FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA

NÚCLEO DE CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM HISTÓRIA E ESTUDOS CULTURAIS

LUCIANE FERREIRA DE MELO

A BATALHA DO CHÁ:

CULTURAS E LEGITIMAÇÃO DAS RELIGIÕES DA AYAHUASCA.

PORTO VELHO

2014

FICHA CATALOGRÁFICA

BIBLIOTECA PROF. ROBERTO DUARTE PIRES

Melo, Luciane Ferreira de.

M5281b

A batalha do chá: culturas e legitimação das religiões da Ayahuasca. / Luciane Ferreira de Melo, Porto Velho / RO, 2014.
95 f.

Orientador: Prof. Dr. Edinaldo Bezerra de Freitas

Dissertação (Mestrado em História e Estudos Culturais) – Fundação Universidade Federal de Rondônia – UNIR.

1.Ayahuasca. 2.Religião. 3.Cultura. 4.Amazônia. I.Freitas, Edinaldo Bezerra de. II.Título.

CDU: 930.85

Bibliotecária responsável: Rejane Sales - CRB11/903

LUCIANE FERREIRA DE MELO

A BATALHA DO CHÁ:

CULTURAS E LEGITIMAÇÃO DAS RELIGIÕES DA AYAHUASCA.

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em História e Estudos Culturais do Núcleo de Ciências Humanas, da Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR), como requisito para obtenção de título de Mestre em História e Estudos Culturais.
Linha de pesquisa: culturalidades amazônicas.
Orientador: Professor Doutor Edinaldo Bezerra de Freitas.

PORTO VELHO - RO

2014

UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA
Núcleo de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em História e Estudos Culturais

ATA DE EXAME DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Identificação do (a) pós-graduando (a)

Programa de Pós-Graduação	História e Estudos Culturais	
Pós-Graduanda (o)	Luciane Ferreira de Melo	Ano de Ingresso: 2012
Título da dissertação	A Batalha do Chá : Culturas e Legitimação das Religiões da Ayahuasca.	Nível: Mestrado
Orientador (a) Prof.(a) Dr.(a)	EDINALDO BEZERRA DE FREITAS	

Indicação da Defesa de Dissertação de Mestrado

Dia: 17/11/2014	Hora: 9:00
Local:	Sala 105 - Bloco 1B - Campus Porto Velho

Composição da Comissão Julgadora

Comissão Julgadora		
Titulação	Nome Completo do (a) Docente	Nome (sigla) e Local de Instituição
Presidente: Prof.(a) Dr.(a)	Edinaldo Bezerra de Freitas	MHEC/UNIR
Examinador Externo: Prof.(a) Dr.(a)	Arneide Bandeira Cemin	DCS/PGDRA/UNIR
Examinador Interno: Prof.(a) Dr.(a)	Alexandre Pacheco	MHEC/UNIR
Examinador Interno: Prof.(a) Dr.(a)	Valdir Aparecido de Souza (Suplente)	MHEC/UNIR

Abertura dos Trabalhos: às 9:00h 30min, o (a) presidente da banca apresentou o (a) pós-graduando (a), o título da respectiva **Dissertação de Mestrado** (A Batalha do Chá: Culturas e Legitimação das Religiões da Ayahuasca) e os membros da Comissão Julgadora, dando a palavra inicialmente ao (à) pós-graduando (a), que teve trinta minutos, no máximo, para expor sua **Dissertação**. Em seguida, passou a palavra à Comissão Julgadora, cujos membros tiveram, no máximo, vinte minutos para as respectivas arguições, bem como ao (à) pós-graduando (a) o direito de resposta, em, no máximo trinta minutos.

Parecer da Comissão Julgadora: tendo o (a) pós-graduando (a) respondido as questões em tempo hábil, após apresentarem considerações finais sobre a **Dissertação**, os membros da Comissão Julgadora emitiram parecer pela APROVAÇÃO do(a) candidato(a).
Encerramento dos Trabalhos: às 12:00h, o (a) presidente da banca, ouvindo os demais membros da Comissão Julgadora, lavrou esta Ata de Defesa de Dissertação de Mestrado, que será encaminhada à Coordenação do *Programa de Pós-Graduação* em História e Estudos Culturais, para a devida homologação.

Comissão Julgadora		
Titulação	Nome Completo do (a) Docente	Assinatura do (a) Docente
Presidente: Prof.(a) Dr.(a)	Edinaldo Bezerra de Freitas	
Examinador Externo: Prof.(a) Dr.(a)	Arneide Bandeira Cemin	
Examinador Interno: Prof.(a) Dr.(a)	Alexandre Pacheco	

AGRADECIMENTOS

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela bolsa de estudos a mim concedida.

Ao professor Doutor Edinaldo Bezerra de Freitas, pelas valiosas e necessárias orientações, bem como por todo o auxílio dado.

Aos membros da banca de defesa, Professores Doutores Edinaldo Bezerra de Freitas, Alexandre Pacheco e Professora Doutora Arneide Bandeira Cemin, pelas contribuições e intervenções de grande valia.

Aos membros da banca de qualificação, Professores Doutores: Carlos Santos, Júlio Rocha e Alexandre Pacheco.

RESUMO

O presente trabalho analisa o caminho percorrido para fins de legitimação e regulamentação jurídica das religiões da ayahuasca no Brasil. Difundidas a partir da Amazônia, essas religiões estão contextualizadas especialmente nos Estados do Acre e Rondônia e, atualmente, estão presentes em todo o País. São aqui apresentados como representações religiosas tradicionais o “Santo Daime”, a “Barquinha” e a “União do Vegetal”, sobre as quais estão abordados principalmente os aspectos culturais e históricos da questão, compreendendo que foi a partir desse olhar que houve o reconhecimento, por parte do Estado, da legitimidade dessas práticas religiosas. Para conduzir tal análise, utilizar-se-á o conceito de “panoptismo”, apresentado na obra do filósofo Michael Foucault (1994, 2005), conceito que, na presente dissertação, é abordado como um “panoptismo ayahuasqueiro”, significando os diversos olhares e visões, os dispositivos de controle e de permissão, e as múltiplas, multidisciplinares e variadas trajetórias que envolvem a questão acerca do uso religioso e ritualístico do chá.

Palavras-chave: ayahuasca; religião; cultura; legitimação, Amazônia.

ABSTRACT

This paper analyzes the path to legitimacy purposes and legal regulation of ayahuasca religions in Brazil. Diffused from the Amazon, these religions are contextualized especially in the states of Acre and Rondonia and currently are present throughout the country. They are presented here as traditional religious representation "Santo Daime", the "Barquinha" and the "Union of vegetable ", on which are mainly addressed the cultural and historical aspects of the issue, realizing that it was from that look that was recognized by the state, the legitimacy of these religious practices. To conduct this analysis, will be using the concept of "panopticism" presented at the work philosopher Michel Foucault (1994, 2005), a concept that, in this dissertation, is approached as a "panopticism ayahuasca," meaning the different views and visions, control devices and permission, and the multiple, varied and multidisciplinary trajectories involving the issue on religious and ritualistic use of tea.

Keywords: ayahuasca; religion; culture; legitimation, Amazon.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 - Gráfico das segmentações e extensões da Linha do Santo Daime.

FIGURA 2 - Gráfico das dissidências e extensões da Barquinha.

FIGURA 3 - Gráfico das fragmentações e extensões da linha da UDV.

FIGURA 4 – Pan-óptico, figura de Jeremy Bentham, de 1791.

LISTA DE QUADROS

QUADRO 1 – Panorama histórico das gerações ayahuasqueiras.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ART. – Artigo.

CECLU – Centro Eclético Corrente Luz Universal.

CEFLURIS – Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra.

CICLU – Centro de Iluminação Cristã Luz Universal.

CICLUJUR - Centro de Iluminação Cristã Luz Universal Juramidam.

CF – Constituição de República Federativa do Brasil de 1988.

CONAD - Conselho Nacional Antidrogas.

CONFEN – Conselho Federal de Entorpecentes.

DEMEC – Departamento Médico Científico da União do Vegetal.

DIMED – Divisão de Medicamentos do Ministério da Saúde.

DMT – Dimetil Triptamina.

GMT – Grupo Multidisciplinar de Trabalho.

ICEFLU – Igreja do Culto Eclético Fluente Luz Universal.

IDA – Instituto de Desenvolvimento Ambiental.

MAO - Monoamina Oxidase.

UDV – União do Vegetal.

RES – Resolução.

SVS/MS – Secretaria de vigilância em saúde. Ministério da Saúde.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO **12**

1 AMÉM, AMAZÔNIA: AS REPRESENTAÇÕES DO SAGRADO **17**

1.1 A milenar ayahuasca 17

1.2 Mestres e religiões da Amazônia 23

1.2.1 Mestre Irineu e o Santo Daime 25

1.2.2 Mestre Daniel e a Barquinha 30

1.2.2 Mestre Gabriel e a União do Vegetal 34

2 AS CULTURAS DOS CHÁS **38**

2.1 “Culturas” e “Culturas Populares” 38

2.2 Garantia Constitucional da Cultura 48

3 O MEU CHÁ, O TEU CHÁ. **51**

3.1 O chá de todos: expansão e fragmentação 51

3.2 Ayahuasca e Pós-Modernidade 57

4 PANOPTISMO AYAHUASQUEIRO. **60**

4.1 Religiões Vigiadas 60

4.2 Resolução n. 1, de 25/01/2010 72

CONSIDERAÇÕES FINAIS **78**

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS **81**

ANEXOS **91**

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como desafio principal realizar um estudo do caminho jurídico percorrido para a legitimação do uso ritualístico-religioso do chá ayahuasca no Brasil. É fruto da pesquisa no mestrado de História e Estudos Culturais, do Núcleo de Ciências Humanas, do *Campus* de Porto Velho da Fundação Universidade Federal de Rondônia, o qual tem por meta incentivar a pesquisa e promover o aprimoramento técnico e científico de recursos humanos na área de História, Literatura, Cultura e suas teorias, ou seja, trata-se de um mestrado interdisciplinar, motivo pelo qual o presente trabalho abordou aspectos historiográficos, culturais e jurídicos, presentes na linha de pesquisa culturalidades amazônicas.

O campo dos estudos culturais apresenta como principais teóricos os seguintes autores: Richard Hoggart com *The Uses of Literacy* (1957), Raymond Williams com *Culture and Society* (1958), e E. P. Thompson com *The Making of the English Working-class* (1963), os quais discorrem sobre as relações entre a Cultura Contemporânea e a Sociedade, bem como suas formas culturais, instituições e práticas. Essa abordagem vai ao encontro do objeto da presente pesquisa, a qual contempla história, cultura, religião e questões jurídicas acerca do tema em estudo.

Com relação à religião, ressalta-se que a antropóloga Beatriz Labate (2009) nomeou o Daime, a Barquinha e a União do Vegetal (UDV) na categoria de religiões ayahuasqueiras ou religiões da ayahuasca, pelo fato de utilizarem a bebida ayahuasca como sacramento em seus rituais, embora todas possuam sua própria ritualística e cosmologia, sendo que o ponto de convergência das três seria o uso do chá em seus rituais, e não a ritualística em si.

Goulart (2004), em sua tese, analisa justamente os contrastes e contradições entre essas religiões e diz que a expressão ‘religiões da ayahuasca’ ou ‘ayahuasqueiras’ foi inspirada em definições e categorias dos próprios adeptos dos grupos pesquisados. Independentemente da linha ou da divisão à qual pertencem, todas essas religiões se definem a partir do uso da ayahuasca, pois é assim que elas se autoidentificam, como também identificam umas às outras. Simultaneamente, é como religiões da ayahuasca que elas são imediatamente conhecidas por demais grupos religiosos e na sociedade mais ampla.

Trata-se, portanto, de um termo que expressa o modo como esses cultos religiosos são reconhecidos, seja por eles mesmos ou por outros. A noção aparece ainda nos primeiros trabalhos sobre essas religiões, mesmo que definida ou utilizada de forma tênue e indiretamente, para depois se consolidar como uma referência conceitual neste campo de estudos (LABATE & ARAÚJO, 2002).

Em relação à nomenclatura, ayahuasca[1] é o nome de um chá milenar utilizado em rituais ligados à espiritualidade, sendo o termo de origem quíchua, o qual é considerado o idioma dos incas. A etimologia da palavra é dada por Luna (1986, p. 73) como: "aya – persona, alma, espíritu muerto; wasca – cuerda, enradadera, parra, liana". A denominação, segundo esse antropólogo, é uma das mais usadas para designar a bebida, podendo ser traduzida para o português como "corda dos espíritos" ou "corda dos mortos", ou ainda, "cipó das almas".

O chá é conhecido por diversos nomes, tais como: daime, vegetal, yagé, chá de mariri, hoasca, caapi, uni, nixi-pae, nátema, sendo o mais popular, ayahuasca. O uso da bebida está disperso por toda a Amazônia Ocidental, sendo produzido de diversas maneiras e com diferentes plantas, contudo a forma mais difundida é a da decocção de duas espécies vegetais, quais sejam: cipó jagube ou mariri (nomes populares mais comuns), cujo nome científico é *banisteriopsis caapi,* e folhas da chacrona ou rainha, *psychotria viridis* (MACRAE & MOREIRA, 2011).

As duas plantas que compõem a infusão são encontradas em suas formas nativas apenas nos ecossistemas do Piemonte Amazônico, que se estendem desde o norte do Peru até o sul da Colômbia. A presença dos vegetais que compõem o *yagé*, outro nome dado à bebida, no sul da Amazônia peruana e nas florestas brasileiras se deve ao intercâmbio que há séculos têm realizado alguns grupos indígenas, que mantiveram e guardam consigo sementes dos dois vegetais (ZULUAGA, 2009).

No que diz respeito à farmacologia do chá, os princípios ativos são os alcalóides harmina, harmalina, d-leptaflorina (presentes no cipó), e dimetiltripamina (DMT), presente na folha. Estudos farmacológicos[2] sugerem que a harmina e a d-

---

[1] A palavra ayahuasca, apesar de ser estrangeira, não será grafada em itálico no decorrer do trabalho, face às inúmeras vezes que aparece no texto.

[2] Para uma análise acerca de estudos farmacológicos, médicos e psicológicos envolvendo a ayahuasca, ver: Labigalini (1998), Santos (2006), Barbosa (2008), Martinez et al. (2009), Pires (2009),

leptaflorina inibem a produção da enzima monoamina oxidase (MAO), a qual, normalmente, está presente no sistema digestivo e tem a função de decompor ou oxidar compostos do tipo da triptamina, sendo que, na sua ausência, esse alcalóide chega ao cérebro e passa a ser o responsável pelos efeitos psicoativos do chá (MACRAE & MOREIRA, 2011).

Martinez et al. (2009) analisam que a ayahuasca tornou-se notável, devido aos seus poderes adivinhatórios, sendo que tal fato foi levado em consideração quando o primeiro alcalóide da *banisteriopsis*, a telepatina, foi isolado em 1923, pelo colombiano Fischer. Comprovou-se, posteriormente, que essa substância já fora isolada em 1941, tomando o nome de harmalina. No organismo, a DMT, um dos constituintes da ayahuasca, é inativada pela enzima MAO, porém, os alcalóides harmina e seus derivados são inibidores desta enzima, promovendo a ação "alucinógena" esperada pela DMT. Segundo esses autores, essa sinergia bioquímica foi descoberta por grupos indígenas amazônicos que utilizam dezenas de combinações de espécies vegetais contendo alcalóides b-carbolínicos com o cipó.

No Brasil, o alcalóide dimetiltriptamina (DMT), presente na folha conhecida como chacrona ou rainha, consta da lista F2 – Substâncias Psicotrópicas, da Portaria SVS/MS 344[3], de 12 de maio de 1988 e atualizações posteriores. Essa portaria enumera as substâncias de uso proscrito no Brasil para fins de repressão criminal.

Em termos da utilização do chá, pode-se dizer que a partir de 1930 iniciou-se o processo de urbanização da bebida, uma vez que, até então, seu uso estava mais restrito aos vegetalistas que "são curadores das populações rurais do Peru e da Colômbia que mantêm elementos dos antigos conhecimentos indígenas sobre as plantas, ao mesmo tempo em que absorvem heranças do cristianismo, do esoterismo europeu e do meio urbano" (LABATE, 2011, p. 19) e às comunidades indígenas da bacia amazônica contabilizadas por Luna (1986) como sendo cerca de setenta e duas, as quais faziam uso da ayahuasca na Amazônia Ocidental.

Brito (2009), Grob et al. (2009), Andrade et al. (2009), Pinto (2010), Santos (2011), Gomes (2011), Melgar Figueroa (2012), Do Amaral (2013), Gaujac (2013), além das pesquisas realizadas pelo Departamento Médico-Científico - DEMEC (1986) e pelo Comitê Científico (2004), ambos órgãos vinculados a pesquisas realizadas cientificamente pela União do Vegetal.

[3] A portaria pode ser localizada em https://www.anvisa.gov.br/medicamentos/controlados/rdc40. Acesso em 10 de novembro de 2012.

Por esses motivos, pode-se considerar que o processo mais intenso de urbanização da ayahuasca inicia-se por volta de 1930, ano de fundação do Santo Daime, a qual é considerada a primeira religião ayahuasqueira brasileira, sendo que, ao que tudo indica, o termo religiões ayahuasqueiras brasileiras apareceu pela primeira vez no livro *Uso ritual da ayahuasca* (LABATE & ARAÚJO, 2002 e 2004), utilizado no presente trabalho.

Atualmente, essas religiões ayahuasqueiras possuem determinada estabilidade institucional e cultural, bem como são considerados legítimos o uso do chá para fins ritualístico-religiosos, contudo, esse debate foi pautado por diversos conflitos e enfrentamentos. A partir disso, nasceu o seguinte questionamento: como se deu o processo de legitimação e regulamentação jurídica das religiões da ayahuasca?

Para tentar responder a esses questionamentos, utilizou-se como metodologia a coleta de dados em pesquisa bibliográfica e documental, através da análise de resoluções, portarias e pareceres jurídicos emitidos institucionalmente no Brasil. Sendo assim, o referencial teórico adotado é multidisciplinar, pois abrangeu pesquisas historiográficas, antropológicas e jurídicas acerca do tema no Brasil, recorte territorial desta pesquisa.

Os anos de 1985 a 2010 constituem-se no recorte temporal do trabalho e foram escolhidos por representarem o período com maior incidência de legislações federais acerca do tema. Considerando que atualmente já existem outros países com processos jurídicos em andamento ou já concluídos, o estudo será realizado com base nas intervenções federais brasileiras, excluindo-se análises internacionais.

Havendo dúvidas entre utilizar as palavras legalização, regulamentação, normatização ou legitimação, embora tenham significados diferentes, optou-se por utilizar, durante todo o trabalho, a palavra legitimação, pois é a utilizada pelo Conselho Nacional Antidrogas (CONAD) na resolução de número 01/2010, atualmente em vigor.

Essa investigação acadêmica é composta por quatro capítulos, os quais foram sistematizados da seguinte maneira:

No primeiro capítulo, fez-se um apanhado geral do tema ayahuasca até a configuração do uso do chá para fins ritualístico-religiosos.

No segundo capítulo, apresenta-se uma análise acerca das culturas populares, as quais constituem um dos elementos das religiões ayahuasqueiras, bem como o dever que o Estado tem em garantir e proteger as manifestações culturais, conforme determinado no artigo 215, *caput*, da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (CF).

No terceiro capítulo, é apresentado um panorama geral atual acerca da expansão das religiões ayahuasqueiras, o surgimento de novos usos e como tais fatos foram essenciais para trazer ao debate a questão da legitimação religiosa e ritualística da utilização da bebida.

Após, o quarto capítulo é um levantamento das intervenções judiciais federais brasileiras, bem como a identificação de qual foi o caminho percorrido até se chegar à legitimação do uso ritualístico-religioso do chá, utilizando-se, para tanto, o conceito de panoptismo (Foucault, 1994 e 2003), tentando abranger os diversos olhares que devem ser observados para a discussão do presente tema.

1 AMÉM, AMAZÔNIA: AS REPRESENTAÇÕES DO SAGRADO.

O olho vê,/ a lembrança revê,/ e a imaginação transvê./ É preciso transver o mundo.

(Manoel de Barros, Livro sobre nada).

Neste primeiro capítulo, apresentam-se breves considerações acerca da Amazônia e da ayahuasca, bebida que possui sua importância dentro do universo amazônico. Em seguida, será demonstrada a atual configuração das religiões ayahuasqueiras, as quais utilizam o chá como representação do sagrado, sendo consideradas como tradicionais dentro desse movimento religioso as denominações Santo Daime, Barquinha e UDV, as quais serão abaixo analisadas.

1.1 A milenar ayahuasca

Inicia-se este capítulo com a seguinte provocação, a partir da expressão consagrada por Euclides da Cunha[4] (2006): Amazônia e ayahuasca: à margem da história? Embora o autor tenha se referido apenas à Amazônia para utilizar a sua expressão, acrescenta-se aqui a ayahuasca, pois é objeto desse estudo.

Talvez seja previsível e até compreensível todo o imaginário criado em torno do chá ayahuasca. Primeiro, porque as espécies botânicas que originam a bebida estão localizadas, sobremaneira, na região amazônica ocidental; região essa que povoa o imaginário da maioria das pessoas, até porque, aqui, está localizado um "inferno verde", fazendo uma alusão a Rangel (1908), bem como existe um "paraíso perdido", título projetado para uma obra de uma obra de Euclides da Cunha (1976).

Assim, parece que, ao se falar de Amazônia, a dicotomia inferno *versus* paraíso vem à mente, e essa dicotomia transfere-se, é transposta para o tema

[4] Para uma melhor compreensão da citada obra de Euclides da Cunha, vale a leitura de Tocantins (1992), em "Euclides da Cunha e o Paraíso Perdido", bem como o artigo de Pacheco & Da Silva (2012) em "O homem 'à margem da história', por Euclides da Cunha".

ayahuasca. Tal fato é também observado por Pizarro (2012) que, ao analisar os discursos sobre a Amazônica, escreve:

> A Amazônia, a imagem que manejamos dela, tem a ver com a construção desses discursos e com a forma como eles expressam a relação do homem com a natureza, com o meio ambiente. Eles realçam, ao mesmo tempo, a dualidade paraíso e inferno, que de alguma maneira está presente em toda a discursividade (PIZARRO, 2012, p. 35).

A Amazônia também é considerada "infernalmente paradisíaca", utilizando-se uma expressão de Gondim (1994, p.131). Essa afirmação parece também ser estendida ao chá ayahuasca, pois, apesar de toda a pecha negativa que envolve a questão, situação essa majorada pelo discurso dos "de fora", ou seja, os que não utilizam a bebida, o uso ritualístico do chá é considerado – e legitimado – com caráter de sagrado, embora considerado, farmacologicamente, um psicoativo.

