
N513 Neves, André Coitinho das
O processo de patrimonialização da ayahuasca no Brasil: conquistas, disputas & tensões / André Coitinho das Neves. – 2017.
217 f.: il.

Orientador: Prof. Dr. Edward John Baptista das Neves MacRae
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2017.

1. Ayahuasca - Brasil. 2. Religião. 3. Legitimação. 4. Povos Indígenas, 5. Patrimônio Cultural - Registro. I. MacRae, Edward John Baptista das Neves. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD: 299

ANDRÉ COITINHO DAS NEVES

**O PROCESSO DE PATRIMONIALIZAÇÃO DA AYAUASCA NO
BRASIL: CONQUISTAS, DISPUTAS E TENSÕES**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Ciências Sociais e, aprovada em três de outubro de dois mil e dezessete, pela Comissão formada pelos professores:

Ana Paula Comin de Carvalho

Prof(a). Dr(a). Ana Paula Comin (FFCH-UFBA)
Doutora em Antropologia Social pela UFRGS

Paulo Alves Moreira

Prof(a). Dr(a). Paulo Alves Moreira (FFCH -UFBA)
Doutor em Antropologia pela Universidade Federal da Bahia

Edward John Baptista da Silva MacRae

UFBA
Prof(a). Dr(a). Edward MacRae (FFCH - UFBA)
Doutor em Antropologia Social pela USP

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus pela oportunidade de estar aqui nesta jornada (mais uma vez), a toda Corte Celestial de Seres Divinos e ao Mestre Raimundo Irineu Serra, que tanto têm me ensinado, através de seus hinários, nos últimos anos.

Agradeço à minha família, minha mãe Sheilla, meu pai Luiz Carlos, meus irmãos Thereza e Daniel, aos meus avôs e avós Leda, Wanda e Victor Hugo, aos meus tios e tias Andréia, Cristina, Jaime, aos primos Rodrigo e Gabriel e demais familiares, que tanto me amam e me apóiam em minhas decisões.

Agradeço ao meu orientador Edward MacRae, pelas conversas, dicas, ensinamentos e pela oportunidade, e ao Paulo Moreira, pelas conversas e ensinamentos e por ter me ajudado tanto nesta minha caminhada em Ciências Sociais na UFBA.

Agradeço também a CAPES e ao PPGCS da UFBA, pelos recursos e constantes apoios que viabilizaram a escrita da presente dissertação.

Agradeço imensamente a todos aqueles daimistas e não daimistas de Rio Branco (AC) que, com sua amizade verdadeira (muitos até hoje) e hospitalidade sem fim, fizeram me sentir em casa em meu trabalho de campo. Especialmente Cosmo Lima de Souza e família, Jair Araújo Facundes e família, a irmandade do CRF, Ladislau Nogueira e a irmandade do CICLUJUR, Onides Bonnacorsi Queiróz, Fernando Peixoto, Andréia Martini, Ricardo Plácido, Alexandre, Alan, Maíra Menezes e seu pai Cacá Araújo, Deisy Cruz, Jair Caldeira, Polyana Silva, dentre outros.

Aproveito também para agradecer a todos aqueles amigos de Rio Branco e Cruzeiro do Sul, que me ajudaram a hospedar-me nas cidades, como a Rosa Lopes, o Joca, a Paola Odorczik, Jose Puwe, Vanessa, Solon e Augusta.

Agradeço também a todos os entrevistados que, sem exceção alguma, foram bastante gentis e interessados em me ajudar como o Marcos Vinicius Neves, Antônio Alves, Francisco Hipólito de Araújo e Rosana Martins, Átila Maria Rufino, Jairo Lima, Alex Polari de Alverga, Mariana Ciavatta Pantoja Franco, João Guedes Filho, Flávia Burlamaqui, Keilah Diniz, Manoel Pacífico, Shaneihu Yawanawá, Ninawá Huni Kuin, Perpétua Almeida, Edson Lodi, James Allen, Diana Dianovski, Ellen Krohm, Perpétua Almeida, Dede Maia, Andréia Baia Prestes Puri, Deyvesson Israel Gusmão, Diana Dianovski, Ellen Krohm e Fabiana Lima.

