
A POLÍTICA DAS RELIGIÕES AYAHUASQUEIRAS BRASILEIRAS: DROGA, RELIGIÃO E DIREITOS

Sandra Lucia Goulart
Faculdade Cásper Líbero
São Paulo – SP – Brasil

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5642-5313>

Introdução

O surgimento paulatino de novos fatos tende a ampliar a visibilidade do religioso na sociedade. Desde o início dos anos noventa, variadas comunidades de fé vêm adquirindo maior importância em diversas regiões do mundo (Birman 2003; Habermas 2007), tornando mais perceptível a presença do religioso no espaço público (Birman 2003; Giumbelli 2003). Como apontado por Habermas, a impressão diante deste cenário é a de que o “racionalismo ocidental”, de Max Weber, estaria fugindo à normalidade (Habermas 2007:131). Por isso mesmo, o presente artigo privilegia este debate, levando em conta, contudo, o argumento de Emerson Giumbelli (2003) de que não se trata de perguntar sobre o papel das religiões na política, e sim sobre a “política da religião” (Giumbelli 2003:197). Esta perspectiva destaca um processo na qual religião e política se constituem reciprocamente, de modo que a ação religiosa é, também, uma ação política.

O texto trata do caso das religiões ayahuasqueiras brasileiras sincréticas (não exclusivamente indígenas) e da sua ação política desde seu surgimento até o momento presente. Estas religiões se caracterizam pelo consumo cerimonial de uma bebida psicoativa largamente conhecida pela designação quéchua *ayahuasca*¹, e que, nos

grupos comentados aqui, é denominada de Daime e Vegetal. Conforme este fenômeno religioso foi alcançando maior projeção, passou a ser relacionado ao debate sobre drogas e abordado pelo Estado brasileiro a partir desta relação. De fato, o período que marca o início do movimento de expansão de alguns destes grupos para várias regiões do Brasil coincide com as primeiras iniciativas de regulação do governo brasileiro em relação aos usos da *ayahuasca* feitos por estes mesmos grupos. E esta regulação, a partir desse período, está sob a responsabilidade de órgãos do Estado que se dedicam às políticas de drogas.

Entretanto, um fato que chama a atenção sobre estas religiões é como elas constroem uma imagem pública que, ao longo do tempo, permite a sua desvinculação do tema das drogas na sociedade contemporânea. O relacionamento entre estes grupos religiosos, o Estado brasileiro e outros agentes sociais, aos poucos, tem o efeito de afastar os primeiros do debate sobre drogas. Assim, mesmo que eles ainda estejam sujeitos a normatizações de órgãos ligados à política de drogas, as regulamentações acerca de suas práticas tendem a condensar significados que se opõem a tudo aquilo que define uso de drogas para o senso comum da nossa sociedade. Sustento que isto é fruto de uma complexa interlocução na qual perspectivas de representantes de grupos ayahuasqueiros exercem influência sobre classificações e decisões de agentes governamentais, sobre concepções científicas e, ainda, sobre discursos da mídia, mas, em um processo de mão dupla, também ocorre o inverso.

A história e o movimento de apresentação pública destas religiões indicam que a relação entre elas e o debate sobre drogas é complexa e controversa. Para os adeptos de grupos ayahuasqueiros, a bebida consumida cerimonialmente não é entendida como droga. Além disso, a legitimação destes grupos como religião foi conquistada conforme esta bebida passou a ser classificada por estudiosos, formadores de opinião e agentes do Estado brasileiro como um elemento religioso e não mais como uma droga alucinógena.

Pensando o processo de reconhecimento de manifestações religiosas diante do Estado brasileiro, Giumbelli (2008) analisa como a Igreja Católica, o espiritismo Kardecista, os cultos afro-brasileiros e denominações evangélicas constroem “diferentes modos de presença” em um espaço público. O autor aponta para distinções importantes nesse processo, que marcam projetos e ações políticas diferentes. Como os grupos ayahuasqueiros brasileiros poderiam ser situados nesse terreno mais amplo de construção de relacionamentos entre expressões religiosas e o Estado brasileiro e de presença legitimada em um espaço público?

O fenômeno atualmente conhecido pelo nome de religiões ayahuasqueiras brasileiras começou a se desenvolver muito antes desta designação surgir. Raimundo Irineu Serra, o Mestre Irineu, natural do estado do Maranhão e ex-seringueiro, organizou o primeiro desses grupos, no estado do Acre, na periferia rural da cidade de Rio Branco em 1930. É neste grupo que a bebida passa a ser designada pela expressão Daime. A bebida utilizada por vários povos da Amazônia² é consumida, nestes novos

grupos, não mais exclusivamente de um modo indígena, mas num contexto caboclo e seringueiro (Goulart 1996, 2004).

O grupo criado pelo Mestre Irineu ficará conhecido como Alto Santo. Mais tarde, em 1945, também em Rio Branco, surge outra religião ayahuasqueira fundada por Daniel Pereira de Mattos, o Mestre Daniel. Esta nova religião será popularmente designada de Barquinha, embora os grupos ligados à tradição inaugurada pelo Mestre Daniel tenham outras denominações e registros oficiais³. No início dos anos 1960, na região que hoje é o estado de Rondônia, é fundada outra importante religião ayahuasqueira, a União do Vegetal ou UDV, pelo Mestre José Gabriel da Costa. A formação destes grupos possui vários aspectos em comum. Além de ocorrer numa mesma região e contexto social, envolve a recorrência a um mesmo conjunto de tradições culturais. Seus fundadores eram oriundos do nordeste do país e migraram para a Amazônia em períodos diferentes do ciclo econômico de exploração da borracha. As novas religiões por eles organizadas, portanto, estão relacionadas a esse encontro entre as tradições de migrantes nordestinos e a cultura da floresta.

Após a morte dos fundadores destas três religiões novos grupos surgiram. Um dos principais processos de ruptura ocorreu no interior do Alto Santo com o falecimento de Mestre Irineu, em 1971, que levou à criação do Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra, CEFLURIS⁴, fundado por Sebastião Mota de Melo, o “padrinho Sebastião”, em 1974, também na cidade de Rio Branco. Este grupo está fortemente ligado ao processo de expansão das religiões ayahuasqueiras para fora da região amazônica e também para o exterior. Gradualmente, foi se delineando um mercado distanciamento entre o CEFLURIS e outros grupos ligados às religiões ayahuasqueiras.

Um dos aspectos que caracteriza o CEFLURIS e o afasta de outras religiões ayahuasqueiras é sua maior abertura a uma espécie de experimentalismo com demais plantas psicoativas, além da ayahuasca. Primeiramente, isso ocorre dentro de um cenário ligado à contracultura e, em seguida, como fruto de sua inserção no movimento da Nova Era. Assim, a presença de um novo tipo de fiel, ligado à cultura *hippie*, a partir dos anos setenta, levou à adoção da *Cannabis sativa* em cerimônias rituais do CEFLURIS. Nos anos 2000, algumas comunidades ligadas ao CEFLURIS passam a utilizar e ritualizar outras substâncias entendidas como “medicinas sagradas”. Há o caso, por exemplo, de um grupo de Florianópolis que passou a se vincular ao movimento espiritualista internacional Caminho Vermelho (Rose 2010), que se caracteriza pelo uso cerimonial de várias plantas psicoativas. A ligação do CEFLURIS com a *Cannabis* acirrou a diferenciação entre este grupo e outras religiões ayahuasqueiras que se colocam contra esta prática. Em muitas ocasiões este foi o principal motivo alegado por grupos do Alto Santo, da UDV e da Barquinha para não compor alianças com o CEFLURIS. A aproximação com uma substância classificada como droga ilícita pela legislação brasileira é vista, por dirigentes destes grupos, como uma ameaça ao reconhecimento social do uso da ayahuasca. Simultaneamente, o uso de uma gama mais extensa de plantas de poder feito por alguns centros do CEFLURIS, mesmo

aquelas sob as quais não pesam leis restritivas no Brasil, também é visto com ressalvas por representantes de grupos do Alto Santo, da UDV e da Barquinha. Em mobilizações públicas recentes, estes grupos já apontaram o uso das chamadas “medicinas sagradas”, presentes no CEFLURIS, como um indício do distanciamento deste último do que eles consideram como a doutrina “original” e “tradicional” estabelecida pelos “mestres fundadores” dos “três troncos ayahuasqueiros”: Santo Daime, Barquinha e UDV (Goulart 2016). Como resultado disso, atualmente há constantes alianças políticas entre grupos do Alto Santo, da Barquinha e da UDV que, no entanto, tendem a não incluir o CEFLURIS.

