos a vivenciar o fenômeno em questão. Além disso, 39,8% da amostra desse tipo específico de experiência alega já ter tido contato com esse tipo de fenômeno, sem uso de substâncias.

Conforme destacado na seção de metodologia, foram conduzidos testes de qui-quadrado de independência para investigar variáveis relevantes que poderiam atuar como preditoras de contatos com alienígenas. As variáveis que se mostraram significativas nesses testes bivariados foram escolhidas para compor um modelo de regressão logística, visando compreender quais delas poderiam prever de maneira significativa as respostas à variável dependente. Após a formulação desse modelo inicial, apenas as variáveis que se mostraram significativas nessa regressão foram escolhidas para compor o modelo final.

Das análises bivariadas significativas (no entanto, fracas) identificadas, pode-se considerar que a pertença a grupos religiosos definidos como neo-xamânicos e universalistas é a mais relevante (-0,22), seguido por algumas crenças específicas: *telecinese* (0,17); *poder dos cristais* (-0,17); *poder dos pêndulos* (-0,17) e em *pessoa que realiza cura espiritual* (0,17).

Na dimensão da crença, as regressões logísticas mais significativas dizem respeito, mais uma vez, à pertença a grupos neo-xamânicos/universalistas (*Odds ratio* de 2,122, ou seja, pertencer a esses grupos aumenta em 2,122 vezes a chance de ter uma experiência com alienígenas) e a grupos de crença na telecinese (*Odds ratio* de 2,235).

No entanto, as variáveis mais relevantes dizem respeito à *frequência* do uso de substâncias com DMT, que aumentam consideravelmente: entre 1 e 10 vezes (*Odds ratio* de

4,141); entre 10 e 100 vezes (*Odds ratio* de 7,921); entre 100 e 1000 vezes (*Odds ratio* de 13,661); mais de 1000 vezes (*Odds ratio* de 14,483). Em outras palavras, quanto mais “experiente” é o usuário, maior a chance de ter esse tipo de experiência ufológica.

Reichow (2017) explorou a prevalência de intervenções ou exames realizados por alienígenas. Apenas um pequeno número relatou ter passado por tais intervenções, sendo o grupo dos médiuns o mais responsivo: 7,5%. Neste trabalho, 35,2% afirmaram ter tido uma experiência do tipo abdução, e, dessas, 93,3% foram espontâneas e não associadas à vontade do experienciador.

Dessas experiências, 54,8% dos respondentes afirmaram ter tido algum tipo de comunicação com os seres, sendo a telepatia a forma mais relatada (16%). Nesses encontros, 44,5% afirmaram que os alienígenas faziam algum tipo de experimento, no entanto, não associaram essas experiências a algo ruim e, diferente do imaginário popular, apenas 0,2% alegaram algum tipo de conotação sexual dessas experiências; 0,7% as consideraram negativas/traumáticas e 1,4% consideraram as intenções das entidades como malignas.

De maneira geral, essas experiências parecem ser positivas, uma vez que 16,6% alegaram estar sendo curados; 42,4% tiveram contato com um local sagrado ou com um ser espiritualmente relevante; 49,6% disseram ter acessado Deus e seus mistérios; 46,5% se sentiram especiais e escolhidos; 56,3% passaram por uma espécie de ‘iniciação espiritual’; 60,9% receberam uma mensagem ou ensinamento relevante e 64% entenderam que se tornaram mais preocupados com o meio ambiente após tais experiências.

Como já apontado anteriormente, as experiências com DMT têm uma qualidade noética. Apenas 7,2% da amostra considera que essas experiências são frutos de sua imaginação ou são manifestações de conteúdos inconscientes (25,5% têm dúvidas), enquanto 74,3% consideram essas experiências legítimas e reais (23,1% têm dúvidas).

Apesar desta pesquisa não dar enfoque à dimensão qualitativa das experiências, é importante considerar a seguinte reflexão feita por Rêgo (2022):

Um dado que nos chamou atenção entre os relatos dos participantes das entrevistas foi a presença de mais de um tipo de experiência anômala em um relato, fato observado por Machado e Zangari (2021) ao afirmarem que é comum, a partir de relatos de casos espontâneos, nos depararmos com entrecruzamentos de diferentes experiências anômalas, por exemplo: uma experiência fora do corpo se interseccionar com experiência de quase morte, experiências alucinatórias acompanhando experiências de contato com alienígenas, etc (RÊGO, p. 86, 2022)

Esses entrecruzamentos de diferentes experiências anômalas é um fato muito bem documentado, especialmente nas experiências envolvendo psicodélicos. Não incomum,

descrições de experiências incluem diferentes categorias que muitas vezes se complementam dentro de uma narrativa. A seguir, uma experiência com ayahuasca relatada por uma paciente clínica descreve bem esse cenário:

“Tomei um daime mel⁹ que bateu bem forte. Em pouco tempo senti que estava subindo e subindo, atravessando todo o espaço, até que entrei numa estrutura metálica que lembrava uma nave espacial. Dentro da nave parecia haver uma reunião de seres muito diferentes, coisas de filme. Eu entrei na sala e parece que interrompi essa reunião, e todos me olharam. Ouvi eles dizendo, dentro da minha mente: O que você está fazendo aqui? Você não está preparada para isso. Senti minha consciência voltando até a terra e finalmente pousando no meu corpo”

Esse relato, feito por uma mulher de 26 anos, solteira, frequentadora da umbanda e rituais neo-xamânicos com ayahuasca, contém uma série dos fenômenos aqui relatados: experiência fora do corpo, encontro com entidades alienígenas e telepatia.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

⁹ O termo "Daime mel" ou "mel de ayahuasca" refere-se à bebida que possui concentrações elevadas, sendo responsável por experiências mais intensas. Ela se caracteriza por uma densidade e coloração que se assemelha ao mel de abelhas.

Se faz necessário, para a conclusão deste trabalho, revisitar o objetivo geral e os objetivos específicos do estudo (juntamente com as hipóteses e questões de pesquisa que orientaram a investigação) a fim de estabelecer uma conexão conclusiva com a discussão anteriormente apresentada.

Este estudo, intitulado *Experiências anômalas com ayahuasca e DMT: uma leitura psicossocial*, pretendeu analisar e identificar (em uma amostra geral da população brasileira) os diversos tipos de experiências anômalas assim como determinar a frequência de sua ocorrência. Esse conjunto específico é constituído por indivíduos que consumiram substâncias que contêm a molécula psicoativa reconhecida como *N, N-dimetiltriptamina* (DMT) como seu componente ativo principal, sendo a beberagem da ayahuasca a forma mais comum desse consumo. A pergunta principal *quais tipos de experiências anômalas são relatadas e com que frequência ocorrem durante o uso de substâncias cujo princípio ativo é DMT?* foi respondida com êxito.

No que tange aos objetivos específicos delineados, considera-se que a identificação e classificação dos variados relatos de experiências anômalas (por parte de indivíduos que ingerem substâncias contendo DMT) também foram realizadas com sucesso. Foi possível identificar que 100% da amostra apresentou prevalência de ao menos uma das experiências anômalas típicas descritas no livro *Variiedades da Experiência Anômala: análise de evidência científica*. Também foi necessário ampliar e apresentar novas categorias de experiências para abranger a complexidade desse tipo de experiência em contextos psicodélicos, tal como apresentado na Parte 1, subcapítulo 1.1. *Experiências Anômalas*; como na Parte 3, no segmento intitulado *Informações sobre Experiências Anômalas*, referente às questões 41 a 62.

Foi possível ainda confirmar o cumprimento do objetivo secundário: investigar alguns aspectos das experiências anômalas relacionadas a alienígenas e temas ufológicos na amostra de respondentes. Foi possível identificar não apenas a prevalência de experiências desse tipo mas também explorar características específicas dessas vivências – como aspectos fenomenológicos; qualitativos; associações a crenças e mudanças de comportamento – tal como apresentado no subcapítulo da Parte 1 *Extraterrestres*, e na seção da Parte 3 referente às questões 72 a 105, denominada *Alguns aspectos da experiência UFO*.

A investigação de *como fatores psicossociais podem impactar a prevalência de aspectos específicos de experiências anômalas ufológicas* revelou-se uma empreitada bem-sucedida, apesar de apenas abrir a porta para esse debate. Tal objetivo foi especialmente evidenciado na elaboração do subcapítulo *Ufologia Psicodélica: De Carl Jung a Terrence McKenna*, que destacou como as obras desses pensadores moldaram a formação do que é agora conhecido como a *Nova Era*. Além disso, o subcapítulo também evidenciou diversas percepções teóricas

e fenomenológicas da especificidade da experiência anômala psicodélica envolvendo a temática alienígena, dentro e fora do âmbito científico.

As três hipóteses levantadas inicialmente puderam ser corroboradas a partir dos dados coletados. A primeira hipótese, que afirmou que indivíduos que consomem substâncias com a molécula *N, N-dimetiltriptamina* (DMT) vivenciariam uma gama mais ampla de experiências anômalas em comparação com a população geral – que não faz uso dessa substância – se mostrou verdadeira. A incidência de experiências anômalas variadas foi maior em quase todas as categorias, sendo a prevalência de *experiências místicas* (95%), *experiências alucinatórias/miração* (93,5%) e *experiências fora do corpo* (86,8%) as mais significativas.

A segunda hipótese, que considerou que indivíduos que consomem substâncias com DMT poderiam vivenciar uma diversidade maior de experiências anômalas em comparação com aqueles que não a consomem, na população em geral, também se mostrou apropriada. Considerando os dados coletados, o contato com entidades identificadas como *extraterrestres* ocorreu em uma frequência quase quatro vezes superior (42,9%) à média estimada para a população geral (10%).

A terceira hipótese, que conjecturou que a prevalência das experiências anômalas relacionadas a extraterrestres e outros temas ufológicos poderia estar correlacionada com a dosagem, frequência de uso e contexto sociocultural (incluindo crenças religiosas e sobrenaturais específicas) também foi respaldada pelos dados coletados e pela análise subjacente. Apesar de não ter sido possível averiguar a dosagem das experiências com ayahuasca e correlatos, a análise dos dados destaca a pertença a grupos religiosos neo-xamânicos e universalistas a mais relevante, seguida por crenças específicas, como telecinese, poder dos cristais, poder dos pêndulos, e pessoa que realiza cura espiritual.

De acordo com os dados, a pertença a grupos neo-xamânicos/universalistas está associada a um aumento de 2,1 vezes na probabilidade de uma experiência ufológica, enquanto a crença em telecinese aumenta essa probabilidade em 2,2 vezes. Além disso, como postulado, a frequência de uso de DMT e substâncias correlatas emerge como uma variável significativa para a ocorrência de experiências ufológicas.