Agradeço a todos os meus amigos e conhecidos de Salvador, em especial à irmandade do CICLU-BA, por terem feito parte de minha trajetória como mestrando, através

de incentivos e ótimas reflexões como o Felipe Passos e Amanda, Gleison e Edinaildes, Marcelo e Ana, Marcos Rossi, Paulinho, Ronaldo e Maria, Milianie, Aishá, Clara Domingas, Natureza França, Rejane, Paulo Coutinho, Alan, Magno, dentre outros.

Agradeço a toda minha turma de Mestrado da UFBA, pelas reflexões em sala de aula e pelos importantes auxílios de alguns colegas à minha escrita, como o Vanilton, a Fernanda, a Girlane, o Pedro, a Profa. Salete, dentre outros.

Agradeço por fim à Diana Coelho, pelo apoio e pelo carinho.

“Essa luz é da Floresta, que ninguém
não conhecia” (Mestre Irineu)

RESUMO

O presente trabalho é uma reflexão sobre o processo de patrimonialização da ayahuasca em andamento no IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional). Em nossa análise, buscou-se privilegiar os seus elementos de bastidores, como foco nas articulações e nas relações entre os grupos atores do processo, bem como em suas estratégias. Para tanto, utilizou-se do método etnográfico combinando referências bibliográficas, documentais, entrevistas e trabalho de campo. O pedido de registro da ayahuasca como patrimônio imaterial brasileiro é uma tentativa estratégica de atores ayahuasqueiros em promover uma nova compreensão, a nível estatal, de suas práticas religiosas e culturais, vistas até então, como um fenômeno relacionado ao “uso de drogas” no Brasil. Um pouco antes, tais práticas também já foram perseguidas, estigmatizadas e associadas à “macumba”. Neste sentido, é mais uma fase do processo de legitimação pública destas práticas aos olhos das autoridades e da sociedade civil, num processo parecido pelo qual passaram religiões de matriz africana e em especial o Candomblé. O pedido de registro da ayahuasca, até então, têm se demonstrado um processo recheado de conquistas, mas também repleto de tensões e de disputas simbólicas entre os atores, que disputam para decidir “o que se quer ver registrado” enquanto bem cultural imaterial. Nesta arena de conflitos e negociações, são protagonistas do processo; o CICLU – Alto Santo, a Barquinha, a UDV, o CEFLURIS, os Neoayahuasqueiros, os Povos Indígenas Acreanos, além de integrantes do Poder Público Acreano, do MINC (Ministério da Cultura) e do IPHAN.

Palavras-chave: Ayahuasca. Registro de Patrimônio Cultural Imaterial. Legitimação. Disputas. Religião. Povos Indígenas.

ABSTRACT

The present work is a reflection on the process of patrimonialization of ayahuasca in progress in IPHAN (National Historical and Artistic Heritage Institute). In our analysis, we sought to privilege its behind-the-scenes elements, as a focus on the articulations and relationships between the groups that are actors of the process, as well as in their strategies. To this end, the ethnographic method was used combining bibliographical references, documentaries, interviews and fieldwork. The request for registration of ayahuasca as Brazilian immaterial heritage is a strategic attempt by ayahuasca actors to promote a new understanding at the state level of their religious and cultural practices, seen until then, as a phenomenon related to "drug use" in Brazil. Shortly before, such practices have also been persecuted, stigmatized and associated with black magic or "Voodoo". In this sense, it is another stage in the process of public legitimation of these practices in the eyes of the authorities and civil society, in a similar process through which religions of African origin, and in particular Candomblé, have passed. The application for registration of ayahuasca until then has shown itself to be a process full of achievements, but also filled with tensions and symbolic disputes between the actors, who are fighting to decide "what is desired to be registered" while immaterial cultural good. In this arena of conflicts and negotiations, they are protagonists of the process; the CICLU - Alto Santo, Barquinha, UDV, CEFLURIS, Neoayahuasqueiros, Acrean Indigenous Peoples, as well as members of Acrean Public Power, MINC (Ministry of Culture) and IPHAN.