Durante muito tempo, o movimento de propagação do uso da ayahuasca no Brasil esteve relacionado a uma ação política destas religiões sincréticas. Entretanto, esse cenário vem se alterando nos últimos anos, pois outros atores ligados ao uso da ayahuasca têm se destacado no Brasil. Esses atores, por sua vez, não se inserem em contextos religiosos propriamente ditos, mas expressam “espiritualidades alternativas”, como os “neoayahuasqueiros” (Labate 2004), ou, ainda, os indígenas, que recentemente têm se envolvido nos debates públicos sobre a regulamentação desta bebida.

A ação política das religiões ayahuasqueiras brasileiras pode ser dividida em três diferentes fases. Um primeiro momento refere-se ao período inicial, quando estes grupos religiosos surgem, antes da sua dispersão para fora da região amazônica. É uma fase marcada por relações mais pessoais entre os fundadores das religiões ayahuasqueiras e representantes políticos locais. A partir do início da década de 1980 é possível identificar uma segunda fase, que se dá com a expansão destas religiões para diversas regiões do Brasil e para o exterior, coincidindo com a associação mais direta entre elas e o debate e as políticas públicas sobre drogas. Nesta fase acontecem as primeiras regulações do Estado brasileiro para os usos da ayahuasca, e tanto as investigações feitas por órgãos públicos quanto as relações entre representantes das religiões e estes órgãos deixam de ser pessoais e ocasionais para se tornarem regulares e coordenadas. Esta segunda fase abarca o movimento mais sistemático de construção de legitimação pública destes grupos e culmina com o reconhecimento diante do Estado e da sociedade do direito do “uso religioso da ayahuasca”. Por fim, destaco uma terceira fase, a atual, que se inicia com a reivindicação do reconhecimento do uso da ayahuasca como patrimônio cultural brasileiro, encaminhada ao Instituto do Patrimônio Histórico Artístico e Nacional (IPHAN) em 2008, e se caracteriza por uma mudança mais radical nas estratégias de representantes destas religiões no que concerne à construção de suas formas de apresentação pública. Neste artigo enfoco a discussão sobre a segunda e a terceira fases da história da ação política destas religiões.

O direito do uso religioso da ayahuasca

Já sabemos que estes grupos ayahuasqueiros surgiram na Amazônia e têm sua origem ligada às populações consideradas marginais aos grandes processos econômi-

cos e sociais do Brasil, índios, caboclos e seringueiros. Como se não bastasse, também são marcados pelo uso de uma “droga”. Afinal, como esses grupos construíram sua legitimidade social e seu reconhecimento público como uma religião brasileira?

Em um texto sobre o Chute na Santa, Giumbelli (2003:85) reflete sobre o poder de pressão, maior ou menor, de religiões brasileiras diante do Estado. Em alguns casos, como no da Igreja Católica e da Igreja Universal do Reino de Deus, ele identifica projetos de hegemonia e, em outros, como no das religiões afro-brasileiras, uma situação de marginalização. Nesse sentido, há algumas semelhanças entre as religiões ayahuasqueiras e as afro-brasileiras. O seu processo de formação destas últimas foi condicionado por pressões de um novo cenário, no Brasil, ligado à defesa da imagem de uma sociedade “moderna”, “mais racional” e “mais branca” (Maggie 1992). A defesa desta “nova sociedade brasileira” tem sua expressão no Código Penal de 1890, que proibiu o que chamou de exercício ilegal da medicina. O Código também tipificou como crime atividades designadas como “baixo espiritismo”, “magia” e “curandeirismo”, que passaram a ser classificadas como “charlatanismo”. Vários autores demonstraram que isso institucionalizou a repressão a todo um conjunto de práticas dos cultos mediúnicos (Montero 1985; Maggie 1992; Negrão 1996).

Embora o período de formação das religiões ayahuasqueiras seja posterior àquele de religiões de matriz africana, é também possível relacionar certos aspectos da história das primeiras aos efeitos da aplicação do Código Penal de 1890. Entre os anos de 1930 e 1940, tanto o Mestre Irineu como vários dos membros do culto recém-criado por ele sofreram perseguições ao terem algumas de suas práticas tachadas de “curandeirismo” e de “charlatanismo” (Goulart 2008, 2011). Também as categorias “macumba” e “macumbeiros”, acionadas para repressão de centros de umbanda, serviram para condenar várias das religiões ayahuasqueiras no momento de sua formação. De modo similar ao que ocorreu e até pouco tempo atrás ainda ocorria com terreiros de Umbanda e de Candomblé (Silva Jr. 2007), estas primeiras religiões ayahuasqueiras tardaram para assegurar registros de seus grupos em cartório e, mesmo quando o fizeram, sua documentação não foi imediatamente reconhecida por representantes de órgãos governamentais como sinal de legitimidade e de liberdade religiosa. Fundadores destas religiões foram detidos em delegacias para averiguação por conta dos cultos que conduziam. Em alguns casos, chegaram, inclusive, a serem presos. Outra semelhança com centros de umbanda é que, tal como estes o fizeram na tentativa de amenizar a repressão contra eles, alguns grupos ayahuasqueiros optaram por incluir o termo “espírita” na sua denominação ao realizar seu registro em cartório. Edward MacRae (2008) destaca essa proximidade entre os chamados cultos mediúnicos e os cultos ayahuasqueiros no tocante à sua perseguição e sua marginalidade. Para ele:

Ambas as situações apresentam diversos aspectos em comum, refletindo o longo histórico de ingerência dos órgãos estatais brasileiros em relação

às atividades de religiões “minoritárias”. Assim, foi somente a partir de 1976 que os centros de cultos afro-índio-brasileiros foram liberados da obrigação de se cadastrarem e se submeterem à fiscalização das delegacias de costumes, o que acarretava as mais diversas arbitrariedades (MacRae 2008:289).

Há também outro aspecto que aproxima as religiões afro-brasileiras das ayahuasqueiras. Trata-se dos relacionamentos entre representantes destas religiões com seus estudiosos acadêmicos. No que se refere às religiões de afro-brasileiras, vários autores destacam como posicionamentos teóricos de estudiosos reforçaram rivalidades internas a elas e contribuíram, assim, para a discriminação de alguns terreiros e para a glorificação de outros (Fry 1986; Dantas 1987, 1988). A discussão teórica da “pureza dos terreiros nagô” se deu diante de um cenário de lutas de grupos marginalizados e subalternos por maior hegemonia. Análises como estas ressaltam a influência das concepções dos intelectuais no fortalecimento de algumas práticas e noções religiosas, bem como de certas noções sobre o que é ou não “religião”. Como diz Giumbelli (2008), neste momento os estudiosos desse campo procuravam enfatizar e legitimar a caracterização dos cultos afro-brasileiros como “religiões”.

Essa influência dos estudiosos e de suas teorias sobre o campo religioso e os religiosos que eles estudam também ocorre com as religiões ayahuasqueiras. Entretanto, isso se dá com o processo de expansão destas religiões e com as religiões afro-brasileiras no início da sua organização. No caso das religiões ayahuasqueiras a intensificação dessa interlocução coincide com a sua associação com o debate contemporâneo sobre drogas, a partir do final da década de 1970. É nesta época que a Polícia Federal se instala na região amazônica brasileira fazendo suas primeiras investigações sobre o uso da ayahuasca. A acusação de uso de droga passa a se tornar frequente na rotina destes grupos. A partir desse período, estas religiões ganham maior visibilidade na sociedade brasileira, iniciando sua dispersão pelo país e passando a aparecer frequentemente na mídia nacional, embora cada vez mais associadas ao uso de “drogas”.

Foi nesse momento de maior exposição midiática que ocorreu a primeira suspensão, feita pelo governo federal brasileiro, do uso da ayahuasca. O fato aconteceu em 1985, quando a Divisão de Medicamentos do Ministério da Saúde (DIMED) inseriu a ayahuasca na lista de substâncias entorpecentes proscritas, proibindo seu uso em território nacional. Após algumas negociações empreendidas por representantes de religiões ayahuasqueiras, o Conselho Federal de Entorpecentes (CONFEN)⁵ determinou a suspensão provisória desta proibição e a formação de um grupo de trabalho para investigar o assunto. Este grupo contou com profissionais das seguintes áreas científicas: ciências sociais, filosofia, medicina, psicologia e direito, além da presença de militares. A investigação feita pelo CONFEN envolveu visitas a diferentes grupos ayahuasqueiros em diversas partes do Brasil. Nestas visitas, os conselheiros do CONFEN participaram das cerimônias de ayahuasca e alguns chegaram a ter experiências com a bebida.