Aqueles que fizeram uso entre 1 e 10 vezes têm 4,1 vezes mais chances de vivenciar tais experiências, enquanto aqueles que tomaram entre 10 e 100 têm 7,9 mais chances. Os que relataram entre 100 e 1000 vezes têm 13,7 mais chances, e aqueles que tomaram mais de 1000 vezes têm 14,5 mais chances de ter experiências ufológicas e de temática alienígena.

Como já mencionado, a pesquisa realizada teve um caráter exploratório, e incentiva a realização de novos estudos com diversas metodologias e enfoques. Esse apelo visa fomentar

uma abordagem mais abrangente e diversificada para enriquecer ainda mais o entendimento desse fenômeno multifacetado.

Há na academia uma escassez de estudos sobre a temática óvni e extraterrestre, especialmente no contexto brasileiro, já que a maioria das pesquisas são conduzidas em universidades norte-americanas. Diante dessas lacunas, tornou-se imperativo realizar estudos sistemáticos para investigar a prevalência dessas experiências no Brasil, um país que, além de reconhecido como um dos líderes globais em avistamentos de óvnis, é domicílio das religiões ayahuasqueiras e contempla a maior população mundial que faz uso da ayahuasca.

Explorar e aprofundar as reflexões sobre esses fenômenos, especialmente no contexto emergente dos psicodélicos, não apenas se revela uma tarefa de grande importância, mas também uma necessidade. Contribuir para uma compreensão mais aprofundada das complexidades dessas experiências oferece suporte valioso para profissionais da psicologia e saúde mental, fomentando reflexões filosóficas.

O maior desafio é desenvolver metodologias científicas adequadas para explorar esses encontros no mundo interior, sem reduzi-los a alucinações ou conteúdos exclusivamente psicológicos. Ainda não há evidências de vida inteligente fora do planeta, mas os alienígenas já estão entre nós, seja como ícones da cultura pop (em nosso imaginário), seja nas antípodas da mente sob efeitos de psicodélicos poderosos como DMT.

REFERÊNCIAS

- AARONSON, B.; OSMOND, H. *Psychedelics*. New York: Doubleday & Co, 1970.
- ACHERBERG, J. *A imaginação na cura: xamanismo e medicina moderna*. São Paulo: Grupo Editorial Summus, 1996.
- AGRESTI, A. *Categorical data analysis*. 3rd ed. EUA: Wiley & Sons, 2012.
- ALMEIDA, A. M. *Fenomenologia das experiências mediúnicas, perfil e psicopatologia dos médiuns espíritas*. Tese (Doutorado em Ciências) – Faculdade de Medicina, Universidade São Paulo, São Paulo, 2004.
- ALMINHANA, L. O. *A personalidade como critério para o diagnóstico diferencial entre experiências anômalas e transtornos mentais*. Tese (Doutorado em Saúde) – Faculdade de Medicina, Universidade de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2013.
- ALVEZ JUNIOR, A. M. *Tambores para a rainha da floresta: a inserção da umbanda no Santo Daime*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.
- APELLE, S. et al. Alien abduction experiences. In: CARDEÑA, E; Lynn, S. J.; KRIPPNER, S. (Eds.). *Varieties of anomalous experience: Examining the scientific evidence*. 2nd ed. Washington, DC: American Psychological Association, 2014. p. 213-240. Disponível em: <https://doi.org/10.1037/14258-008>.
- ARAÚJO, M. C. R. *Salve a Luz e Salve a Força: Dimensões psicossociais na doutrina do Santo Daime*. 2010. Tese (Doutorado em Psicologia Social) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.
- ARGYROUS, G. The chi-square test for independence. In: _____. *Statistics for Social Research*. 1st ed. London: Palgrave, 1997. p. 257-284.
- BAKALAR, J. B.; GRINSPOON, L. *Why drug policy is so harsh*. Hastings Center Report, p. 34-39, 1983.
- BARBOSA, P. C. R. et al. *A six-month prospective evaluation of personality traits, psychiatric symptoms and quality of life in ayahuasca-naïve subjects*. Journal of Psychoactive Drugs, v. 41, p. 205-12, 2009.
- BARBOSA, P. C. R.; GIGLIO, J. S.; DALGALARRONDO, P. *Altered states of consciousness and short-term psychological after-effects induced by the first-time ritual use of ayahuasca in an urban context in Brazil*. Journal of Psychoactive Drugs, v. 37, n. 2, p. 193-201, 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/02791072.2005.10399801>
- BARKER, S. A. *N, N-dimethyltryptamine (DMT), an endogenous hallucinogen: past, present, and future research to determine its role and function*. Frontiers in neuroscience, v. 12, p. 536, 2018.
- BARKER, S. A.; MONTI, J. A.; CHRISTIAN, S. T. *N, N-dimethyltryptamine: an endogenous hallucinogen*. International Review of Neurobiology, v. 22, p. 83–110, 1981.

- BARUSS, I. *Alterations of consciousness: an empirical analysis for social scientists*. American Psychological Association, 2003. Disponível em: <https://doi.org/10.1037/10562-000>.
- BEYER, S. V. *Singing to the plants: A guide to mestizo shamanism in the Upper Amazon*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2009.
- BILLCOCK, V. A.; TSOU, B. H. *Elementary visual hallucinations and their relationship to neural pattern formation*. *Psychological Bulletin*, v. 138, n. 4, p. 744-774, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.1037/a0027580>.
- BLACKMORE, S. J. *Have you ever had an OBE: the wording of the question*. *Journal of the Society for Psychical Research*, v. 51, n. 791, p. 292-302, 1982.
- BLACKMORE, S. J. *Spontaneous and deliberate OBEs: a questionnaire survey*. *Journal of the Society for Psychical Research*, v. 53, n. 802, p. 218-224, 1986.
- BODDY, Janice. *Spirit possession revisited: beyond instrumentality*. *Annual Review of Anthropology*, v. 23, n. 1, p. 407-434, 1994.
- BÓKKON, I. *Phosphene phenomenon: a new concept*. *BioSystems*, v. 92, n. 2, p. 168-174, 2008.
- BOURGUIGNON, E. *Hallucination and trance: An anthropologist's perspective*. In: *Origin and Mechanisms of Hallucinations: Proceedings of the 14th Annual Meeting of the Eastern Psychiatric Research Association held in New York City, November 14–15, 1969*. Boston, MA: Springer US, p. 183-190, 1970.
- BRANG, D.; RAMACHANDRAN, V. S. *Psychopharmacology of synesthesia: the role of serotonin S2a receptor activation*. *Medical Hypotheses*, v. 70, n. 4, p. 903-904, 2008. Disponível em: <https://doi.org/10.1016/j.mehy.2007.09.007>.
- BRESSLOFF, P. C. *et al. What geometric hallucinations tell us about the visual cortex?* *Neural Computation*, v. 14, n. 3, p. 473-491, 2002. Disponível em: <https://doi.org/10.1162/089976602317250861>.
- BRISSAC, S. *A Estrela do Norte iluminando até o Sul: uma etnografia da União do Vegetal em um contexto urbano*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1999.
- BULLARD, T. E. *The myth and mystery of UFOs*. Lawrence: University of Kansas Press, 2010.
- BULLARD, T. E. *UFO abduction reports: the supernatural kidnap narrative returns in technological guise*. *Journal of American Folklore*, v. 102, n. 404, p. 147-170, 1989.
- BULLARD, T. E. *UFO abductions: the measure of a mystery*. Mount Rainier: Fund for UFO Research, 1987.
- CARBONARO, T. M.; GATCH, M. B. *Neuropharmacology of N,N-dimethyltryptamine*. *Brain Research Bulletin*, v. 126, p. 74–88, 2016.

CARDEÑA, E.; ALVARADO, C. Anomalous self and identity experiences. In: CARDEÑA, E.; LYNN, S. J.; KRIPPNER, S. (Eds.). *Varieties of anomalous experience: examining the scientific evidence*. 2nd ed. Washington, DC: American Psychological Association, 2014. p. 175-212. Disponível em: <https://doi.org/10.1037/14258-007>.

CARDEÑA, E.; LYNN, S. J.; KRIPPNER, S. *Variedades da experiência anômala: análise de evidências científicas*. São Paulo: Atheneu, 2013.

CARHART-HARRIS, R. L.; GOODWIN, G. M. *The therapeutic potential of psychedelic drugs: past, present, and future*. *Neuropsychopharmacology*, v. 42, n. 11, p. 2105-2113, 2017.

CASTANEDA, Carlos. *Uma estranha realidade*. Circulo do Livro, 1971.

CHEYNE, J. A.; RUEFFER, S. D.; NEWBY-CLARK, I. R. *Hypnagogic and hypnopompic hallucinations during sleep paralysis: neurological and cultural construction of the nightmare*. *Consciousness and Cognition*, v. 8, n. 3, p. 319-337, 1999. Disponível em: <https://doi.org/10.1006/ccog.1999.0404>.

COHEN, I.; VOGEL, W. H. *Determination and physiological disposition of dimethyltryptamine and diethyltryptamine in rat brain, liver and plasma*. *Biochemical Pharmacology*, v. 21, n. 8, p. 1214-16, 1972.

COSTA, M. C. M.; FIGUEIREDO, M. C.; CAZENAVE, S. O. S. *Ayahuasca: uma abordagem toxicológica do uso ritualístico*. *Archives of Clinical Psychiatry (São Paulo)*, v. 32, p. 310-318, 2005.

COTT, C.; ROCK, A. *Phenomenology of N,N-Dimethyltryptamine use: a thematic analysis*. *Journal of Scientific Exploration*, v. 22, p. 359-370, 2008.

DAWS, R. E. *et al. Increased global integration in the brain after psilocybin therapy for depression*. *Nature medicine*, v. 28, n. 4, p. 844-851, 2022.

DAWSON, A. *Spirit possession in a new religious context: the umbandaization of santo daime*. *Nova Religio*, v. 15, n. 4, p. 60-84, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.1525/nr.2012.15.4.60>.

DE GREGORIO, D. *et al. Hallucinogens in mental health: preclinical and clinical studies on LSD, psilocybin, MDMA, and ketamine*. *Journal of Neuroscience*, v. 41, n. 5, p. 891-900, 2021.

DEAN, J. G. *et al. Biosynthesis and extracellular concentrations of N, N-dimethyltryptamine (DMT) in mammalian brain*. *Scientific reports*, v. 9, n. 1, p. 9333, 2019.

DEAN, Jeff G. *et al. Biosynthesis of extracellular concentrations of N,N-dimethyltryptamine (DMT) in mammalian brain*. *Scientific Reports*, v. 9, Article 9333, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1038/s41598-019-45812-w>.

DEKORNE, J. *Psychedelic Shamanism, Updated Edition: The Cultivation, Preparation, and Shamanic Use of Psychotropic Plants*. North Atlantic Books, 2011.

DOBKIN DE RIOS, M. *Visionary vine: hallucinogenic healing in the Peruvian Amazon*. Prospect Heights: Waveland Press, 1984.