Ressalta-se que o uso de psicoativos sempre fez parte da humanidade, não sendo um "privilégio" da Amazônia, pois "desde tempos imemoriais e em todas as culturas, o ser humano tem explorado de diversas maneiras a possibilidade de produzir alterações de consciência", e a busca do transe parece ser uma constante do *Homo sapiens*, o qual utiliza diversos modos para tal finalidade, tais como: oração, mantras, jejum, vigília, respiração etc (ZULUAGA, 2009, p. 130-131).

Zuluaga (2009) ainda relata que quase todas as culturas primitivas do planeta utilizaram plantas num contexto xamânico. Ele cita *a Amanita muscaria* na Ásia e América do Norte, o peiote e Don Juan no México, o São Pedro na costa peruana, o yagé e a virola na selva amazônica, o yopo na região de Orinoco e das selvas da Guiana, a coca e o borrachero na região andina, o ópio no Extremo Oriente, a *marijuana* na antiga Pérsia, a atropa, a datura e o meimendro na região mediterrânea, a iboga na África, o cogumelo *Claviceps purpúrea* nas tradições pré-socráticas da antiga Grécia.

McKenna (2002) diz não ser possível afirmar com precisão onde e quando se deu o início das práticas de consumo da ayahuasca, visto que essas culturas do uso da bebida não deixaram registros escritos. Para ele, as origens do seu uso na Amazônia remontando a centenas de anos, sendo que em suas investigações botânicas, o autor afirma que provavelmente culturas pré-colombianas tenham tido uma relação familiar com a bebida e seu preparo.

Sabe-se que a utilização da Ayahuasca disseminou-se por inúmeras populações indígenas da bacia amazônica, e que antes de ter chamado a atenção de etnógrafos ocidentais, já na metade do século XIX, o conhecimento das técnicas de preparação do chá, e também das plantas que lhe são apropriadas, já estava difundido na Amazônia (MCKENNA, 2002).

Nesse sentido, Bianchi (2005) diz ser impossível definir, de um modo aproximado, quando e como nasceu o uso da ayahuasca, bem como afirma não ser possível demonstrar com segurança o quanto o seu uso se transformou desde a época em que foi descoberto pelos primeiros exploradores ocidentais.

Corroborando, Langdon (2009) publicou que os grupos indígenas amazônicos têm utilizado o cipó milenarmente para vários fins, e o saber advindo desta experiência não é de se ignorar. Ou seja, sabe-se que a bebida é utilizada por alguns grupos milenarmente, embora ainda inexistente uma identificação mais precisa.

Ainda sobre uma possível data inicial de utilização do chá, Alverga diz que

> Apesar da ausência de registros históricos, sabemos do uso da *Ayahuasca* no Império Inca. Se os incas não receberam diretamente de seus antepassados este segredo, foi certamente no curso de sua evolução, dominação e incorporação de outros povos que eles acolheram esta prenda divina em seu panteão mítico-farmacológico. Porém, a primeira vez que o termo *ayahuasca* parece ter sido registrado pela história branca foi no século XVIII, por dois jesuítas que o descreveram como uma 'bebida diabólica' usada em certos rituais pelos indígenas sul-americanos e capaz de fazer com que eles 'percam a vida'! (ALVERGA, 1992, p. 153).

Pressupõe-se que foram as populações ameríndias que inicialmente fizeram uso do chá ayahuasca, sendo que essa hipótese encontra respaldo na análise de Antunes (2012), o qual, com base em obras produzidas por viajantes, missionários, botânicos, antropólogos, etnólogos, etnobotânicos, farmacólogos e químicos, provenientes de várias regiões das Américas e da Europa, os quais estiveram em expedição na região amazônica entre o final do século XIX e início do século XX, e procederam a um registro histórico do uso da bebida enquanto parte de uma tradição de longa duração entre os povos ameríndios da Amazônia.

Pizarro (2012), ao analisar os discursos sobre a Amazônia, também corrobora a análise acima de que o uso da ayahuasca faz parte de uma longa tradição nessa região:

> A Amazônia sempre esteve tradicionalmente ligada à imagem da droga. De fato, foi uma prática imemorial das culturas que existiam ali, antes da chegada do Ocidente. A 'ayahuasca' (Banisteriopsis caapi) nos Andes, o 'caapi' ou 'yagué', no Brasil, são entre tantos outros, nomes de uma bebida alucinógena ritual, manipulada pelos xamãs, pajés, curandeiros de diferentes etnias com fins proféticos, como fontes de sabedoria ou prazer, experiência com o sagrado, busca de experiências transcendentais, finalidades terapêuticas no sentido do diagnóstico ou tratamento, entre outras utilidades. Este cipó, chamado de 'planta dos deuses', 'corda do enforcado', 'trepadeira da alma' ou 'folha divina da imortalidade', segundo os incas, é preparado individualmente ou com alguns aditivos, gerando uma ativação do psiquismo, em estado superior de expansão da consciência, permitindo o acesso a outros níveis de vida. Seu componente essencial parece ser a serotonina, que estimula os neurotransmissores, gerando estados visionários místicos (PIZARRO, 2012, p. 242-243).

Percebe-se que na Amazônia o chá é utilizado em diversas situações sócio culturais do cotidiano das populações, com diferentes finalidades e sendo perpassado por uma diversidade de saberes, entre os quais se pode destacar a sua participação na composição de uma bebida psicoativa de origem indígena, conhecida por uma variedade de nomes, como por exemplo: Yajé nas partes média e alta dos afluentes do Amazonas; Cabí, Capí, Caapi no Amazonas brasileiro; Ayahuasca no dialeto quechua; Natema, em jíbaro; Nepi na costa equatoriana; Dapa na costa colombiana; Pildé na Colômbia e no Equador (ALBUQUERQUE, 2012).

Nesse aspecto, Karlberg (2012, p. 131) ao escrever sobre lendas do Acre, traz uma classificação do chá, o qual denomina de "hoasca", e analisa o cipó, um dos componentes, juntamente com a folha, do chá:

> O cipó hoasca ou ayahuasca é encontrado, geralmente, às margens de igarapés, mas dizem que também vive em agrestes matas de terrenos secos. Quando se ergue, na mata, bem pequenino, ainda mal rastejando pelo úmido chão, já procura apoiar-se ao tronco da primeira árvore que encontra. Aí, bem enroscado, de pouquinho a pouquinho, cresce, torna-se grande. Então, já adulto – fato, na verdade impressionante! – começa a soltar, de tempo a tempo, sons semelhantes aos de um bombo, escutando-se, a seguir, zoada de grande falaria que se ouve ao longe, e que chega a assustar até os bichos ferozes. O povo supõe que esses ruídos misteriosos vêm do cipó; mas, a verdade é que, de perto, nunca se ouvem, pois, à medida que alguém se aproxima dele, tudo se vai acalmando, como se não houvesse escutado nada. Difere das outras espécies de cipós pelos seus bonitos cachos de flores, de tons brancos e róseos, que se vão estendendo em ramilhos por todo ele, tornando um todo florescente em que, apenas, se vislumbra o pé. Desse cipó faz-se a bebida conhecida como daime. Depois de cortado, deixa um vestígio igual ao da pisada de um tigre nos caminhos de terra mole, sendo daí levado para a barraca passando por diversos processos, ficando finalmente dentro de uma 'bolsa defumada' pelo espaço de trinta dias no mínimo, para que possa surtir os efeitos desejados. Dizem que o cipó depois de cortado em cruz forma uma figura que se assemelha a um tigre. É importante ressaltar que o uso do chá da hoasca é bem anterior à apropriação feita pelos movimentos religiosos hoje conhecidos como Santo Daime e União do Vegetal (KARLBERG, 2012, p. 128).

No final da citação acima, o autor diz que o uso do chá é bem anterior à apropriação feita pelos movimentos religiosos; sendo assim, mais uma vez se comprova que a ayahuasca é usada na Amazônia há muito tempo, em época anterior ao uso religioso atualmente conhecido. Contudo, a configuração desses movimentos religiosos é de suma importância para fins da legitimação jurídica do uso ritual e religioso da bebida, assunto que será abordado no capítulo IV, mas já citado aqui para fins de situar o leitor.

Teixeira (1999) ao relatar as dificuldades vivenciadas no cotidiano dos seringueiros, analisa que esses chegavam a adotar atitudes extravagantes, como aqueles que recorriam à "uasca" – uma substância alucinógena que era usada pelos índios – na tentativa de aliviar as dificuldades. Para o autor, alguns homens, após consumirem o chá, irrompiam mata adentro e, aos sobressaltos, iam chamando pelo nome de seus parentes com a expectativa de reencontrá-los.

Acima, nota-se que o religioso avança, pode-se dizer, para outras esferas. Ou seja, o uso do chá, na Amazônia, não estava adstrito apenas para fins religiosos, há uma interferência entre o ritual e o religioso, se é que é possível separar os dois.

Nakamaki (1994) afirma que o mundo do chá foi, sobretudo, administrado por xamãs indígenas e curandeiros populares, sugerindo que as novas religiões nascidas na Amazônia brasileira nascem das mãos de brasileiros que tinham adentrado pela região fronteiriça entre a Bolívia e o Peru, para lá levados pela extração da borracha em seu primeiro ciclo. Para o referido autor, a característica dessas religiões reside no fato de ter combinado uma bebida alucinógena, utilizada pelos índios, com as tradições religiosas do catolicismo, espiritismo e das religiões afro-brasileiras.

Para Krippner (2007), os xamãs são considerados curadores que deliberadamente modificam seu padrão fenomenológico de atenção, percepção, cognição e consciência para obter informações não disponíveis ordinariamente aos membros do grupo social que lhes concedeu *status* privilegiado. O termo xamã é um construto social que descreve uma pessoa que atende às necessidades psicológicas e espirituais de uma comunidade. As técnicas que capacitam xamãs de ambos os sexos a terem acesso a informações não ordinariamente acessíveis são conhecidas como xamanismo.

Para MacRae (1992, p. 28), “os xamãs são grandes conhecedores da floresta e das propriedades das plantas, que usam com frequência, especialmente para atividades de cura”. Uma das substâncias usadas com mais frequência, segundo o autor, é o chá produzido a partir da combinação do cipó *Banisteriopsis caapi* e da folha *Psychotria viridis,* ao qual podem ser adicionadas várias outras plantas. Esse preparado recebe uma gama de nomes, como *natema, yaje, nepe, kabi, caapi,* mas é genericamente conhecido pelo termo ayahuasca.

Ou seja, há uma utilização do chá na Amazônia, contudo, pode-se dizer que, até o início do século XX, essa utilização não havia chegado aos meios urbanos, sendo que, a partir do primeiro ciclo da borracha, há um intercâmbio entre seringueiros, os quais passam a adquirir os conhecimentos e mistérios da floresta e ressignificá-los nos centros urbanos. Isso porque com o refluxo do ciclo da borracha em toda a Amazônia brasileira acontece uma migração de ex-seringueiros para a capital do Acre, Rio Branco, e entre esses seringueiros está Raimundo Irineu Serra, o fundador e líder do Santo Daime. É diante desse contexto que aos poucos o culto religioso voltado para o consumo de um chá psicoativo aparece como resultado da organização material de um grupo de ex-seringueiros. (GOULART, 2008).

Aqui, cabe fazer uma breve análise sobre os ciclos da borracha. Isso porque no decorrer do texto reaparecerão tais períodos, pois as religiões da ayahuasca, de certa maneira, vão se configurando a partir do contexto da própria demanda da economia desenvolvida na Amazônia. Para esse breve estudo, utiliza-se Weinstein (1993). Em sua obra *A borracha na Amazônia*, a pesquisadora aborda a importância econômica da borracha para o Brasil e faz um paralelo entre os ciclos da borracha e do café.

Para Weinstein (1993), a economia de exportação da borracha gerou um crescimento comercial e demográfico sem precedentes na região Norte, fazendo de uma área esquecida um dos mais promissores centros de comércio do Brasil. Assim, segundo a autora, a exportação da borracha produzida na Amazônia foi maior a partir de 1890, devido à demanda por pneus gerada pelo desenvolvimento da indústria automobilística e de bicicletas.

Houve a abertura e ocupação de muitos seringais em diversas regiões da Amazônia. O ápice do ciclo, quando a demanda pelo produto no exterior era grande, ocorreu entre 1870 e 1912. Após esse período, a produção de borracha entrou em

declínio, pois sementes de seringueiras brasileiras foram contrabandeadas e plantadas na Malásia (WEINSTEIN, 1993).

A eclosão da Segunda Guerra Mundial e a tomada de controle do Japão na produção de látex asiática provocaram o reaquecimento da produção de borracha na Amazônia. Entre 1940 e 1945, houve uma nova onda migratória de nordestinos para a região, incentivada pelo Estado brasileiro. Esse segundo período ficou conhecido como segundo ciclo da borracha, no qual migrantes foram posteriormente reconhecidos como “soldados da borracha”. Através de subsídios e tarifas protecionistas, o Estado brasileiro fortaleceu a economia gumífera de 1943 a 1985, o que contribuiu para a continuidade da produção extrativista por parte de um campesinato florestal. (ALMEIDA, 1992, p. 290)

Demonstrando um panorama geral acerca do chá ayahuasca, bem como esclarecendo que seu uso remonta há anos na Amazônia, apresentar-se-á a seguir algumas características das chamadas religiões ayahuasqueiras, pois, à medida que o uso do chá adentra nos centros urbanos, os movimentos religiosos citados vão aos poucos se configurando até atingir o *status* atual.

Ressalta-se que em vários países da América do Sul (Colômbia, Bolívia, Peru, Venezuela e Equador) há uma tradição de consumo da ayahuasca por xamãs e vegetalistas, comprovando que o uso do chá já estava difundido na Amazônia Ocidental, contudo, são somente no Brasil que se desenvolvem religiões de populações não indígenas que fazem uso da bebida (LABATE, 2004, p. 65). A seguir, serão abordadas essas religiões ayahuasqueiras.

1.2 Mestres e religiões da Amazônia

Embora não seja o objeto deste trabalho analisar a ritualística das religiões ayahuasqueiras, serão apresentadas, de modo breve, algumas características dos grupos considerados tradicionais dentro desse universo e suas representações do sagrado, pois o que identifica, ou seja, o que pode ser considerado um ponto em comum entre esses movimentos religiosos é o uso sacralizado e religioso da bebida ayahuasca.

O chá passa, em determinado período, a ser considerado como representação do sagrado no interior desses movimentos religiosos, estes considerados, por alguns autores, como fazendo parte de uma “nova consciência religiosa”. Apenas para citar um estudo, Soares (1990) incluiu o Santo Daime no que ele convencionou chamar de ‘nova consciência religiosa’, propondo o fenômeno da seguinte forma: indivíduos de camadas médias urbanas, atraídos pelos mistérios do êxtase místico, bem como pela eficácia de terapias alternativas e alimentação natural, sendo a meditação, contemplação, busca de equilíbrio consigo mesmo, com a natureza e com o cosmos algumas características desse movimento. Deve-se ressaltar que tal observação de Soares refere-se a uma das linhas do Santo Daime, qual seja, a “linha do Padrinho Sebastião”, que será explicitada adiante.

Assim, com base em Soares (1990), pode-se dizer que essa nova consciência religiosa está ligada, também, a novas culturas, à expansão e novos usos tão característicos do que se convencionou chamar de pós-modernidade. Soares, ao analisar esse “encantamento” com a religião do daime, menciona que

> O Brasil é racional, no Sul e no Sudeste; afetivo, cordial, hospitaleiro e generoso, no Nordeste e no Centro-Oeste. Mas, como o coração precipita cólera, além de piedade, estas regiões também são associadas à força crua do ódio, expressa com amarga exemplaridade na crueldade do cangaço e dos duelos de honra. A Amazônia, a floresta continental, guarda os impulsos mais recônditos e profundos, mais enigmáticos e primitivos, mais intempestivos, ferozes, indomáveis, selvagens, mas também pródigos, geradores de riquezas incomensuráveis e de abundância ímpar. Nem coração, nem razão: pulsa lá, no interior sombrio e imperscrutável da selva, algo que é vivo e se manifesta por excessos, é fonte inesgotável de vida e permanente ameaça de aniquilamento e morte, algo que é irredutível e irremediavelmente outro, exterior, distante e também central, íntimo, próximo, presente; enfim, algo que, na topologia simbólica da nação, ocupa o lugar do inconsciente ou, talvez mais precisamente, do Id, do Isso, no modelo freudiano da alma humana (SOARES, 1990, p. 12).

Cita-se a observação de Soares para fazer referência ao seu estudo sobre a nova consciência religiosa, dentro da qual ele incluiu o movimento Santo Daime, embora se deva ter cuidado com a análise do autor acima transcrita, visto que não devemos estigmatizar as identidades regionais.

Dessa maneira, as religiões ayahuasqueiras vão se constituindo, ligadas ao que o autor Soares (1990) convencionou chamar de novos movimentos religiosos. De qualquer forma, elas estão presentes no cenário brasileiro com certa forma e identidade, tanto que o Poder Público foi instado a se manifestar acerca da legitimidade dessas religiões.

Magnani (2000), ao analisar a Nova Era, sustenta que o referido fenômeno trata-se de um momento de mudança e surgimento de uma “nova consciência” de posturas, concepções, comportamento e práticas religiosas contemporâneas, que visam o autoaprimoramento, o conhecimento interior e a busca de cada um por sua própria “verdade” e suas potencialidades, bem como visam a uma melhor qualidade de vida. Pela sua análise, o fenômeno está relacionado a modificações que vêm ocorrendo no campo dos comportamentos e práticas religiosas contemporâneas, mas não se constituiu, segundo o autor, em uma religião específica.

Magnani (2000) diz que no Brasil a difusão da Nova Era surge na esteira da efervescência política e cultural dos anos de 1960 e se expande a partir da década seguinte, pontuando que muitos militantes de organizações de esquerda e movimentos culturais trilharam caminhos alternativos e religiosos, citando o ex-militante e preso político Alex Polari, que atualmente é vice-presidente do Cefluris, uma das linhas do Daime. Assim, ao analisar a Nova Era, há uma referência, por parte do autor, à religião do Daime, podendo-se considerar como integrante do fenômeno.

Os três fundadores ou criadores das religiões da ayahuasca consideradas tradicionais são chamados de Mestre. O título, possivelmente, dá-se em decorrência da práxis e respeito por esses homens e não por uma imposição. Apesar de o conceito advir da pedagogia, é utilizado neste trabalho por retratar quem pode ser considerado um mestre, não com o sentido de titulação acadêmica, e sim face ao respeito adquirido e alcançado por esses perante o grupo social, o que parece ser o presente caso para referir-se aos Mestres da Amazônia:

> O mestre, desde as amautas dos incas até os tlamatines dos aztecas na América Latina, se inclina com sagrada veneração para o novo, o fraco. É por isso que os primeiros sábios eram ao mesmo tempo observadores da natureza, inventores das artes e das ciências, médicos e arquitetos, advogados que eram tratados injustamente. Nas primeiras cidades neolíticas, todas as profissões eram exercidas pelo sacerdote ou pelo sábio. A pedagógica não é somente a relação mestre-discípulo como hoje a entendemos (DUSSEL, 1977, p. 196).

1.2.1 Mestre Irineu e o Santo Daime

O Santo Daime é considerado a primeira religião ayahuasqueira, tendo sido criado por Raimundo Irineu Serra, o qual ficou conhecido como Mestre Irineu. Para uma melhor análise da vida do Mestre Irineu e, consequentemente das

características do Santo Daime, vale citar a obra de Moreira & MacRae (2011), cujo título é *Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros.*

Segundo Moreira & Macrae (2011), Raimundo Irineu Serra nasceu em São Vicente Férrer, no Maranhão, em 15 de dezembro de 1890, e veio a falecer em 06 de julho de 1971. Migrou para a Amazônia no final do 1º ciclo da borracha, provavelmente em 1909. Em relação à iniciação ayahuasqueira de Mestre Irineu, tudo indica que ele passou a ter interesse em conhecer a bebida nas imediações de Brasiléia/Acre, possivelmente no período entre 1914 e 1916 (MOREIRA & MACRAE, 2011).

Em 26 de maio de 1930, é realizada a primeira sessão aberta com Daime (MOREIRA E MACRAE, 2011, p. 131). Dessa forma, pode-se dizer que somente em 1930 é que a religião do Santo Daime foi consolidada; o próprio Mestre Irineu foi o responsável por batizar a bebida com o nome de Daime, como resultante de possível assimilação fonética do rogativo que os seguidores proferem ao beber o chá (dai-me amor, dai-me saúde, dai-me sabedoria), sendo essa a versão mais comum para o nome da bebida, e referida por Cemin (1998).

Existe também versão apresentada por Monteiro da Silva (1983, p. 68-69), qual seja a de que, do ponto de vista etnolinguístico, houve uma transformação da expressão “ayahuasca” para Daime, na tentativa de reinterpretação com referência ao processo de passagem etnológica e etológica. Para o referido autor, a mudança da expressão quíchua ayahuasca (*jayahuasca ou hayahuasca*) significando (*bejuco ou liana de los muertos*), para dá-me, dame ou Daime, revela não apenas a reinterpretação cultural-religiosa, mas fundamentalmente o processo de urbanização.

Há um grande número de estudos acerca do Santo Daime, motivo pelo qual o tema não será detalhado neste trabalho. Citam-se algumas pesquisas para fins de conhecimento, quais sejam: Monteiro da Silva (1983), em seu estudo pioneiro sobre o Daime, no qual analisa os “sistemas de Juramidan”; Vera Froés (1983), com o livro *Santo Daime, cultura amazônica*; La Rocque Couto (1989); Groismann (1991); MacRae (1992), em *Guiado pela lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no Santo Daime.*

E, mais, Almeida (2002), ao analisar a Colônia Cinco Mil e a contracultura; Goulart (1996), ao analisar as matrizes culturais do Daime; Cemin (1998) analisa em sua tese os “sistemas de montagens simbólicas” dos rituais do Santo Daime, sendo os dados empíricos provenientes de pesquisa de campo junto aos grupos daimistas CICLU, em Rio Branco, no Acre, e CECLU, em Porto Velho, Rondônia; Goulart (2004), com a análise das continuidades e contrastes das religiões ayahuasqueiras; Labate (2004, 2009) e Moreira & Macrae (2011).

Uma referência mais completa pode ser encontrada em Labate, De Rose & Santos (2008), obra na qual os pesquisadores acima mencionados realizaram um levantamento bibliográfico das religiões da ayahuasca. Sendo assim, para o presente trabalho, o importante é deixar claro que, por volta de 1930, o movimento religioso Santo Daime já estava constituído em Rio Branco, capital do Estado do Acre.