Keywords: Ayahuasca. Register of Immaterial Cultural Heritage. Legitimation. Disputes. Religion. Indigenous People.

LISTA DE SIGLAS

ABAM – Associação Nacional das Baianas de Acarajé
AC – Acre
AM – Amazonas
APARIS – Área de Proteção Ambiental Raimundo Irineu Serra
ANVISA – Agência Nacional de Vigilância Sanitária
BSB – Brasília
CTCA – Câmara Temática de Culturas Ayahuasqueiras
CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CDB – Convenção sobre Diversidade Biológica
CECP – Círculo Esotérico Comunhão do Pensamento
CEFLI - Centro Eclético Flor de Lótus
CEFLIMMAVI - Centro Eclético Flor de Lótus Maria Marques Vieira
CEFLURIS – Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra
CELIVRE-CS – Centro Livre Caminho do Sol
CETAD – Centro de Estudos e Terapia do Abuso de Drogas
CF – Constituição Federal
CGEN – Conselho de Gestão de Patrimônio Genético
CICLU – Centro de Iluminação Cristã Luz Universal
CICLUMI - Centro de Iluminação Cristã Luz Universal Mestre Irineu
CICLUJUR - Centro de Iluminação Cristã Luz Universal Juramidam
CLFRF - Centro de Luz do Firmamento Raimundo Ferreira
CNPT - Cadastro Nacional das Populações Tradicionais
CNRC – Centro Nacional de Referências Culturais
CNS – Conselho Nacional dos Seringueiros
COICA – *Organizaciones Indígenas de La Cuenca Amazônica*
CONAD – Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas
CONFEN – Conselho Federal de Entorpecentes
CPI – Câmara do Patrimônio Imaterial
CRE - Centro de Regeneração Espírita
CRF – Centro de Regeneração e Fé
CRF – Centro Rainha da Floresta
CTCA – Câmara Temática de Culturas Ayahuasqueiras

DIMED – Divisão de Medicamentos
DPI – Departamento do Patrimônio Imaterial
IBAMA - Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
ICEERS – *International Center for Ethnobotanical, Education, Research & Service*
ICEFLU – Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal Patrono Sebastião Mota de Melo
ICMBio – Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade
IEFP – Instituto Ecumênico Fé e Política
IGF – Instituto Guardiões da Floresta
INCB – International Control Board
INRC – Inventário Nacional de Referências Culturais
IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
GIESP – Grupo Interdisciplinar de Estudos de Substâncias Psicoativas
FUNAI – Fundação Nacional do Índio
FEM – Fundação Elias Mansour
FGB – Fundação Garibaldi Brasil
GMT – Grupo de Trabalho Multidisciplinar
GT – Grupo de Trabalho
MINC – Ministério da Cultura
M & B – Marques & Barbosa LTDA
NEIP – Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos
OIT – Organização Internacional do Trabalho
ONU – Organização das Nações Unidas
PC do B – Partido Comunista do Brasil
PCI – Patrimônio Cultural Imaterial
PF – Polícia Federal
PPGCS – Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais
PT – Partido dos Trabalhadores
PTC – Partido Trabalhista Cristão
RESEX – Reservas Extrativistas
SIDC - Secretaria da Identidade e da Diversidade Cultural
SMC – Sistema Municipal de Cultura
SPHAN – Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
STF – Supremo Tribunal Federal
UDV – União do Vegetal

UFBA – Universidade Federal da Bahia

UNESCO - Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura

UNI – União das Nações Indígenas

LISTA DE FIGURAS

1. Foto da Cerimônia de entrega do pedido de registro da *ayahuasca* ao Ministro Gilberto Gil
2. Foto do Mestre Irineu e seus seguidores
3. Foto do Frei Daniel
4. Foto do Mestre Gabriel
5. Foto do Padrinho Sebastião
6. Foto do *teaser* do evento (AYA 2016)