DOMINGUEZ-CLAVÉ, E. et al. *Ayahuasca*: pharmacology, neuroscience and therapeutic potential. *Brain Research Bulletin*, 2016.

DOSS, M. K. et al. *The acute effects of the atypical dissociative hallucinogen salvinorin A on functional connectivity in the human brain*. *Scientific reports*, v. 10, n. 1, p. 16392, 2020.

DRONFIELD, J. *The vision thing*: diagnosis of endogenous derivation in abstract arts. *Current Anthropology*, v. 37, n. 2, p. 373-391, 1996. Disponível em: <https://doi.org/10.1086/204501>.

DYCK, E. *Flashback: Psychiatric Experimentation with LSD in Historical Perspective*. *Canadian Journal of Psychiatry*, v. 50, n. 7, p. 381-388, 2005.

ELIADE, M. *O Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

EL-SEEDI, H. R. et al. *Prehistoric peyote use*: alkaloid analysis and radiocarbon dating of archaeological specimens of *Lophophora* from Texas. *Journal of ethnopharmacology*, v. 101, n. 1-3, p. 238-242, 2005.

ERMENTROUT, G. B.; COWAN, J. D. *A mathematical theory of visual hallucination patterns*. *Biological Cybernetics*, v. 34, n. 3, p. 137-150, 1979. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/BF00336965>.

ESPIRITO SANTO, H.; DANIEL, F. *Calcular e apresentar tamanhos do efeito em trabalhos científicos (2)*: guia para reportar a força das relações. *Portuguese Journal of Behavioral and Social Research*, v. 3, n. 1, p. 53-64, 2017.

FABREGAS, J. M. et al. *Assessment of addiction severity among ritual users of ayahuasca*. *Drug Alcohol Depend*, v. 111, n. 3, p. 257-261, 2010.

FOLDI, C. J. et al. *Rethinking therapeutic strategies for anorexia nervosa*: insights from psychedelic medicine and animal models. *Frontiers in Neuroscience*, v. 43, 2020.

FORSTMANN, M.; SAGIOGLOU, C. *Lifetime experience with (classic) psychedelics predicts pro-environmental behaviour through an increase in nature relatedness*. *Journal of Psychopharmacology*, v. 31, n. 8, p. 975-988, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0269881117714049>.

FRENCH, C. C. Reflections of a (relatively) moderate skeptic. In: KRIPPNER, S.; FRIEDMAN, H. L. (Eds.). *Debating psychic experiences: human potential or human illusion?* Santa Barbara: Praeger, 2010. p. 3-64. Disponível em: <https://doi.org/10.1037/e653282011-001>.

FROESE, T. et al. *Turing instabilities in biology, culture, and consciousness?* On the enactive origins of symbolic material culture. *Adaptive Behaviour*, v. 21, n. 3, p. 199-214, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/1059712313483145>.

GALLIMORE, A.; LUKE, D. DMT research from 1956 to the end of time. In: KING, D. et al. (Eds.). *Neurotransmissions: psychedelic essays from Breaking Convention II*. London: Strange Attractor, 2015. p. 291-316. Disponível em: https://www.academia.edu/12936124/DMT_research_from_1956_to_the_end_of_time.

GOMES, B. R. O. *O sentido do uso ritual da ayahuasca em trabalho voltado ao tratamento e recuperação da população em situação de rua em São Paulo*. Dissertação (Mestrado em Saúde Pública) - Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

GOULART, S. L. *Contrastes e continuidades em uma tradição Amazônica: as religiões da ayahuasca*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade de Campinas, São Paulo, 2004.

GREYSON, B. Near-death experiences. In: CARDEÑA, Etzel; LYNN, Steven J.; KRIPPNER, Stanley (Eds.). *Varieties of anomalous experience: examining the scientific evidence*. Washington, DC: American Psychological Association, 2000. p. 315-352. Disponível em: <https://doi.org/10.1037/10371-010>.

GREYSON, B. Near-death experiences. In: CARDEÑA, Etzel; LYNN, Steven J.; KRIPPNER, S. (Eds.). *Varieties of anomalous experience: examining the scientific evidence*. 2nd ed. Washington, DC: American Psychological Association, 2014. p. 333-367. Disponível em: <https://doi.org/10.1037/14258-012>.

GREYSON, B.. *Experiências de quase-morte: implicações clínicas*. Archives of Clinical Psychiatry (São Paulo), v. 34, p. 116-125, 2007.

GRIFFITHS, R. R. *et al.* *Psilocybin produces substantial and sustained decreases in depression and anxiety in patients with life-threatening cancer: a randomized double-blind trial*. Journal of psychopharmacology, v. 30, n. 12, p. 1181-1197, 2016.

GRIFFITHS, R. R. *et al.* *Survey of the subjective “God encounter experiences”*: comparisons among naturally occurring experiences and those occasioned by classic psychedelics psilocybin, LSD, ayahuasca, or DMT. PLOS ONE, v. 14, n. 4, p. e0214377, 2019.

GROB, C. S. *et al.* *Pilot study of psilocybin treatment for anxiety in patients with advanced-stage cancer*. Archives of general psychiatry, v. 68, n. 1, p. 71-78, 2011.

GROB, C. S. The psychology of ayahuasca. In: R. Metzner (Ed.): *Ayahuasca: hallucinogens, consciousness, and the spirit of nature*. New York: Thunder's Mouth Press, 2004.

GROF, S. *Psychology of the future: lessons from modern consciousness research*. New York: State University of New York Press, 2000.

GROF, S. *Realms of the human unconscious: observations from LSD research*. London: Souvenir Press, 2016.

GROISMAN, A. *Eu venho da floresta: um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime*. Florianópolis: Editora UFSC, 1999.

GUERRIERO, S. *et al.* *Os componentes constitutivos da Nova Era: a formação de um novo ethos*. Revista de Estudos da Religião (REVER), v. 16, n. 2, p. 9-30, 2016.

HAESLER, Trent-Von *et al.* *Experiências de quase morte em parada cardíaca: implicações para o conceito de mente não local*. Archives of Clinical Psychiatry (São Paulo), v. 40, p. 197-202, 2013.

HAIR JR., Joseph *et al.* *Multivariate data analysis*. 5th ed. New Jersey: Prentice Hall, 1998.

- HALBERSTADT, A. L.; VOLLENWEIDER, F. X.; NICHOLS, D. E. *Behavioral Neurobiology of Psychedelic Drugs*. 1st ed. Berlin, Heidelberg: Springer, 2018.
- HALPERN, J. H. *et al. Evidence of health and safety in american members of a religion who use a hallucinogenic sacrament*. *Med. Sci. Monit*, v. 14, n. 8, p. SR15–SR22, 2008.
- HANCOCK, G. *Supernatural: meetings with the ancient teachers of mankind*. London: Century, 2005.
- HANEGRAAFF, W. J. Entheogenic esotericism. In: *Contemporary esotericism*. Routledge, 2014. p. 392-409.
- HANEGRAAFF, W. J. *New age spiritualities as secular religion: a historian's perspective*. *Social compass*, v. 46, n. 2, p. 145-160, 1999.
- HARALDSSON, E. *Children who speak of past-life experiences: is there a psychological explanation?* *Psychology and Psychotherapy: Theory, Research and Practice*, v. 76, n. 1, p. 55-67, 2003.
- HARNER, M. Introduction. In: HARNER, Michael (Ed.). *Hallucinogens and Shamanism*. London: Oxford University Press, 1973. p. xii.
- HARNER, M. J.; MISHLOVE, J.; BLOCH, A.. *The way of the shaman*. New York: Harper & Row, 1980.
- HEIM, R. *et al. Determinisme de la formation des carpophores et des sclerotes dans la culture du Psilocybe mexicana Heim, agaric hallucinogene du Mexique, et mise en evidence de la psilocybine et de la psiloéine*. *CR Seances Acad Sci*, v. 246, p. 1346-1351, 1958.
- HILL, S. J. *Confrontation with the unconscious: jungian depth psychology and psychedelic experience*. Aeon Books, 2019.
- HOFMANN, A. *LSD my problem child: reflections on sacred drugs, mysticism, and science*. New York: Jeremy P. Tarcher, 1983.
- HOFMANN, A.; FEILDING, A. (Ed.). *LSD: My problem child and insights/outlooks*. Tradução por J. Ott. Oxford University Press, 2013.
- HOOD JR, RALPH W. *The construction and preliminary validation of a measure of reported mystical experience*. *Journal for the scientific study of religion*, p. 29-41, 1975.
- HOPKINS, B. *Missing time*. New York, NY: Ballantine, 1988.
- HOWITT, D.; CRAMER, D. *Understanding Statistics in Psychology with SPSS*. 7th ed. Pearson Education Limited, United Kingdom, 2017.
- HUBBARD, E. M.; BRANG, D.; RAMACHANDRAN, V. S. *The cross-activation theory at 10*. *Journal of Neuropsychology*, v. 5, n. 2, p. 152-177, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/j.1748-6653.2011.02014.x>.
- IBM Corp. IBM SPSS Statistics for Windows, Version 22.0. Armonk, NY: IBM Corp, 2013.

- JACOBS, D. M. *Secret life: firsthand documented accounts of UFO abduction*. New York, NY: Simon & Schuster, 1992.
- JAMES, M. *et al. The varieties of religious experience: a study in human nature*. Routledge, 2003.
- JANSEN, K. L. R. Neuroscience and the near-death experience: Roles for the NMDA-PCP receptor, the sigma receptor, and the endopsychosins. *Medical Hypotheses*, v. 31, n. 1, p. 25-29, 1990. Disponível em: [https://doi.org/10.1016/0306-9877\(90\)90048-J](https://doi.org/10.1016/0306-9877(90)90048-J)
- JOKIC, Z. *Yanomami shamanic initiation: the meaning of death and post-mortem consciousness in transformation*. *Anthropology of Consciousness*, v. 19, n. 1, p. 33-59, 2008. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/j.1556-3537.2008.00002.x>.
- JUNG, C. G. *Um mito moderno sobre coisas vistas no céu*. Petrópolis: Editora Vozes, 2011a.
- JUNG, Carl Gustav. *Psicologia do inconsciente*. Editora Vozes Limitada, 2011b.
- JUNG, C. G. *Synchronicity: An acausal connecting principle*. Routledge, 2013.
- JUNG, C. G. *Psicologia e alquimia*. Vol. 12. Editora Vozes Limitada, 2018a.
- JUNG, C. G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Vol. 9/1. Editora Vozes Limitada, 2018b.
- JÜNGER, E. *Annäherungen: drogen und rausch*. Stuttgart: Klett-Cotta Verlag, 2014 [1970].
- JÜNGER, E. Drugs and Ecstasy. In: KITAGAWA, J.; LONG, C. (Eds.). *Myths and Symbols: Studies in Honor of Mircea Eliade*. Chicago: University of Chicago Press, 1969. p. 327-342.
- KEAN, L. *UFOs: generals, pilots, and government officials go on the record*. New York,
- KELLY, J. R. *et al. The psychedelic renaissance: the next trip for psychiatry?* *Irish journal of psychological medicine*, v. 39, n. 4, p. 335-339, 2022.
- KENT, J. L. *Psychedelic information theory*. PIT Press, 2010.
- KLÜVER, H. *Mescal visions and eidetic vision*. *American Journal of Psychology*, v. 37, n. 4, p. 502-515, 1926. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/1414910>.
- KOTTMEYER, M. S. *Graying mantis*. *The REALL News*, 1999, September 17. Disponível em: <http://www.reall.org/newsletter/v07/n05/graying-mantis.html>.
- KRAEHENMANN, R. *Dreams and psychedelics: neurophenomenological comparison and therapeutic implications*. *Current neuropharmacology*, v. 15, n. 7, p. 1032-1042, 2017.
- KRIPPNER, S.; ACHTERBERG, J. *Experiências de Curas Anômalas*. In: *Variedades da experiência anômala: análise das evidências científicas*. Tradução de Fátima Regina Machado. São Paulo: Atheneu, p. 271-302, 2013.
- KRIPPNER, S.; LUKE, D. *Psychedelics and species connectedness*. *Bulletin of the Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies*, v. 19, n. 1, p. 12-15, 2009.