O contato mais próximo com os integrantes dos grupos ayahuasqueiros e suas práticas teve um impacto grande nos representantes do CONFEN, influenciando sua avaliação final sobre o uso da ayahuasca nestes contextos. Em vários trechos dos relatórios sobre as investigações feitas pelo grupo de trabalho, a importância dos diferentes aspectos cerimoniais é destacada para a definição não apenas dos tipos de uso da bebida, mas, também, dos tipos de efeitos gerados por ela. Dois conselheiros do CONFEN, por exemplo, ao comentarem acerca de sua visita a uma comunidade do CEFLURIS do Rio de Janeiro, afirmaram:

Todos tomamos parte no “*trabalho*”, com a ingestão da bebida, que de novo, provocou náuseas e vômitos. Convém observar, entretanto, que pudemos concluir que o que atenua os efeitos fortemente eméticos da bebida é a participação no *bailado* e nos cânticos (CONFEN 1987:14).

Neste relatório também são tecidas considerações acerca da questão se a ayahuasca pode ou não ser considerada alucinógeno. Em um dos comentários sobre esse ponto se destaca:

A busca de uma forma peculiar de percepção, empreendida pelos usuários da ayahuasca, em seus diversos *trabalhos*, não nos parece alucinação, se tomado o termo na acepção de insanidade mental. Houve, sim, em todos os grupos visitados, a constatação de um projeto comum: a busca pelo sagrado e pelo autoconhecimento (CONFEN 1987:29).

Assim, as práticas cerimoniais destes grupos – como os *trabalhos de bailado* do Santo Daime⁶ – e concepções sobre suas cosmologias – como a noção de sagrado ou a importância do autoconhecimento – tornam-se critérios para a elaboração das avaliações de representantes de poderes públicos para regulamentação da ayahuasca. Ainda sobre os efeitos psicoativos ou alucinógenos da bebida, num parecer de 1989 que reavaliava o assunto em função de uma denúncia anônima, afirmava-se o seguinte:

Indiscutivelmente um efeito alucinogênico é observado por ação do chá, chamado de “*miração*”, sendo, no entanto, controlado e guiado tendo em vista parâmetros religiosos. A embriaguez pelo chá definitivamente parece não estimulada pelo meio (CONFEN 1989).

Neste ponto, representantes do órgão estatal e os estudiosos adotam uma importante perspectiva dos integrantes de religiões ayahuasqueiras: a diferença entre ayahuasca e droga. Admite-se, assim, que embora a bebida tenha um efeito alucinógeno, este efeito é minimizado ou até anulado pelo meio religioso e ritual.

O relatório final deste grupo de trabalho considerou que o consumo da bebida nesses grupos envolvia “padrões morais e éticos” condizentes com os da nossa sociedade, não causando “nenhum prejuízo social” na medida em que o “uso ritual” da bebida evitava “consequências adversas na vida social”. Este documento recomendou a exclusão da bebida ayahuasca e das plantas usadas para a sua confecção da lista de substâncias proibidas do Ministério da Saúde e sua liberação para uso ritual. Essa recomendação foi aprovada pelo CONFEN em 1987.

O argumento de que a ação dos contextos rituais e religiosos inibe os efeitos alucinógenos da ayahuasca tem se mostrado fundamental no processo de regulamentação do uso desta bebida pelo Estado brasileiro. O último documento sobre esse tema aprovado no Brasil é de 2010 e sanciona juridicamente o uso religioso da ayahuasca, fundamentando-se no princípio da “garantia do direito do livre exercício de culto e fé” estabelecido na constituição de 1988. O documento contém um conjunto de recomendações para o uso adequado da bebida, sugerindo que os grupos ayahuasqueiros criem mecanismos para o controle destas recomendações. Este documento foi elaborado a partir de discussões feitas por uma comissão mista, composta tanto de especialistas de diferentes áreas científicas quanto de representantes dos principais grupos ayahuasqueiros brasileiros⁷ (CONAD 2010).

O ponto principal, aqui, é perceber que a legitimação pública das religiões ayahuasqueiras, no Brasil tem sido possível devido a um fluxo dinâmico e frequente de diálogos e mediações entre integrantes de grupos ayahuasqueiros, agentes do Estado, estudiosos, profissionais de diversas áreas e a sociedade. A interpretação que conecta a ayahuasca ao “sagrado”, às experiências de “autoconhecimento” e a contextos “rituais”, contrapondo-a aos estados alucinatórios provocados por alucinógenos, manifesta-se já nos primeiros pareceres de órgãos governamentais, isto é, no período em que os estudos acadêmicos sobre os grupos ayahuasqueiros ainda estavam em estágio inicial. Nesse sentido, ela não me parece ser tão somente um resultado de influências diretas de perspectivas teóricas de estudiosos do tema, mas fruto das interações entre representantes dos grupos ayahuasqueiros e o Estado brasileiro no momento em que se iniciava a jornada de construção do reconhecimento público destes grupos. Os cientistas de diferentes áreas participavam deste processo, mas, neste momento, sua visão sobre os usos da ayahuasca parece estar sendo construída em meio a essa interlocução política que envolve membros dos grupos ayahuasqueiros e agentes do Estado.

Mais tarde, entretanto, com o aumento dos estudos científicos sobre esses grupos, conceitos e teorias dos estudiosos são adotados por integrantes de diferentes grupos ayahuasqueiros. É o caso da noção de “enteógeno”, elaborada por estudiosos para se referir a experiências místicas produzidas por substâncias consideradas divinas (Ruck *et al.* 1969). Uma interpretação possível para o termo é: o estado gerado pela posseção de um deus (Liddel & Scott 1997). Estudiosos das religiões ayahuasqueiras brasileiras passaram a utilizar esta noção para abordar experiências “autênticas” de uso de psicoativos em contraposição à noção de “alucinógeno”, a qual remeteria, para eles, a

percepções falsas sobre a realidade. A noção é utilizada deste modo, pela primeira vez, numa obra de Edward MacRae (1992) sobre a religião ayahuasqueira Santo Daime.

Com o tempo, o termo passa a ser comum nos discursos públicos de líderes destas religiões. A noção serve para fundamentar outra ideia, a do “sacramento enteógeno”. Como coloca Alex Polari, uma liderança expressiva do grupo daimista CEF-LURIS, é por ser um sacramento que o Daime não é “só uma bebida, mas um Ser Divino” (Alverga 1998:36). Portanto, aqui o conceito dos estudiosos não só foi incorporado pelos integrantes das religiões ayahuasqueiras como gerou novas concepções sobre a bebida que viriam a ser utilizadas em suas cerimônias.

Outra noção desenvolvida por estudiosos deste tema e que influencia as concepções de integrantes dos grupos ayahuasqueiros brasileiros é, justamente, a de “religiões ayahuasqueiras”. Atualmente, a expressão “religiões ayahuasqueiras” é uma das mais utilizadas entre os estudiosos para se referir aos diferentes grupos surgidos na Amazônia brasileira que utilizam esta bebida em contextos não indígenas. Entretanto, antes desta noção tornar-se generalizada outras eram mais comuns. Termos como “culto”, “doutrina”, “ecletismo”, “xamanismo” ou “práxis xamânica” foram, no passado, frequentes entre estudiosos do tema, pois eram termos nativos adotados pelos pesquisadores em seus estudos.

Antes da popularização do termo “religiões ayahuasqueiras”, algumas expressões de caráter mais geral eram recorrentes entre estudiosos, agentes do Estado e membros dos diversos grupos ayahuasqueiros. É o caso das designações “comunidades da ayahuasca” ou “entidades usuárias da ayahuasca”, que aparecem nos primeiros documentos do CONFEN sobre estes grupos. As designações “comunidades da ayahuasca” e “entidades usuárias da ayahuasca” também são colocadas no primeiro documento elaborado em comum por vários grupos ayahuasqueiros, a Carta de Princípios das Entidades Religiosas Usuárias do Chá Hoasca, de 1991, que visava definir “procedimentos éticos” em torno do uso da bebida, expressando um esforço destes grupos para a construção de estratégias no seu relacionamento com o Estado e com a sociedade. No documento havia uma preocupação com os contatos com os meios de comunicação e com o que se designava de “autoridades constituídas”.