Outra situação que deve ser abordada aqui, pois no decorrer dos capítulos ela será importante para a compreensão do processo de expansão e legitimação, é a considerada primeira ruptura da linha do Daime. Monteiro da Silva (1983) foi quem utilizou pela primeira vez o termo “linha” para designar os grupos do Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal, enquanto variantes doutrinárias no interior de uma mesma tradição religiosa. A distinção entre as linhas é feita através de diferenciações em relação ao conteúdo das narrativas míticas e ao ritual (GOULART, 2004).

Linha do Padrinho Sebastião

Atualmente, pode-se dizer que o Daime possui duas principais linhas, quais sejam: Centro de Iluminação Cristão Luz Universal (CICLU), localizado em Rio Branco, no Acre, cuja dignitária é a viúva do Mestre Irineu, conhecida como Madrinha Peregrina. No presente trabalho, far-se-á referência a Alto Santo quando for mencionada essa linha originária do Daime; existente, também, outra linha, qual seja, a conhecida linha do Padrinho Sebastião e ligada ao ICEFLU.

Com relação à dissidência mais conhecida como Linha do Padrinho Sebastião, sabe-se que na década de 70, Sebastião Mota de Melo (Eirunepé, AM, 06 de outubro de 1920 - Rio de Janeiro, 20 de janeiro de 1990), que ficou conhecido

como Padrinho Sebastião, recebeu uma revelação especial e, com outros egressos do Alto Santo, organizou o CEFLURIS, na altura do Km 5 da rodovia Rio Branco – Porto Acre, ao norte da cidade, sendo que o grupo instituiu uma propriedade coletiva rural, pretendendo com isso alcançar a autossuficiência, buscando uma vida mais próxima à natureza e consumindo alimentos sadios (MONTEIRO DA SILVA, 1983).

Sebastião Mota de Melo funda, assim, a dissidência chamada de "Linha do Padrinho Sebastião", a qual Goulart (2004, p. 65) chamará de segmento, conforme suas palavras: "como já mencionamos, consideramos que ela compreende dois segmentos: o ALTO SANTO e o CEFLURIS*"*. Mercante (2012) diz que o Santo Daime pode ser dividido em dois grupos: o Alto Santo e a Linha do Padrinho Sebastião.

O pesquisador Monteiro da Silva diz, ainda, que a morte do Mestre Irineu precipitou o desligamento de mais de cem membros do Alto Santo, liderados pelo Padrinho Sebastião, solidificando assim a recém-criada, à época, Colônia cinco mil (MONTEIRO DA SILVA, 1983). Atualmente, a sede da Linha do Padrinho Sebastião é no Amazonas, região de confluência entre o Acre, na localidade denominada Céu do Mapiá, enquanto que a sede do Alto Santo é localizada em Rio Branco, no Acre.

Em 1998, no *X* Encontro das Igrejas Daimistas, o CEFLURIS foi dividido em duas organizações distintas: uma responsável pela parte espiritual e outra pela dimensão social, ambiental e administrativa. A primeira passou a ser denominada Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal (ICEFLU), enquanto a segunda recebeu a designação de Instituto de Desenvolvimento Ambiental Ida-Cefluris.

Ressalve-se, entretanto, que o novo nome não se tornou muito popular e o grupo, em geral, continua sendo denominado como Cefluris, ou linha do Padrinho Sebastião, tanto internamente quanto nos trabalhos acadêmicos (LABATE, ROSE & SANTOS, 2008), embora atualmente ICEFLU refere-se às igrejas da linha do Padrinho Sebastião, enquanto CEFLURIS refere-se ao instituto com fins, prioritariamente, ambientais.

Oliveira (2011) analisa que com a expansão da religião o Padrinho Sebastião passou, paulatinamente, da condição inicial de profeta, ou seja, daquele que questiona a ordem vigente, para a de sacerdote, à medida que se transformou, por

meio de seus sucessores, no grande agente de expansão e consolidação da religião fora do estado do Acre.

Tal distinção de linhas e segmentos é importante no presente trabalho porque o grupo responsável pela expansão do Daime é o ligado à Linha do Padrinho Sebastião[5], e a difusão da doutrina é considerada um dos elementos que trouxe o tema da legitimação para análise e discussão governamental.

Goulart afirma que

> [...] parece ocorrer, neste campo religioso, um movimento de expansão impulsionado por cisões freqüentes. Contudo, dentre esses grupos, há alguns que são mais expansionistas e, outros, que se caracterizam por uma espécie de regionalismo. O CEFLURIS e a União do Vegetal são grupos expansionistas, com a criação de centros e núcleos em várias partes do Brasil e do exterior. Eles são também os cultos ayahuasqueiros que possuem o maior número de fiéis. Já a Barquinha e outros grupos daimistas surgidos após o falecimento do Mestre Irineu não contam com um processo de expansão significativo. Além de possuírem poucos centros ou igrejas fora da região amazônica, não expressam um projeto ou desejo de difusão. Ao contrário, em geral, seus líderes e adeptos se posicionam contra a expansão manifestada por outros grupos ayahuasqueiros. (GOULART, 2008, p. 256).

Para Goulart (2004), o processo de construção da legitimação social das religiões ayahuasqueiras brasileiras, assim como suas negociações com o Estado brasileiro, se intensifica conforme se dá seu movimento de expansão, o que ocorre, principalmente, a partir dos anos oitenta.

Abaixo, utilizando uma representação (**Figura 1**) de Goulart (2004) fica demonstrado o processo de segmentações e extensões da Linha do Santo Daime, a qual também apresenta dissidências internas.

O objetivo da figura é tentar demonstrar que há diversas rupturas e dissidências entre as linhas, ou seja, não se constituem em grupos homogêneos e não raro há acusações recíprocas entre os grupos.

FIGURA 1 - GRÁFICO DAS SEGMENTAÇÕES E EXTENSÕES DA LINHA DO SANTO DAIME

Fonte: Goulart (2004, p.105).

[5] Para maiores informações acerca da vida do Padrinho Sebastião, vale citar as seguintes obras, as quais podem ser consideradas biografias: (ALVERGA, 1998, com o Evangelho segundo Sebastião Mota); (MORTIMER, 2000: Bença, padrinho), e (ALBUQUERQUE, 2010: Padrinho Sebastião: máximas de um filósofo da floresta).

Em ordem cronológica, temos, posteriormente, a fundação da Barquinha, a qual será especificada abaixo:

1.2.2 Mestre Daniel e a Barquinha

A segunda religião fundada foi a Barquinha, tendo como data de criação o ano de 1945 pelo maranhense Daniel Pereira de Mattos (Maranhão, 13 de julho de 1988 – Acre, 08 de setembro de 1958), o qual ficou conhecido como Frei Daniel. Ele era seguidor do Mestre Irineu e obteve a autorização deste para iniciar seu próprio trabalho espiritual, o qual ele chamou de Barquinha, dando início à nova religião, fato esse ocorrido em um local que ficou conhecido como Capelinha de São Francisco, na beira de uma estrada de seringa. Tal fato propiciou aos seguidores elaborarem uma concepção de vida religiosa pautada nas crenças dos santos de devoção tradicional do catolicismo, com valores morais e normas de convivência. (OLIVEIRA, 2002).

O que vai diferenciar a Capelinha de São Francisco de outras que foram construídas pelo Brasil afora é o fato de que a sua origem está relacionada ao uso do Daime durante o ritual religioso, a partir da sua expressão básica do cristianismo, como base ideológica e nas manifestações do catolicismo popular, como a devoção aos santos tradicionais, com a escolha do santo padroeiro, que é São Francisco das Chagas (OLIVEIRA, 2002).

Goulart, (2008), ao analisar a Barquinha, menciona que Mestre Irineu deu autorização para Daniel iniciar seus trabalhos espirituais com o Daime e abrir a sua própria “Linha”, ou seja, Mestre Daniel era um seguidor do Mestre Irineu e, posteriormente, abriu seu próprio trabalho espiritual, sendo que de 1945 até o seu falecimento, em 1958, o Mestre Daniel recebeu cerca de duzentos hinos ou salmos, como essas músicas são mais frequentemente denominadas; esses salmos do Mestre Daniel, como os hinos do Mestre Irineu, são considerados a base da sua doutrina, bem como expressão da sua missão.

Daniel chegou ao Acre durante o primeiro ciclo da borracha, em 1905, e veio como marinheiro. Ele mesmo conta a sua trajetória na carta escrita em 1956, ao Deputado Federal pelo Território do Acre, Major José Guiomard dos Santos. Daniel bebeu o Daime pela primeira vez em 1937, vindo a morar em sua comunidade pelo período de seis meses, fazendo um tratamento para superar problemas de saúde.

Aprendeu durante esse período a preparar e usar o Daime e por conta própria incorporou esse saber, adaptando-o ao seu cotidiano como prática religiosa e social.

Mestre Daniel agregou elementos praticados pela cultura popular, como o uso do daime, de origem indígena, somados à devoção aos santos do catolicismo popular, reinterpretou alguns ensinamentos contidos na Bíblia, transformando-os em hinos, os quais contêm normas de conduta e valores e norteavam a convivência social (OLIVEIRA, 2002, p. 15).

A Barquinha possui, atualmente, sub-linhas localizadas em diferentes sedes: a Barquinha, dirigida pela Madrinha Francisca Gabriel; O Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte, que, além da sede em Rio Branco (AC), possui uma filial na cidade de Niterói (RJ); e um Núcleo na cidade de Salvador (BA). Na cidade de Rio Branco, existem ainda: O Centro Espírita e Culto de Oração, Casa de Jesus - Fonte de Luz, local que deu origem à Barquinha, dirigido por Francisco Hipólito de Araújo Neto; o Centro Espírita Daniel Pereira de Mattos, dirigido por Antonio Geraldo da Silva Filho; e o Centro Espírita Fé, Luz, Amor e Caridade, dirigido pelo senhor Juarez Xavier.

Em relação ao fato de a Barquinha ser considerada religião, vale mencionar o posicionamento de Mercante (2012, p. 37), quando diz: “acredito que seja inadequado classificar a Barquinha como uma religião. Tenho utilizado o termo ‘movimento religioso’ ao me referir à Barquinha e ao Santo Daime”; de forma que o autor entende ser inadequado classificá-la como uma religião. (MERCANTE, 2012).

Pode-se dizer que a Barquinha é a menos conhecida das três tradicionais religiões ayahuasqueiras, possivelmente esse fato se dá por ela ter se desenvolvido, mais especificamente, apenas no estado do Acre, e de possuir menor quantidade de estudos acadêmicos, contudo, vale citar os estudos de Araújo (1999), o qual realizou trabalho de campo no Centro Espírita e Culto de Oração “Casa de Jesus – Fonte de Luz”, tendo como objetivo a análise simbólica daquele espaço.

Existente, também, os estudos de Oliveira (2002), a qual analisou a cultura religiosa e dos conflitos vividos no processo de apreensão e construção do modo de vida dos membros da Barquinha; o antropólogo Mercante (2012) analisa as mirações a partir do diálogo entre múltiplos saberes, como antropologia, psicologia e estudos da consciência.

Goulart (2004) analisa a Barquinha nas folhas 114-180 da sua tese e contabiliza cerca de 500 adeptos no Brasil (GOULART, 2004, p. 180). Segundo a autora pode-se considerar que a Barquinha também possui dissidências e extensões, as quais serão apresentadas na figura que segue:

FIGURA 2 – GRÁFICO DAS DISSIDÊNCIAS E EXTENSÕES DA BARQUINHA

Fonte: Goulart (2004, p. 179)

1.2.3 Mestre Gabriel e a União do Vegetal

A terceira religião ayahuasqueira criada foi a União do Vegetal (UDV), sendo recriada[6] em 22 de julho de 1961, na cidade de Porto Velho, capital do Estado de Rondônia, pelo baiano José Gabriel da Costa (Coração de Maria-BA, 10 de fevereiro de 1922 – Brasília, 24 de setembro de 1971), o qual ficou conhecido como Mestre Gabriel. Em relação à biografia de Mestre Gabriel, vale citar os estudos de Brissac (1999 e 2008), nos quais ela aborda a trajetória de Mestre Gabriel, e pesquisas de Fabiano (2012), na obra *Mestre Gabriel, o Mensageiro de Deus*.

Mestre Gabriel transitou por Porto Velho, Acre e seringais da região chegando à Vila Plácido (atual cidade de Plácido de Castro, Acre), ocasião em que, em 1959, na fronteira com a Bolívia, no seringal Guarapari, fez o uso do chá pela primeira vez. Na cronologia dos fatos, em 1º de novembro de 1964, o já então líder da UDV confirmou a instituição no Astral Superior[7] e, no início de 1965, mudou-se para Porto Velho. Sendo assim, pode-se afirmar que a passagem do Mestre Gabriel pelos seringais, a exemplo do Mestre Irineu, também colaborou à posterior disseminação do chá.

Mestre Gabriel entrou em contato com o chá "Hoasca" através de um senhor conhecido como Chico Lourenço, no dia primeiro de abril de 1959, no seringal de Guaraparí, numa colocação chamada Capinzal, região fronteiriça com a Bolívia. Após beber o chá algumas vezes juntamente com a sua esposa (Pequenina) e alguns dos seus filhos, viajou por um mês para levar um filho doente à Vila Plácido, no Acre. Ao regressar, trouxe da floresta algumas folhas da Chacrona e um recipiente com o cipó Marirí e disse: - "Eu sou Mestre, Pequenina, e vou preparar o

---

[6] Utiliza-se o termo "recriada" porque é adotado pela União do Vegetal, uma vez que a criação é atribuída ao Rei Salomão, ou Mestre Salomão para os adeptos da UDV (RICCIARDI, 2008).

[7] Astral superior, conforme o conceito dos seguidores, significa outra dimensão, podendo-se dizer que é outro plano com outra espécie de consciência e vibração.

Mariri". Preparou o chá, bebeu e deu a sua mulher e a alguns dos seus filhos, dando início à União do Vegetal (RICCIARDI, 2008).

A estruturação e a expansão da doutrina aconteceram a partir de 1961, sendo que Mestre Gabriel criou uma estrutura doutrinária e ensinou-a aos seus discípulos. Formou alguns Mestres que, após a sua morte, foram chamados Mestres da Recordação, tornando-se os grandes responsáveis pela retenção, apropriação e disseminação dos saberes.

A UDV é uma sociedade religiosa filantrópica sem fins lucrativos. A doutrina tem como base o cristianismo, mas possui elementos de outras tradições como a indígena e africana, aproximando-se do espiritismo uma vez que acredita na reencarnação. A UDV se volta para a doutrinação do espírito encarnado, não realizando incorporações nem distribuição de passes (RICCIARDI, 2008).

Atualmente, a União do Vegetal tem a Sede Geral e mais 209 núcleos, distribuições autorizadas de Vegetal e distribuições de núcleos em todas as unidades da Federação Brasileira e em oito países, quais sejam: Estados Unidos, Portugal, Espanha, Suíça, Reino Unido, Holanda, Austrália e Peru. São mais de 17.500 sócios e cerca de 06 mil jovens e crianças, perfazendo mais de 23.500 pessoas[8].

Em relação à expansão e importância da UDV no exterior, cabe destacar uma discussão judicial ocorrida no ano de 1999, com vitória na Suprema Corte dos Estados Unidos para uso do chá[9], uma vez que um carregamento com a referida bebida enviado aos Estados Unidos da América foi apreendido por agentes aduaneiros quando da chegada ao referido País. A partir dai, deu-se início a uma disputa jurídica, sendo que em novembro de 2005 a Suprema Corte promoveu a audiência do caso para, em 21 de fevereiro do ano seguinte, publicar sua decisão: por unanimidade, a Corte garantiu à União do Vegetal o livre exercício de suas atividades nos Estados Unidos.

---

[8] A informação consta no blog.udv.org.br. Acesso em 04 de abril de 2014.

[9] Para maiores esclarecimentos acerca da disputa judicial, bem como acesso à decisão, consultar o site http://udvusa.org/supreme-court.html. Acesso em 04 de abril de 2014.

Para maiores esclarecimentos acerca da UDV, citam-se os estudos de Henman (1986), Andrade (1995), Brissac (1999 e 2008) Ricciardi (2008), Melo (2010), Carvalho (2005); Bernardirno-Costa (2011).

Assim como o Daime e a Barquinha, a UDV também sofreu processos e rupturas e dissidências. Para uma melhor compreensão, utiliza-se o gráfico a seguir.

FIGURA 3 - GRÁFICO DAS FRAGMENTAÇÕES E EXTENSÕES DA UDV.
Fonte: Goulart (2004. p. 251).

Este capítulo foi Iniciado com a seguinte provocação: estamos à margem da história? Considera-se que a Amazônia, bem como a ayahuasca, não estão mais à margem da história se forem considerados os estudos acadêmicos existentes, contudo, ainda tem-se muito a analisar e caminhar, principalmente na busca de um rompimento de paradigmas. Em relação à ayahuasca, "evocar a dimensão farmacológica como critério soberano é impossível, pois significa minimizar o papel da cultura no consumo de psicoativos" (LABATE, 2004, p. 51).

Pode ser que já não se esteja mais à margem da história, mas também não se pode afirmar que as potencialidades da Amazônia e, também, porque não dizer da ayahuasca, foram e estão sendo "exploradas", conforme o desejo de Leandro Tocantins:

> A Amazônia participa de um sistema de reuniões culturais interdependentes e interrelacionadas. Sua contribuição, através dos tempos, à cultura brasileira, e também à universal, nos faz prever o que ela ainda virá a oferecer se a inteligência nacional souber aproveitar as suas potencialidades no campo da natureza física e no campo da criação humana. (TOCANTINS, 1969, p. 51)

Analisar-se-á, no próximo capítulo, os aspectos culturais que envolvem tanto a Amazônia quanto as religiões ayahuasqueiras.

2 AS CULTURAS DOS CHÁS

> *Estamos no terreno das culturas; todas elas partem da enorme diversidade de práticas, representações, símbolos e artes que habitam o Brasil. Para o bem e para o mal, as "drogas" são e estão na cultura. Ou melhor, nas culturas e, portanto, não podem ser entendidas fora delas.*
>
> (Gil & Ferreira, Drogas e Cultura).

Neste capítulo, apresentam-se alguns aspectos da cultura amazônica e identificam-se alguns elementos que estejam presentes na cultura ayahuasqueira. Pretende-se demonstrar que o reconhecimento da essência das religiões ayahuasqueiras foi fundamental para a posterior legitimação do uso ritualístico e religioso do chá.

Analisar-se-á, também, o artigo 215, parágrafo primeiro, da CF, no qual consta que "o Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais", bem como "o Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional" (BRASIL, 1988).

2.1 "Culturas" e "Culturas Populares".

Burke (2000), no prólogo da sua obra *Cultura Popular na Idade Moderna*, já identifica e analisa a dificuldade de se conceituar cultura. Para ele cultura é uma palavra imprecisa e com muitas definições, mas que pode ser entendida como "um sistema de significados, atitudes e valores partilhados e as formas simbólicas (apresentações, objetos artesanais) em que eles são expressos ou encarnados" (2000, p. 11). Sendo assim, a cultura faz parte de um modo de vida.

Com relação à cultura popular, Burke (2000) analisa que talvez seja melhor, de início, defini-la negativamente como uma cultura não oficial, a cultura da não-elite. A noção da cultura popular, para o referido autor, há muito foi reconhecida como problemática, enfatizando que o termo "cultura popular" dá uma falsa impressão de

homogeneidade, e que seria melhor utilizá-lo no plural. Assim, é um desafio conceituar cultura popular, e mais desafiante e problemático ainda tentar conceituar ou identificar o que pode ser considerado como pertencente a uma “cultura ayahuasqueira”.

Na tentativa de esclarecer essa cultura ayahuasqueira, recorre-se aos estudos de Cemin (1998); ressalva-se que em sua tese a antropóloga analisa, em pesquisa de campo, o núcleo denominado CECLU, localizado no município de Porto Velho (Rondônia). O estudo não engloba a Barquinha e a União do Vegetal, porém a pesquisa será utilizada por apresentar elementos esclarecedores em relação à possibilidade da existência de uma cultura ayahuasqueira.

Cemin (1998) apresenta a hipótese de que, no caso da religião daimista, a cultura religiosa nordestina foi englobada pela cultura da floresta, cujo traço presente, que interessa ao trabalho, é a referência ao consumo da ayahuasca. Para a autora, ‘cultura religiosa nordestina’ diz respeito a elementos de crenças e práticas dos nordestinos que migraram para o Acre desde o final do século XIX, e cultura da floresta refere-se ao conhecimento indígena relacionado ao consumo da ayahuasca.

Desse modo, “ao transitar da floresta para a cidade a ‘cultura religiosa nordestina’ vem reinterpretada pela ‘cultura da floresta’, cujo contexto, por muitos caminhos, poderia levar ao encontro com a ‘cultura da ayahuasca’ ”(CEMIN, 1998, p. 85). Dessa forma, pode-se dizer que a cultura ayahuasqueira é uma reinterpretação da cultura religiosa nordestina e da cultura da floresta. Assim, há um diálogo e elas estão sobrepostas.

Considerando que os três Mestres (Irineu, Daniel e Gabriel) fundadores das tradicionais religiões ayahuasqueiras (Daime, Barquinha e UDV) conheceram a ayahuasca na região Norte, e considerando que os três eram migrantes (Irineu e Daniel oriundos do Maranhão, e Gabriel da Bahia), pode-se dizer que houve uma reinterpretação da cultura religiosa nordestina quando em contato com a cultura da floresta, originando o que se pode chamar de cultura ayahuasqueira, embora os três movimentos religiosos possuam diferenças entre si, principalmente em relação à ritualística e aspectos de seus mitos fundadores.

Essas continuidades entre elas é o que se pode chamar de cultura ayahuasqueira, embora seja muito difícil defini-la. Uma das características dessa

cultura seria, conforme já dito acima, a reinterpretação da cultura religiosa nordestina e da cultura da floresta, bem como que essas religiões são oriundas do “xamanismo ayahuasqueiro”, ou seja, são parte da tradição de muitos índios da Amazônia de contatar o sagrado através da ayahuasca (CEMIN, 1998).

Goulart (2004), em sua tese intitulada *Contrastes e Continuidades em uma Tradição Amazônica: as Religiões da Ayahuasca* enfoca, conforme o resumo que consta na pesquisa, a comparação entre religiões distintas de uma mesma tradição, identificadas como cultos ayahuasqueiros, por se caracterizarem pela utilização ritual da bebida psicoativa ayahuasca, denominada de Daime ou Vegetal.