SUMÁRIO

1. <u>INTRODUÇÃO</u>	
1.1 A apresentação do tema	14
1.2 O papel do pesquisador / Dicotomia sujeito-objeto no fazer sócio-antropológico	25
1.3 Metodologia	34
2. <u>PRIMEIRO CAPÍTULO</u>	
2.1 Raízes históricas do uso da ayahuasca	
2.1.1 O uso indígena da ayahuasca	42
2.1.2 A expansão da ayahuasca para o contexto vegetalista	49
2.1.3 O boom da borracha e o uso seringueiro da <i>ayahuasca</i>	51
2.2 Os Atores do Processo	
2.2.1 O surgimento das “Religiões” Ayahuasqueiras Brasileiras	61
2.2.2 O CRF, A iniciação de Mestre Irineu e a criação do Daime	63
2.2.3 A Casa de Jesus Fonte de Luz e a doutrina da Barquinha	70
2.2.4 A UDV (União do Vegetal)	73
2.2.5 O CEFLURIS	78
2.2.6 Os grupos “neoayahuasqueiros”	87
2.2.7 Os povos indígenas acreanos	90
3. <u>SEGUNDO CAPÍTULO – (A <i>ayahuasca</i> e o Estado “Brasileiro”)</u>	
3.1 As primeiras perseguições aos cultos ayahuasqueiros – Macumba, Curandeirismo e Charlatanismo	92
3.2 A “Guerra às Drogas”	102
3.3 A vinculação da <i>ayahuasca</i> com a “Guerra às Drogas” e a política proibicionista	110
3.4 A <i>ayahuasca</i> e o Conselho Federal de Entorpecentes – CONFEN	116
3.5 A <i>ayahuasca</i> e o Conselho Nacional sobre Drogas – CONAD	137
4. <u>TERCEIRO CAPÍTULO – (O processo de registro)</u>	
4.1 O multiculturalismo	146
4.2 O surgimento do Instituto do Patrimônio Imaterial	154
4.3 Recapitulando o andamento do processo no IPHAN	162
4.4 A disputa simbólica nos bastidores do processo de registro	

4.4.1	A Criação da Classificação; Originários, Tradicionais e Ecléticos	173
4.4.2	A estratégia dos “tradicionais” e a estratégia dos “excluídos”	191
4.5	As indefinições na escolha dos bens e as conseqüências de um eventual registro	199
4.6	A Conferência Mundial da Ayahuasca (AYA 2016)	204
5.	<u>CONSIDERAÇÕES FINAIS</u>	213
6.	<u>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</u>	218

1. INTRODUÇÃO

1.1 A apresentação do tema

O pré-projeto foi elaborado com o objetivo de estudar a institucionalização do uso religioso da bebida *ayahuasca*¹ no Brasil por considerar que a regulamentação atual² para o seu uso religioso era um fenômeno surpreendente, algo novo, dentro de um cenário amplamente dominado pela repressão estatal ao uso de substâncias psicoativas. Tal resolução foi editada após 25 anos de estudos multidisciplinares, ou seja, que combinaram vários saberes acadêmicos, além do saber nativo, proporcionando um rico material formador da política pública atual sobre o uso da *ayahuasca* no Brasil. Além disso, a possibilidade de estudar uma área nova, complementar à minha graduação em direito pareceu bastante atraente, já que assim, poderia aprofundar os estudos nas ciências humanas, particularmente nas ciências sociais, onde nutro um interesse especial pela antropologia.