- KUBURI, S. *et al.* *Neuroimaging Correlates of Treatment Response with Psychedelics in Major Depressive Disorder: a systematic review*. *Chronic Stress*, v. 6, p. 24705470221115342, 2022.
- LABATE, B. C. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas: Mercado das Letras: Fapesp, 2004.
- LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (Orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. 2. ed. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras, 2004.
- LABATE, B. C.; GOULART, S. L. *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado das Letras: Fapesp, 2005.
- LABERGE, S.; GACKENBACH, J. Lucid Dreaming. In: CARDEÑA, E.; LYNN, S. J.; KRIPPNER, S. (Eds.). *Varieties of anomalous experience: examining the scientific evidence*. American Psychological Association, 2000. p. 151–182. Disponível em: <https://doi.org/10.1037/10371-005>. Acesso em: 09 fev. 2024.
- LABIGALINI, E. Jr. *O uso de Ayahuasca em um contexto religioso por ex-dependentes de álcool*. Dissertação de Mestrado pela Escola Paulista de Medicina - Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, 1998.
- LAMBERT, Y. *O Nascimento das Religiões*. São Paulo: Ed. Loyola, 2011.
- LEARY, T. *Programmed communication during experiences with DMT (dimethyltryptamine)*. *Psychedelic Review*, v. 8, p. 83-95, 1966. Disponível em: <https://maps.org/research-archive/psychedelicreview/v1n8/01883lea.pdf>.
- LEITE, A. L. P. *Neoxamanismo na América Latina*. *Último Andar*, n. 29, p. 204-217, 2016.
- LETCHER, A. *Mad thoughts on mushrooms: discourse and power in the study of psychedelic consciousness*. *Anthropology of Consciousness*, v. 18, n. 2, p. 74-98, 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.1525/ac.2007.18.2.74>.
- LEWIS, J. R. (Ed.). *The gods have landed: new religions from other worlds*. Albany: SUNY Press, 1995.
- LEWIS-WILLIAMS, J. D.; DOWSON, T. A. *The signs of all times: entoptic phenomena in Upper Paleolithic art*. *Current Anthropology*, v. 29, n. 2, p. 201-245, 1988. Disponível em: <https://doi.org/10.1086/203629>.
- LIZARDO DE ASSIS, C.; FARIA, D. F.; LINS, L. F. T. *Bem-estar subjetivo e qualidade de vida em adeptos de ayahuasca*. *Psicologia & Sociedade*, v. 26, n. 1, p. 224-234, 2014.
- LOIZAGA-VELDER, A. *A psychotherapeutic view on therapeutic effects of ritual ayahuasca use in the treatment of addiction*. *MAPS Bulletin*, v. 23, n. 1, p. 36-40, 2013.
- LUKE, D. *A tribute to Albert Hofmann on his 100th birthday: the mysterious discovery of LSD and the impact of psychedelics on parapsychology*. *Paranormal Review*, v. 37, p. 3-8, 2006. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/278300726_Spirit_molecule.

LUKE, D. *Anomalous psychedelic experiences: at the neurochemical juncture of the humanistic and parapsychological*. Journal of Humanistic Psychology, v. 62, n. 2, p. 257–297, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0022167820917767>.

LUKE, D. *Disembodied eyes revisited: an investigation into the ontology of entheogenic entity encounters*. Entheogen Review, v. 17, n. 1, p. 1-9 & 38-40, 2008. Disponível em: https://www.academia.edu/1010503/Disembodied_eyes_revisited._An_investigation_into_the_ontology_of_entheogenic_entity_encounters.

LUKE, D. *Ecopsychology and the psychedelic experience*. European Journal of Ecopsychology, v. 4, p. 1-8, 2013. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/269634815_Ecopsychology_and_the_psychedelic_experience.

LUKE, D. *Inner paths to outer space: journeys to alien worlds through psychedelics and other spiritual technologies by Rick Strassman et al.* [Book review]. Journal of Scientific Exploration, v. 22, n. 4, p. 564-569, 2008.

LUKE, D. *Otherworlds: psychedelics and exceptional human experience*. London: Muswell Hill Press, 2017.

LUKE, D. Psychedelic possession: the growing incorporation of incorporation into ayahuasca use. In: HUNTER, J.; LUKE, D. (Eds.). *Talking with the spirits: Ethnographies from between the worlds*. Daily Grail, 2014. p. 229-254.

LUKE, D. *Psychoactive substances and paranormal phenomena: a comprehensive review*. International Journal of Transpersonal Studies, v. 31, n. 1, p. 97-156, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.24972/ijts.2012.31.1.97>.

LUKE, D. *Rock art or Rorschach: is there more to entoptics than meets the eye?* Time & Mind, v. 3, n. 1, p. 9-28, 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.2752/175169710X12549020810371>.

LUKE, D. *Telepathine (ayahuasca) and psychic ability: field research in South America* [Paper presentation]. Transpersonal Psychology Section of the British Psychological Society, 13th Annual Conference, Scarborough, 2009.

LUKE, D.; KITTENIS, M. *A preliminary survey of paranormal experiences with psychoactive drugs*. Journal of Parapsychology, v. 69, n. 2, p. 305-327, 2005. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/278037272_A_preliminary_survey_of_paranormal_experiences_with_psychoactive_drugs.

LUKE, D.; YANAKIEVA, S. *The transpersonal psychedelic experience and change in ecological attitude and behavior* [Paper presentation]. International Conference on Psychedelics Research, Stichting Open, Amsterdam, Netherlands, 2016, June 3-5.

LUNA, L. E. *Ayahuasca em cultos urbanos brasileiros*. Estudo contrastivo de alguns aspectos do Centro Espírita e Obra de Caridade Príncipe Espadarte Reino da Paz (a Barquinha) e o Centro Espírita Beneficente União do Vegetal UDV. Memorial (Concurso para Professor Titular do Departamento de Antropologia) - Universidade Federal de Santa Catarina, 1995.

- LUNA, L. E. *Vegetalismo: Shamanism among the mestizo population of Peruvian Amazon*. Estocolmo: Almquist and Wiksell International, 1986.
- LUNA, L. E.; AMARINGO, P. *Ayahuasca Visions: the Religious Iconography of a Peruvian Shaman*. Berkeley: North Atlantic Books, 1991. P. 35.
- LYONS, T.; CARHART-HARRIS, R. *Increased nature relatedness and decreased authoritarian political views after psilocybin for treatment-resistant depression*. *Journal of Psychopharmacology*, v. 32, n. 7, p. 811-819, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0269881117748902>.
- MAAS, U.; STRUBELT, S. *Music in the Iboga initiation ceremony in Gabon: polyrhythms supporting a pharmacotherapy*. *Music Therapy Today*, v. 4, n. 3, 2003. Disponível em: <<http://www.wfmt.info/Musictherapyworld/modules/mmmagazine/issues/20030613105603/20030613112009/Maas.htm>>.
- MACHADO, F. R. *Experiências anômalas na vida cotidiana: experiências extra-sensório-motoras e sua associação com crenças, atitudes e bem-estar subjetivo*. Tese (Doutorado) - Universidade de São Paulo, 2009.
- MACK, J. E. *Abduction: human encounters with aliens*. New York, NY: Ballantine, 1994.
- MACK, J. E. *Passport to the cosmos*. Largo, FL: Kunati, 1999.
- MACRAE, E. *Guiado pela Lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.
- MAGALHÃES, E. S. *Balanços de Luz: devoção e experiência a bordo do Barquinho Santa Cruz*. Campina Grande: Tese de Doutorado em Ciências Sociais, PPGCS/UFCG, 2013.
- Maraldi, E. O. *et al.* Experiências anômalas e dissociativas em contexto religioso: Uma abordagem autoetnográfica. *Revista de Abordagem Gestáltica*, 26(2), 147-161, 2020.
- MARKS, L. Synesthesia: a teeming multiplicity. In: CARDENA, E.; LYNN, S. J.; KRIPPNER, S. (Eds.). *Varieties of anomalous experience: Examining the scientific evidence*. 2nd ed. Washington, DC: American Psychological Association, 2014. p. 79-108.
- MARTIAL, C. *et al.* *Near-death experience as a probe to explore (disconnected) consciousness*. *Trends in cognitive sciences*, v. 24, n. 3, p. 173-183, 2020.
- MARTIAL, C. *et al.* *Neurochemical models of near-death experience: a large study based on the similarity of written reports*. *Consciousness and Cognition*, v. 69, p. 52-69, mar. 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1016/j.concog.2019.01.011>.
- MARTINS, L. B. *Ainda um mito moderno? A compreensão junguiana de experiências anômalas contemporâneas e revisitada*. *Bol. Acad. Paulista de Psicologia*, v. 31, n. 81, p. 447-464, 2011.
- MARTINS, L. B. *Contatos imediatos: investigando personalidade, transtornos mentais e atribuição de causalidade em experiências subjetivas com ÓVNIs e alienígenas*. Dissertação (Mestrado). São Paulo: Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2012.