A tradição é dividida em Linhas, Segmentos, Centros, Núcleos e Igrejas. Trata-se de três grandes Linhas (Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal), com suas várias fragmentações internas. A pesquisa comparativa da autora objetivou captar os contrastes e as semelhanças entre os diferentes grupos da mencionada tradição, procurando esclarecer, simultaneamente, como ela se constrói e se transforma através de um constante jogo de oposições, acusações e alianças entre esses grupos. Na pesquisa, a autora privilegiou a análise de eventos de crise e conflitos que envolvem os adeptos das três linhas religiosas enfocadas (GOULART, 2004)

Apesar das diferenças, há elementos comuns que justificam tratá-las como linhas de uma mesma tradição religiosa. Os fundadores de todas elas eram nordestinos que migraram para a região amazônica e chegaram ao Acre no começo do século XX, para trabalhar na exploração da borracha. Os três exerceram a atividade de seringueiro em certos períodos de suas vidas (GOULART, 2004).

Para a referida autora, em todas elas o complexo cultural-seringueiro, vinculado ao uso da ayahuasca, possibilita o aparecimento do novo “culto”, “doutrina” ou “missão”, fornecendo elementos essenciais para a constituição de suas cosmologias e, simultaneamente, os componentes da cultura cabocla seringueira do chá se combinam, nessas novas religiões, a aspectos do catolicismo popular, expressões afro-religiosas, kardecistas, entre outros.

Ou seja, Goulart (2004) também identifica a reinterpretação mencionada por Cemim (1998) e menciona que as três linhas são diferentes reelaborações de um mesmo complexo de crenças, qual seja, a do vegetalismo amazônico peruano e da

pajelança cabocla, e cita os estudos de Eduardo Galvão (1955) e Heraldo Maués (1990). Assim, são ressignificados como uma forma de adaptação às transformações que ocorriam no meio rural, através da recorrência a outras tradições culturais e universos religiosos.

Balzer (2009) utilizando aportes teóricos como Tocantins e Weinstein, menciona que as religiões da ayahuasca são como "uma fênix surgindo das cinzas do ciclo da borracha" (BALZER, 2009, p. 509-510), pois o Daime surgiu em pleno ciclo da borracha entre os anos 1860-1915, desenvolvendo-se durante a decadência da economia da borracha entre os anos 1915-1941, sendo fundado em 1930. As outras duas religiões emergiram após o segundo ciclo da borracha, dos anos 1942-1945, porquanto a Barquinha foi fundada em 1945 e a UDV, no fim dos anos 1950.

Outro elemento comum entre essas religiões, ou seja, pode-se dizer que fazem parte da cultura ayahuasqueira, é o uso da "farda", pois tal fato parece configurar-se como característica de um olhar amazônico. Cemin (1998) faz uma interessante abordagem, dizendo:

> o fato é que as religiões ayahuasqueiras na Amazônia são desde os seus primórdios, religiões fardadas. O fardamento instituído por Irineu inicialmente era azul e guarnecido por boina. É intrigante e talvez não mais que curioso, ler em Tocantins, a transcrição de Plácido de Castro sobre o fardamento de seu exército de seringueiros, quando ele avaliava os resultados do seu primeiro ataque, em 1902, contra as forças bolivianas aquarteladas no seringal Empresa, chamado pelos bolivianos de Mariscal Sutre, e que viria a ser a capital do Estado, Rio Branco (CEMIN, 1998, p. 97)[10].

O uso de "farda" está presente nas três religiões, embora na UDV seja chamada de uniforme. Araújo (2009) ao relatar sobre a Barquinha, analisa que essa "viaja" em três planos cosmológicos: céu, terra e mar, e que os que fazem parte da barca são chamados de "marinheiros do mar sagrado" e recebem esse título no momento do fardamento, ou seja, há a instituição do uso de farda, sendo que o fardamento representa a adesão ao grupo do qual está participando.

---

[10] Ressalta-se que o Tocantins, citado por Cemin, é uma referência a Leandro Tocantins, escritor e estudioso da região amazônica. Para uma melhor compreensão da obra *Amazônia: natureza, homem e tempo*, de Tocantins, vale citar o estudo de Alexandre Pacheco (2008), no qual consta uma análise, à luz das discussões entre História e ficção, sobre a imaginação literária e o discurso histórico interpretativo do escritor paraense.

Mercante (2012) também ao analisar a Barquinha, menciona que Antônio Geraldo, um dos membros principais da Barquinha, foi quem introduziu a farda, que é o uniforme adotado depois que a pessoa se torna um “fardado”, um membro.

As fardas introduzidas por Mestre Irineu assemelham-se aos moldes das vestes militares da época, e, por um determinado período, houve graduações atribuídas aos seguidores, de soldado a general. “A instituição de fardas neste momento simbolizava certa consolidação identitária da comunidade como seguidora de uma nova religião. Também, apontava para um ritual diferenciado das velhas práticas vegetalistas” (MOREIRA & MACRAE, 2011, p. 184).

Em relação à UDV, Gentil & Gentil (2009) explicitam que nas sessões os filiados usam uniforme. Para todos, camisa verde com letras bordadas no bolso, que identificam o grau hierárquico do discípulo, sendo que os mestres possuem uma estrela bordada na camisa.

Na UDV o discípulo é chamado de sócio, enquanto que, no Daime e na Barquinha, é chamado de fardado, o que confirma que esse elemento (farda) é característico dos três movimentos religiosos. Além do uso da farda há também outros elementos característicos dos três movimentos religiosos e que dizem respeito à cultura amazônica ou cabocla, como poderá ser visto a seguir.

MacRae (1992) analisa a religião daimista e conclui que parte da população de pequenas comunidades agrícolas e de cidades como Rio Branco, no Acre, foi formada por antigos seringueiros, persistindo crenças, entre eles, de origem indígena, como, por exemplo, em seres espirituais que habitam a floresta. As crenças resultam da fusão das cosmologias de diversos grupos culturais indígenas e do sincretismo com concepções européias como o catolicismo, espiritismo e esoterismo, além da influência de religiões de matriz africana. Assim, o caboclo amazônico, sentindo-se a mercê de forças sociais que mal compreende, concebe sua vida influenciada para o bem ou mal, ou por entidades sobrenaturais e, para evitar a “provocação” desses seres, evita atitudes que possam ser provocativas.

O imaginário do caboclo compõe como parte central de sua religião, definido a partir de um universo próprio, povoado de santos e encantados, enquanto técnicas específicas empregadas para lidar com uns e com os outros, e seu conjunto compõe

uma ciência utilizada pelo caboclo para dominar o seu meio ambiente. (MACRAE, 1992).

A análise de MacRae (1992) sobre o imaginário do caboclo amazônico encontra respaldo no imaginário das religiões da ayahuasca, o qual é composto um panteão de seres espirituais e sincretismo, tendo entre outras matrizes a base do catolicismo popular.

O historiador Leandro Tocantins, na sua obra *O Rio Comanda a Vida*, na qual faz um estudo sobre a importância e a influência dos rios na vida dos povos da floresta amazônica, também analisa o imaginário do caboclo:

> Desde a infância ouve-se pela boca das amas e em geral das pessoas mais velhas e iletradas o relato maravilhoso ou tétrico, cômico ou moral, heróico ou ingênuo, das histórias do folclore, personificadas nos bichos e duendes, nos feiticeiros e pajés. A bicharada serve de motivo para inúmeras narrações pitorescas em que a inteligência do jabuti, a ignorância da onça, a sabedoria ingênua e trampolineira do macaco, os recursos e habilidades do veado, o canto mágico do irapuru, atraindo numa parada de harmonia e misticismo todos os animais da selva, as diabruras amorosas do boto, a maldade da cobra grande, criam o reino, deslumbrante e atemorizador, do folclore amazônico (TOCANTINS, 1973, p. 51).

Em sua obra *Amazônia, Natureza, homem e tempo*, Tocantins (1982) diz que "a nobre terra, a água essencial, a floresta mágica, é a tricotomia em que o homem, na Amazônia, se enredou em teias de seda e às vezes de cipó, para um tanto rousseauniamente honrar o contrato ecológico" (TOCANTINS, 1982, p. 47).

Aqui se percebe a cultura amazônica presente na religião do Daime, Barquinha e UDV, pois todas possuem essa característica de honram a nobre terra, por ser o local que fornece o seu sacramento, qual seja, as espécies botânicas que darão origem ao chá, assim como honram a água essencial, um dos elementos para o feitio/preparo da bebida, e honram a floresta mágica, considerada um local sagrado que faz parte do universo místico das religiões da ayahuasca.

Tocantins (1982, p. 19) analisa que "outro aspecto importante é o da contribuição cultural do índio amazônico nos hábitos, na culinária, nos processos econômicos, ao ponto de Gilberto Freyre notar que a Amazônia é a área de cultura, no Brasil, mais impregnada da influência nativa".

Nas religiões da ayahuasca, também é notada essa influência nativa. Percebe-se grande respeito, por exemplo, às fases da lua, eis que o feitio ou preparo do chá deve estar ligado a determinada fase da lua para ser bem preparado; a floresta é

vista como algo mágico, pois é o local de onde provém o cipó e a folha, os elementos água e fogo são essenciais para o preparo da bebida. Assim, compreende-se a influência da cultura nativa na consolidação desses movimentos religiosos.

Aqui, considerando que Leandro Tocantins cita acima Gilberto Freyre, é oportuno registrar uma observação desse autor, que menciona o catolicismo popular, sendo esse, também, um dos elementos, principalmente do Daime e da Barquinha. Segundo Freyre:

> Verificou-se entre nós uma profunda confraternização de valores e de sentimentos. Predominantemente coletivistas, os vindos das senzalas; puxando para o individualismo e para o privativismo, os das casas-grandes. Confraternização que dificilmente se teria realizado se outro tipo de cristianismo tivesse dominado a formação social do Brasil; um tipo mais clerical, mais ascético, mais ortodoxo; calvinista ou rigidamente católico; diverso da religião doce, doméstica, de relações quase de família entre os santos e os homens, que das capelas patriarcais das casas-grandes, das igrejas sempre em festas - batizados, casamentos, "festas de bandeiras" de santos, crismas, novenas – presidiu o desenvolvimento social brasileiro. Foi este cristianismo doméstico, lírico e festivo, de santos compadres, de santas comadres dos homens, de Nossas Senhoras madrinhas dos meninos, que criou nos negros as primeiras ligações espirituais, morais e estéticas com a família e com a cultura brasileira (FREYRE, 1992, p. 355).

Para as religiões da ayahuasca, e fazendo um diálogo com Tocantins e sua Amazônia, há de se observar todo um respeito à natureza, pois as plantas que compõem o chá são oriundas da floresta. Deve-se ter um olhar ecológico ou de preservação, pois o material vem da mata e sem preservação da natureza, ou seja, sem honrar o contrato ecológico não há material (cipó e folha) para o preparo e feitio da bebida.

Magnani (2000) analisa que de cosmologias indígenas e sistemas xamânicos tradicionais, a Nova Era possui uma ideia de valorização e sacralização da natureza. Assim, a natureza não se distingue do próprio principio divino. Diz que essas referências são geralmente aos povos andinos, índios norte-americanos e ao xamanismo clássico e que, apesar da rica tradição em cultos afro-brasileiros, há poucos elementos utilizados na Nova Era, contudo, em relação às culturas indígenas, a aproximação é maior, e cita a pajelança de alguns povos e a doutrina do Santo Daime em suas diferentes derivações.

Assim, essa ligação de ecologia, natureza, preservação é notada como uma das características da Nova Era, e aqui novamente mencionada para fins de reforçar a existência dessa “cultura ecológica” nas religiões da ayahuasca.

Os Mestres fundadores podem ser considerados como colonos, utilizando-se o conceito de Tocantins quando menciona que

> sendo fatal o aparecimento, em qualquer sociedade que se constrói, de tipos oriundos da natureza do trabalho exercido no meio físico, surgiu a figura do colono, o homem que se vai dedicar ao desbravamento, à humanização da terra. Esta é a missão clássica do pioneiro, criador por excelência de comunidades, através da agricultura, do pequeno criatório (TOCANTINS, 1982, p. 66)

Tanto Irineu, quanto Daniel ou Gabriel saíram a desbravar a terra, foram seringueiros, migrantes, criadores de comunidades. Todos passaram pelo Acre, e "o Acre elegeu-se, desde o princípio, o Eldorado da Borracha" (TOCANTINS, 1982, p. 106). Possivelmente, os três Mestres vieram em busca de melhores condições de vida, vieram para, quiça, enriquecer com a borracha, ou com o ouro. Mestre Gabriel disse que veio atrás de ouro, mas que encontrou ouro maior (referindo-se ao vegetal) [11].

Logo, pode-se dizer que a ayahuasca está inserida na cultura amazônica. Utilizando Loureiro (1995), pode-se entender como cultura amazônica aquela que tem origem ou está influenciada em primeira instância, pela cultura do caboclo, sendo que o homem amazônico, o caboclo, busca desvendar os segredos e seu mundo recorrendo dominantemente aos mitos e à estetização. O autor menciona que "observa-se, na cultura amazônica, o resultado de uma atitude de admiração do homem diante da natureza magnífica em torno. A presença do homem diante de algo que ele sente como elevado e superior" (LOUREIRO, 1995, p. 199).

Conforme já foi explicitado acima, nas religiões da ayahuasca a natureza, a floresta é vista como algo sagrado, pois é o local de onde provêm as plantas, as espécies vegetais que compõe o chá, assim, a atitude é de admiração e contemplação diante da natureza.

Apesar da pesquisa não abordar os aspectos rituais ou o imaginário das religiões da ayahuasca, utiliza-se a análise de Loureiro acima transcrita para demonstrar que tanto o Daime, quanto Barquinha e UDV estão fundamentadas numa "poética do imaginário", ou seja, estão inseridos dentro da cultura amazônica pesquisada por Loureiro.

---

[11] Essa referência à busca de ouro é comum entre os ayahuasqueiros mais antigos. Em conversa informal com um senhor, esse disse que veio do Paraná a Rondônia para trabalhar no garimpo, em busca de ouro, mas chegando aqui encontrou outro ouro (referindo-se ao daime).

Darcy Ribeiro, ao mencionar o Brasil Caboclo, ou seja, a cultura cabocla, relata que:

> Sua influência maior terá sido o desenvolvimento de uma religiosidade folclórica e pouco ortodoxa, que resultou numa crença popular de colcha de retalhos, fundada no sincretismo da pajelança indígena com um vago culto de santos e datas do calendário religioso católico (RIBEIRO, 1995, pp. 311-312).

Albuquerque (2012) registra que apesar das suas especificidades, as religiões da ayahuasca possuem algumas características em comum, quais sejam: a sua natureza híbrida formada a partir de diversas tradições religiosas, o fato de terem sido criadas por homens provenientes do nordeste brasileiro, trabalhadores dos seringais da Amazônia, bem como por consagrarem o uso ritualístico da ayahuasca.

Assim, veem-se movimentos religiosos distintos, porém, com semelhanças, principalmente tendo como base uma religiosidade nordestina e cultura amazônica. Essas semelhanças podem ser entendidas como características da cultura ayahuasqueira.

Também presentes nas representações da cultura ayahuasqueira os elementos da tricotomia de Tocantins, quais sejam: homem, natureza e tempo. Presentes, também, a representação de Loureiro de como o caboclo se relaciona com a natureza, bem como identificado o sincretismo percebido por Darcy Ribeiro.

Pode-se dizer que há, também, identificação das religiões da ayahuasca com a cultura popular. Bosi (1994) apresenta sua análise de que não existe uma cultura brasileira, e sim culturas brasileiras. O autor fala em cultura erudita/universitária, cultura popular, cultura criadora e indústria cultural (cultura de massa). No presente caso, é importante a análise da cultura popular, sendo que “cultura popular implica modos de viver” (BOSI, 1994, p. 324).

Segundo Bosi (1994) uma das características da cultura popular e o materialismo animista que está fundado na junção dos opostos corpo e alma, transmitidos por séculos no meio rural, dando como exemplo o fato de essas pessoas serem muito respeitosas com os ciclos da natureza, separação das fases do ano, seca, chuva, fases da lua, enfim, aos ciclos, ou seja, há uma visão cíclica da natureza e da história.

Pelo que se pode verificar, o materialismo animista está presente nas religiões da ayahuasca, visto que os três Mestres fundadores eram migrantes nordestinos e tiveram passagens pela vida rural.

A mesma visão do materialismo animista tende a aceitar com facilidade a reencarnação. Isso porque “para o materialismo cíclico, nada morre, nem os mortos, todos podem voltar e estar junto de nós, não há pecado nem pena definitivo” (BOSI, 1992, p. 326). Observa-se que a crença na reencarnação está presente no Daime, Barquinha e UDV. Aqui, mais um ponto de convergência entre os três movimentos religiosos.

Burke (1995), ao estudar a transmissão da cultura popular na idade moderna européia, analisa os portadores ou suportes ativos, ou seja, se determinadas pessoas (classes) eram inovadores ou simplesmente guardiões ou mantenedores da tradição. Analisa os profissionais (por exemplo, pintores especializados, apresentadores, artistas itinerantes) e os amadores. Examina, também, os cenários, pois a cultura popular era transmitida em casa, dentro do lar, na igreja, na taverna, na praça do mercado, ou seja, a cultura, de certa forma, tinha sua transmissão de modo oral, assim como as religiões ayahuasqueiras tradicionais, basicamente de transmissão oral.

Na introdução de sua obra, Burke (1995) diz que entre 1500 e 1800 começa a surgir um conceito de cultura popular, assim como se inicia a sociedade extratificada, quando se estabelece o que não é popular, assim, aparece a exclusão do popular diante da definição, a partir do padrão da erudição. Analisa que posteriormente vários estudiosos questionaram o conceito de cultura popular.

Trazendo o debate para a questão das religiões ayahuasqueiras, pode-se dizer que o reconhecimento das manifestações religiosas se concretiza a partir da própria conquista de legislações especificas, o que implica que o debate seja, sobretudo, político-cultural, surgido de diversos olhares e múltiplas trajetórias, o que será abordado no capítulo IV.

Edward MacRae (1994), estudioso do objeto ayahuasca, mencionou que:

> Quanto ao interesse cultural da ayahuasca ter um uso ritual urbano no Brasil há quase 70 anos, lembra-se que esse é aproximadamente o mesmo tempo de existência da umbanda e que, assim como no caso dela, o uso religioso do chá psicoativo ensejou a criação de instituições que provêem muitas

> pessoas com os arcabouços éticos, sociais e culturais, em torno dos quais construíram suas vidas. (MACRAE, 1994, p. 12).

2.2 Garantia Constitucional da Cultura:

A Constituição da República Federativa do Brasil (CF), não traz, até porque não é sua competência, um conceito de cultura, porém a palavra cultura é mencionada cerca de sessenta e uma (61) vezes no texto constitucional, embora com diversos significados.

Da Silva (2001) analisa que a CF trata da cultura no artigo 5º, incisos IX, XXVII, XXVIII e LXXIII e, artigo 220, § 2º e § 3º como sendo manifestação de direito individual e de liberdade e direitos autorais; no artigo 23, incisos III, IV e V, artigo 24, inciso IX e art. 30, inciso IX, referindo-se a regras de distribuição e competência e como objeto de proteção pela ação popular; e nos artigos 215 e 216, tratando da questão da cultura como objeto do Direito e patrimônio brasileiro. O autor menciona também o artigo 219, o qual aborda a questão do incentivo ao mercado interno, de modo a viabilizar o desenvolvimento cultural.

Cita, ainda, o artigo 221, incisos I a III, no qual consta que produção e a programação das emissoras de rádio e televisão; já no art. 227 consta a cultura como um direito da criança e do adolescente, e, por fim, no art. 231 e parágrafos, menciona-se a preservação da cultura dos índios (DA SILVA, 2001).

Citam-se, expressamente, os artigos para reforçar a importância dada à cultura/aspectos culturais na CF. O tema é mencionado de forma específica no capítulo III da Carta Magna ao legislar sobre “educação, da cultura e do desporto”, mais especificamente na seção II, nos artigos 215 a 216-B, ressaltada a emenda constitucional n. 71, de 2012, que acrescentou vários dispositivos aos artigos.

Transcreve-se o artigo 215 da CF, por se considerar o mais importante relacionado ao tema cultura popular:

> Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.
> § 1º - **O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.**

> 2º - A lei disporá sobre a fixação de datas comemorativas de alta significação para os diferentes segmentos étnicos nacionais.
> 3º A lei estabelecerá o Plano Nacional de Cultura, de duração plurianual, visando ao desenvolvimento cultural do País e à integração das ações do poder público que conduzem à: (Incluído pela Emenda Constitucional nº 48, de 2005)
> I - defesa e valorização do patrimônio cultural brasileiro; (Incluído pela Emenda Constitucional nº 48, de 2005)
> II - produção, promoção e difusão de bens culturais; (Incluído pela Emenda Constitucional nº 48, de 2005)
> III - formação de pessoal qualificado para a gestão da cultura em suas múltiplas dimensões; (Incluído pela Emenda Constitucional nº 48, de 2005)
> IV - democratização do acesso aos bens de cultura; (Incluído pela Emenda Constitucional nº 48, de 2005)
> V - valorização da diversidade étnica e regional. Grifo nosso. (BRASIL, 1988)

Muitas vezes a palavra cultura é mencionada no texto constitucional sem possuir o sentido antropológico, mas sim o significado de cultivo. A palavra cultura entrou na língua inglesa a partir do latim *colere*, que significa *habitar* – daí, hoje, 'colono' e 'colônia'; *adorar* - hoje com sentido preservado em 'culto'; e também *cultivar* – na acepção de cuidar, aplicado tanto à agricultura quanto aos animais (CEVASCO, 2003, p.09-15). O sentido de cultivo também consta na CF:

> Art. 243. As glebas de qualquer região do País onde forem localizadas culturas ilegais de plantas psicotrópicas serão imediatamente expropriadas e especificamente destinadas ao assentamento de colonos, para o cultivo de produtos alimentícios e medicamentosos, sem qualquer indenização ao proprietário e sem prejuízo de outras sanções previstas em lei. (BRASIL, 1988)

"Como o Direito é também cultura – e, assim, igualmente um sistema de significações -, ao seu conhecimento se chega por via de interpretação compreensiva, pois, como qualquer órbita da cultura, também o Direito é uma ciência interpretativa" (DA SILVA, 2001, p. 34-35). Assim, na CF há duas ordens de valores culturais, quais sejam: 1) as próprias normas jurídico-constitucionais, por exemplo, acesso à cultura, gozo dos bens culturais, e, 2) outra que se constitui na própria matéria normatizada: a cultura, o patrimônio cultural brasileiro, por exemplo, criações artísticas, objetos, documentos, edificações e modos de criar.