O termo “religiões ayahuasqueiras” se dissemina entre os estudiosos apenas a partir do início dos anos 2000. É uma categoria analítica. Entretanto, me parece que a construção desta categoria foi impulsionada pela construção de outras categorias cuja origem não está unicamente no campo científico. Se é possível, por exemplo, relacionar a noção de “religiões ayahuasqueiras” à ideia de “uso religioso”, então é importante notar que a segunda expressão já é bastante ressaltada entre membros dos grupos ayahuasqueiros muito antes da primeira noção emergir no campo científico. Na “Carta de Princípios” a ideia do “uso religioso da ayahuasca” aparece destacada e um dos objetivos deste documento é criar uma nova imagem pública dos grupos ayahuasqueiros fundada justamente nesta ideia. Também o outro termo da expressão “religiões ayahuasqueiras”, isto é, a palavra que designa a bebida, surge como escolha dos grupos

que assinam a “Carta de Princípios”. Logo no início da carta, explicita-se que, apesar das divergências relacionadas à denominação da bebida entre os grupos signatários da carta, ela será “doravante denominada Ayahuasca”. Assim, a ideia de “uso religioso” e a expressão “ayahuasca” são escolhas de integrantes destes grupos realizadas ao longo do movimento de construção de uma maior legitimidade social. Embora estas noções sejam fruto de debates travados entre pesquisadores do tema, são também resultado de uma interlocução que abrange diversos atores, e que se constrói, sobretudo, em meio a articulações que dizem respeito à ação política dos grupos ayahuasqueiros brasileiros.

Da política de drogas às políticas culturais

Ao longo dos anos 2000 surge um novo tipo de demanda entre os integrantes destas religiões: o reconhecimento do uso ritual da ayahuasca como patrimônio cultural brasileiro. O pedido de registro do uso da ayahuasca como patrimônio cultural foi entregue ao Instituto do Patrimônio Histórico Artístico e Nacional (IPHAN) – órgão ligado ao Ministério da Cultura naquela época –, em 2008, por representantes de três grupos destas religiões: o Alto Santo, que é o grupo daimista fundado pelo Mestre Irineu, atualmente designado em cartório como CICLU-ALTO SANTO, e dirigido pela viúva de Mestre Irineu, Peregrina Gomes Serra; o Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz, que é um dos grupos da religião ayahuasqueira conhecida popularmente como Barquinha, criada pelo Mestre Daniel; e o Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (a UDV), fundado pelo Mestre Gabriel. Em 2012, para tratar da solicitação destes grupos, o IPHAN iniciou a realização de um inventário nacional de referências culturais, isto é, um levantamento sobre os bens culturais associados ao uso ritual da ayahuasca principalmente na região da Amazônia brasileira. Este inventário foi finalizado em dezembro de 2012, mas até o momento não se chegou a uma solução para a demanda de patrimonialização do uso ritual da ayahuasca. Desde a finalização deste levantamento até o presente, a discussão não foi levada adiante pelo IPHAN a despeito do interesse de religiões ayahuasqueiras no tema continuar forte.

A reivindicação para que o uso ritual da ayahuasca seja inscrito como patrimônio imaterial brasileiro manifesta uma modificação das estratégias políticas destas religiões. Há uma clara intenção dos representantes destes grupos em desvincular o tema da ayahuasca das políticas públicas sobre drogas ao relacioná-lo, agora, às políticas culturais. Se o argumento do uso religioso legitimou esse fenômeno como uma religião brasileira, a nova movimentação acerca do registro do uso da ayahuasca como patrimônio cultural almeja a retirada definitiva dessa discussão da alçada de órgãos governamentais responsáveis por políticas de drogas. O que estas novas mobilizações das religiões ayahuasqueiras indicam sobre as formas de atuação política delas? Qual a política das religiões ayahuasqueiras brasileiras? Que tipo de relacionamentos elas vem construindo com o Estado e com diversas instâncias da sociedade mais abrangente?

Neste item destaco os principais aspectos da segunda e terceira fases da história da ação política das religiões ayahuasqueiras brasileiras. Na segunda fase, tornam-se mais frequentes as atuações políticas conjuntas de alguns grupos destas religiões. É possível identificar a formação de blocos, associando certos grupos, como no caso das alianças entre o Alto Santo, a UDV e o Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz (da “Barquinha”), que passam a construir estratégias e demandas em comum a serem apresentadas aos poderes públicos. Simultaneamente, esses três grupos se afastam do CEFLURIS e evitam se identificar publicamente com ele. Essa configuração de alianças e afastamentos em ações políticas destas religiões é notada já na Carta de Princípios das Entidades Usuárias da Ayahuasca. Deste modo, entre aqueles que idealizaram e assinaram essa Carta estavam os três grupos mencionados acima como aliados. Por outro lado, o CEFLURIS, apesar de ter participado das discussões iniciais ao longo dessa mobilização, não foi incluído entre as instituições que assinaram o documento ao final do processo.

Na segunda fase, também, integrantes destas religiões intensificam suas mobilizações e interlocuções em nível nacional, isto é, focando com mais regularidade no governo federal e seus órgãos. Isso é evidente nas articulações empreendidas pelos blocos de aliados. Por exemplo, representantes dos grupos do Alto Santo e da UDV participaram, no início dos anos 2000, de uma comitiva que foi à Brasília discutir algumas propostas junto ao CONAD, Conselho Nacional Antidrogas⁸, relativas à regulação do uso da ayahuasca no Brasil. Isto ocorreu no momento em que o governo federal elaborava uma nova política de drogas⁹. Um dos efeitos das pressões exercidas por esta comitiva foi impulsionar a criação, pelo CONAD, de um novo grupo de trabalho sobre a ayahuasca. Este contou, pioneiramente, com a participação de membros de alguns grupos ayahuasqueiros, além de abarcar cientistas de diferentes áreas. Os resultados de suas investigações culminaram na regulamentação atual sobre o uso da ayahuasca no Brasil¹⁰. Importante notar que a comitiva para Brasília contou com gestores públicos do Acre, como o então governador do estado Jorge Viana, e o seu secretário da pasta de Cultura. Este fato aponta para a importância do cenário de interlocuções políticas acreanas no tocante à construção da legitimidade pública destes grupos e do reconhecimento do direito do uso religioso da ayahuasca.

Em todo esse processo de ampliação de alianças políticas de representantes de religiões ayahuasqueiras é possível, ainda, notar a presença e o apoio de políticos que, em maior ou menor medida, têm ligações com este universo religioso. Um caso conhecido neste meio foi o do ex-deputado federal João Magno¹¹, que se revelou um importante porta-voz das reivindicações de religiões ayahuasqueiras. Ao longo de seus mandatos, Magno teve uma atuação constante junto ao CONAD e buscou ressaltar, em pronunciamentos públicos, o argumento de que o tema da ayahuasca não configurava uma questão de política de drogas e sim um direito constitucional de liberdade religiosa. João Magno, neste período, era adepto da religião ayahuasqueira União do Vegetal (UDV).

O acontecimento que identifico como um marco do início da terceira fase da história política destas religiões é a entrega, em 2008, do documento com a reivindicação do registro do uso da ayahuasca como patrimônio cultural ao IPHAN, feita pelos três grupos mencionados anteriormente. Desde o começo da década de 2000, entretanto, ocorreram *várias mobilizações* por parte de integrantes destas religiões e de seus aliados visando a inserção do tema do uso religioso da ayahuasca na pauta das políticas culturais. O grande impulso para estas mobilizações é a criação pelo governo brasileiro, em 2000, de um novo plano para bens culturais de natureza imaterial¹². A oficialização desta nova política cultural surtiu efeitos imediatos no Acre. Já no começo do ano 2000, o governo estadual acreano iniciou uma série de discussões para a criação de projetos culturais ligados ao patrimônio material e imaterial. Não tardou para as religiões ayahuasqueiras e suas demandas serem inseridas nesses projetos.