Cumprе informar, primeiramente, que a utilização do termo *ayahuasca* visa manter a inteligibilidade do trabalho, posto que, segundo DE ROSE (2007, p. 33), há mais de quarenta nomenclaturas para se referir à bebida. Além disso, este é o termo amplamente utilizado nos processos relativos à produção de políticas públicas referentes aos grupos ayahuasqueiros no Brasil, o que abarca os diversos grupos e comunidades existentes. Ademais, os próprios grupos ayahuasqueiros utilizam esta nomenclatura em assuntos relativos à produção de políticas públicas, tendo em vista seus interesses comuns em prol da defesa de seus direitos. A utilização do termo, assim, é uma forma de facilitar o diálogo entre os grupos de uma maneira não-doutrinária. Vale dizer que para os grupos do Daime ou Santo Daime a bebida é chamada

¹ Ayahuasca é uma bebida cuja procedência remonta tempos imemoriais, tendo uma grande variedade de nomes e sentidos, atribuídos por diversas culturas amazônicas. De acordo com GOULART (2008, p. 278), a “ayahuasca é um termo quíchua, cuja etimologia é dada por Luís Eduardo Luna como: Aya – persona, alma, espírito muerto; Wasca – cuerda, enradadera, parra, liana.” Segundo MOREIRA & MACRAE (2011, p. 87), “desde tempos imemoriais, xamãs indígenas e curandeiros mestiços da região do antigo império incaico e da Amazônia ocidental brasileira têm usado, para diversas finalidades, uma bebida conhecida pelos peruanos como ayahuasca (“cipó das almas” em quíchua), mas que também recebe muitos outros nomes de origem indígena, em suas regiões de uso, como: “caapi”, “yagé”, “pildé”, “dapa”, “Kamarãmpi”. Entre caboclos da região brasileira, é também conhecido como “cipó”, “vegetal”, “daimé” e corruptelas da palavra “ayahuasca” como: “aoasca”, “huasca”, “uasca”, “hoasca” e “oasca”. Em torno das experiências de caráter místico que proporciona, desenvolveram-se práticas xamanísticas voltadas para a cura, a adivinhação, a caça, a guerra e outros propósitos em que a bebida serviria como um veículo de comunicação, dando aos homens o acesso ao mundo espiritual. A bebida é produzida de diversas maneiras e com diferentes plantas. Mas, em sua forma mais difundida é feita através do longo cozimento de uma combinação do cipó *Banisteriopsis caapi* e da folha *Psychotria viridis*. Os princípios ativos do preparado são os alcaloides harmina, harmalina, d-leptaflorina, presentes no cipó, e dimetiltripamina, na folha (...)”.

² A resolução n. 01/2010 do CONAD (Conselho Nacional sobre Drogas) foi fruto de um amplo estudo social com acadêmicos das áreas de psicologia, direito, medicina, farmacologia, sociologia, antropologia, além de líderes das religiões brasileiras onde se concluiu que “há muitas décadas o uso da Ayahuasca vem sendo feito, sem que tenha redundado em qualquer prejuízo social conhecido”. (Vide dossiê ayahuasca – GMT – 2006).

de daime, bem como para os grupos da Barquinha, enquanto que para os grupos da União do Vegetal, ela é chamada de hoasca ou vegetal. Entre os seringueiros, extrativistas e ribeirinhos da região amazônica, a palavra cipó, para se referir à bebida é bastante comum. Com relação aos povos indígenas, há uma infinidade de nomes em suas línguas maternas.

Meu trajeto como mestrando deu-se, em boa parte, por conta da minha anterior inserção no universo do Daime, doutrina a qual ainda sou seguidor (fardado³), desde 2011, o que me possibilitou conhecer algumas pessoas, incluindo os autores do livro *Eu Venho de Longe*: Paulo Moreira e Edward MacRae, sendo que o segundo é atualmente o meu orientador. Por tais motivos, escrever sobre ayahuasca tem um sabor especial para mim, pois perpassa o interesse acadêmico, adentrando outras esferas da minha individualidade e sociabilidade, sendo ainda uma forma de agradecimento especial a esta Santa Doutrina e ao Mestre Irineu, seu criador, por todas as coisas que pude aprender e vivenciar através deste canal divino. Existe ainda um último interesse, que é a possibilidade de poder contribuir de forma positiva para um reconhecimento social pleno do uso da ayahuasca no Brasil, tanto pelas chamadas “religiões ayahuasqueiras brasileiras”⁴, como pelos povos indígenas, que vêm mantendo e ressignificando essa tradição/prática ao longo de várias gerações.