- MARTINS, L. B. *Experiências anômalas tipicamente contemporâneas e psicologia: uma revisão da literatura*. Bol. Academia Paulista de Psicologia. São Paulo, v. 36, n. 91, p. 310-328, jul. 2016.
- MARTINS, L. B. *Na trilha dos alienígenas: uma proposta psicológica integrativa sobre experiências "ufológicas" e "paranormais"*. Tese (Doutorado). São Paulo: Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2015.
- MCCREADY, W. C.; GREELEY, A. M. *The ultimate values of the American population*. Beverly Hills, CA: Sage, 1976.
- MCKELLAR, P. *Experience and behaviour*. London: Penguin, 1968.
- MCKENNA, D. *Brotherhood of the Screaming Abyss: My Life with Terence McKenna*. St. Cloud: North Star Press, 2012.
- MCKENNA, D.; RIBA, J. *New world tryptamine hallucinogens and the neuroscience of ayahuasca*. Curr. Top. Behav. Neurosci., 2015.
- MCKENNA, T. *Carl Jung and Psychic Archetypes: Address to the Jung Society*. Claremont, California, 1991. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=YWoHLcHC0oM>. Acesso em: 25 nov. 2020.
- MCKENNA, T. *Food of the gods: the search for the original tree of knowledge*. Random House, 2010.
- MCKENNA, T. *The archaic revival*. New York: Harper, 1991a.
- MCKENNA, T. *Lectures on Alchemy*: esalen Institute, 1991b.
- MCKENNA, T. *The Archaic Revival: Speculations on Psychedelic Mushrooms, the Amazon, Virtual Reality, UFOs, Evolution, Shamanism, the Rebirth of the Goddess, and the End of History*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991a.
- MCKENNA, T.. *Food of the gods: the search for the original tree of knowledge: A radical history of plants, drugs, and human evolution*. Bantum, 1992.
- MEDEIROS, G. T. *Variedade das Experiências Fora do Corpo: elementos, sentidos e papel na vida de seus experienciadores - uma análise quali-quantitativa em busca de uma definição abrangente de EFC para a construção de questionário fenomenológico*. 2023. Tese (Doutorado) - Universidade de São Paulo.
- MERCANTE, M. S. *Imagens de cura: Ayahuasca, imaginação, saúde e doença na Barquinha*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2012.
- MERLIN, M. D. *Archaeological Evidence for the Tradition of Psychoactive Plant Use in the Old World*. Economic Botany, v. 57, n. 3, p. 295–323, 2003. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/4256701>. Acesso em: 8 fev. 2024.
- METZNER R. *Hallucinogenic drugs and plants in psychotherapy and shamanism*. Journal of psychoactive drugs, v. 30, n. 4, p. 333–341, 1998. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/02791072.1998.10399709>.

- MEYER, P. Apparent Communication with Discarnate Entities Induced by Dimethyltryptamine (DMT) (Thomas Lyttle (ed.)). *Psychedelic Monographs and Essays*, Volume 6. Disponível em: <https://www.serendipity.li/dmt/dmtart06.html>.
- MICHAEL, P. *et al.* *An encounter with the other: a thematic and content analysis of DMT experiences from a naturalistic field study.* *Frontiers in Psychology*, v. 12, p. 5731, 2021.
- MIKOSZ, J. E. *et al.* *A Arte Visionária e a Ayahuasca: representações visuais de espirais e vórtices inspiradas nos estados não ordinários de consciência (ENOC).* 2009.
- MILÁN, E. G. *et al.* *Auras in mysticism and synaesthesia: a comparison.* *Consciousness and Cognition*, v. 21, n. 1, p. 258-268, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.1016/j.concog.2011.11.010>.
- MILLS, A.; LYNN, S. J. Experiências de vidas passadas. In: VV. AA. *Variedades da experiência anômala: análise das evidências científicas.* São Paulo: Atheneu, 2013. P. 217-239.
- MOON, J. S.; KUZA, C. M.; DESAI, M. S.; JAMES, W. *Nitrous Oxide and the Anaesthetic Revelation.* *Journal of Anesthesia History*, [S.l.], v. 5, n. 1, p. 25-30, jan. 2017.
- MORENO, F. A. *et al.* *Safety, tolerability, and efficacy of psilocybin in 9 patients with obsessive-compulsive disorder.* *Journal of clinical Psychiatry*, v. 67, n. 11, p. 1735-1740, 2006.
- NARBY, J. *Intelligence in nature: An enquiry into knowledge.* New York: Jeremy P. Tarcher / Penguin, 2006.
- NICHOLS, D. E. *N,N-dimethyltryptamine and the pineal gland: Separating fact from myth.* *Journal of Psychopharmacology (Oxford, England)*, v. 32, n. 1, p. 30-36, 2018.
- NY: Harmony, 2010.
- OSMOND, H. *Methodology: handmaiden or taskmistress.* *Canadian Medical Association Journal*, v. 87, p. 707-708, 1962.
- OSMOND, H.. New techniques of investigation. In: Anon (Ed.). *Proceedings of two conferences on parapsychology and pharmacology.* New York: Parapsychology Foundation, 1961. p. 76-78.
- OSTER, G. *Phosphenes.* *Scientific American*, v. 222, n. 2, p. 82-87, 1970.
- OTT, J. *Ayahuasca Analogues: pangæan entheogens.* Washington: Natural Products Books Co., 1994.
- PAHNKE, W. N. *Drugs and mysticism.* *International Journal of Parapsychology*, v. 8, n. 2, p. 295-313, 1966.
- PALHANO-FONTES, F. *et al.* *Rapid antidepressant effects of the psychedelic ayahuasca in treatment-resistant depression: a randomized placebo-controlled trial.* *Psychological medicine*, v. 49, n. 4, p. 655-663, 2019.

PALMER, J. *A community mail survey of psychic experiences*. Journal of the American Society for Psychical Research, v. 73, n. 3, p. 221-251, 1979.

PALMER, J. *A community mail survey of psychic experiences*. *Journal of the American Society for Psychical Research*, New York, v. 73, n. 3, p. 221-251, 1979.

PARNIA, S. *et al.* *A qualitative and quantitative study of the incidence, features and aetiology of near death experiences in cardiac arrest survivors*. Resuscitation, v. 48, n. 2, p. 149-156, 2001.

PARTRIDGE, C. *Inner space/outer space: Terence McKenna's Jungian psychedelic ufology*. Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions, v. 23, n. 3, p. 31-59, 2020.

PICKOVER, C. *Sex, drugs, Einstein, and elves*. Smart Publications, 2005.

RADIN, D. *Entangled minds: extrasensory experiences in a quantum reality*. New York: Pocket Books, 2006.

REGO, R. M. L. *Quando o sobrenatural gera sofrimento: prevalência e impacto das experiências anômalas na grande São Luís*. Dissertação (Mestrado) - Universidade de São Paulo, 2022.

REHEN, L. K. *Receber não é compor: música e emoção na religião do Santo Daime*. Religião & Sociedade, v. 27, p. 181-212, 2007.

REICHOW, J. R. C. *Estudo de experiências anômalas em médiuns e não médiuns: prevalência, relevância, diagnóstico diferencial de transtornos mentais e relação com qualidade de vida*. Tese (Doutorado) - Universidade de São Paulo, 2017.

RHINE, L. E. *Canais ocultos do espírito*. São Paulo: BestSeller, 1966.

RIBA, J. *et al.* *Subjective effects and tolerability of the South American psychoactive beverage Ayahuasca in healthy volunteers*. Psychopharmacology, v. 154, n. 1, p. 85-95, 2001.

RING, K. *Life at death*. New York: Coward, McCann & Geoghegan, 1980.

RING, K. *The Omega Project. Near-death Experiences, UFO encounters, and Mind at Large*. New York, NY: William Morrow and Company, 1992.

RODRIGUES, A. V. S. L.; ALMEIDA, F. J. C. G.; VIEIRA-COELHO, M. A. *Dimethyltryptamine: Endogenous Role and Therapeutic Potential*. Journal of Psychoactive Drugs. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/02791072.2019.1602291>.

RODRIGUEZ, M. A. *A methodology for studying various interpretations of the N,N-dimethyltryptamine-induced alternate reality*. Journal of Scientific Exploration, v. 21, n. 1, p. 67-84, 2007. Disponível em: <https://www.ayahuasca-info.com/data/articles/paralldmt.pdf>.

RONEY-DOUGAL, S. *Where Science and Magic Meet*. Shaftesbury: Element, 1991.

ROSEMAN, L. *et al.* *Relational processes in ayahuasca groups of Palestinians and Israelis*. Frontiers in Pharmacology, p. 300, 2021.

- ROSS, C. A.; JOSHI, S. Paranormal experiences in the general population. *The Journal of Nervous and Mental Disease*, v. 180, n. 6, p. 357-361, 1992.
- ROTH, C. Ufology as Anthropology: Race, Extraterrestrials, and the Occult. In: BATTAGLIA, D. (Ed.). *E.T. Culture: anthropology in Outerspaces*. Durham: Duke University Press, 2005. p. 42.
- SAI-HALÁSZ, A.; BRUNECKER, G.; SZÁRA, S. *Dimethyltryptamine*: Ein neues Psychoticum. *Psychiatria et Neurologia*, v. 135, p. 285-301, 1958.
- SANTOS, R. A. *A Híbrida Barquinha: histórias, influências e rituais*. Editora Dialética, 2021.
- SANTOS, R. A. *O barquinho de Mestre Daniel: uma história de transformação e caridade*. In: ALBUQUERQUE, Maria Betânia B.; ARAÚJO, Wladimir Sena (Org.). *Mestres da Ayahuasca – em contextos religiosos*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2023. p. 143-176.
- SANTOS, R. A.; FLORES, D. *Hibridismo cultural acreano: uma reflexão histórica e conceitual sobre a religião da Barquinha*. *Revista Relegens Thréskeia*, v. 11, n. 1, p. 141-159, 2022.
- SANTOS, R. A.; MARTINS, L. B. *Hibridismo e cultura pop: alienígenas como ícones religiosos em contextos ayahuasqueiros e não ayahuasqueiros*. *REVER: Revista de Estudos da Religião*, v. 20, n. 3, p. 183-198, 2020b.
- SANTOS, R. A.; MARTINS, L. B. *Visions from Other Worlds: Western Esotericism, UFO Beliefs and Conspiracy Theories in New Age Ayahuasca Groups*. *La Rosa di Paracelso*, v. 01, p. 1-14, 2020a.
- SANTOS, R. G. *et al. Antidepressive and anxiolytic effects of ayahuasca: a systematic literature review of animal and human studies*. *Brazilian Journal of Psychiatry*, v. 38, p. 65-72, 2016.
- SESSA, B. *Shaping the renaissance of psychedelic research*. *The Lancet*, v. 380, n. 9838, p. 200-201, 2012.
- SEVERI, B. *Sciamani e psichedelia [Shamans and psychedelics]*. *Quaderni de Parapsychologia*, v. 34, n. 1, p. 36, 2003.
- SHANON, B. *The antipodes of the mind: Charting the phenomena of the ayahuasca experience*. Oxford, UK: Oxford University Press, 2002.
- SIEGAL, R. *Hallucinations*. *Scientific American*, v. 237, n. 4, p. 132–140, 1977.
- SIEGEL, R. K. *Intoxication: life in pursuit of artificial paradise*. EP Dutton, 1989.
- SIMNER, J. *et al. Synaesthesia: the prevalence of atypical cross-modal experiences*. *Perception*, v. 35, n. 8, p. 1024-1033, 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.1068%2Fp5469>.
- SIMPSON, L.; McKELLAR, P. *Types of synaesthesia*. *Journal of Mental Science*, v. 101, n. 422, p. 141-147, 1955. Disponível em: <https://doi.org/10.1192/bjp.101.422.141>.