Também deve ser mencionado, embora em andamento, o pedido realizado por algumas instituições ligadas ao uso da ayahuasca ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN)[12], em 2008, no qual foi solicitado o registro do "Uso Ritual da Ayahuasca" como Patrimônio Imaterial da Cultura Brasileira. Os Bens

[12] Para maiores informações acerca do tema, verificar em Otero dos Santos (2010); Labate & Goldstein (2010) e Lodi (2012).

Culturais de Natureza Imaterial dizem respeito àquelas práticas e domínios da vida social que se manifestam em saberes, ofícios e modos de fazer; celebrações; formas de expressão cênicas, plásticas, musicais ou lúdicas; e nos lugares (como mercados, feiras e santuários que abrigam práticas culturais coletivas)

Não se pretende adentrar e analisar o tema em questão, até porque, conforme já dito, pendente de decisão, cita-se apenas para comprovar a estrita ligação entre religiões ayahuasqueiras, cultura e legitimação jurídica.

Silva Sá (1996), um dos relatores do GMT instituído em 1986, apresentou parecer ao Conselho Federal de Entorpecentes (CONFEN) da época relatando que é possível, fato esse também citado por MacRae (1994), fazer um paralelo entre o processo de legitimação do uso ritual da ayahuasca e o que aconteceu com os cultos afro-brasileiros, vítimas de dura repressão policial até as primeiras décadas do século XX.

Cita o caso do “terreiro do Gantois”, de “Mãe Menininha”, que somente pode afastar a repressão policial, a partir da aliança que fez com os intelectuais da época. E conclui: “e um dado extremamente importante: a expressão histórica desses cultos está intimamente ligada a “uma determinada cultura”- a brasileira. Mais que isso, ao índio, ao caboclo, à Amazônia” (SILVA SÁ, 1986).

Assim, as práticas sociais podem chegar a engendrar domínios de saber que não somente fazem aparecer novos objetos, novos conceitos, novas técnicas, mas também fazem nascerem formas totalmente novas de sujeitos e de sujeitos de conhecimento. O próprio sujeito de conhecimento tem uma história, a relação do sujeito com o objeto, ou, mais claramente, a própria verdade tem uma história (FOUCAULT, 2005).

As religiões da ayahuasca devem ser observadas, principalmente, em seus aspectos culturais, perpassado por múltiplos olhares e trajetórias. Desse modo, o que antes estava adstrito ao Norte do País, atualmente já atingiu os grandes centros.

3 O MEU CHÁ, O TEU CHÁ.

- Vou tomar chá de ayahuasca e ver você egípcia. Parada do meu lado, olhando de perfil.
[...]
- Vamos nos ver?
- No teu chá. No meu chá.
(Caio Fernando Abreu – Morangos Mofados).

Neste capítulo, pretende-se demonstrar como o processo de fragmentação, dissidências e expansão do uso ritualístico e religioso do chá contribuíram para trazer à tona o debate e discussão acerca da legitimação do uso da bebida. A partir desse ponto, pode-se dizer que o Estado vem dialogar na medida em que uma série de novos atores sociais desde comunidades tradicionais até novas representações urbanas passam a fazer uso da ayahuasca.

3.1 O chá de todos: expansão e fragmentação.

No capítulo I, abordou-se, de maneira geral, o uso do chá, bem como o surgimento das chamadas religiões ayahuasqueiras tradicionais (Santo Daime, Barquinha e UDV); no capítulo II, analisou-se o tema "culturas" e o diálogo existente entre as religiões acima citadas, sendo que neste terceiro capítulo será apresentada a expansão, fragmentação e segmentações do uso da bebida.

Essa expansão é observada também no exterior, sendo que as religiões ayahuasqueiras já estão presentes em alguns países. Atualmente, do ponto de vista territorial, tem-se o seguinte quadro expansionista:

O Santo Daime (Linha do Padrinho Sebastião, de caráter expansionista, conforme mencionado no capítulo I) está presente em diversos países, incluindo Argentina, Uruguai[13], Espanha, Holanda, Itália, França[14], Japão, Israel, Estados Unidos e Canadá (MERCANTE, 2012).

---

[13] Para informações acerca do Santo Daime no Uruguai, ver Somma (2012).

[14] Para maiores informações acerca da ayahuasca na França, ver Novaes (2012).

A UDV está presente em todos os Estados do Brasil, com sedes em mais de cem cidades, possuindo acima de 15 mil filiados dos mais diversos níveis sociais, tendo a cidade de Brasília como sede geral. Evidencia-se, também, sua presença em vários outros países, entre os quais se destaca Estados Unidos e Espanha[15]. Acerca do assunto, Labate & Feeney (2011) publicaram que tanto o Santo Daime quanto a UDV se estabeleceram em aproximadamente 38 países.

Sandra Goulart (2004) menciona que a partir dos anos setenta as religiões ayahuasqueiras começam a se expandir em ritmo acelerado para outras partes do Brasil. Para comprovar tal alegação, a autora cita Sérgio Brissac (1999), o qual diz que oitenta por cento dos adeptos da União do Vegetal residem em cidades de mais de 100 mil habitantes. Goulart informa que:

> Esta disseminação das religiões da ayahuasca para outras regiões, além da Amazônica, coloca com mais agudez a questão dos relacionamentos dessas religiões com a sociedade mais ampla — um relacionamento já presente em suas origens, e que é parte integrante de sua dinâmica contemporânea. Desta forma, de um modo geral, um estudo sobre as religiões ayahuasqueiras remete e contribui para a reflexão de discussões sobre processos bastante atuais, como a globalização cultural e o papel das tradições no seu interior (GOULART, 2004, 16).

Corroborando a hipótese de que a expansão implicou trazer o tema da legitimação ao debate, De Rose (2005) menciona que a expansão do Santo Daime, acompanhada pela inclusão da discussão a respeito do uso da ayahuasca no debate sobre a temática contemporânea das “drogas”, causou impactos importantes também no âmbito desse campo religioso. Segundo a autora, quando essa expressão religiosa começa a se expandir, chama a atenção da sociedade como um todo, do Estado, de pesquisadores e da mídia.

A ayahuasca chega à cena urbana e assim, com a expansão e o surgimento de dissidências, ocorrem, também, os novos usos, o que Labate (2004), em sua obra *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*, convencionou chamar de neo-ayahuasqueiros. Esses norteiam-se pelo movimento da Nova Era, mas, ao mesmo tempo, estão inseridos dentro do campo mais amplo da religiosidade brasileira e fazem parte, ainda, de processos característicos da pós-modernidade, embora os neo-ayahuasqueiros urbanos, de alguma forma, remetam o uso da bebida à cultura amazônica para legitimar suas práticas.

---

[15] Informação retirada do blog.udv.org.br. Acesso em 10 de abril de 2014.

Labate (2004), ao final de sua obra, apresentou um mapa dos grupos paulistanos ayahuasqueiros, no qual se pode confirmar, pelo número, a tendência à expansão e fragmentação. Na época a autora catalogou, em São Paulo, cerca de 30 (trinta) grupos entre os considerados "tradicionais", e "neo-ayahuasqueiros". Atualmente, embora sem dados concretos e apenas com observação empírica, crê-se que esse número cresceu bastante.

Mikosz (2009), em sua tese, analisa as mirações (visões) causadas pela ayahuasca e, segundo esse autor, dentre as diversas imagens que podem aparecer nas mirações seu trabalho investigou as *espirais* e os *vórtices* e estudou alguns dos significados que costumam ser atribuídos a esses elementos, assim como algumas transformações e adaptações que eles podem passar, dependendo da cultura local. Ou seja, não foi objeto de estudo de Mikosz a expansão do uso da bebida ayahuasca, contudo, na Terceira sessão de seu trabalho de título *O histórico - gerações ayahuasqueiras*, há divisão em quatro (04) gerações, quais sejam:

1ª geração: os pioneiros.

Povos *Tukano*; *Shipibo-Conibo*; *Caxinauá* e *Manchineri*.

Com base na classificação de Mikosz, estão incluídos os povos acima mencionados, os quais são são indígenas da floresta amazônica que cultuavam e cultuam a ayahuasca.

Todos esses povos possuem sua própria mitologia, assim, sobre os povos tukano vale citar que compreendem vários povos como os *Desaná*, *Tukano* (os quais tem trânsito de pertencimento entre Brasil e Colômbia), *Pira-Tapuya*, *Uanano*, *Karapana*, *Tuyúka*, *Miritî-Tapuya*, *Yuritî-Tapuya*, *Cubeo*, *Barasana* entre outros.

Os povos *Shipibo-conibo* têm seus grupos situados na parte leste do Peru, ao longo da região do rio *Ucayali*, conhecida por suas tapeçarias e cerâmicas desenhadas com complexos padrões geométricos inspirados nas experiências com *ayahuasca*. Os Shipibo possuem uma arte de estilo quase inconfundível, inspirada nas visões com a ayahuasca (MIKOSZ, 2009).

Sobre os *Caxinauá* o autor menciona que pertencem ao ramo linguístico Pano, localizados no Alto do Bode, subindo o Rio Jordão e o Purus, no Acre. Esses

chamam a ayahuasca de *nixi pae*, que significa sob o efeito do cipó.

Os *Manchineri* são um povo pertencente ao povo *Arúak*, e se encontram espalhados por diversos ambientes, tais como: Terra Indígena Mamoadate, Seringais Guanabara, São Francisco e Macauã, cidade de Assis Brasil, no Território Brasileiro, Peru e Bolívia. A ayahuasca, além dos aspectos mitológico/culturais, é usada por esse povo direcionada aos trabalhos de cura.

Após os pioneiros, que seriam os grupos indígenas, Mikosz (2009) apresenta o que ele catalogou como a segunda geração, qual seja:

2ª geração: os vegetalistas ribeirinhos

Esses são fruto dos casamentos entre indígenas e os migrantes colonizadores, que conheceram os usos da ayahuasca e desenvolveram rituais sincréticos, tornando-se curadores e "bruxos", conhecidos como xamãs, curandeiros e/ou vegetalistas.

O termo "ribeirinho" se refere aos residentes em áreas rurais não tribais da Amazônia, incluindo os descendentes de índios, de uniões entre amazônicos e europeus, amazônicos e africanos e os descendentes de migrantes iniciais de diferentes áreas do Brasil, Peru e outros países andinos (LUNA, 1996), sendo que na literatura são denominados "mestiços".

O uso da ayahuasca começa a sofrer algumas transformações, pois as tradições indígenas primordiais sofrem a influência da cultura dos colonizadores: "[...] e incorporam técnicas e conceitos que procedem de outras latitudes (espiritismo, magia negra e magia branca, esoterismo, técnica da new age ou das recentes medicinas alternativas)" (ZULUAGA, 2009, p. 135) Tais acontecimentos já foram relatados no capítulo II ao abordarmos a cultura ayahuasqueira, a qual incorpora elementos da cultura religiosa nordestina e cultura da floresta.

Ainda sobre a 2ª geração dos ribeirinhos, vale ressaltar que na Amazônia brasileira a presença dos seringueiros que se mudavam para trabalhar na extração da borracha e dos missionários religiosos, registrados já a partir da metade do século XIX e princípios do século XX, dando origem à tradição conhecida como dos vegetalistas.

Vegetalista “é uma pessoa que adquiriu conhecimento de uma planta e que normalmente usa essa planta para fazer um diagnóstico e às vezes também para curar seus pacientes” (LUNA, 1986, p. 25). Assim, os ribeirinhos vegetalistas herdaram dos índios várias práticas e conhecimentos indígenas relativos aos rituais da ayahuasca, criando sincretismos diversos.

Após, surge a 3ª geração, ocasião em que o uso do chá passa a ser urbanizado.

3ª geração: **da floresta às cidades**

É essa geração que inicia o processo de conversão do uso do chá para fins religiosos. É criado o Daime no Alto Santo (CICLU), posteriormente a Barquinha, e mais adiante Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (UDV), e por volta de 1970, o Santo Daime (Linha do Padrinho Sebastião e responsável pela expansão da doutrina).

Pode-se relacionar o início da urbanização da bebida com o período da extração da borracha na floresta amazônica, onde diversos brasileiros de outros Estados migraram para os seringais amazonenses. Alguns desses seringueiros tiveram contato inicial com os nativos que utilizavam o chá, criando então as religiões que foram fundadas após os ciclos da borracha. “Os fundadores de todas elas eram nordestinos que migraram para a região amazônica” (GOULART, 2004, p. 11).

Logo, pode-se dizer que os representantes da 3ª geração são: a) CICLU e o Alto Santo; b) Barquinha; c) Centro Espírita Beneficente União do Vegetal; e d) Santo Daime – CEFLURIS (Linha do Padrinho Sebastiao).

4ª geração: dissidências e reinvenções.

É representada pelas consequentes adaptações religiosas, neo-xamanismo e demais dissidências, novos usos, e grupos independentes que surgem constantemente.

É interessante notar que o uso da ayahuasca passa constantemente por rupturas e “reinvenções” no Brasil, criando novos grupos religiosos e outros voltados de forma não dogmática ao crescimento do indivíduo, usos terapêuticos e centros de

pesquisa. O sincretismo inicial que deu origem aos três primeiros grupos religiosos no Brasil aparece, agora, ainda mais evidente no grande ecletismo sobre o qual esses grupos mais novos são criados.

Aqui, ressalta-se que todos os grupos conhecidos como tradicionais (Daime, Barquinha e UDV) passaram por processos de rupturas, fragmentações e reinvenções, notando-se que a Linha do Padrinho Sebastião e a UDV, de uma maneira geral, apresentam maior número de fragmentações.

Inserem-se nesta 4ª geração os neo-ayahuasqueiros, os quais fazem parte, de algum modo, dos processos característicos da pós-modernidade e possuem diálogos com sistemas de referências novos e diversificados (LABATE, 2004). Cita-se como exemplo o uso da ayahuasca associado a técnicas de meditação oriental, dentro de atendimentos psicoterapêuticos, uso relacionado às artes (pintura, teatro, música) e grupos independentes, como o Caminho do Coração, objeto de estudo de Labate (2004).

Para fins didáticos e inspirando-se na divisão das gerações realizadas por Micokz, utiliza-se o quadro a seguir, ressaltando-se que a ordem cronológica não significa que uma geração seja mais legítima ou tradicional que outra, e sim para demonstrar como a fragmentação foi ocorrendo ao longo dos tempos, até se chegar à configuração atual, a qual não é estanque por estar em constante modificação.

QUADRO 1 – HISTÓRICO DAS GERAÇÕES AYAHUASQUEIRAS.

1ª geração OS PIONEIROS	2ª geração OS VEGETALISTAS RIBEIRINHOS	3ª geração DA FLORESTA ÀS CIDADES	4ª geração DISSIDÊNCIAS e REINVENÇÕES
Tukano	Sem classificação	CICLU e o Alto Santo	Neo-ayahuasqueiros
Shipibo-Conibo		Barquinha	
Caxinauá		UDV	
Manchineri		Linha do Padrinho Sebastião	

FONTE: Adaptado de Micokz (2009)

Existe atualmente uma ampla rede mundial relacionada ao consumo da ayahuasca, a qual engloba os usos indígenas, caboclos e vegetalistas, passa pelas religiões ayahuasqueiras, e abrange os usos experimentais contemporâneos derivados da expansão desses movimentos religiosos (DE ROSE, 2010).

3.2 Ayahuasca e Pós-modernidade

Assim, adentra-se aqui a análise que utiliza a confluência que aproxima o conceito de pós-modernidade e ayahuasqueiros, bem como a questão da legitimação do uso ritual e religioso da bebida, aspecto será aprofundado no próximo capítulo.

> A controvérsia sobre a legalização da ayahuasca no tocante ao seu uso religioso pode ser observada à luz do que se convencionou chamar pós-modernismo. No pós-modernismo há uma inversão daqueles valores considerados positivos à razão, ao individualismo abstrato, à nação, à cultura comum, passando-se a valorizar, inversamente, as noções de identidade, de cultura específica, o pluralismo, a diversidade, a multiplicidade de vozes, o reconhecimento das particularidades e a promoção de atores antes marginalizados (BONNY, 2008, apud REGINATO, 2004, p. 68)

Para Reginato (2008) o debate contemporâneo sobre multiculturalismo tem como ponto central a desconstrução das oposições binárias e o questionamento das noções de representação e consenso decorrentes. Essas desconstruções são interessantes porque vão permitir pensar, por exemplo, como as democracias liberais modernas constroem sua identidade e, a partir daí, seu padrão normativo, questionando, por exemplo, em que medida a criminalização, justificada como defesa de direitos universais, não oculta um processo de exclusão social justificado por uma série de oposições binárias que não são percebidas como socialmente construídas?

Assim, a autora traz a questão para o caso ayahuasca e diz que de um lado os que defendem a criminalização consideram-na um “mal em si” e a proibição é vista como uma questão de ordem pública, de segurança pública, por isso as estratégias de controle devem recrudescer. De outro lado, a defesa da legalização do uso da ayahuasca se sustenta no reconhecimento de direitos individuais, como o direito de liberdade religiosa ou o direito à intimidade e à privacidade (argumentos que aparecem na defesa da possibilidade da utilização da ayahuasca para fins recreativos).

Quando se considera a ayahuasca uma droga ilegal, ela se transforma em um mal em si mesmo. A proibição e a consequente perseguição aparecem como expedientes corretos. Os usuários são “naturalmente” tidos como criminosos, assim os “cidadãos de bem”, os não criminosos são instados a lutar na defesa de princípios morais contra o mal (REGINATO, 2010, p. 74).

Em suas conclusões, diz que a difusão do uso da ayahuasca em todo o mundo, e por que não dizer a sua globalização, deve nos conduzir a diferentes caminhos no futuro. Para ela, as diferentes visões de mundo reivindicam estratégias diversas de controle (às vezes diametralmente opostas) e que se afirmam através de padrões normativos distintos, de outras lógicas jurídicas (REGINATO, 2010).

A pesquisadora conclui que a obtenção de um consenso mínimo para fins de normatização é um trabalho árduo, mormente quando se reconhece o enorme grau de fragmentação com relação ao uso da ayahuasca para fins religiosos. A questão do uso da ayahuasca para fins religiosos permite observar um grave problema da contemporaneidade: a dificuldade de produzir e legitimar normas jurídicas na sociedade pós-industrial, tomados em conta os típicos dilemas da condição pós-moderna.

Para a autora “é bem verdade que a compreensão da condição pós-moderna não é suficiente, por si só, para evidenciar qual é a melhor estratégia normativa, a mais legítima; para assegurar a coexistência pacífica e os princípios republicanos” (REGINATO, 2010, p. 74), e prossegue dizendo que a crítica pós-moderna permite a observação das diferenças de opinião, de expressão e de projeto político que tomam parte no debate.

A partir daí pode-se pensar em regulações mínimas, de consenso, capazes de incluir e garantir os direitos e interesses da maior parte possível. A regulação brasileira do uso da ayahuasca para fins religiosos merece destaque não só por sua estratégia político-jurídica (legalização restritiva), que se contrapõe à hegemônica lógica proibicionista, mas especialmente enquanto processo. A autora menciona que:

> De fato, a Resolução 01/10 do CONAD, atualmente em vigor, é o resultado de um longo processo de construção, negociado exaustivamente por mais de duas décadas, envolvendo o governo, pesquisadores, estudiosos e religiosos. Sabemos, contudo, de antemão, que o debate deve prosseguir, tensionado de um lado pelos argumentos que sustentam a lógica da proibição e de outro por uma perspectiva ainda mais libertária, que

> considera legítimo o uso da ayahuasca para fins terapêuticos e recreativos, desvinculando-o do contexto religioso (REGINATO, 2010, p. 75).

Ou seja, Reginato traz a questão da legitimação do uso da ayahuasca tendo como análise a condição pós-moderna e, pode-se dizer, a globalização do uso da bebida, motivo pelo qual se iniciou este capítulo relatando os novos usos, as fragmentações, a dissidência e a expansão do uso do chá.

Passa-se, agora, ao objeto de pesquisa propriamente dito, qual seja, o controle e a vigilância das religiões ayahuasqueiras.

4 PANOPTISMO AYAHUASQUEIRO.

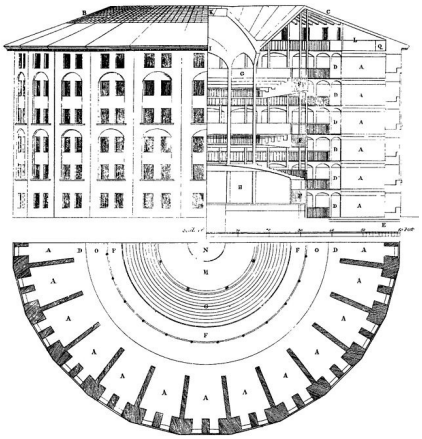
[...]
Fica proibido o uso da palavra liberdade,
a qual será suprimida dos dicionários
e do pântano enganoso das bocas.
A partir deste instante
a liberdade será algo vivo e transparente
como um fogo ou um rio,
e a sua morada será sempre
o coração do homem.
Estatuto do Homem (ato institucional permanente).
(Thiago de Mello, Os Estatutos do Homem)

Neste capítulo, analisar-se-á o que se convencionou chamar de panoptismo ayahuasqueiro, ou seja, os diversos olhares, observações, bem como as tentativas de vigilância e controle necessárias para fins de legitimação das religiões da ayahuasca. Para isso, recorre-se à Resolução n. 01, do Conselho Nacional Antidrogas (CONAD), de 25 de janeiro de 2010, e atualmente em vigor, a qual legitimou e normatizou o uso ritualístico-religioso da bebida.

4.1 Religiões vigiadas?

A partir de um diálogo com Foucault (1994 e 2003) passa-se a analisar o "panoptismo ayahuasqueiro" e a tentar identificar os diversos e múltiplos olhares e trajetórias que foram necessárias para que o uso ritual e religioso do chá fosse legítimo e possível. Segundo o filósofo:

> "O panóptico de Bentham é a figura arquitetal dessa composição. O principio é conhecido: na periferia uma construção em anel; no centro uma torre; esta é vazada de largas janelas que se abrem sobre a face interna do anel; a construção periférica é dividida em celas, cada uma atravessando toda a espessura da construção; elas têm duas janelas, uma para o interior, correspondendo às janelas da torre; outra, que dá para o exterior, permite que a luz atravesse a cela de lado a lado" (FOUCAULT, 1994, p. 165-166).



Segundo Foucault (2005), o panoptismo é um dos traços característicos da nossa sociedade. É uma forma de poder que se exerce sobre os indivíduos em forma de vigilância individual e contínua, em forma de controle de punição e recompensa e, em forma de correção, isto é, de formação e transformação dos indivíduos em função de certas normas.