Como já foi apontado (Goulart 2016), as interlocuções empreendidas no Acre entre membros de alguns destes grupos religiosos, seus aliados, gestores públicos locais e políticos deste estado (mas com atuação a nível nacional) foram propiciando a emergência desta nova estratégia de legitimação pública das religiões ayahuasqueiras brasileiras que, a partir de então, passaria pela cultura. A própria solicitação inicial feita ao IPHAN, em 2008, foi um resultado direto deste contexto de articulações do cenário acreano. Assim, de 2007 a 2008, na Assembleia Legislativa de Rio Branco, ocorreram várias discussões envolvendo representantes de religiões ayahuasqueiras e alguns de seus apoiadores políticos locais. Uma interlocutora constante destas religiões no Acre e que atuou para a conquista de várias de suas reivindicações foi a deputada federal Perpétua Almeida (PC do B/AC)¹³.

Um dos gestores públicos locais que, neste período, se revelou um importante aliado e interlocutor de representantes de algumas religiões ayahuasqueiras foi o então diretor da fundação municipal de cultura de Rio Branco¹⁴, Marcus Vinícius Neves, o qual, posteriormente, apresentou vários relatos e análises desses fatos. Numa publicação, Neves declara que foi durante as reuniões ocorridas na Assembleia Legislativa de Rio Branco que nasceu a ideia de que seria um avanço passar a abordar o tema da ayahuasca pela ótica cultural, inserindo-o nas discussões do Ministério da Cultura e retirando-o dos debates sobre uma política nacional de drogas. Esta estratégia, disse Neves, pretendia conquistar “um novo eixo de diálogo” com o Estado brasileiro (Neves e Souza 2010:93-95). Os líderes de religiões ayahuasqueiras envolvidos nessas discussões e seus aliados políticos perceberam, então, como uma excelente oportunidade de concretizar suas novas demandas a visita do Ministro da Cultura à Rio Branco, em 2008, quando o documento com a solicitação ao IPHAN foi enfim entregue¹⁵.

Nota-se nesse movimento de articulações para relacionar o tema da ayahuasca às políticas culturais do Estado brasileiro a formação de blocos das religiões ayahuasqueiras, tal como no processo que levou ao reconhecimento público do uso religioso da ayahuasca. Novamente ocorre a aliança entre o Alto Santo, a UDV e o Centro

Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz, e, mais uma vez, essa nova aliança exclui o grupo do CEFLURIS. Chama a atenção que as alianças entre estes três grupos ocorram a despeito de algumas diferenças marcantes entre eles. A UDV é uma religião ayahuasqueira que se caracteriza pela expansão, contando com vários grupos espalhados por todo o Brasil e também com alguns em diversos outros países; enquanto os dois outros grupos ayahuasqueiros aliados a ela são mais regionais. Além disso, enquanto estes últimos nasceram no Acre, a UDV surgiu em Rondônia. Por outro lado, embora o CEFLURIS, como a UDV, esteja ligado a um processo de expansão e, ao mesmo tempo, apesar de também ter surgido no Acre, como o Alto Santo e o Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz, ele não tem sido incluído nas alianças e nos blocos políticos destes três grupos.

Ao discorrer sobre esse processo de alianças entre as religiões ayahuasqueiras, Labate (2012) também destaca a presença mais acentuada de relações entre estes três grupos e entre eles e os poderes públicos do Acre. A autora afirma que a formação desta teia de relações na cidade de Rio Branco se dá desde os anos noventa. Para Labate, as administrações municipais e estaduais do Partido dos Trabalhadores (PT) nesse estado ao longo dos anos 1990 e 2000 ajudaram a intensificar as aproximações entre estes grupos ayahuasqueiros e os gestores públicos do Acre. Os governos do PT no Acre, segundo a autora, desenvolveram ações, planos e discursos que contribuíram para a associação da identidade local acreana às religiões ayahuasqueiras, na medida em que ambas estariam relacionadas à imagem da “floresta” ou de “povos da floresta”. Este tipo de associação teria cumprido um papel importante no movimento de vinculação do tema da ayahuasca às discussões sobre políticas culturais.

Ao mesmo tempo, a reivindicação de associar as discussões sobre o uso da ayahuasca no Brasil a uma pauta cultural e, mais especialmente, de registrar este uso como patrimônio cultural brasileiro tem se disseminado entre os diferentes grupos de religiões ayahuasqueiras. Por exemplo, também em 2008, o CEFLURIS entrou com um pedido de reconhecimento do uso da ayahuasca como patrimônio cultural, mas junto à Secretaria de Cultura do estado do Amazonas.

Recentemente têm surgido novos tipos de alianças entre diferentes grupos ligados ao uso da ayahuasca no Brasil. A esse respeito, Labate e Coutinho (2014) observam que, a partir do início dos anos 2000, diferentes grupos indígenas começam a construir alianças tanto com religiões ayahuasqueiras quanto com grupos neoayahuasqueiros. Segundo eles, isto tem gerado alterações importantes na configuração do campo ayahuasqueiro brasileiro, o que se evidenciaria nas discussões sobre a patrimonialização da ayahuasca. Aliás, chama atenção o fato de que, ao saberem da solicitação de registro da ayahuasca como patrimônio cultural por religiões ayahuasqueiras, representantes indígenas passaram a reivindicar sua inclusão nesse processo. Este fato impactou os debates e negociações em torno do registro da ayahuasca como patrimônio cultural, abalando classificações dos atores do campo ayahuasqueiro brasileiro. Assim, se tornaram frequentes aproximações entre o CEFLURIS e indígenas

de algumas etnias em mobilizações públicas envolvendo a ayahuasca. Simultaneamente, estas aproximações ameaçam os posicionamentos de grupos ayahuasqueiros do Alto Santo, da Barquinha e da UDV que se colocam como os “mais tradicionais”, pois os indígenas aparecem publicamente como tendo uma prerrogativa originária com relação ao uso da ayahuasca.¹⁶ Esta situação se torna ainda mais na medida em que estes três últimos grupos, historicamente, têm construído sua imagem social afastando-se do uso indígena da ayahuasca.

As religiões ayahuasqueiras e o campo religioso brasileiro

Há um vasto debate sobre as configurações do campo religioso brasileiro e sobre suas transformações ao longo da história da nossa sociedade (Sanchis 2003; Mariano 2013). Diferentes autores destacam como principais atores desse campo a Igreja Católica, o espiritismo Kardecista, as religiões afro-brasileiras e as denominações evangélicas. Em especial, nos últimos anos, tem se dado atenção aos efeitos da entrada dos neopentecostais no campo religioso brasileiro (Soares 1993). Em várias destas análises, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) é destacada (Oro 2003). Alguns estudiosos também relacionam este debate a uma discussão mais ampla sobre a secularização da sociedade moderna (Giumbelli 2000; Montero 2009). Seguindo este tipo de abordagem, Giumbelli (2008), focando o caso brasileiro, sustenta que há formas de presença do religioso no espaço público que se dão no interior do secular. O autor se fundamenta nas análises de Talal Asad que ressaltam a existência de inter-relações constantes e complexas entre o secular e o religioso na modernidade.

A proposta deste artigo é contribuir para relacionar o tema das religiões ayahuasqueiras aos debates sobre o campo religioso brasileiro. Nesse sentido, o objetivo foi apontar como estas religiões vêm se apresentando e construindo sua legitimação no espaço público. Assim, busquei empreender uma análise minuciosa dos principais argumentos utilizados pelos representantes das religiões ayahuasqueiras neste processo. Vimos que, desde o seu surgimento até a atualidade, os argumentos do uso religioso (e ritual) e de patrimônio cultural vêm se destacando. Dito isso, e a partir dessa exposição, como podemos posicionar as religiões ayahuasqueiras em relação aos atores tradicionais do campo religioso brasileiro?

Existem, é claro, algumas diferenças entre as religiões ayahuasqueiras e estes atores, que estou aqui chamando de tradicionais, para as quais é necessário prestar atenção. Em primeiro lugar, as religiões ayahuasqueiras são um fenômeno mais recente na história religiosa brasileira. Em segundo lugar, proporcionalmente, elas são menores, isto é, seu movimento de expansão mostra-se bem menor do que aquele manifestado pelas demais expressões religiosas do campo religioso brasileiro¹⁷. Além disso, um aspecto que as singulariza é o seu local de origem, a Amazônia. Trata-se de uma região que, historicamente, tem sido situada, pelo imaginário brasileiro, na periferia da Nação e da identidade brasileira.