O advento da resolução 01/2010 do CONAD significou o reconhecimento formal pelo Estado da legitimidade político/social do uso da ayahuasca no contexto religioso brasileiro e regulamentou seu uso, elencando uma série de princípios deontológicos⁵ a serem seguidos pelas instituições que utilizam esta bebida de maneira religiosa, restando proibidos quaisquer tipos de usos não-religiosos. Vale lembrar que esta resolução é consecutória dos primeiros estudos realizados pelo CONFEN⁶, que chegou a proibir a ayahuasca em 1985,

³ O fardamento simboliza o compromisso e a opção pessoal de se tornar seguidor ou adepto da doutrina daimista.

⁴ Segundo ANTUNES (2012, p. 25), a categoria antropológica *religiões ayahuasqueiras brasileiras* foi criada em *O uso ritual da ayahuasca* (LABATE & ARAÚJO, 2002) para se referir aos movimentos religiosos que usam a ayahuasca de forma ritualizada como o Santo Daime, a União do Vegetal e a Barquinha. Apesar deste termo ser rejeitado por alguns grupos que se declaram seguidores de doutrinas e não de religiões, vale dizer que é enquanto grupos religiosos que os mesmos são reconhecidos pelo Estado e partir disto, que postulam por seus direitos. Outra crítica que pode ser feita ao termo é a de que o mesmo centra-se exclusivamente na bebida, induzindo a uma suposta homogeneização das diferenças rituais, apesar da *ayahuasca* ser central em todos os grupos.

⁵ Os princípios/regras adotados, dentre outros, são a proibição da comercialização da bebida, do turismo como atividade comercial, da propaganda “fantasiosa”, devendo as entidades orientar-se pela discricção e moderação. No que refere ao uso terapêutico, tem-se que este só poderá ser liberado através de pesquisas que provem a sua eficácia. Ademais, o uso responsável da ayahuasca deve ser compreendido do ponto de vista espiritual e não do curandeirismo (proibido por lei), para não induzir a opinião pública e as autoridades a equívocos. Além disso, foi determinada a organização das entidades em pessoas jurídicas sob condução de responsáveis, a busca pela auto-sustentabilidade na produção da bebida e um rígido controle no ingresso de novos adeptos. Foi ainda determinada a proibição de ministrá-la a pessoas com histórico de transtornos mentais ou sob efeito de substâncias alcoólicas e/ou outras substâncias psicoativas. (BRASIL, 2010)

⁶ O CONFEN (Conselho Federal de Entorpecentes), órgão criado na época da ditadura militar para deliberar sobre o uso de drogas ilícitas no Brasil e vinculado ao Ministério da Justiça passou a se chamar CONAD

através de uma portaria da DIMED⁷, que classificou a Banisteriopsis Caapi, ou o cipó ingrediente da ayahuasca, como uma substância proibida. No ano seguinte, a B. caapi foi temporariamente desclassificada (Resolução, 1986), como recomendação de um GT (Grupo de Trabalho) designado pelo CONFEN para analisar a questão. Após encontros extensivos (trabalhos empíricos de campo) com as comunidades ayahuasqueiras brasileiras, o GT recomendou a suspensão definitiva da proibição da B. caapi e a autorização de seu “uso ritual e religioso” (Relatório Final, 1987).