- SMYTHIES, J. R. *Analysis of perception*. London: Routledge and Kegan Paul, 1956.
- SOLMI, M. *et al.* *A century of research on psychedelics: a scientometric analysis on trends and knowledge maps of hallucinogens, entactogens, entheogens and dissociative drugs*. *European Neuropsychopharmacology*, v. 64, p. 44-60, 2022.
- ST JOHN, G. The breakthrough experience: DMT hyperspace and its liminal aesthetics. *Anthropology of consciousness*, v. 29, n. 1, p. 57-76, 2018.
- STACE, W. T. *Mysticism and philosophy*. London, England: Macmillan Press, 1960.
- STAFFORD, P. *Psychedelics*. Ronin Publishing, 2009.
- STRASSMAN, R. *DMT: The spirit molecule: a doctor's revolutionary research into the biology of neardeath and mystical experiences*. Rochester, VT: Park Street Press, 2001.
- STRASSMAN, R. *et al.* *Inner Paths to Outer Space: Journeys to Alien Worlds through Psychedelics and Other Spiritual Technologies*. Simon and Schuster, 2008.
- STRASSMAN, R. J. *et al.* *Dose-Response Study of N,N-Dimethyltryptamine in Humans: II. Subjective Effects and Preliminary Results of a New Rating Scale*. *Arch. Gen. Psychiatry*, v. 51, p. 98–108, 1994.
- STREIB, H. *et al.* *The mysticism scale as a measure for subjective spirituality: new results with Hood's M-scale and the development of a short form*. In: *ASSESSING spirituality in a diverse world*. Springer, 2021. p. 467-491.
- STRIEBER, W. *Communion: a true story*. New York: Avon Books, 1987.
- SUENAGA, C. T. *A dialética do real e do imaginário: uma proposta de interpretação do fenômeno OVNI*. Tese de Doutorado. Assis: Faculdade de Ciências e Letras da Unesp, 1998.
- SZÁRA, S. The social chemistry of discovery - the DMT story. *Social Pharmacology*, v. 3, p. 237-248, 1989.
- TAKAHASHI, T. *et al.* *11C-labeling of indolealkylamine alkaloids and the comparative study of their tissue distributions*. *The International Journal of Applied Radiation and Isotopes*, v. 36, n. 12, p. 965–69, 1985.
- THE JAMOVI PROJECT. jamovi. Versão 2.3. 2023. Disponível em: <https://www.jamovi.org>. Acesso em: 30 ago. 2023.
- THOMAS, G. *et al.* *Ayahuasca-assisted therapy for addiction: results from a preliminary observational study in canada*. *Curr. Drug Abuse Rev*, v. 6, n. 1, p. 30–42, 2013.
- TIEN, A. Y. Distributions of hallucinations in the population. *Social Psychiatry and Psychiatry Epidemiology*, Berlin, v. 26, n. 6, p. 287-292, 1991.
- TIMMERMANN, C. *et al.* *Neural correlates of the DMT experience assessed with multivariate EEG*. *Scientific reports*, v. 9, n. 1, p. 16324, 2019.

- TORRES, C. M. *Religiosidade e experiências anômalas no protestantismo brasileiro*. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, 2016.
- VALLEE, J. *Messengers of deception: UFO contacts and cults*. Brisbane, Australia: Daily Grail, 1979.
- VALLEE, J. *Revelations: alien contact and human deception*. New York, NY: Ballantine, 1991.
- VALLEE, J.; AUBECK, C. *Wonders in the sky: unexplained aerial objects from antiquity to modern times*. New York, NY: Tarcher/Penguin, 2009.
- VOLCAN, S. M. A. et al. *Relação entre bem-estar espiritual e transtornos psiquiátricos menores: estudo transversal*. Revista de Saúde Pública, v. 37, n. 4, p. 440-445, 2003. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-89102003000400008&lng=en&nrm=iso.
- WASSON, R. G. *Traditional use in North America of Amanita muscaria for divinatory purposes*. Journal of Psychedelic Drugs, v. 11, p. 25-28, 1979.
- WASSON, R. G.; WASSON, V. P. *Mushrooms, Russia, and history*. New York: Pantheon, 1957.
- WHITE, R. A.; BROWN, S. V. Classes of EEs/EHEs. In: WHITE, R. A. (Ed.). *Exceptional human experience: Background papers II*. EHE Network, 1997. p. 43-45.
- WILKINS, L. K.; GIRARD, T. A.; CHEYNE, J. A. *Ketamine as a primary predictor of out-of-body experiences associated with multiple substance use*. Consciousness and Cognition, v. 20, n. 3, p. 943-950, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1016/j.concog.2011.01.005>.
- WINKELMAN, M. J. *An ontology of psychedelic entity experiences in evolutionary psychology and neurophenomenology*. Journal of Psychedelic Studies, v. 2, n. 1, p. 5-23, 2018.
- WINKELMAN, M. *Shamanism: a neural ecology of consciousness and healing*. London: Bergin & Garvey, 2000.
- WOODHEAD, L.; HEELAS, P. (Ed.). *Religion in modern times: an interpretive anthology*. Oxford: Blackwell, 2000.
- WULFF, D. M. Experiência mística. In: CARDEÑA, E.; LYNN, S. J.; KRIPPNER, S. (orgs.). *Variedades da experiência anômala: análise de evidências científicas*. São Paulo: Atheneu, 2013. P. 303-335.
- YANAI, K. et al. *In vivo kinetics and displacement study of a carbon-11-labeled hallucinogen, N,N-[11C]dimethyltryptamine*. European Journal of Nuclear Medicine, v. 12, n. 3, p. 141-46, 1986.

ANEXO 1 – TCLE

Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

Você está sendo convidado(a) como voluntário(a) a participar da pesquisa *Prevalência, Relevância e Fenomenologia de Experiências Anômalas com Ayahuasca e derivados de DMT*.

Neste estudo, pretende-se verificar o tipo e frequência de experiências anômalas que acontecem quando as pessoas fazem uso do DMT, seja em forma pura ou como princípio ativo – como é o caso da ayahuasca e jurema. Este estudo visa observar tal fenômeno em uma amostra da população brasileira a fim de conhecer os tipos de experiências vivenciadas nesses contextos.

O motivo que leva ao estudo desse tema é a ausência de pesquisas sobre o assunto no Brasil, assim como a necessidade de conhecer melhor as experiências humanas, em especial aquelas vivenciadas em contextos psicodélicos e religiosos.

Os dados referentes à sua pessoa serão sigilosos e privados, preceitos estes assegurados pela *Resolução nº 466/2012 do CONEP – Conselho Nacional de Saúde*, podendo o(a) senhor(a) solicitar informações durante todas as fases da pesquisa, inclusive após a publicação dos dados obtidos a partir desta.

Para este estudo, adotar-se-á o seguinte procedimento: aplicação do Questionário de Prevalência e Relevância de Experiências Anômalas (Q-PREA), com algumas alterações e adaptações para o contexto dos psicodélicos, o qual será respondido online a partir desta plataforma.

Você só poderá participar desta pesquisa se:

- (1) já fez uso, *ao menos uma vez*, de alguma substância que tenha DMT como princípio ativo, como ayahuasca, jurema, yopo, *bufus alvarius* e/ou outras misturas;
- (2) for maior de 18 anos;
- (3) não tiver diagnóstico de doença psicológica ou psiquiátrica grave.

O tempo total de duração da entrevista e de preenchimento do questionário será de aproximadamente 20 (vinte) minutos.

Para participar deste estudo você não terá nenhum custo, nem receberá qualquer vantagem financeira.

Você será esclarecido(a) sobre o estudo em qualquer aspecto que desejar e estará livre para participar ou recusar-se a participar. Poderá retirar seu consentimento ou interromper a participação a qualquer momento.

A sua participação é voluntária e a recusa em participar não acarretará qualquer penalidade ou modificação na forma em que é atendida pelo pesquisador.

Se ao preencher o questionário você sentir algum desconforto, sofrimento ou reflexão sobre a sua vida, caso deseje, poderá receber acolhimento e apoio psicoterapêutico breve gratuito, cujo tempo será estipulado pelo pesquisador.

A coleta de dados será realizada pelo pesquisador Ms. Ricardo Assarice dos Santos, do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e do Trabalho do *Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (USP)*, sob supervisão do pesquisador responsável Prof. Dr. Wellington Zangari.

Em caso de dúvida, poderá contatar os pesquisadores pelo seguinte endereço institucional: Instituto de Psicologia da USP, Av. Professor Mello Moraes, 1721 - Bloco A, sala 111; assim como pelos seguintes endereços de e-mail: r.a.s@usp.br e w.z@usp.br. Todos os materiais, questionário e documentos resultantes da pesquisa ficarão arquivados no Instituto de Psicologia da USP, no InterPSI – Laboratório de Estudos Psicossociais Crença, Subjetividade, Cultura e Saúde.

Os resultados da pesquisa estarão à sua disposição quando finalizada. Por se tratar de um estudo anônimo, esta pesquisa não reproduzirá seu nome ou material que indique sua participação. O anonimato também está garantido nas possíveis publicações posteriores em meios científicos resultantes desta pesquisa.

ATENÇÃO!

Certifique-se de responder **TODAS** as questões marcadas com * (obrigatórias).

Caso pule alguma, um *pop-up* em inglês irá aparecer pontuando a questão não respondida.

Ao clicar em 'Okay' você pode responder tal questão antes de prosseguir com o questionário.

Desde já, agradecemos seu interesse, paciência e ajuda!

Li e concordo com os termos apresentados acima e quero participar desta pesquisa

ANEXO 2 – Q-DMT

PARTE 1 – Informações pessoais e dados preliminares¹⁰

Q1_1: Qual seu sexo?

1. Feminino
2. Masculino
3. Outro

Q1_2: Especifique o sexo:

R: _____

Q1_3: Qual a sua idade?

R: _____

Q1_4: Cidade, Estado e País onde nasceu

R: _____

Q1_5: Cidade, Estado e País onde reside

R: _____

Q1_6: Estado Civil:

1. Nunca fui casado(a)
2. Sou casado(a)
3. Sou separado(a) ou divorciado(a)
4. Sou viúvo(a)
5. Vivo em uma união estável

Q1_7: Qual é seu nível de escolaridade?