Entretanto, uma característica marcante da história destas religiões no Brasil é o modo como elas alcançaram sua legitimação pública apesar da sua ligação estreita com a questão do uso de drogas. Em outras palavras, impressiona o fato destas religiões terem conquistado o direito ao uso de uma bebida psicoativa num cenário ainda pouco favorável a mudanças significativas com relação a uma pauta de política de drogas proibicionista. Isto é importante, inclusive, se considerarmos, além da legislação de drogas nacional, o fato de o Brasil ser signatário de vários tratados internacionais sobre o tema, os quais destacam a necessidade de repressão a drogas, classificando-as em listas que permitem enquadrá-las como mais ou menos proibidas. A DMT (*N, N-dimetiltriptamina*), substância presente numa das espécies vegetais que compõem a bebida ayahuasca, isto é, as folhas da *Psychotria viridis*, consta na lista de drogas que, segundo estes tratados, devem ser as mais proibidas¹⁸.

Como vimos, porém, as mobilizações de representantes das religiões ayahuasqueiras, apesar de abarcarem distintas escolhas em diferentes períodos e segundo os seus diferentes grupos e segmentos, invariavelmente se caracterizam por recorrer a categorias, argumentos e estratégias desvinculadas de ações, discursos e propostas que visam alterações ou correções na atual política de drogas brasileira. Assim, os argumentos do uso religioso da ayahuasca e do reconhecimento deste uso como patrimônio cultural brasileiro não dialogam com concepções de propostas que têm sido apresentadas por aqueles que lutam por mudanças na legislação de drogas. Ao contrário, a ação de lideranças destas religiões parece ter como meta principal burlar a categorização na qual suas práticas foram enquadradas ao serem inseridas nas pautas, órgãos e políticas relacionadas a drogas. Por isso, recorrem à ideia de uso religioso e de direito de liberdade religiosa e, posteriormente, a um argumento que implica na identificação do fenômeno religioso como cultura. Tratam-se de argumentações distintas, por exemplo, daquelas que são desenvolvidas em torno da noção de liberdades individuais, que tem sido ressaltada nas propostas para modificações do texto da atual lei de drogas brasileira¹⁹.

Isto resulta, aliás, do fato destas religiões serem, ao longo de sua história, estigmatizadas porque associadas ao uso de drogas (Goulart 2008). As críticas vindas de alguns destes grupos contra a ligação do CEFLURIS com a *Cannabis* se alinham a este receio de associação ao debate das drogas. Por outro lado, notamos outros tipos de ações e discursos entre estas religiões para alcançar uma desvinculação deste debate, como a extensão da noção de sacramento a demais plantas psicoativas além da ayahuasca, como ocorre no CEFLURIS²⁰. Em última instância, podemos dizer que estes grupos religiosos são diferentemente, mas todos profundamente afetados pelos debates públicos sobre drogas. Num movimento ambíguo, algumas concepções deste debate passam a ser acionadas, muitas vezes, pelos integrantes destes diferentes grupos no seu movimento de oposição e de construção de identidades (Goulart 2008). Isto parece se ligar a um processo apontado por Vargas (2008), no qual a sociedade moderna expressaria uma relação contraditória com as drogas, que envolveria, simul-

taneamente, repressão e incitação²¹. Inspirado na noção de dispositivo do sexo, de Foucault, Vargas detecta, na atualidade, um dispositivo da droga quando a sociedade toda é atraída pelo tema das drogas.

Considerando esse tipo de formato da mobilização das religiões ayahuasqueiras, como é possível, então, situá-las em relação aos modos de ações políticas dos atores tradicionais do campo religioso brasileiro? Para responder a esta questão, fundamento-me na análise feita por Giumbelli (2003) acerca das configurações do campo religioso brasileiro e da movimentação entre os atores que o compõem a partir do conflito ocorrido em 1995 que envolveu mais diretamente a Igreja Católica e a IURD, embora com grande repercussão nacional e midiática. Trata-se do episódio no qual um bispo da IURD chutou, num programa de televisão, a imagem de Nossa Senhora Aparecida. Giumbelli analisa as diferentes reações a esse fato, de representantes da IURD e da Igreja Católica. Para ele, estas reações expressam estratégias, projetos e modos de presença no espaço público destas duas religiões e, simultaneamente, revelam as posições e o grau de força de demais atores do campo religioso brasileiro.

O autor entende que as principais linhas de força deste campo são a Igreja Católica e a IURD, enquanto as religiões afro-brasileiras estariam numa posição de marginalidade. Segundo Giumbelli (2003), estes dois protagonistas do campo religioso brasileiro estão ligados a projetos de hegemonia. Trata-se de projetos com estilos distintos, até devido à história e à forma como cada uma destas igrejas se insere na sociedade e no Estado brasileiro. Assim, a Igreja Católica expressa atitudes e discursos que se conformam a sua posição de religião oficial e legítima, historicamente majoritária no Brasil. Já a IURD, numa condição de minoria religiosa frente à hegemonia da Igreja Católica, assume posturas francamente desafiadoras e provocativas. Contudo, para Giumbelli, em ambos os casos é possível visualizar a existência de grandes projetos de hegemonia que “não se restringem à esfera religiosa” (2003:195), ou seja, um movimento que implica no avanço do religioso sobre áreas como a política, a mídia, ou ainda a assistência social. Por outro lado, a situação de marginalização vivida pelos cultos afro-brasileiros dificultaria seu reconhecimento como religião e os levaria a ter uma visibilidade e representatividade institucional e social bem menor. Igualmente, estes cultos não expressariam um movimento acentuado de avanço sobre esferas não religiosas (política, mídia, assistência social).

Voltemos às religiões ayahuasqueiras. Como elas se posicionariam nesse campo de forças identificado por Giumbelli? Numa primeira fase, no período inicial de sua história, é possível aproximá-las da situação de marginalidade vivida pelas religiões afro-brasileiras. Como estas, elas procuraram, naquele período, escapar das perseguições empreendidas inclusive por agentes do Estado e também tiveram, como os cultos de matriz africana, dificuldade de serem vistas e classificadas como religiões legítimas. Igualmente, a composição social das primeiras religiões ayahuasqueiras se assemelhava a de religiões afro-brasileiras, com seus líderes e seus adeptos vindo de classes de baixa renda e sendo majoritariamente negros.

Entretanto, entendo que, na segunda e terceira fases de sua história, a condição e o posicionamento destas religiões diante do Estado, da sociedade e no campo religioso brasileiro mudam significativamente. Esta mudança parece resultar de uma ação política mais coordenada de representantes destas religiões, visando atingir de modo mais constante esferas não religiosas. É verdade que a intensificação das ações de lideranças das religiões ayahuasqueiras sobre a área da política e da mídia não assumem a mesma dimensão que o movimento empreendido por representantes da IURD. Porém, apesar disso, os diferentes grupos das religiões ayahuasqueiras (dos expansionistas aos regionais) têm, desde os anos oitenta, direcionado suas mobilizações, de modo sistemático, no sentido de ampliar expressivamente alianças com gestores públicos e setores políticos – em âmbitos municipal, estadual e federal – tendo em vista a conquista e o reconhecimento de suas demandas e direitos. Assim, eles têm procurado garantir a criação de políticas públicas constantes relativas à ayahuasca. Além disso, se nota outro movimento, ainda incipiente, mas que tem implicado em iniciativas constantes destes grupos religiosos no sentido de elaborar e propor aos poderes públicos políticas para áreas diversas, como educação, cultura e saúde.

Outra alteração das religiões ayahuasqueiras nesse período diz respeito a seu perfil social, que passa a abarcar sujeitos de classes médias, altas e urbanizadas. Talvez esse fato tenha também contribuído para transformações nas estratégias políticas de integrantes destas religiões, bem como na sua imagem pública. Vale ressaltar que esse tipo de mudança ocorreu igualmente com as religiões afro-brasileiras, as quais, ao longo do tempo, passam a atrair adeptos brancos e de classes sociais mais altas. Isso permitiu com que construíssem novas formas de legitimação diante da sociedade e do Estado, visando combater as discriminações e a intolerância racistas e se desvincular de uma condição de marginalidade.

Num outro trabalho, Giumbelli (2006) defende a ideia de que no Brasil as minorias religiosas se comportam de modo inesperado. O exemplo que o autor utiliza para demonstrar seu argumento é o caso da IURD, que seria uma minoria com ações e projetos típicos de maiorias. Inspirada neste autor, concluo a minha reflexão lançando uma hipótese. As religiões ayahuasqueiras, desde as últimas quatro décadas, parecem estar saindo de uma condição de marginais e se alinhando a projetos mais hegemônicos do campo religioso brasileiro.