O panoptismo possui um tríplice aspecto, quais sejam: vigilância, controle e correção. Aqui já se pode fazer uma analogia com as religiões ayahuasqueiras, ou, melhor dizendo, com o uso da ayahuasca. Independentemente de o uso ser milenar, em determinado momento, o Poder Público vê-se instado a fazer um controle, ou seja, deve existir uma legalidade, para, posteriormente, constituir uma punição, caso seja necessário.

Foucault analisa o panoptismo, principalmente em relação às instituições sociais como as prisões, os hospitais psiquiátricos, as fábricas e as escolas. Traz-se essa alegoria para o uso da ayahuasca, pois para a legitimação, regulamentação ou legalização da bebida para uso religioso e ritualístico foram necessários vários olhares, ou seja, o panoptismo, no presente caso, constituiu-se em um olhar libertador e, ao menos tempo, controlador, ou seja, apresentados os aspectos negativos e positivos, ora pode ser um olhar positivo, que enxerga a tudo e todos e dá legitimação a esses múltiplos e diversos olhares e caminhos, ora pode ser negativo, no sentido de legitimar para controlar, e, posteriormente, punir.

No panoptismo, a vigilância sobre os indivíduos se exerce ao nível não do que se faz, mas do que se é; não do que se faz, mas do que se pode fazer. Nele a vigilância tende, cada vez mais, a individualizar o autor do ato.

Ressalta-se que a ayahuasca não possui uma lei específica que a regulamente, e sim existe uma resolução atualmente em vigor (res. nº 1, de 25 de janeiro de 2010, publicada no diário oficial da união em 26 de janeiro de 2010 (em anexo) que estabelece princípios deontológicos acerca do uso da bebida.

Segundo Plácido e Silva (1973), o termo Resolução vem do latim *resolutio, de resolvere* (resolver, deliberar, romper, rescindir, satisfazer, pagar), é empregado na terminologia jurídica, em várias acepções. No conceito de direito administrativo, é a deliberação ou determinação. Indica, assim, o ato pelo qual a autoridade pública ou o poder público toma uma decisão, impõe uma ordem ou estabelece uma medida. Tem significação genérica, pois atinge qualquer espécie de deliberação ou de determinação, baixada para ser obrigatoriamente cumprida ou geralmente acatada.

Em regra, as resoluções recebem qualificativos segundo a origem ou o poder que as dita: resoluções legislativas, resoluções judiciais, resoluções do executivo, resoluções governamentais. As resoluções são tomadas dentro da autoridade que se outorga ao poder, pelo que não estão subordinadas nem sujeitas à aprovação ou referenda de qualquer outro poder. É ato que se funda na própria atribuição conferida ao órgão ou representante do poder público. Nessa razão, as resoluções são entendidas sempre atos de autoridade. E, em regra, dizem respeito a questões de ordem administrativa ou regulamentar.

Vale ressaltar que até 1985 não havia intervenção governamental e federal acerca do uso da bebida, embora já existissem alguns casos jurídicos, envolvendo prisões e processos jurídicos, ou seja, ainda não de alcance federal, mas casos isolados. Um desses casos é a prisão de Mestre Gabriel, relatada por Andrade:

> Depois foi a vez da União do Vegetal. Segundo um artigo intitulado ‘Convicção do Mestre’ que o próprio mestre Gabriel fez publicar no Jornal Alto Madeira, em edição de 06 de outubro de 1967, um dos seus discípulos foi preso em Jaru, “por estar preparando o vegetal que chamam pelo nome de Hoasca. Chamado perante o delegado de polícia para “dar algumas explicações sobre aquele líquido (Chá Misterioso)”, o mestre Gabriel lá compareceu, tendo sido liberado em seguida, em virtude de o referido chá não se achar incluso na lista das drogas ilícitas procuradas pela polícia. Depois o mestre foi levado à prisão, onde ficou por pouco tempo, e foi novamente liberado (ANDRADE, 1999, p. 145).

Outro caso jurídico particular envolvendo o uso da bebida aconteceu com Leôncio, companheiro de Mestre Irineu, sendo o caso analisado por Jair Fagundes (2013), em sua dissertação:

> Leôncio é a decisão mais antiga que se teve acesso ao seu inteiro teor relacionada ao uso de Ayahuasca e seu uso ritual proferida por uma autoridade governamental nos autos de um procedimento público instaurado com o objetivo de dirimir um conflito entre indivíduos que sustentavam ter o direito de usar ritualmente a Ayahuasca e representantes do governo que afirmavam que a liberdade de religião prevista na Constituição devia se submeter a restrições legais (moral, bons costumes) e à própria lei (FAGUNDES, 2013, p. 23).

Fagundes (2013) faz a observação de que, provavelmente, *Leôncio* não foi a primeira decisão relacionada ao tema proferida pelo poder público, sendo que há relatos de que em ocasiões anteriores e/ou lugares diversos houve embate entre autoridades policiais locais e pessoas que faziam uso ritual de Ayahuasca, porém sem formalização, ou, se houve algum procedimento jurídico, extraviou-se.

Ou seja, houve casos envolvendo Poder Judiciário e ayahuasca, porém, em termos de intervenção federal, pode-se considerar que a primeira operação deu-se em 1985, quando a legalidade e a legitimação do uso da bebida foram questionadas, sendo a bebida inclusa na lista de substâncias proscritas da Divisão de Medicamentos do Ministério da Saúde (DIMED).

Porém, para uma melhor análise do motivo dessa primeira inclusão em 1985, deve-se retornar ao passado para compreender um fato que pode ter sido desencadeador de tal atitude, ressaltando-se que não foi um fato isolado que levou a inclusão do cipó jagube à lista de substâncias proscritas, e sim um conjunto de acontecimentos.

Conforme relatado no capítulo I, a Linha do Padrinho Sebastião é considerada uma dissidência da linha original, que é atualmente conhecida como Alto Santo. Aquela linha adotou, em seus rituais, o uso da *cannabis sativa*, popularmente conhecida como maconha. Tal fato é analisado por Mortimer (2000) e Goulart (2004), e será resumido aqui.

Segundo Goulart (2004), até 1973 a Polícia Federal era ausente na região Norte, se instala na capital acreana, sendo que um ano depois o seu interesse pelos grupos daimistas já se faz notar, com a ameaça de uma incursão policial junto a esses últimos. Assim, em determinada data[16], o delegado chamou os dirigentes de centros daimistas para uma conversa, pois:

[16] Não foram encontradas referências sobre a data em que realmente ocorreu essa reunião.

> "o interesse do delegado da PF não era, naquela investigação preliminar realizada em 1974, sobre a ocorrência de eventuais práticas de 'macumba' ou mesmo 'curandeirismo', mas a maior curiosidade era despertada pelo uso do chá, daquela 'misteriosa bebida', de seus efeitos e consequências" (GOULART, 2004, p. 90).

Ainda em 1976, outro delegado da Polícia Federal conduziu uma coleta de dados nos centros daimistas de Rio Branco. Nessa ocasião, um psicólogo carioca que trabalhava no governo do Acre foi responsável pela elaboração de um relatório sobre aqueles centros. O psicólogo era Paulo Roberto Silva e Souza, que mais tarde irá ingressar no CEFLURIS e fundar a sua primeira igreja fora do Acre, o Céu do Mar[17], no Rio de Janeiro (DIAS, 1992, Mortimer 2000).

Assim, pode-se dizer que, a partir de 1976, o relacionamento entre as religiões ayahuasqueiras e as instâncias da justiça se torna muito mais tenso, e as pressões, cobranças, repressões, no tocante as primeiras caracterizarem-se, essencialmente, por acusações de uso de uma "droga".

Um episódio crucial desse processo, que em certo sentido se constituirá em um de seus marcos, se deu em 1981, na Colônia Cinco Mil. Naquela época, o Padrinho Sebastião, acompanhado da maior parte de sua comunidade, já estava no seringal Rio do Ouro, mas alguns integrantes do seu grupo permaneciam na Cinco Mil.

A Polícia Federal fez, então, uma incursão na Colônia, procurando por estrangeiros ilegais no país. Os policiais não encontraram os infratores, pois praticamente todos os estrangeiros estavam no Rio do Ouro, com o Padrinho Sebastião (Mortimer 2000).

Dias depois, contudo, a polícia flagrou um jovem *hippie* com alguns gramas de maconha. Depois de interrogado, o rapaz acabou dizendo que havia conseguido a substância na Cinco Mil (Linha do Padrinho Sebastião). A Polícia retornou a essa última, descobrindo no local algumas plantações de *cannabis,* pois o Padrinho Sebastião, de forma ritualística, incluiu a *cannabis* em seus rituais.

---

[17] Assim, em 1º de novembro de 1982, é fundada a Primeira Igreja de Daime (Linha do Padrinho) para além norte, no Rio de Janeiro. Pode-se dizer que, a partir dai, inicia-se o processo de expansão do Daime. Para maiores esclarecimentos, consultar em: http://www.ceudomar.org/site/.

Ao final da sua ação, os policiais destruíram as plantações de maconha. Os integrantes da Colônia Cinco Mil lamentavam o ocorrido, explicando aos policiais que se tratava de uma planta sagrada, a Santa Maria (denominação interna para a planta na Linha do Padrinho Sebastião).

O fato levaria ao indiciamento do Padrinho Sebastião e de algumas lideranças da Cinco Mil, e teria grandes e sérias repercussões para todos os grupos deste campo religioso, relacionando-os ao universo das "drogas" ilegais. Isso se deu em 1981, sendo que em 1985 houve a inclusão do cipó como substância proscrita, em Portaria da DIMED publicada no Diário Oficial da União (DOU), em 13 de agosto de 1985, sendo a portaria de 08 de março de 1985.

Conforme relatório apresentado por Silva Sá (1987, p. 27), consta que: "pode-se dizer, portanto, que o *banisteriopsis* entrou, posteriormente, na lista da DIMED, por causa da maconha que estava sendo usada, à época, na Colônia Cinco Mil", e continua dizendo "o fato é que, somente a partir da prisão de Éder por porte de maconha, repita-se, foram desencadeadas as diversas investigações nos diversos grupos usuários da bebida, em especial, na comunidade liderada pelo Padrinho Sebastião"[18].

Ressalta-se que não se está aqui fazendo acusação a um grupo, mas apenas relatando um fato histórico de relevância dentro da pesquisa, assim como não se vai entrar no mérito do uso da *cannabis sativa* por parte da linha do Padrinho Sebastião, até porque esse uso está, atualmente, suspenso, conforme relatos informais de seguidores e com base numa carta de princípios assinada em 1991.

Após a inclusão do cipó como substância proscrita, a UDV peticiona, em 24 de junho de 1984, ao CONFEN, pleiteando a revisão da inclusão do cipó na lista de substâncias de uso proibido.

No início de 1986, o CONFEN, analisando o pedido da UDV, forma uma comissão, constituída por especialistas de áreas como a medicina, antropologia, psicologia, entre outras, para avaliar o uso da ayahuasca. Após alguns meses, que envolveram visitas, observações, entrevistas nos principais grupos destas religiões, a

---

[18] Ressalta-se que não se está aqui fazendo acusação a um grupo, mas apenas relatando um fato histórico de relevância dentro da pesquisa, assim como não se vai entrar no mérito do uso da *cannabis sativa* por parte da linha do Padrinho Sebastião, até porque esse uso está, atualmente, suspenso, conforme relatos informais de seguidores e com base numa carta de princípios assinada em 1991.

comissão recomendou a exclusão temporária do chá da lista de substâncias psicotrópicas ilícitas, até que ela concluísse sua avaliação.

Silva Sá (1996) relata que em julho de 1985, o CONFEN foi instado a manifestar-se sobre a inclusão do *Banisteriopsis Caapi* entre as drogas integrantes da lista de produtos proscritos, sendo que foi instituído um GMT, o qual foi designado pela Resolução n. 04/85, do CONFEN, de 30 de julho de 1985, tendo como objetivo "examinar a questão da produção e consumo de substâncias derivadas de espécies vegetais". (BRASIL, 1985).

Após as conclusões do grupo de trabalho instituído, foi publicada a Resolução n. 06/86, pelo CONFEN, em 04/02/1986, a qual retirou provisoriamente a *banisteriopsis caapi* da lista de substâncias entorpecentes, mantendo o grupo de trabalho antes instituído para finalizar os estudos e elaborar um relatório final sobre o fato.

Em setembro de 1987, o CONFEN, em seu relatório final, concluiu que as espécies vegetais usadas na elaboração da bebida conhecida como ayahuasca deveriam permanecer excluídas da listagem das substâncias entorpecentes.

Aqui, um documento de suma importância é o relatório final do GMT de 1987, assinado pelo Dr. Domingos Bernardo Gialluisi da Silva Sá. Nesse documento, o jurista apresenta pontos importantes, dentre os quais:

> a) não há qualquer registro, objetivamente comprovado, demonstrativo, inequivocadamente, de prejuízos sociais causados pelo uso que vem sendo feito da ayahuasca;
> b) numerosas indagações foram formuladas, mas que na realidade, implicavam já um juízo prévio e condenatório. Essas indagações gravitaram, mais frequentemente, em torno de duas palavras: 'alucinógeno' e 'culturas'. A ayahuasca é um alucinógeno? É possível admitir o seu uso pelo homem da cidade, tendo em vista as diferentes culturas, urbana e rural? (RELATÓRIO FINAL DO CONFEN, 1987)

O relatório do Dr. Domingos Silva Sá ainda textualiza a questão das diferentes e diversas culturas ao citar que:

> Ora, como imaginar a estanqueidade entre as 'culturas' vigentes no Seringal Céu do Mapiá, em Rio Branco, no Rio de Janeiro ou em Visconde de Mauá, quando varias vezes por ano os 'romeiros' saem de diversas regiões do Brasil e passam temporadas na selva amazônica, no céu do mapiá? E onde a tal impermeabilidade de culturas, quando o Padrinho Sebastião e toda sua família, por seu turno, se demoram longamente na comunidade Céu do Mar, em São Conrado, na cidade do Rio de Janeiro? (RELATÓRIO FINAL DO CONFEN, 1987, p.31)

Após, em 24/11/1991 surge, face à expansão dos grupos religiosos e aos esforços de autorregulamentação, um documento denominado Carta de Princípios das Entidades Religiosas Usuárias do Chá Hoasca, o qual foi assinado em Rio Branco (AC), por sete entidades religiosas usuárias do chá.

O documento não possuía caráter jurídico, porém expressava uma tentativa de organização dos grupos. A carta estabeleceu um conjunto de princípios que deveriam, a partir daquele momento, ser seguidos pelas religiões ayahuasqueiras que o assinaram (GOULART, 2004, p. 267).

Após, em 02 de julho de 1992, houve a quinta reunião ordinária do CONFEN, a qual firmou a posição anterior - que o uso da ayahuasca estava sob o controle das comunidades, sem a intervenção do Estado, ou seja, reconheceu o uso legítimo do chá para fins religiosos (BUENO, 2012).

Em 31/12/2002, o CONAD[19], publica a Resolução n. 26/2002, recomendando a formação de outro GMT para definir normas de controle social do uso do chá; e em seguida, houve a promulgação, em 04/11/2004, da Resolução nº 05/2004, que criou esse grupo, o qual reuniu-se, periodicamente, e produziu o seu relatório final em 2006 (LABATE & FEENEY, 2012).

É Importante ressaltar que a Resolução n. 05/2004, além de criar um novo GMT para elaborar um documento que estabelecesse a deontologia da ayahuasca, também confirmou o parecer da Câmara de Assessoramento Técnico e Científico sobre o uso da ayahuasca, parecer este publicado em 17/08/2004, reiterando a liberdade do uso religioso da ayahuasca.

Por fim, em 26/01/2010, foi publicada a Resolução n. 01/10, do CONAD (original em anexo), a qual legitimou a ayahuasca e publicou, integralmente, as conclusões do relatório do GMT instituído em 2004. A Resolução instituiu normas e procedimentos compatíveis com o uso religioso da ayahuasca e dos princípios deontológicos que o informam. “A Resolução 01/10 do CONAD, atualmente em vigor, é o resultado de um longo processo de construção, negociado exaustivamente por

[19] O CONAD foi criado em 1998, passando a substituir o CONFEN. É um órgão normativo, cujos membros participam de instituições governamentais e, também, não governamentais. Está vinculado ao Gabinete de Segurança Institucional da Presidência da República e tem a função de apresentar orientações, pareceres e recomendações sobre o tema das drogas.

mais de duas décadas, envolvendo o governo, pesquisadores, estudiosos e religiosos" (REGINATO, 2010, p. 75).

Nesse documento consta que

> [...] o uso ritualístico religioso da Ayahuasca, há muito reconhecido como prática legítima constitui-se manifestação cultural indissociável da identidade das populações tradicionais da Amazônia e de parte da população urbana do País, cabendo ao Estado não só garantir o pleno exercício desse direito à manifestação cultural, mas também protegê-la por quaisquer meios de acautelamento e prevenção [...]. (BRASIL, 2004)

Apesar do longo processo de construção, três meses após a publicação da Resolução n. 01/10, houve uma tentativa de suspensão do ato pelo Deputado Paes de Lira, do PTC/SP, o qual apresentou o projeto de decreto legislativo n. 2491/10, para criação de nova legislação, visando à suspensão da Resolução n. 01/10 do CONAD e, novamente, a criminalização da ayahuasca. Em maio de 2010, admitiu a possibilidade de retirar seu projeto de tramitação, o que de fato veio a ocorrer (REGINATO, 2010).

Dessa forma, meses após a publicação da Resolução n. 01/10, ainda em vigor, ocorreu uma tentativa de proibição do uso do chá para fins religiosos. Tal fato encontra respaldo na observação de Labate (2005) ao mencionar que "nos tempos atuais, diversamente da década de 1930, dificilmente alguém cogitaria fechar um terreiro de candomblé. As perseguições aos centros ayahuasqueiros, entretanto, não são nada incomuns" (LABATE, 2005, p. 430-431).

Assim, verifica-se, mais uma vez, a tentativa de controle social, de vigilância, pois mesmo após diversos estudos e grupos de trabalho instituídos para analisar o caso da legitimação, surge um pedido de proibição.

Nesta ótica, MacRae sintetiza esse estranhamento de grande parte da sociedade em relação ao tema no trecho a seguir:

> [...] historicamente essas religiões vêm sofrendo uma série de dificuldades, inicialmente devido aos preconceitos generalizados existentes contra as categorias sociais às quais pertencia a maioria de seus seguidores originais, que eram pobres e negros ou mestiços. Assim, como no caso de outras religiões de matriz afro-indígena os preconceitos se manifestavam na forma de acusações de feitiçaria e charlatanismo, posteriormente tornando-se mais importante uma preocupação centrada no uso de 'drogas' por essas religiões. O próprio termo "religiões ayahuasqueiras" já denuncia o viés médico farmacológico pelo qual o tema é encarado. (MACRAE, 2008, p. 293-294).

Assim, percebe-se que o preconceito contra o uso do chá surge já no início da constituição dos grupos e vai se modificando ao longo do tempo. De início, manifestava-se em relação aos frequentadores, vistos como macumbeiros, numa alusão às religiões afrodescendentes, sendo que, em um segundo momento, caracteriza o uso do chá com o uso de drogas ou o uso de um chá alucinógeno como passível de causar diversos riscos. De qualquer forma, sempre havendo um controle e vigilância.

Bueno (2012), ao analisar os discursos sobre a ayahuasca, mais especificamente em relação ao discurso jurídico e regulador do Estado, expõe que esses têm uma força muito grande na determinação de fatores sociais de aceitabilidade de uma forma de religiosidade, principalmente sobre questões tão delicadas como o uso religioso de uma substância psicoativa.

Houve um processo histórico produzido ao longo de anos de debates e lutas pela liberação da ayahuasca, processo esse que foi amadurecendo através de estudos e análises, utilizando-se as mais diversas ciências, sempre em respaldo com a regulação do Estado como maior interessado em esclarecer a sociedade este tema tão conflitante (BUENO, 2012).

Ao analisar os documentos e deliberações acerca da ayahuasca, Bueno (2012) menciona que o processo de legalização do uso religioso e ritual da ayahuasca em território nacional foi lento, sendo que o exame de tais plantas seria feito na cidade de Rio Branco, Capital do Estado do Acre, junto a comunidades religiosas que fazem uso religioso do produto da decocção de ambas as plantas; considerando que as mesmas vêm sendo usadas há muitas décadas sem que tenha redundado em qualquer prejuízo social.

A visão proibicionista é centrada na ilegalidade das drogas, na repressão e na abstinência. Sendo esse o modelo do Estado brasileiro e o ponto de partida do discurso regulador do Estado. Embora pareça à primeira vista que exista um contrassenso, ao se pensar que se libera o uso religioso, pelo discurso jurídico, algo que seria proibido pelo discurso regulador do Estado em outras situações. É preciso primeiramente entender que esse discurso regulador do Estado é um dos braços do discurso jurídico; esse possível contrassenso pode ser resolvido pela possibilidade de ser afastada a aplicação da penalidade em determinadas situações (BUENO, 2012).

Assim, a droga continua sendo droga, todavia para uma determinada situação tácita (por exemplo, o uso ritual e religioso do chá), não haverá efeito jurídico de impor uma sanção. E essa exceção é justificada por um conjunto de fatores que foi minudentemente analisado em estudos multidisciplinares, o que culminou com a solução apontada (BUENO, 2012).

Outro documento importante envolvendo o tema é o parecer da Câmara de Assessoramento Técnico-Científico, que deliberou sobre o uso religioso da ayahuasca. O parecer que data de 16 de agosto de 2004 tem um peso documental nessa caminhada da ayahuasca na busca de sua legalização, pois cita que a chave de interpretação da ayahuasca deve ser uma chave interpretativa inter e multidisciplinar, bem como que deve ser ressaltada a relevância da bioética no exame do uso ayahuasca, haja vista que em seu uso está implícito o princípio da autonomia, como uma espécie de princípio fundante.

A Resolução CONAD n. 04/2004, de quatro de novembro de 2004, foi altamente decisiva sobre o uso religioso da ayahuasca no Brasil. Nessa resolução houve a criação do GMT (Grupo Multidisciplinar de Trabalho), o qual teve a função de acompanhamento sobre o uso religioso da ayahuasca, bem como sua pesquisa na utilização terapêutica em caráter experimental.

Houve um relatório final apresentado pelo GMT acima, citado em novembro de 2006, ao Ministro da Segurança Institucional. Na época, o então General Armando Félix, Presidente do Conselho Nacional Antidrogas, foi quem aprovou e reconheceu a legitimidade jurídica do parecer.

Nesse relatório final do GMT - Grupo Multidisciplinar de Trabalho - constou a resolução final sobre: O Uso Ritual da Ayahuasca. O relatório e o parecer final do grupo foram apresentados ao Ministro de Segurança Institucional, General Armando Félix, no dia 23 de novembro de 2006, e foi, posteriormente, aprovado no Plenário do CONAD, no dia 6 de dezembro do mesmo ano.