1. Ensino fundamental incompleto - entre 1º e 4º ano

¹⁰ Lógica de ramificação: Q1_1(3) habilita Q1_2. Q1_7(7) e Q1_7(8) habilita Q1_8. Q1_9(1) habilita Q1_10. Q1_14(1) habilita Q1_15. Q1_14(19) habilita Q1_16. Q1_14(7) habilita Q1_17. Q1_14(13) habilita Q1_18. Q1_18(7) habilita Q1_19. Q1_18(8) habilita Q1_20. Q1_14(17) habilita Q1_21. Q1_14(18) habilita Q1_22. Q1_27 habilita Q1_28.

2. Ensino fundamental incompleto - entre 5º e 8º ano
3. Ensino fundamental completo - 1º ao 8º ano
4. Ensino médio incompleto (antigo colegial)
5. Ensino médio completo (antigo colegial)
6. Ensino superior incompleto (faculdade)
7. Ensino superior completo (faculdade)
8. Pós-Graduação

Q1_8: Qual curso?

R: _____

Q1_9: Você trabalha?

1. Sim
2. Não

Q1_10: Qual sua profissão, cargo ou habilitação?

R: _____

Q1_11: Quem sustenta você financeiramente?

1. Você mesmo(a)
2. Família ou responsáveis
3. Tenho fonte de renda pessoal e também recebo auxílio de responsáveis

Q1_12: Sua renda mensal total é:

1. Até R\$ 1.000,00
2. Entre R\$ 1.000,01 e 2.000,00.
3. Entre R\$ 2.000,01 e 3.000,00.
4. Entre R\$ 3.000,01 e 4.000,00.
5. Entre R\$ 4.000,01 e 5.000,00.
6. Entre R\$ 5.000,01 e 6.000,00.
7. Mais de R\$ 6.000,00.

Q1_13: Você se considera:

1. Nem um pouco religioso(a)

2. Um pouco religioso(a)
3. Moderadamente religioso(a)
4. Muito religioso(a)

Q1_14: Qual é sua crença / religião / posição religiosa ou não-religiosa?

(Pode assinalar mais de uma alternativa)

1. Budista
2. Candomblecista
3. Católico(a)
4. Cristão(ã)
5. Esotérico(a)
6. Associado(a) a uma ordem iniciática
7. Espírita
8. Evangélico(a)
9. Muçulmano(a)
10. Judeu/judia
11. Nova Erista
12. Umbandista
13. Wicca
14. Sou de uma religião ayahuasqueira ou faço parte de um grupo religioso/espiritual que faz uso de ayahuasca
15. Não sou adepto de nenhuma religião específica, mas acredito em Deus
16. Sou agnóstico(a), ou seja, não pertencço a nenhuma religião, tenho dúvidas quanto à existência de um Ser Divino, mas não nego a possibilidade de sua existência
17. Sou ateu/ateia, ou seja, não acredito na existência de um Ser Divino
18. Faço parte de um grupo religioso não citado acima que faz uso de outras substâncias psicoativas (cogumelos, peyote, cannabis etc.)
19. Faço parte d outra religião, movimento religioso ou doutrina espiritual, não apontada acima

Q1_15: Indique a denominação budista, se possível:

R: _____

Q1_16: Indique qual(ais) ordem(s) iniciática(s) você é afiliado, se possível:

R: _____

Q1_17: Indique qual denominação evangélica, se possível:

R: _____

Q1_18: Qual religião ayahuasqueira ou grupo religioso/espiritual que faz uso de ayahuasca você é afiliado(a)?

(Pode assinalar mais de uma alternativa)

1. Santo Daime
2. Barquinha
3. União do Vegetal (UDV)
4. Jurema
5. Umbandaime/Ayaumbanda
6. Neo-Xamânico/Universalista
7. Sou indígena
8. Outra

Q1_19: Qual sua etnia indígena?

R: _____

Q1_20: Que outro grupo ou religião ayahuasqueira você é afiliado(a)?, especifique se possível:

R: _____

Q1_21: Qual grupo religioso não citado acima que faz uso de outras substâncias psicoativas você é afiliado(a)?, especifique se possível:

R: _____

Q1_22: Que outra religião, movimento religioso ou doutrina espiritual não apontada acima você é afiliado(a)?, especifique se possível:

R: _____

Q1_23: Você acredita que a mente tem capacidade de captar informações de outras mentes e/ou do ambiente sem a utilização convencional dos cinco sentidos?

1. Sim
2. Não

3. Tenho dúvida

Q1_24: Você acredita no poder da mente sobre a matéria, por exemplo, que a mente é capaz de movimentar objetos sem que esses sejam tocados ou sem usar qualquer força física conhecida?

1. Sim
2. Não
3. Tenho dúvida

Q1_25: Você acredita em reencarnação, ou seja, que é possível voltar à vida terrena em um outro corpo após a morte?

1. Sim
2. Não
3. Tenho dúvida

Q1_26: Você acredita:

(Pode assinalar mais de uma alternativa)

1. No poder dos cristais
2. No poder dos pêndulos
3. Em numerologia
4. Em astrologia
5. Em magia
6. Não acredito em nada disso

Q1_27: Você já praticou/fez meditação transcendental ou zen, hipnose, yoga ou usou alguma outra técnica formal para alterar seu estado de consciência?

1. Sim
2. Não

Q1_28: Especifique o método ou técnica, se possível:

R: _____

Q1_29: Em algum momento de sua vida você já buscou ajuda para si ou se consultou com:

(Pode assinalar mais de uma alternativa)

1. Psicólogo

2. Psiquiatra
3. Psicanalista
4. Nunca busquei ajuda ou me consultei com algum desses profissionais

Q1_30: Com quais dos tipos de pessoas listadas abaixo você já buscou informação, ajuda ou aconselhamento para si mesmo?

(Pode assinalar mais de uma alternativa)

1. Médiun, clarividente ou “paranormal”
2. Cartomante e/ou tarólogo(a)
3. Astrólogo(a)
4. Pessoa que realiza cura espiritual
5. Quiromante (pessoa que faz leitura da mão)
6. Jogador(a) de búzios
7. Nunca procurei informação, ajuda ou aconselhamento com nenhum dos tipos de pessoas listadas acima

PARTE 2 – Experiências com DMT¹¹

Lembre-se de que esta pesquisa explora substâncias que têm DMT como princípio ativo (DMT puro, ayahuasca, jurema etc). Responda as questões a seguir conforme suas experiências exclusivamente com esse tipo de substância.

Q2_1: Você já fez uso de DMT (e/ou seus variados)?

1. Sim
2. Não

Q2_2: Quando foi sua primeira experiência com DMT (e/ou seus variados)?

(Pode ser uma estimativa)

1. Usei pela primeira vez aproximadamente há 1 mês
2. Usei pela primeira vez aproximadamente há 6 meses
3. Usei pela primeira vez aproximadamente há 1 ano
4. Usei pela primeira vez aproximadamente entre 1 e 5 anos atrás
5. Usei pela primeira vez aproximadamente entre 5 e 10 anos atrás
6. Usei pela primeira vez aproximadamente entre 10 e 20 anos atrás
7. Usei pela primeira vez aproximadamente entre 20 e 30 anos atrás
8. Usei pela primeira vez aproximadamente há mais de 30 anos

Q2_3: Como geralmente você faz ou fez uso do DMT (e/ou seus variados)?

(Pode assinalar mais de uma alternativa)

1. Bebendo (ex: ayahuasca, jurema etc.)
2. Fumando (ex: cristais, changa, bufus etc.)
3. Via respiratória (ex: rapé, yopo etc.)
4. Aplicação intravenosa
5. Outros

Q2_4: Com que frequência você já fez uso de DMT (e/ou seus variados)?

¹¹ Lógica de ramificação: Q2_1 é uma pergunta controle. A pesquisa explora exclusivamente o contexto do uso do DMT e seus derivados, portanto as informações daqueles que responderam negativamente (2) foram excluídas. A resposta positiva (1) habilita Q2_2; Q2_3; Q2_4; Q2_5 e Q2_10. Q2_5(1) habilita Q2_6. Q2_5(6) habilita Q2_7. Q2_6(7) habilita Q2_8. Q2_6(8) habilita Q2_9.

(Pode ser uma estimativa)

1. Apenas uma vez
2. Entre 1 e 10 vezes
3. Entre 10 e 100 vezes
4. Entre 100 e 1000 vezes
5. Mais de 1000 vezes

Q2_5: Em qual contexto você já fez uso do DMT (e/ou seus derivados)?

(Pode assinalar mais de uma alternativa)

1. Religiosamente
2. Recreativamente
3. Em festas/festivais
4. Em casa acompanhado/sozinho(a)
5. Na natureza
6. Outro

Q2_6: Em qual contexto religioso você fez uso de DMT (e/ou seus derivados):

(Pode assinalar mais de uma alternativa)

1. Santo Daime
2. Barquinha
3. União do Vegetal (UDV)
4. Jurema
5. Umbandaime/Ayaumbanda
6. Neo-Xamânico/Universalista
7. Com nativos
8. Outros

Q2_7: Em qual outro contexto não apresentado acima você fez uso de DMT (e/ou seus derivados)?

R: _____

Q2_8: Com qual etnia indígena você fez uso de DMT (e seus variados)?

R: _____

Q2_9: Qual outro contexto religioso não citado acima você fez uso de DMT (e/ou seus derivados)?

R: _____

Q2_10: Você já usou algumas destas outras substâncias?

(Pode assinalar mais de uma alternativa)

1. Cannabis
2. LSD
3. MDMA
4. Cogumelos
5. Mescalina
6. Cetamina
7. Ibogaína
8. Não se aplica

PARTE 3 – Experiências Anômalas

Lembre-se de que esta pesquisa explora substâncias que têm DMT como princípio ativo (DMT puro, ayahuasca, jurema etc). Responda as questões a seguir conforme suas experiências exclusivamente com esse tipo de substância. Caso você já tenha tido alguma dessas experiências em outros contextos ou com outras substâncias, desconsidere e responda NÃO.

Q3_1: Sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, você já teve uma experiência na qual podia ouvir os pensamentos de outra(s) pessoa(s), ou mesmo se comunicar mentalmente com ela(s)?

1. Sim
2. Não

Q3_2: Sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, você já teve uma experiência na qual podia acessar informações sobre coisas e fatos que estavam acontecendo em outro lugar ou com outras pessoas, sem fontes diretas para essas informações?

1. Sim
2. Não

Q3_3: Sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, você já teve uma experiência na qual foi revelado um evento que aconteceria no futuro, que mais tarde se mostrou verdade?

1. Sim
2. Não

Q3_4: Sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, você já presenciou algum objeto se mover "sozinho" e/ou se quebrar sem que fosse possível descobrir algum meio natural ou físico responsável pelo movimento ou pela quebra?

1. Sim
2. Não

Q3_5: Sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, você já teve alguma experiência em que você sentiu como se tivesse se deslocado "para fora" ou "para longe" de seu corpo físico, isto é, sentiu que sua consciência ou que sua mente estava em algum lugar diferente do seu corpo físico?