Referências Bibliográficas

- ALVERGA, Alex. P. (1998), *O Evangelho Segundo Sebastião Mota*. Céu do Mapiá-Amazonas: CEFLURIS Editorial.
- ASSIS, Glauber L e RODRIGUES, Jacqueline. (2017), *Religião e Sociedade*, 37(3): 46-70.
- BIRMAN, Patrícia. (2003), *Religião e Espaço Público*. São Paulo: Attar.
- BRASIL/IBGE. (2010), *Censo Demográfico 2010: características gerais da população, religião e pessoas com deficiência*. Disponível em: <https://ww2.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/>

- caracteristicas_religio_deficiencia/default_caracteristicas_religio_deficiencia.shtm. Acesso em: 29 set. 2018.
- BRASIL/IPHAN. (2006), *Resolução n 01 de 03 de Agosto de 2006*. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do?id=690>. Acesso em: 23/11/2004.
- BRASIL/IPHAN (2000). *Decreto nº. 3551, de 04 de agosto de 2000*. Disponível em: <http://www.iphan.gov.br/baixaFcdAnexo.do?id=4719>. Acesso em: 17/11/2014.
- CARNEIRO, Henrique. (2005), “Transformações do significado da palavra “droga”: das especiarias coloniais ao proibicionismo contemporâneo”. In: R. P. Venâncio, & H. Carneiro (orgs.). *Álcool e drogas na história do Brasil*. São Paulo: Alameda.
- CONSELHO FEDERAL DE ENTORPECENTES (CONFEN). (1987), “Relatório Final do Grupo de Trabalho”. Brasília-DF.
- CONSELHO FEDERAL DE ENTORPECENTES (CONFEN). (1989), “Parecer do conselheiro Alberto Furtado Rahde de 20 de janeiro de 1989”. Brasília-DF.
- CONSELHO NACIONAL ANTIDROGAS (CONAD). (2010), Resolução número 01, 26 de janeiro de 2010. *Diário Oficial da União*. Brasília: Gabinete de Segurança Institucional da Presidência da República.
- DANTAS, Beatriz Góis. (1987), “Pureza e Poder no Mundo dos Candomblés”. In: C. E. Moura (org.). *Candomblé: Desvendando Identidades*. São Paulo: EMW Ed..
- _____. (1988), *Vovô Nagô e Papai Branco. Usos e Abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.
- ENTIDADES RELIGIOSAS USUÁRIAS DO CHÁ HOASCA. (1991), “Carta de Princípios das Entidades Religiosas Usuárias do Chá Hoasca”. Rio Branco-Acre.
- FRY, Peter. (1986), “Gallus Africanus est, ou Como Roger Bastide se Tornou Africano no Brasil”. In: O. Moraes Von Simon, & M. I. Pereira de Queiroz (orgs.). *Revisitando a Terra de Contrastes: a Atualidade da Obra de Roger Bastide*. São Paulo: CERU (USP/FFLCH).
- GIUMBELLI, Emerson. (2000), *O fim da religião: controvérsias acerca das “seitas” e da “liberdade religiosa” no Brasil e na França*. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado em Antropologia Social, Museu Nacional, UFRJ.
- _____. (2003), “O Chute na Santa: Blasfêmia e Pluralismo Religioso no Brasil”. In: P. Birman (org.). *Religião e Espaço Público*. São Paulo: Attar.
- _____. (2006), “Minorias religiosas”. In: F. Teixeira e R. Menezes (orgs.). *As religiões no Brasil – continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes.
- _____. (2008), “A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil”. *Religião e Sociedade*, 28(2): 80-101.
- GOULART, Sandra Lucia. (1996), *As Raízes culturais do Santo Daime*. São Paulo: Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, FFLCH-USP.
- _____. (2004), *Contrastes e Continuidades em uma tradição amazônica: as religiões da ayahuasca*. Campinas: Tese de Doutorado em Ciências Sociais, IFCH, Unicamp.
- _____. (2008), “Estigmas de grupos ayahuasqueiros”. In: B. C. Labate et. al (orgs.). *Drogas e Cultura: novas perspectivas*. Salvador: EDUFBA.
- _____. (2011), “The notion of cure in the Brazilian ayahuasca religions”. In: R. G. dos Santos (org.). *The ethnopharmacology of Ayahuasca*. Krerela: Transworld Research Network.
- _____. (2016), “Ayahuasca e políticas públicas culturais: estratégias de reconhecimento público das religiões ayahuasqueiras”. In: B. C. Labate; F. Policarpo; S. L. Goulart; P. O. Rosa (orgs.). *Drogas, políticas públicas e consumidores*. Campinas: Mercado de Letras.
- GOULART, Sandra Lucia; LABATE, Beatriz C. (2019), “A II Conferência Mundial da Ayahuasca: novas configurações locais e globais”. In: B. C. Labate & S. L. Goulart; (orgs.) *O Uso de plantas psicoativas nas Américas*. Rio de Janeiro: Gramma.
- HABERMAS, Jürgen. (2007), *Entre Naturalismo e Religião: Estudos Filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- LABATE, Beatriz C. (2004), *A Reivenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas: Mercado de Letras.

- _____. (2012), "Ayahuasca religions in Acre: cultural heritage in the Brazilian borderlands". *Anthropology of Consciousness*, 23: 87-102.
- LABATE, Beatriz C. e COUTINHO, Tiago. (2014), "O meu avô deu a ayahuasca para o Mestre Irineu: reflexões sobre a entrada dos índios no circuito urbano de consumo de ayahuasca no Brasil". *Revista de Antropologia da USP*, vol. 57, n. 2: pp. 215-250.
- LIDDEL & SCOT. (1997), *Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press.
- LUNA, Luis Eduardo. (1986), *América Indígena*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- MACRAE, Edward. (1992), *Guiado pela Lua: Xamanismo e Uso Ritual da Ayahuasca no Culto do Santo Daime*. São Paulo: Brasiliense.
- _____. (2008), "A Elaboração das Políticas Públicas Brasileiras em Relação ao Uso Religioso da Ayahuasca". In: B. C. Labate et. al (orgs.). *Drogas e Cultura: Novas Perspectivas*. Salvador: EDUFBA.
- MAGGIE, Yvonne. (1992), *Medo do Feitiço: Relações entre Magia e Poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- MARIANO, Ricardo. (2013), "Mudanças no campo religioso brasileiro no censo 2010". *Debates do NER*, ano 14, n. 24: 119-137.
- MONTERO, Paula. (1985), *Da Doença à Desordem: a Magia na Umbanda*. Rio de Janeiro: Ed. Graal.
- _____. (2009), "Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil". *Etnográfica Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*, n 1: 7-16, vol. 13.
- NEGRÃO, Lísias. (1996), *Entre a Cruz e a Encruzilhada: Formação do Campo Umbandista em São Paulo*. São Paulo: EDUSP.
- ORO, Ari Pedro (2003), "A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 18, n 53: 53-69, outubro.
- ROSE, Isabel Santana. (2010), *Tata endy rekoe – Fogo Sagrado: encontros entre os Guarani, a ayahuasca e o Caminho Vermelho*. Florianópolis: Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.
- RUCK et al. (1969), "Entheogens". *Journal of Psychedelic Drugs*, 2 (1-2).
- SANCHIS, Pierre. (2003), "A religião dos brasileiros". *Teoria e Sociedade* (Revista dos Departamentos de Ciência Política e de Sociologia e Antropologia – UFMG), número especial: 16-51.
- SILVA JR., H. (2007), "Notas sobre Sistema Jurídico e Intolerância Religiosa no Brasil". In: V. Silva (org.). *Intolerância Religiosa – Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Brasileiro*. São Paulo: EDUSP.
- VARGAS, Eduardo Viana. (2008), "Fármacos e outros objetos sócio-técnicos: notas para uma genealogia das drogas". In: B. C. Labate et. al (orgs.). *Drogas e cultura: novas perspectivas*. Salvador: EDUFBA.