Foi um trabalho intenso, por meio do qual foi alcançado um patamar considerado, no que diz respeito à regulamentação do uso ritual religioso da ayahuasca no Brasil.

Para demonstrar as diversas intervenções governamentais acerca do assunto, apresentar-se-á, a seguir, o seguinte resumo demonstrativo, em ordem cronológica,

com as mais importantes decisões governamentais brasileiras acerca do tema:

- **13/03/1985 –** Portaria n. 02/85 (Órgão: Divisão Nacional de vigilância sanitária - DIMED - Inclui a *banesteriopsis caapi,* uma das espécies vegetais que compõem a ayahuasca, na listagem brasileira de substâncias entorpecentes proibidas, por conter alcalóides proibidos, como a DMT (N-dimethyltryptamine).

- **23/06/1985** – Petição da UDV - Pedido ao CONFEN para rever a inclusão do cipó como substância proscrita.

- **30/07/1985** – Resolução n. 04/85 Conselho Federal de Entorpecentes - CONFEN - Instituiu o primeiro grupo de trabalho (GT) com o objetivo de pesquisar a bebida e sua utilização em rituais religiosos, face ao pedido da UDV para reversão da medida acima.

- **04/02/1986** - Resolução n. 06/86 - CONFEN - Retira provisoriamente a *banesteriopsis caapi* da lista de substâncias entorpecentes, mantendo o grupo de trabalho antes instituído para finalizar os estudos e elaborar um relatório final sobre o fato.

- **28/08/1987** - Relatório Final - CONFEN - Concluiu que as espécies vegetais usadas na elaboração da bebida conhecida como ayahuasca (o *Banisteriopsis Caapi*, vulgarmente chamado de cipó jagube ou mariri e a *Psychotria Viridis*, conhecida como folha, rainha ou chacrona), deveriam permanecer excluídas da listagem das substâncias entorpecentes.

- **24/11/1991**- Carta de Princípios das Entidades Religiosas Usuárias do Chá *Hoasca.*- Documento assinado em Rio Branco (AC) por sete entidades religiosas usuárias do chá. Não tem caráter jurídico, sendo considerado um documento informal entre os dirigentes dos grupos signatários.

- **31/12/2002** - Resolução n. 26/2002. Conselho Nacional Antidrogas - CONAD - [20] - Decidiu pela criação de um novo e ampliado grupo de trabalho, com o objetivo de estabelecer normas de controle social concernentes ao uso da ayahuasca.

- **2002 – ONU** - Parecer da ONU dizendo que plantas que compõem a ayahausca não estão contidas na relação de plantas proibidas da convenção de 1971.

- **17/08/2004** - Parecer da Câmara de Assessoramento Técnico e Científico sobre o uso da Ayahuasca – CATCA - Apresenta parecer favorável à liberdade de uso da ayahuasca para fins religiosos, considerando: a) os posicionamentos anteriores do COFEN; b) o parecer do *International Narcotics Control Board* – INCB12; c) a autonomia individual e os princípios da bioética; e d) os efeitos terapêuticos do uso da ayahuasca e a necessidade de se avançar nas pesquisas sobre esses usos.

---

[20] O CONAD foi criado em 1998, passando a substituir o CONFEN. É um órgão normativo, cujos membros participam de instituições do governo e, também, não governamentais. Está vinculado ao Gabinete de Segurança Institucional da Presidência da República e tem a função de apresentar orientações, pareceres e recomendações sobre o tema das drogas.

- **04/11/2004** - Resolução 05/04 - CONAD - Confirma o parecer da Câmara de Assessoramento Técnico e Científico sobre o uso da ayahuasca e reconhece a legitimidade jurídica do uso do chá para fins religiosos, inclusive por mulheres grávidas e crianças, segundo a convicção religiosa de seus pais. A resolução cria, também, um novo grupo multidisciplinar de trabalho (GMT) para elaborar um documento que estabeleça uma deontologia da ayahuasca.

- **20/02/2006** - Decisão judicial na Suprema Corte Americana - Vitória da UDV na suprema corte para fins de uso ritualístico do vegetal.

- **23/11/2006** - Relatório do Grupo Multidisciplinar de Trabalho – GMT. - Produz e aprova seu relatório final em todos os seus termos.

- **26/01/2010** - Resolução 1/10 - CONAD - Legitima a ayahuasca com a publicação integral do relatório do GT de 2006. A resolução institui normas e procedimentos compatíveis com o uso religioso da ayahuasca e dos princípios deontológicos que o informam.

- **15/04/2010** - Projeto de Decreto Legislativo 2491/10 - PTC/SP - Deputado Paes de Lira apresentou projeto (PDC 2491/10) para criação de nova legislação, visando à suspensão da Resolução n. 01/10 do CONAD e, novamente, a criminalização da ayahuasca. Em maio, admitiu a possibilidade de retirar seu projeto de tramitação.

Após essa breve menção às resoluções e normas federais instituídas, passa-se à análise da resolução em vigor, que é o objeto de estudo desse capítulo.

4.2 Resolução n. 01, de 25/01/2010.

Atualmente em vigor, essa resolução "dispõe sobre a observância, pelos órgãos da Administração Pública, das decisões do Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas - CONAD sobre normas e procedimentos compatíveis com o uso religioso da Ayahuasca e dos princípios deontológicos que o informam". (BRASIL, 2010, p. 57). Essa norma transcreveu e adotou o Relatório Final elaborado pelo GMT instituído pela Resolução nº. 5 - CONAD, publicada no D.O.U., de 10/11/2004.

O GMT foi composto por seis estudiosos indicados pelo CONAD, de áreas que atenderam, dentre outros, os seguintes aspectos: antropológico, representado pelo Dr. Edward John Baptista das Neves MacRae; farmacológico/ bioquímico, pelo Dr. Isac Germano Karniol; social, pela Drª Roberta Salazar Uchoa); psiquiátrico, pelo Dr. Dartiu Xavier da Silveira Filho; e jurídico, pela Drª Ester Kosovski.

E, ainda, seis membros convidados pelo CONAD, representantes dos grupos religiosos que fazem uso da Ayahuasca, eleitos em Seminário realizado em Rio Branco, nos dias 9 e 10 de março de 2006, a saber: Linha do Padrinho Sebastião Mota de Melo: Alex Polari de Alverga; Linha do Mestre Raimundo Irineu Serra: Jair Araújo Facundes e Cosmo Lima de Souza; Linha do Mestre José Gabriel da Costa: Edson Lodi Campos Soares; Linha Independente (Outras Linhas): Luis Antônio Orlando Pereira e Wilson Roberto Gonzaga da Costa.

Considerando que a linha do Mestre Daniel Pereira de Matos, popularmente conhecida como linha da Barquinha, decidiu não participar do GMT, conforme carta endereçada ao CONAD, durante o seminário foi realizada uma eleição entre os suplentes já eleitos das linhas presentes para o preenchimento da vaga, ocasião em elegeu-se mais um representante da linha do Mestre Raimundo Irineu Serra.

A especialista na área de psicologia, indicada pelo CONAD, Dra Eroy Aparecida da Silva, declinou de sua participação no GMT. O GMT contou com o apoio da Secretaria Nacional Antidrogas, representada pela Diretora de Políticas de Prevenção e Tratamento, Drª Paulina do Carmo Arruda Vieira Duarte e da Assessoria Executiva do CONAD, representada pelas Sras. Déborah de Oliveira Cruz e Maria de Lourdes Carvalho. Em suas reuniões ordinárias, contou com o apoio do Dr. Domingos Bernardo Gialluisi da Silva Sá, Jurista, Membro Titular do CONAD e da Câmara de Assessoramento Técnico Científico, também representada pelo Dr. Marcelo de Araújo Campos e pela Drª Maria de Lourdes Zenel.

O objetivo final do GMT, nos termos da Resolução n. 05/04, do CONAD, é identificar "o que é preciso fazer para atender aos diversos itens que integram os direitos e obrigações pertinentes ao uso religioso da Ayahuasca". O estudo desse "o que é preciso fazer" constituiu-se, exatamente, nas atividades desenvolvidas pelo GMT, traduzindo, assim, a "deontologia do uso da Ayahuasca": (deon, do grego: "o que é preciso fazer" + logos, também do grego: "estudo"). (BRASIL, 2010, 58, item 9). Na resolução consta, no item 5, um conceito de ayahuasca nos seguintes termos:

> AYAHUASCA, aqui, é referida de modo genérico, para manter a uniformidade do texto e a harmonia com a nomenclatura utilizada nos atos oficiais do CONAD, mas é conhecida por diversos outros nomes, conforme a comunidade q ue o usa no Brasil ou no Exterior, destacando-se as expressões mais conhecidas ‘HOASCA’, ‘SANTO DAIME’ e ‘VEGETAL’, compostos, indistintamente, pelo cipó *Banisteriopsis caapi* (jagube, mariri etc) e pela folha *Psychotria viridis* (chacrona, rainha etc.). (BRASIL, 2010, p. 58, item 5).

Menciona-se a importância de toda essa discussão acerca da legitimidade do uso da bebida e o que se critica no presente trabalho é que parece, com o passar do tempo e análises, que essa “legalidade” e legitimidade constituíram-se em uma espécie de controle, um panoptismo ayahuasqueiro. Passa-se a seguir à análise de alguns exemplos desse controle.

Na resolução consta:

> A correta identificação do que é uso religioso, segundo os conceitos e práticas ditadas, a partir das próprias entidades que fazem uso da Ayahuasca, permitirá assegurar a proteção da liberdade de crença prevista na Constituição Federal. Considerando a ocorrência de registros de uso não religioso da Ayahuasca, sua identificação possibilitará prevenir práticas que não se amoldam à proteção constitucional [...] Trata-se, pois, de ratificar a legitimidade do uso religioso da Ayahuasca como rica e ancestral manifestação cultural que, exatamente pela relevância de seu valor histórico, antropológico e social, é credora da proteção do Estado, nos termos do art. 2 o, "caput", da Lei 11.343/06 (6). e do art. 215, §1º, da CF. (BRASIL, 2010, p. 58, item 23).

É proibida a comercialização, constando que “quem vende Ayahuasca não pratica ato de fé, mas de comércio, o que contradiz e avilta a legitimidade do uso tradicional consagrado pelas entidades religiosas” (BRASIL, 2010, p. 59). Aqui é uma proibição ética, pode-se dizer, visto que não há penalidade para quem comercializa, assim como há proibição do “turismo, como atividade comercial, deve ser evitado pelas entidades, que por se constituírem em instituições religiosas, não devem se orientar pela obtenção de lucro, principalmente decorrente da exploração dos efeitos da bebida”. (BRASIL, 2010).

Ainda na Resolução, no item 3.2, consta que “A Constituição Federal garante o livre exercício dos cultos religiosos, que tem como conseqüência o direito à propagação da fé através do intercâmbio legitimo de seus membros”. Nesse sentido, todos têm direito de professar a sua fé livremente e de promover eventos dentro dos limites legais estabelecidos. O que se quer evitar é que uma prática religiosa responsável, séria, legitimamente reconhecida pelo Estado, venha a se transformar, por força do uso descomprometido com princípios éticos, em mercantilismo de substância psicoativa, enriquecendo pessoas ou grupos, que encontram no argumento da fé apenas o escudo para práticas inadequadas.

Também fica proibida publicidade. Conforme a resolução: a partir das experiências das entidades e de suas práticas rituais, verifica-se que o uso ritual responsável é incompatível com a publicidade e a oferta de promessas de curas

milagrosas, de transformações pessoais arrebatadoras e com a indução das pessoas a acreditarem que a Ayahuasca é o remédio para todos os males. É consenso no GMT que quem faz uso religioso responsável não divulga informações que possam induzir as pessoas a terem uma imagem fantasiosa da Ayahuasca e trata do tema com discrição, sem fazer alardes dos efeitos da substância.

Também é proibido o uso terapêutico, sendo que consta no relatório (item 3.8) que

> [...] qualquer prática que implique utilização de Ayahuasca com fins estritamente terapêuticos, quer seja da substância exclusivamente, quer seja de sua associação com outras substâncias ou práticas terapêuticas, deve ser vedada, até que se comprove sua eficiência por meio de pesquisas científicas realizadas por centros de pesquisa vinculados a instituições acadêmicas, obedecendo às metodologias científicas. Desse modo, o reconhecimento da legitimidade do uso terapêutico da Ayahuasca somente se dará após a conclusão de pesquisas que a comprovem" (BRASIL, 2010, p. 59, item 3.8).

Assim, verifica-se uma série de proibições e normas de conduta que devem ser observadas aos usuários da bebida e entidades. Há também uma recomendação da organização das entidades e procedimentos e recepção de novos adeptos, como, por exemplo, uma entrevista prévia.

Com relação ao uso da ayahuasca por menores e grávidas, a resolução elenca:

> tendo em vista a inexistência de suficientes evidências cientificas e levando em conta a utilização secular da Ayahuasca, que não demonstrou efeitos danosos à saúde, e os termos da Resolução nº 05/04, do CONAD, o uso da Ayahuasca por menores de 18 (dezoito) anos deve permanecer como objeto de deliberação dos pais ou responsáveis, no adequado exercício do poder familiar (art. 1634 do CÓDIGO CIVIL); e quanto às grávidas, cabe a elas a responsabilidade pela medida de tal participação, atendendo, permanentemente, a preservação do desenvolvimento e da estruturação da personalidade do menor e do nascituro" (BRASIL, 2010, p. 59, item 4.6).

As conclusões do CONAD, as quais acolheram o parecer da Câmara de Assessoramento Técnico Científico, reconheceu a legitimidade do uso religioso da Ayahuasca, nos termos da Resolução n. 05/04, que instituiu o GMT, concluíram, dentre outros aspectos, que:

> [...]
>
> c. Considerando que a dignidade da pessoa humana é princípio fundante da República Federativa do Brasil, e dentre os direitos e garantias dos cidadãos sobressai -se a liberdade de consciência e de crença como direitos invioláveis, cabendo ao Estado, na forma da lei, garantir a proteção aos locais de culto e a suas liturgias (CF, arts. 1º, III, 5º, VI);

> d. Considerando a decisão do INCB (International Narcotics Control Board), da Organização das Nações Unidas, relativa à Ayahuasca, que afirma não ser esta bebida nem as espécies vegetais que a compõem objeto de controle internacional;
>
> e. Considerando, por fim, que o uso ritualístico religioso da Ayahuasca, há muito reconhecido como prática legitima, constitui-se manifestação cultural indissociável da identidade das populações tradicionais da Amazônia e de parte da população urbana do País, cabendo ao Estado não só garantir o pleno exercício desse direito à manifestação cultural, mas também protegê-la por quaisquer meios de acautelamento e prevenção, nos termos do art. 2 o, "caput", Lei 11.343/06 e art. 215, *caput* e § 1º c/c art. 216, *caput* e §§ 1º e 4º da Constituição Federal. (BRASIL, 2010)

E, por fim, uma das recomendações ao CONAD quanto aos princípios deontológicos é: sugere-se ao CONAD que estude a possibilidade de fixar mecanismos de controle quanto ao uso descontextualizado e não ritualístico da Ayahuasca, tendo como paradigma os princípios deontológicos ora fixados, com efetiva participação de representantes das entidades religiosas. O CONAD legitimou o uso da bebida, porém com uma série de observações.

Aqui, mais uma vez aparece o panoptismo ayahuasqueiro, ou seja, o controle institucional e estatal. Labate (2004) menciona que a autorregulação da ayahuasca tem sido uma recomendação do Dr. Domingos Bernardo da Silva Sá (ex-vice-presidente do CONFEN e relator dos pareceres sobre ayahuasca), o qual aposta na capacidade que as comunidades têm de desenvolver os seus próprios meios sociais e culturais de controle, que seriam muito mais eficazes do que os mecanismos de controle institucionais e legais (externos).

Silva Sá (1996) postula que a coleção de termos jurídicos, farmacológicos, botânicos ou psiquiátricos e o enunciado de fórmulas químicas são conceitos e que a sabedoria da vida transborda os conceitos. Para o jurista, os setenta anos de prática ritual, com a adoção da ayahuasca no Brasil, de forma ordeira e bem integrada com o meio social, são a própria vida; e as fórmulas e conceitos foram feitos para a vida, não a vida para eles.

Facundes (2013), em sua dissertação, aborda a questão do pluralismo, direito e ayahuasca, e menciona que permitir ou negar o exercício de uma prática religiosa somente se justifica quando amparada por uma teoria política mais ampla acerca de como os bens, espaços e liberdades escassos devem ser ordenados no interior de uma comunidade política que busca se organizar por princípios que garantam a

todos a mesma consideração e o mesmo respeito por parte do governo e da comunidade.

Para ele, observados os princípios acima, a informação de que Ayahuasca contém DMT e o seu potencial de risco, deixa então de ser determinante para decidir se seu uso ritual deve ser proibido ou liberado, porque a discussão passa a ser se e quando os princípios políticos legitimadores autorizam o Estado a intervir, a fim de evitar que indivíduos se exponham a riscos, maiores ou menores.

Aqui, novamente, traz-se a analogia ao panoptismo, pois, caso as religiões da ayahuasca sejam observadas e vigiadas apenas por um olhar, qual seja, o farmacológico, por exemplo, o panoptismo (FOUCAULT, 1994 e 2005) será anti-ayahuasqueiro, e, caso sejam observadas através do olhar da multidisciplinaridade e multiplicidades de conhecimentos e caminhos, o panoptismo será positivo, pois o olhar será libertador perpassando por múltiplas trajetórias e observações.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo do presente trabalho foi analisar o caminho percorrido para fins da legitimação e regulamentação jurídica acerca do uso religioso e ritualístico do chá ayahuasca. Para contemplar os diversos olhares que devem envolver a questão, apresentou-se, como base em Foucault (1994 e 2005), o que se convencionou chamar de "panoptismo ayahuasqueiro". Isso porque se verificou uma tendência de controle e vigilância, por parte do Poder Público, acerca das religiões da ayahuasca. Porém, por outro lado, esse olhar cuidadoso que enxerga a tudo e todos pode ser benéfico e positivo aos frequentadores de tais movimentos religiosos.

Embora não exista um estudo conclusivo de que a bebida seja nociva à saúde, o Poder Público, de um modo geral, parece olhar com bastante estranhamento os usos ritualísticos e religiosos da ayahuasca. Aqui, faz-se referência ao Poder Público face à restrição e recorte da pesquisa, contudo, esse "estranhamento" é, basicamente, comum à sociedade, aos meios de comunicação, e todo o debate acerca do uso do chá. Assim, necessário se faz, aos olhos dos "de fora", uma vigilância e controle externo, ou a presença de uma instituição social que venha exercer tal controle, e, quiçá, posteriormente, punir.

Assim, para chegar a uma resposta, apresentou-se, no primeiro capítulo, alguns usos da bebida ayahuasca, demonstrando que o chá é milenar, passando pelo uso por parte dos índios, pelos vegetalistas amazônicos e ribeirinhos, até chegar à consolidação e constituição das religiões ayahuasqueiras, e, posteriormente, aos 'neo-ayahuasqueiros', ou seja, novos usos contemporâneos da bebida. Ressalta-se que essa cronologia apresentada não implicou no desaparecimento da forma anterior pelo outro grupo ou linha subsequente, bem como não significa que a forma anterior é mais legítima que a outra.

No segundo capítulo, procurou-se abordar alguns aspectos culturais que envolvem as religiões ayahuasqueiras, bem como aspectos da cultura amazônica. Ao falar de ayahuasca, automaticamente vem à mente a Amazônia, a floresta e toda a sua diversidade, aspectos considerados importantes para o debate acerca da legitimação e legalidade da bebida. Antes de ser uma experiência psicoativa o uso do chá trata-se de uma vivência cultural muito presente em alguns grupos da Amazônia.

No terceiro capítulo, foi apresentada a expansão do uso da bebida, a qual originou novos usos, chegando-se aos neo-ayahuasqueiros. Esses apresentam novas modalidades de consumo da bebida, principalmente nos grandes centros urbanos. Tal fato pode ser melhor visualizado a partir dos anos 80, quando houve um processo de fragmentação, segmentação e expansão do uso da bebida. A partir desse momento, iniciam-se, também, em maior número as discussões e debates acerca da legitimidade e legalidade da bebida.

No último capítulo, analisou-se o fenômeno do "panoptismo ayahuasqueiro", ou seja, os diversos olhares e observações que devem existir – e existiram – envolvendo a questão da legitimação da bebida. Assim, pode-se dizer que houve um panoptismo ayahuasqueiro e um anti-ayahuasqueiro, um olhar de inclusão e um olhar de condenação e vigilância.

Obviamente, o debate em torno da legitimação do uso ritualístico e religioso da bebida foi – e continua sendo – de extrema importância, contudo, o que se pretende trazer, até como uma provocação, e não uma conclusão ou consideração final, é que a "normatização", por vezes travestida de legitimação e legalidade, não deixa de ser uma vigilância, ou controle.

O tema é bastante polêmico, o debate iniciou, pode-se dizer, em 1985, há quase 30 anos e, até os dias atuais suscita dúvidas, parece não estar consolidado, parece estar sempre em aberto e o uso da bebida em constante vigilância e controle social.

A resolução de 2010, atualmente em vigor, estabelece uma série de "condutas" que devem ser mantidas e observadas pelos grupos, como, por exemplo, não divulgar curas ou mencionar caráter terapêutico, fazer um controle e cadastro dos usuários, não fazer turismo, organizar institucionalmente as entidades.

No presente caso, entende-se que há o uso de um psicoativo e a "preocupação" do Poder Público com os usuários. O trabalho e pesquisas de todos os GMT instituídos constituíram em documentos importantes acerca dos processos históricos das religiões e a legitimação do uso da bebida só foi possível, pode-se dizer, face à luta dos pesquisadores e estudiosos acerca do assunto, visto que foram diversos debates, estudos, e questionamentos, foram múltiplos olhares na tentativa

de construção de um “panoptismo libertador”, baseado na percepção e visão dos diversos caminhos que perpassam a questão da legitimação e do uso da bebida.

Embora alguns olhares das janelas do panoptismo anti-ayahuasqueiro insistam em observar e analisar esses movimentos religiosos e o uso da bebida sob uma forma simplista e reducionista, qual seja, apenas com base em definições de cunho farmacológico e químico, acredita-se que, no caso da legitimação do uso da ayahuasca, o olhar multidisciplinar e de dimensões psíquicas e socioculturais parece estar, por enquanto, predominando, tanto que se pode considerar a resolução n. 01/2010 como um avanço, visto que observou e analisou diversos aspectos, olhares e dimensões envolvendo a questão da legitimação do uso ritualísticos e religioso do chá ayahuasca no Brasil.