1. Sim
2. Não

Q3_6: Sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, você já teve alguma experiência na qual se sentiu como se tivesse acessado uma vida passada?

1. Sim
2. Não

Q3_7: Sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, você já teve alguma experiência em que pareceu como se estivesse morto ou morrendo e se sentiu plenamente ou parcialmente consciente, com lembranças das experiências que teve durante o período em que estava nesse estado?

1. Sim
2. Não

Q3_8: Sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, você já teve alguma experiência em que se curou de alguma doença ou enfermidade de uma maneira que não pode ser atribuída ou entendida pela medicina convencional?

1. Sim
2. Não

Q3_9: Sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, você alguma vez já se sentiu conectado com algo muito maior que você, como se estivesse em unidade com o universo e/ou com profunda compreensão sobre o sentido da vida?

1. Sim
2. Não

Q3_10: Sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, você já teve uma experiência na qual perdeu controle parcial ou total de seu corpo e outra consciência que não a sua adquiriu o controle dele?

1. Sim
2. Não

Q3_11: Sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, você já teve alguma experiência em que sentiu como se seus sentidos se misturassem? Por exemplo, ouvir imagens, cheirar sons, saborear cores?

1. Sim

2. Não

Q3_12: Sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, ou logo após o seu uso, você já teve uma experiência na qual adormeceu e sonhou, tendo controle parcial ou total desse sonho?

1. Sim

2. Não

Q3_13: Você alguma vez teve uma ou mais das experiências citadas acima de maneira totalmente espontânea, ou seja, sem o uso de DMT e/ou correlatos, nem qualquer outra substância psicoativa ou prática e técnica que pudessem induzir tais experiências?

1. Sim

2. Não

Q3_14: Sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, você já teve alguma experiência que foi fundamental para lhe ajudar a superar uma dependência química?

1. Sim

2. Não se aplica

Q3_15: Sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, você já teve alguma experiência que foi fundamental para lhe ajudar a superar o luto da morte de alguém?

1. Sim

2. Não se aplica

Q3_16: Sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, você já teve alguma experiência que foi fundamental para lhe ajudar a superar um evento traumático (que não seja a morte de alguém)?

1. Sim

2. Não se aplica

Q3_17: Sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, você alguma vez já teve uma experiência que alterou sua percepção e relação com a natureza, por exemplo, reciclando ou deixando de comer algum tipo de carne?

1. Sim

2. Não se aplica

Q3_18: Sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, você já teve alguma experiência com temas de inteligência artificial e/ou realidade virtual?

1. Sim
2. Não

Q3_19: Sob efeito de DMT e/ou seus correlatos, você já teve alguma experiência que pareceu mostrar a verdadeira natureza das coisas, sendo mais "real que a realidade"?

1. Sim
2. Não

Q3_20: Você já teve algum tipo de experiência visionária, ou seja, imagens mentais espontâneas, conhecidas também por *miração*?

1. Sim
2. Não

Q3_21: Sob efeito de DMT e/ou correlatos, você já teve experiências com luzes ou outros fenômenos luminosos?

1. Sim
2. Não

PARTE 4 – Encontro com Entidades¹²

Lembre-se de que esta pesquisa explora substâncias que têm DMT como princípio ativo (DMT puro, ayahuasca, jurema, etc). Responda as questões a seguir conforme suas experiências exclusivamente com esse tipo de substância. Nesta seção, responda algumas perguntas sobre possíveis encontros com entidades, espíritos e seres variados.

Q4_1: Tive experiências com seres ou entidades sobrenaturais:

1. Sim
2. Não

Que tipo de seres sobrenaturais você encontrou e/ou interagiu em suas experiências?

Q4_2: Seres mitológicos

Q4_3: Híbridos meio humanos e meio animais

Q4_4: Anjos e seres celestes

Q4_5: Seres semidivinos

Q4_6: Demônios, monstros e seres da morte

Q4_7: Espírito de planta/mestres da natureza

Q4_8: Extraterrestres, Objetos Voadores Não Identificados (OVNIs) e outros tipos de experiências UFO

¹² Lógica de ramificação: Q4_1(1) habilita Q4_2; Q4_3; Q4_4; Q4_5; Q4_6; Q4_7 e Q4_8. Q4_8 habilita toda PARTE 5.

PARTE 5 – Alguns aspectos da Experiência UFO¹³

Responda as questões a seguir baseando-se em seu(s) encontro(s) com extraterrestres, Objetos Voadores Não Identificados (OVNIs) e outros tipos de experiências UFO sob o efeito de DTM e/ou correlatos. Caso você já tenha tido alguma dessas experiências sem DMT, desconsidere e responda NÃO.

Q5_1: Com olhos abertos, experienciei Objetos Voadores Não Identificados (OVNIs):

1. Sim
2. Não

Q5_2: Com olhos fechados, experienciei Objetos Voadores Não Identificados (OVNIs):

1. Sim
2. Não

Q5_3: Experienciei Objetos Voadores Não Identificados (OVNIs) e pude notar alterações físicas ou no ambiente provenientes desse encontro:

1. Sim
2. Não

Q5_4: Visualizei o que julgo ser um alienígena ou entidade extraterrestre, dentro ou fora de uma nave espacial:

1. Sim
2. Não

Q5_5: Não me lembro direito de minhas experiências UFO; perdi completamente a noção do tempo e/ou acordei em um lugar diferente do que me lembro de estar quando tive esse contato:

1. Sim
2. Não

Q5_6: Tive a experiência de ser transportado/abduzido por esses seres:

¹³ Lógica de ramificação: Q5_8(5) habilita Q5_9. Q5_10(1) habilita Q5_11. Q5_11(6) habilita Q5_12. Q5_13(1) habilita Q5_14. Q5_26(1) habilita Q5_27. Q5_28(1) habilita Q5_29.

1. Sim
2. Não

Q5_7: Considerando essa experiência de transporte/abdução:

(Pode assinalar mais de uma alternativa)

1. Escolhi ser levado
2. Fui levado contra minha vontade
3. Não tenho certeza se foi por vontade própria ou contra minha vontade

Q5_8: Considerando essa experiência de transporte/abdução, fui levado por:

(Pode assinalar mais de uma alternativa)

1. Túneis, tubos ou canais de luz
2. Teletransporte ou outra tecnologia avançada
3. Sensação que voava/ascendia no universo, passando por galáxias e estrelas
4. Viagem interdimensional
5. Outro

Q5_9: Que outra forma não citada acima seu transporte/abdução foi realizado?

R: _____

Q5_10: Pude me comunicar com esses seres:

1. Sim
2. Não

Q5_11: A comunicação foi feita:

(Pode assinalar mais de uma alternativa)

1. Telepaticamente
2. Por meio de símbolos e metáforas abstratas
3. Por meio de projeções de imagens no meu plano mental
4. Por meio ou inspiração divina
5. Por meio de música ou estímulos sonoros
6. Outro

Q5_12: De que outra forma não citada acima a comunicação foi feita?

R: _____

Q5_13: Tive a sensação, ou certeza, de que os seres estavam fazendo algum tipo de estudo ou experimento comigo:

1. Sim
2. Não

Q5_14: Considerando essa experiência de estudos ou experimentos:

(Pode assinalar mais de uma alternativa)

1. Me senti violado
2. Tiveram conotação sexual
3. Coletaram e/ou fizeram experiências com meu DNA
4. Estavam removendo ou instalando um chip ou algo do gênero
5. Senti que estavam me limpando ou curando
6. Fizeram-me um tipo de cirurgia
7. Fui inseminada(o) e/ou fiquei grávida(o)

Q5_15: Os seres me mostraram o interior da nave, sua tecnologia e/ou tripulação:

1. Sim
2. Não

Q5_16: Os seres me mostraram sua terra natal e/ou me levaram para ver paisagens fantásticas, estranhas ou alternativas:

1. Sim
2. Não

Q5_17: Tive a sensação de ser levado para um lugar sagrado ou ao encontro de um ser espiritualmente especial:

1. Sim
2. Não

Q5_18: Por meio desses seres, tive contato ou vivenciei algo divino, como Deus ou Seus mistérios:

1. Sim

2. Não

Q5_19: Senti que estava sendo preparado para algo maior, como se tivesse sido escolhido por um plano superior:

1. Sim

2. Não

Q5_20: Senti que passei por uma espécie de iniciação espiritual:

1. Sim

2. Não

Q5_21: Recebi uma mensagem especial, um conhecimento e/ou ensinamento relevante:

1. Sim

2. Não

Q5_22: Aprendi uma técnica especial, como meditação, visualização, respiração e/ou imposição de mãos:

1. Sim

2. Não

Q5_23: Pude canalizar e/ou compartilhar mensagens desses seres por meio da fala, escrita e/ou desenhos:

1. Sim

2. Não

Q5_24: Aprendi uma nova linguagem, seja por meio da escrita, desenhos, iconografias e/ou sons:

1. Sim

2. Não

Q5_25: Após minhas experiências, fui trazido de volta ao meu corpo, ou ao local que me encontrava antes do contato:

1. Sim

2. Não

Q5_26: Após esses encontros, experiências excepcionais e/ou estranhas começaram a acontecer comigo, mesmo sem o uso de DMT e/ou correlatos:

1. Sim
2. Não

Q5_27: Que tipo de experiências?

R: _____

Q5_28: Foi possível averiguar a origem desses seres?

1. Sim
2. Não

Q5_29: Compartilhe tais informações, se possível:

R: _____

Q5_30: Após minha(s) experiência(s) UFO, mudei consideravelmente minha relação com a natureza e me tornei mais ecológico(a):

1. Sim
2. Não

Q5_31: Após minha(s) experiência(s) UFO, concluí que as intenções desses seres eram:

(Pode assinalar mais de uma alternativa)

1. Pacíficas
2. Malignas
3. Indiferentes
4. Não pude concluir

Q5_32: Considero que essa(s) experiência(s) UFO foram subjetivas, frutos de minha imaginação e/ou do meu inconsciente:

1. Sim
2. Não
3. Tenho dúvidas

Q5_33: Considero que minha(s) experiência(s) UFO foram legítimas e reais:

1. Sim
2. Não
3. Tenho dúvidas

Q5_34: Concluo que essas experiências foram:

(Pode assinalar mais de uma alternativa)

1. Positivas/benéficas
2. Negativas/traumáticas
3. Irrelevantes
4. Tanto positivas quanto negativas
5. Tenho dúvidas

Q5_35: Já tive experiências como as apontadas anteriormente de maneira espontânea, ou seja, sem a utilização de DMT e/ou correlatos ou qualquer outra substância:

1. Sim
2. Não

Q5_36: Tive a experiência com seres insectóides – por exemplo grandes louva-a-deus – que pareciam realizar uma cirurgia no meu cérebro ou algum outro tipo de experimento similar:

1. Sim
2. Não