Notas

- 1 Luna (1986) traduz *ayahuasca* para o português como "corda dos espíritos" e como "cipó que conduz aos mortos". Nos grupos enfocados no presente artigo se utiliza o cipó *Banisteriopsis caapi* com as folhas da espécie vegetal *Psychotria viridis* para se elaborar uma decocção que é consumida cerimonialmente.
- 2 Na Amazônia existem cerca de 70 grupos indígenas diferentes que consomem esta bebida. No Brasil, se estima que quinze etnias indígenas utilizam a ayahuasca, pertencentes aos troncos linguísticos Pano, Aruak e Tucano. A maior parte destes grupos indígenas está situada no estado do Acre.
- 3 Vários elementos rituais desta religião ayahuasqueira remetem a símbolos ligados ao mar. O nome Barquinha é uma alusão à biografia do fundador do grupo, que foi marinheiro (Araújo 1999: 75-84).
- 4 Recentemente este grupo alterou a designação de sua instituição para: "Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal". Entretanto, nesse artigo utilizo a designação CEFLURIS, por ela ser a mais usual para se referir a este grupo.
- 5 Este conselho foi criado em 1980 pelo decreto nº 85.110, que instituiu o Sistema Nacional de Prevenção, Fisca-

lização e Repressão de Entorpecentes.

- 6 A denominação Santo Daime se refere à bebida e, também, para designar o grupo do CEFLURIS, se estendendo a seus integrantes, suas cerimônias e suas comunidades.
- 7 Edward MacRae (2008) analisa, detalhadamente, as investigações feitas pelos órgãos do Estado brasileiro (como o CONFEN e o CONAD) sobre os usos da ayahuasca, traçando um panorama histórico de tais investigações.
- 8 O CONAD foi instituído em 1998, substituindo o CONFEN. O mesmo decreto que instituiu o CONAD criou a Secretaria Nacional Antidrogas (SENAD), que é a secretaria executiva do CONAD. Ambos fazem parte do Ministério da Justiça.
- 9 A Política Nacional Sobre Drogas (PNAD) foi instituída em 2005.
- 10 Este Grupo Multidisciplinar de Trabalho da Ayahuasca foi criado pela resolução número 05 do CONAD, em 04 de novembro de 2004. Ele foi formado por 12 integrantes; seis destes estudiosos das seguintes áreas: antropologia, direito, farmacologia, psicologia, psiquiatria e serviço social; e os outros seis eram representantes de grupos religiosos ayahuasqueiros. O relatório final deste grupo de trabalho foi aprovado pelo CONAD em novembro de 2006, mas a resolução oficial só se deu em janeiro de 2010 (CONAD 2010).
- 11 João Magno de Moura foi deputado federal, pelo estado de Minas Gerais, e pela legenda do Partido dos Trabalhadores (PT) pela primeira vez em 1998; e, pelo mesmo partido político, teve de 2001 a 2006 mais dois mandatos como deputado federal.
- 12 O Programa Nacional do Patrimônio Imaterial foi instituído no decreto nº 3.551, de 04 de agosto de 2000 (Brasil/IPHAN 2000). Posteriormente, demais decretos vão se juntar a este primeiro, complementando-o, tal como a resolução nº 01, de 03 de agosto de 2006 (Brasil/IPHAN 2006).
- 13 Maria Perpétua de Almeida é filiada ao PC do B desde 1987. Ela foi eleita deputada federal pelo estado do Acre duas vezes, em 2002 e em 2006. Uma das primeiras reuniões feitas para se discutir as possibilidades da reivindicação do registro da ayahuasca como patrimônio cultural ocorreu em Brasília, no gabinete da deputada Perpétua Almeida. Participaram desta reunião líderes dos três grupos que entregaram a solicitação ao IPHAN em 2008.
- 14 A Fundação Municipal de Cultura Garibaldi Brasil. Marcus Vinicius Neves assinou o documento que continha o pedido de reconhecimento do uso da ayahuasca como patrimônio cultural brasileiro, junto com os representantes dos três grupos ayahuasqueiros aqui mencionados.
- 15 O Ministro da Cultura, na época, era Gilberto Gil. Esta solicitação foi entregue ao Ministro em 30 de abril de 2008, numa cerimônia que se realizou na igreja do grupo do Alto Santo.
- 16 Estes novos fatos e controvérsias se evidenciaram na II Conferência Mundial da Ayahuasca (II World Ayahuasca Conference, II AYA), que ocorreu em outubro de 2016 na cidade de Rio Branco (Assis e Rodrigues 2017; Goulart e Labate 2019).
- 17 Os dados sobre pertencimento religioso, do censo realizado pelo IBGE, em 2010, apontam para cerca de 35.000 pessoas autoidentificadas como praticantes de religiões ayahuasqueiras no Brasil (Brasil/IBGE 2010).
- 18 Dentre estes tratados internacionais destacam-se: a Convenção Única das Nações Unidas sobre Entorpecentes, de 1961, de Nova York; a Convenção de Substâncias Psicotrópicas, de 1971, assinada em Viena; e a Convenção sobre Tráfico Ilícito de Entorpecentes e Substâncias Psicotrópicas, também de Viena, do ano de 1988. A DMT é abarcada na lista da Convenção de Viena de 1971. É importante salientar que o que é considerado proibido nesta lista é a substância DMT (isto é, o princípio ativo), e não a espécie vegetal que a contém. Vale lembrar que a DMT é a substância responsável pelos maiores efeitos de alteração da percepção — visionários, alucinógenos, psicoativos — proporcionados pela bebida ayahuasca.
- 19 A atual lei brasileira de drogas é a 11.343/2006. Muitas das mobilizações e, algumas das propostas de alteração desta lei, se fundam na ideia da inconstitucionalidade de um dos seus artigos, o de número 28, o qual, ao criminalizar o uso de algumas drogas, violaria o artigo da nossa Constituição Federal de 1988, que garante como invioláveis a intimidade e a vida privada no caso do ato cometido por um cidadão não oferecer risco a outros.
- 20 Entretanto, também no caso da adoção da *Cannabis* pelo CEFLURIS identificamos um afastamento do debate sobre drogas, justamente conforme esta planta é transformada no sacramento “Santa Maria”, que se opõe à droga “Maconha”, e na medida em que os representantes deste grupo evitam se relacionar publicamente às lutas por mudanças na legislação sobre a *Cannabis* ou sobre a política de drogas em geral.
- 21 Por outro lado, estes fatos também podem apontar para a amplitude, relevância e permanência dos usos de drogas ao longo da história humana (Carneiro 2005), a despeito do regime proibicionista moderno estabelecido em relação a um conjunto destas substâncias.

Submetido em: 23/08/2019

Aceito em: 12/07/2019

Sandra Lucia Goulart* (sluciagoulart@gmail.com)

* Professora de Antropologia e Antropologia do Audiovisual da Faculdade Cásper Líbero de São Paulo, SP, Brasil; Doutora em Ciências Sociais pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas -Unicamp, Campinas, São Paulo, Brasil.

Resumo:

A política das religiões ayahuasqueiras brasileiras: droga, religião e direitos

O artigo apresenta uma análise sobre o processo de construção dos relacionamentos entre as religiões ayahuasqueiras e o Estado brasileiro. Estas religiões utilizam a bebida psicoativa ayahuasca, sendo associadas ao debate público contemporâneo sobre drogas. Ampliando seus direitos, conforme constroem sua legitimidade social elas passam a se afastar do tema das drogas. A conquista do direito do uso religioso da ayahuasca e a possibilidade de inclusão deste tema nas políticas culturais do Estado brasileiro são expressões das escolhas, estratégias e projetos políticos das religiões abordadas no presente artigo. Pretende-se traçar algumas comparações entre a política das religiões ayahuasqueiras com a de outras expressões religiosas brasileiras.

Palavras-chave: religiões ayahuasqueiras brasileiras; política de drogas; *Ayahuasca*; direitos políticos.

Abstract:

The politics of the Brazilian ayahuasca religions: drug, religion and rights

The article presents an analysis on the process of building relationships between the ayahuasca religions and the Brazilian State. These religions use the ayahuasca psychoactive drink, and are associated with the contemporary public discussion concerning drugs. However, as they build their social legitimacy and broaden their rights, they are moving away from the drug issue. The conquest of the right of religious use of ayahuasca and the inclusion of this theme in the cultural policies of the Brazilian State are expressions of the political choices, strategies and projects of the religions commented on in this article. It is also intended to draw some comparisons between the politics of the ayahuasca religions and that of other Brazilian religious expressions.

Keywords: brazilian *ayahuasca* religions; drug policy; *Ayahuasca*; political rights.