Em última análise, esse tema parece estar ligado à autonomia humana, autonomia em decidir que religião seguir, decidir sobre o corpo, sobre ideologia, ou seja, envolve a escolha e o respeito aos direitos e garantias individuais elencados na Constituição Federa de 1988. Trata-se, antes de tudo, de liberdade religiosa.

Assim, o panoptismo, ao mesmo tempo em que é conquista, pois foi a partir desses diversos olhares que houve a legitimação, também é controle, pois institucionalizando torna-se mais acessível o vigiar, e, posteriormente, punir. Sendo assim, deve-se ter em mente, no presente caso, a conquista contemporânea da cultura como direito à diferença, à diversidade, à inclusão de minorias religiosas, ou seja, ao direito, à regulamentação dessas manifestações indo na direção da necessidade do olhar da alteridade e da diferença, ou seja, tentando compreender as expressões humanas a partir dos estudos culturais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Caio Fernando. **Morangos mofados**. Nova Fronteira, 2014.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa. **Padrinho Sebastião: máximas de um filósofo da floresta.** Universidade do Estado do Pará: EDUEPA, 2010.

_____,Maria Betânia Barbosa. **Epistemologia e saberes da ayahuasca**. Universidade do Estado do Pará: UEPA, 2012.

ALMEIDA, Maria de Fátima Henrique de. **Santo *Daime:* a colônia Cinco Mil e a contracultura (1977-1983)**. Dissertação (Mestrado em História do Brasil) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2002.

ALVERGA, Alex Polari de. **O guia da floresta.** 2ª edição. Rio de Janeiro: Record / Nova Era, 1992.

_____, Alex Polari de. **O evangelho segundo Sebastião Mota.** Boca do Acre: CEFLURIS Editorial, 1998.

ANDRADE, Afrânio P. de. **O Fenômeno do Chá e a Religiosidade Cabocla: um estudo centrado na União do Vegetal**. Dissertação de mestrado em Ciências da Religião, São Bernado do Campo, Instituto Metodista de Ensino Superior, 1995.

ANDRADE, E. N. et al. Farmacologia Humana da Hoasca-estudos clínicos (avaliação clínica comparativa entre usuários do chá hoasca por longo prazo e controles; avaliação fisiológica dos efeitos agudos pós-ingestão do chá hoasca). **O uso ritual da ayahuasca.** 2ª ed. Campinas, Mercado de Letras, p. 671-709, 2009.

ANTUNES, Henrique Fernandes. **Droga, religião e cultura: um mapeamento da controvérsia pública sobre o uso da ayahuasca no Brasil.** 2012. 125p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo, 2012.

ARAÚJO, Maria Clara Rebel. **"Salve a Luz e Salve a Força": Dimensões psicossociais na doutrina do Santo Daime.** Brasil. 2010. 253f. Tese (Doutorado em Psicologia Social)- Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2010.

ARAÚJO, Maria Gabriela Jahnel. **Entre almas, encantes e cipó.** Unicamp, dissertação de mestrado. Campinas, SP: 1998.

ARAÚJO, Wladimyr Sena. **Navegando sobre as ondas do Daime: história, cosmologia e ritual da Barquinha**. Editora da Unicamp, 1999.

BALZER, Carsten. Santo Daime na Alemanha. Uma fruta proibida do Brasil no "mercado das religiões". LABATE BC & SENA ARAÚJO W. (eds)**. O uso ritual da Ayahuasca.** Campinas: Mercado das Letras, p. 461-494, 2002.

BARBOSA, Paulo Cesar Ribeiro. ***Follow – up* em saúde mental de pessoas que experimentam pela primeira vez a Ayahuasca em contexto religioso.** Campinas, SP: [s.n.], 2008.

BERNARDINO-COSTA, Joaze (Org.). **Hoasca, ciência, sociedade e meio ambiente.** Campinas: Mercado de Letras. 2011.

BIANCHI, Antônio. Ayahuasca e xamanismo indígena na selva peruana: o lento caminho da conquista. **O uso ritual das plantas de poder. São Paulo: FAPESP**, 2005.

BOMFIM, Juarez D. **O Jardim de Belas Flores**. O Hinário O Cruzeiro Universal do Mestre Raimundo Irineu Serra comentado por Juarez Duarte Bomfim. Livro virtual. Centro de Iluminação Cristã Luz Universal de Minas Gerais (CICLUMIG), 2006.

BOSI, A. Cultura brasileira x culturas brasileiras. **In: _____. *Dialética da Colonização.*** São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BRISSAC, Sérgio. **A Estrela do Norte Iluminado até o Sul: uma etnografia da União do Vegetal em um contexto urbano.** Dissertação de Mestrado em Antropologia, Rio de Janeiro, UFRJ-Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 1999.

BRISSAC, Sérgio. **José Gabriel da Costa: Trajetória de um brasileiro, Mestre e Autor da União do Vegetal.** Disponível em: http://members.tripod.com/bmgil/bs30.html, consultado em 5 de novembro de 2008.

BRITO, Glacus de Souza. Farmacologia humana da Hoasca (chá preparado de plantas alucinógenas usado em contexto ritual no Brasil). Labate, BC, Araújo, WS, organizadores**. O uso ritual da ayahuasca.** 2ª ed. Campinas: Mercado de Letras, p. 623-51, 2009.

BUENO, Paulo Alves. **Discursos sobre o uso religioso do psicoativo ayahuasca.** Universidade Metodista De São Paulo Faculdade De Humanidades E Direito Programa De Pós-Graduação Em Ciências Da Religião. 2012.

BURKE, Peter. **Cultura popular na idade moderna: Europa, 1500-1800**. 2ª ed. Tradução de Denise Bottmann, São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

CARNEIRO, Henrique. A odisséia psiconáutica: a história de um século e meio de pesquisas sobre plantas e substâncias psicoativas. **O uso ritual das plantas de poder**, LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lucia. **O uso ritual das plantas de poder**. FAPESP, 2005.p. 57-81, 2005.

CEMIN, Arneide Bandeira. **Ordem, xamanismo e dádiva: o poder do santo Daime**. Tese de Doutorado em Antropologia Social, USP- Departamento de Antropologia, 1998.

CEVASCO, Maria Elisa. **Dez lições: sobre estudos culturais**. Boitempo, 2003.
CUNHA, Euclides da. **À margem da História**. São Paulo: Ed. Martin Claret, 2006.

CUNHA, Euclides da. **Um paraíso perdido: reunião dos ensaios amazônicos**. Editora Vozes, 1976.

DA SILVA, José Afonso. **Ordenação Constitucional da Cultura**. São Paulo: Malheiros Editores, 2001.

DE BARROS, Manoel. **Livro sobre nada**. Editora Record, 1996.

DE MELLO, Thiago. **Estatutos do homem**. Vergara e Riba Editoras Ltda, 1979.

DE ROSE, Isabel Santana; CATARINA, Florianópolis–Santa. **Espiritualidade, terapia e cura: um estudo sobre a expressão da experiência no Santo Daime**. 2005. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. 2005.

DIAS JUNIOR, Walter. **O império de Juramidam nas Batalhas do Astral, uma cartografia do imaginário no culto do Santo Daime**. Mestrado em Ciências Sociais, PUC-SP, 1992.

DO AMARAL, William Carvalho do Amaral. **Interações do Chá de Ayahuasca com Antidepressivos: Estudo bioquímico e comportamental.** Dissertação de Mestrado. Pós-graduação em Biossistemas. Universidade Federal do ABC. Santo André – 2013.

DOBKIN DE RIOS, Marlene. "Curing with Ayahuasca in an urban slum‖. In: HARNER, Michael (org.). ***Hallucinogens and Shamanism.*** Londres, Oxford University Press, 1973.

DUSSEL, Enrique D**. Para uma ética da libertação latino-americana I**; acesso ao ponto de partida da ética. São Paulo: Loyola, 1977.

FABIANO, Rui. 2012. **Mestre Gabriel, O Mensageiro de Deus.** Brasília: Pedra Nova. 2012.

FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Tradução Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais, supervisão final do texto Léa Porto de Abreu Novaes et al., Rio de Janeiro: NAU, 2005.

_____, Michel. **Vigiar e Punir: história da violência nas prisões**. Petrópolis, Ed. Vozes, 1994.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal**. J. Olympio, 1961.

FRÓES, Vera. ***História do povo Juramidam: introdução à cultura do Santo Daime.*** Manaus, SUFRAMA, 1986.

GAUJAC, Alain. **Estudos sobre o psicoativo *N,N*-dimetiltriptamina (DMT) em *Mimosa tenuiflora* (Willd.) Poiret e em bebidas consumidas em contexto religioso** / Alain Gaujac. - 2013. Tese (doutorado) - Universidade Federal da Bahia, Instituto de Química, Salvador, 2013.

GENTIL, Lucia Regina Brocanelo; GENTIL, Henrrique Salles. O uso de psicoativos em um contexto religioso: a União do Vegetal. **O uso ritual da ayahuasca**, p. 559-569, 2004.

GONDIM, Neide. **A invenção da Amazônia**. Marco Zero, 1994.

GOULART, Sandra Lúcia. Estigmas de grupos ayahuasqueiros. **Drogas e cultura: novas perspectivas.** Salvador: EDUFBA, p. 251-88, 2008.

GOULART, Sandra. **Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica: as religiões da ayahuasca.** Tese de Doutorado. Campinas, SP: Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp. 2004.

GROB, C. S., McKENNA, D. J., Callaway, J. C., Brito, G. S., Andrade, E. O., Oberlaender, G. U. I. L. H. E. R. M. E., ... & Neves, E. S. (2004). Farmacologia humana da hoasca: efeitos psicológicos. ***IN: O uso ritual da ayahuasca***, 653-669. 2009.

GROISMAN, Alberto. **Eu venho da floresta: ecletismo e praxis xamânica daimista no "Céu do Mapiá".**Dissertação de Mestrado em Antropologia, UFSC, 1991.

KARLBERG, Luísa Galvão Lessa. Lendas, Superstições e Costumes no Estado no Acre. **ANTHESIS**, v. 1, n. 01, p. 116, 2012.

KEIFENHEIM, Bárbara. "Nixi pae como participação sensível no princípio de transformação da criação primordial entre os índios Kaxinawá no leste do Peru". In: LABATE & ARAÚJO, **O uso ritual da ayahausca**, p. 95-125.

KRIPPNER, Stanley. Os primeiros curadores da humanidade: abordagens psicológicas e psiquiátricas sobre os xamãs eo xamanismo. **Revista de Psiquiatria Clínica**, n. 1, p. 17-24, 2007.

LABATE, Beatriz Caiuby. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. FAPESP, 2004.

LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimyr Sena. **O uso ritual da ayahuasca**. 2ª ED. São Paulo: FAPESP, 2009.

LABATE, Beatriz Caiuby; DE ROSE, Isabel Santana; DOS SANTOS, Rafael Guimarães. **Religiões ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico**. FAPESP, 2008.

LABIGALINI, Eliseu Jr. **O uso de ayahuasca em um contexto religioso, por ex-dependentes de álcool. Um estudo qualitativo**./ Eliseu Labigalini Junior.-- São Paulo, 1998. 68f. Tese (mestrado) - Universidade Federal de São Paulo, Escola Paulista de Medicina. Programa de Pós-graduação em Psiquiatria. 1998.

LANGDON, E. Jean Matteson. **Xamanismo no Brasil: novas perspectivas**. Editora da UFSC, 1996.

LANGDON, E. Jean. A tradição narrativa e aprendizagem com yagé (ayahuasca) entre os índios Siona da Colombia. 2ª Ed. **O Uso Ritual da Ayahuasca, Orgs. Labate e Sena, Mercado das Letras. São Paulo**, 2009.

LODI, Edson. Inventário Cultural da Ayahuasca. **Rio Branco-AC**, p. 20, 2012.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **João cultura amazônica: uma poética do imaginário**. Editora Cejup, Belém, 1995.

LUNA, Luis Eduardo. Narrativas da alteridade: a ayahuasca eo motivo de transformação em animal. **O uso ritual das plantas de poder. Mercado de Letras, Campinas**, p. 333-354, 2005.

LUNA, Luis Eduardo. **Vegetalismo: Shamanism among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon.** Estocolmo, Almquist and Wiksell International, 1986.

MACRAE, Edward John Baptista. **Guiado pela Lua: Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime**. Editora Brasiliense, 1992.

MACRAE, Edward. A importância dos fatores socioculturais na determinação da política oficial sobre o uso ritual de ayahuasca. **Drogas e Cidadania-repressão ou redução de riscos**, p. 31-45, 1994.

MAGNANI, José Guilherme. **O Brasil da nova era**. Zahar, 2000.

MCKENNA, Dennis. “Ayahuasca: uma história etnofarmacológica”. In: METZNER, Ralfh (org.). ***Ayahuasca:* alucinógenos, consciência e o espírito da natureza**. Tradução de Márcia Frazão. Rio de Janeiro: Gryphus, 2002.

MELGAR FIGUEROA, Alex Roberto. **Avaliação dos efeitos neurotóxicos do chá ayahuasca.** Tese de doutorado. Faculdades farmacêuticas, Ribeirão preto. USP/SP. 2012.

MELO, Rosa Virginia Araújo de Albuquerque. **“Beber na fonte”: adesão e transformação na União do Vegetal.** Tese. Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. 2010.

MERCANTE, Marcelo S. **Imagens de cura: Ayahuasca, imaginação, saúde e doença na Barquinha**; EDITORA FIOCRUZ, **Antropologia e saúde**, 2012.

MIKOSZ, José Eliezer **A arte visionária e a *Ayahuasca*: Representações Visuais de Espirais e Vórtices Inspiradas nos Estados Não Ordinários de Consciência (*ENOC*).** / José Eliézer Mikosz. Orientador: João Eduardo Pinto Basto Lupi. – Florianópolis, 2009.

MONTEIRO DA SILVA, Clodomir. **O Palácio de Juramidam. O Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição**. Dissertação (Mestrado em ntropologia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade federal de Pernambuco, Recife. 1983

MOREIRA, Paulo; MACRAE, Edward John Baptista. **Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros**. EDUFBA, 2011.

MORTIMER, Lúcio. Bença, Padrinho. **São Paulo: Céu de Maria**, 2000.

NAKAMAKI, Hirochika; **Quem não toma o chá não tem Alucinações: Epidemiologia de Religiões Alucinógenas no Brasil.** 1994.

OLIVEIRA, Isabela. **Santo Daime: Um sacramento Vivo, Uma Religião em Formação.** Tese (Doutorado). Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

OLIVEIRA, Rosana Martins de. ***De folha e cipó é a Capelinha de São Francisco: a religiosidade popular na cidade de Rio Branco – Acre (1945-1958)***. Recife: UFAC/UFPE, Dissertação (Mestrado em História do Brasil) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2002.

PACHECO, Alexandre; Adriana Conceição Dos Santos Da Silva. **O homem à 'margem da história' por Euclides da Cunha**. Fenix: revista de historia e estudos culturais, v. 9, p. 1-13, 2012.

PACHECO, Alexandre**. O discurso histórico interpretativo de Leandro Tocantins na obra Amazônia: Natureza, Homem e Tempo (1960)**. In: II Seminário Nacional de História da Historigrafia: A dinâmica do historicismo: tradições historiográficas modernas, 2008, Mariana. Caderno de resumos & Anais do II Seminário Nacional de História da Historigrafia: A dinâmica do historicismo: tradições historiográficas modernas. Ouro Preto: EdUFOP, 2008.

PINTO, Joel Porfírio. **Estudo sobre alterações neurofuncionais após ingestão de ayahuasca**. 2010. 87f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Medicina de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2010.

PIRES, Ana Paula Salum. **Estudos de farmacocinética dos alcalóides da ayahuasca.** Dissertação de Mestrado. Departamento de análises clínicas e farmacológicas. USP, 2009.

PIZARRO, Ana. **Amazônia: as vozes do rio:** imaginário e modernização. Tradução Rômulo Monte Alto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

RANGEL, Alberto. **Inferno verde: scenas e scenários do Amazonas**. SAI Cliches Celluloide Bacigalupi, 1908.

REGINATO, Andréa Depieri de Albuquerque. **Regulamentação de uso de substância psicoativa para uso religioso: o caso da Ayahuasca.** Revista TOMO, n. 17, p. 57-78, 2010.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2ª edição, 1995.

SANTOS, Rafael Guimarães dos. **Efeitos da ingestão de ayahuasca em estados psicométricos relacionados ao pânico, ansiedade e depressão em membros do culto do Santo Daime**. Universidade de Brasília. Instituto de Psicologia, Dissertação de Mestrado, 2006.

SHEPARD JR, Glenn H. Venenos divinos: plantas psicoativas dos Machiguenga do Peru. **O uso ritual das plantas de poder.** São Paulo: Mercado das Letras, 2005.

SILVA SÁ, Domingos Bernardo G. **Ayahuasca, a consciência da expansão. Discursos sediciosos. Crime, Direito e Sociedade**. Rio de Janeiro, Instituto Carioca de Crimiologia. Ano 1, nº 2, pp. 145-174, 1996.

SILVA, de Plácido. **Vocabulário jurídico** (vol. III e IV). 3ª Ed, 1973, Editora Forense, São Paulo. 1973

SOARES, Luiz Eduardo. **O Santo Daime no contexto da nova consciência religiosa**. Cadernos do ISER, Sinais dos tempos. Diversidade religiosa no Brasil. Rio de Janeiro, ISER, n. 23, 1990.

SOMMA, Juan Agustin Scuro. **No Uruguai também há Santo Daime: etnografia de um processo de transnacionalização religiosa.** Dissertação UFRGS. 2012.

TEIXEIRA, Carlos Corrêa. **Visões da natureza: seringueiros e colonos em Rondônia**. EDUC. São Paulo, 1999.

THOMPSON, Edward Palmer. **The making of the English working class**. Vol. 322. IICA, 1963.

TOCANTINS, Leandro. **Euclides da Cunha e o paraíso perdido**. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1992.

_____, Leandro. *Formação Histórica do Acre*. 3. ed. rev. aum. Rio de Janeiro:

_____, Leandro. **Vida, cultura e ação**. Rio de Janeiro: Artenova, 1969.

_____, Leandro. **Amazônia: natureza, homem e tempo: uma planificação ecológica.** 2ª edição. Rio de Janeiro: Civilização brasileira. 1982.

_____, Leandro. **O rio comanda a vida: uma interpretação da Amazônia.** Biblioteca do Exército editora. Rio de Janeiro, 1973.

VIEIRA, Marina Guimarães. **Caboclos, Cristãos e Encantados: Sociabilidade, Cosmologia e Política na Reserva Extrativista Arapixi - Amazonas** / Marina Guimarães Vieira, Rio de Janeiro, PPGAS-MN/UFRJ, 2012. 298pp., xii pp. 2012.

WEINSTEIN, Barbara. **A borracha na Amazônia**: expansão e decadência (1850-1920). Tradução de Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: HUCITEC-EDUSP. Editora da Universidade de São Paulo, 1993.

WILLIAMS, Raymond. **Keywords: A vocabulary of culture and society**. Oxford University Press, 1985.

ZULUAGA, Gérman. **A cultura do yagé. Um caminho de índios**. In: Labate, Beatriz Caiuby e Wladimir Sena Araújo (ed.). 2002. O Uso Ritual da Ayahuasca, 129-180. Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: Fapesp.

CONSULTAS ELETRÔNICAS

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 03 de fev. 2014.

http://www.udv.org.br/O+Demec+e+os+estudos+da+Hoasca/Ciencia+e+saude/66/. Acesso em: 03 de fev. 2014.

http://blog.udv.org.br/. Acesso em 22 de jul. 2014.

http://www.jornalgrandebahia.com.br/2011/06/declarar-ayahuasca-patrimonio-imaterial-da-cultura-brasileira.html. Acesso em: 09 de fev. 2014.

<http://www.anvisa.gov.br/medicamentos/controlados/rdc40_atualizacao30.pdf?id=34859&word>. Acesso em 14 de maio de 2014.

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em 20 de abril de 2014.

LEGISLAÇÃO

BRASIL. Ministério da Saúde. Divisão de Medicamentos. Portaria nº 2, de 1985.

_____. Ministério da Justiça. Conselho Federal de Entorpecentes. Resolução nº 4, de 1985.

_____. Ministério da Justiça. Conselho Federal de Entorpecentes. Resolução nº 6, de 1985.

_____. Ministério da Justiça. Conselho Federal de Entorpecentes. Grupo de

Trabalho sobre Uso Religioso da Ayahuasca. Relatório de 1987.

_____. Ministério da Justiça. Conselho Federal de Entorpecentes. Parecer conclusivo, 02 de junho de 1992.

_____. Constituição (1988). Constituição Federal do Brasil.

_____. Lei 11.343, de 23 de agosto de 2006. Institui o Sistema Nacional de Políticas Públicas sobre drogas (Sisnad) e dá outras providências.

_____.Ministério da Justiça. Conselho Federal de Entorpecentes. Parecer sobre Processo da Ayahuasca de 02 de junho de 1995. Conselheiro: José Costa Sobrinho, Brasília, jun./1995.

_____. Ministério da Justiça. Conselho Federal de Entorpecentes. Parecer de 20 de janeiro de 1989. Conselheiro: Alberto Furtado Rahde.

CONSELHO NACIONAL ANTIDROGAS. Resolução nº 5, de 4 de novembro de 2004, Diário Oficial da União, Poder executivo, Brasília, DF, 8 nov. 2004. Seção 1.

CONSELHO FEDERAL DE ENTORPECENTES (COFEN). Resolução nº 4, de 30 de junho de 1985. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Poder Executivo, Brasília, DF, 8 ago. 1985. Seção I, p. 11397

CONSELHO NACIONAL ANTIDROGAS. Grupo Multidisciplinar de Trabalho Ayahuasca. Brasília, 2006, Relatório Final.

CONSELHO NACIONAL ANTIDROGAS. Gabinete de Segurança Institucional. Resolução nº 26, de 31 de dezembro de 2002.

CONSELHO NACIONAL ANTIDROGAS (CONAD). Gabinete de Segurança Institucional da Presidência da República. Resolução número 01, de 26 de janeiro de 2010, Diário Oficial da União. Brasília, DF. Número 17, página 58.

CONSELHO NACIONAL ANTIDROGAS. Relatório Final do Grupo Multidisciplinar de Trabalho- GMT Ayahuasca, Brasília, 23 de novembro de 2006.

GRUPO DE TRABLAHO DO CONFEN. Relatório Final do Grupo de Trabalho designado pela Resolução do CONFEN de número 04/1985. Presidente do Grupo de Trabalho: Domingos Bernardo Gialluisi da Silva Sá, 30 de junho de 1987.

ANEXOS