Nesta linha, a intenção era elaborar uma etnografia sobre este longo e rico processo de diálogos, estudos e pesquisas que culminou com a regulamentação da ayahuasca, através da Resolução do CONAD 01/2010, privilegiando os elementos subjetivos e socioculturais, a partir de entrevistas com os atores do campo, como estudiosos do tema, integrantes do Estado e lideranças dos grupos ayahuasqueiros. Buscávamos, também, mapear as redes ou grupos de poder que foram se formando ao longo deste processo, a partir de seus posicionamentos distintos sobre o assunto, bem como a partir da inserção do uso ritual da ayahuasca em debates públicos no Brasil⁸.

Entretanto, não foi possível concretizarmos o nosso intuito inicial, tendo em vista a superveniência de algumas questões específicas, que nos obrigaram a fazer algumas adaptações. A primeira questão dificultosa foi de ordem financeira, já que os atores residem em diversas partes do país, de modo que a realização de todas as entrevistas previamente organizadas mostrou-se onerosamente impossível. Outro ponto determinante foi a impossibilidade de entrevistar um ator chave (sem dúvida o nosso interlocutor principal), que poderia agregar sobremaneira ao trabalho; o jurista Domingos Bernardo Gianluisi de Sá⁹, já que este estaria em péssimas condições de saúde, não havendo quaisquer condições de ser entrevistado, o que sentimos profundamente. Ademais, como já havia programado com antecedência a minha ida à Rio Branco (AC), por conta do preço demasiadamente caro das

(Conselho Nacional Anti-Drogas), atualmente vinculado à Secretaria Nacional Antidrogas da Casa Militar da Presidência da República, cuja competência para deliberar sobre drogas foi mantida.

⁷ A DIMED (Divisão de Medicamentos) passou a se chamar ANVISA (Agência Nacional de Vigilância Sanitária), que é a responsável pela proscrição (tornar ilícitas) ou retirada (tornar lícitas) de substâncias no Brasil.

⁸ O debate público sobre a *ayahuasca* no Brasil pode ser descrito como um processo conflitivo de argumentos levantados por algumas autoridades públicas, religiosos, estudiosos e setores da sociedade civil e da mídia, a respeito deste uso, que converge elementos referentes à autenticidade cultural deste uso, preconceito e questões de saúde, como veremos a seguir. ANTUNES (2012) mapeia este debate em sua dissertação de mestrado, referindo-se ao mesmo como “a controvérsia pública sobre o uso da ayahuasca no Brasil”.

⁹ De acordo com vários estudiosos do tema, como Edson Lodi e Edward MacRae, o jurista Domingos Bernardo Gianluisi de Sá foi o principal responsável pela regulamentação do uso religioso da ayahuasca no Brasil. Com veremos no segundo capítulo, sua atuação foi determinante nas reuniões e decisões do CONFEN/CONAD.

passagens de ida e volta à capital do Acre, decidimos pela minha permanência inicial na cidade, passando a trabalhar com elementos colhidos lá.

Além destas questões de natureza prática, o principal determinante na mudança do enfoque deste trabalho foi a grande repercussão que o pedido de registro da *ayahuasca* como patrimônio imaterial¹⁰ da cultura brasileira estava gerando entre adeptos e estudiosos do tema, como pude imediatamente perceber em Rio Branco. A opção também se deu porque os elementos relativos a este processo estariam mais “quentes” na mente dos atores, já que o mesmo é mais recente e encontra-se em andamento. Ademais, ao se abordar o processo de patrimonialização, fatalmente adentraríamos em questões referentes ao processo de regulamentação da *ayahuasca* (CONFEN/CONAD), o que nos traria a possibilidade de aproveitar os estudos previamente realizados.

Isto porque, tal pedido é um movimento que pode ser visto (e há diferentes pontos de vista) como um consectário lógico de uma busca pelo reforço da legitimidade religiosa e social do uso da *ayahuasca* em solo brasileiro “pós-CONAD”, o que é abertamente mencionado pelos idealizadores do pedido no IPHAN (Instituto Histórico do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional), como veremos a seguir. Entretanto, diferentemente daquela ação empreendida pelo Estado, na qual se buscou “averiguar” e estudar o uso ritual da *ayahuasca* e onde foi reconhecido tal direito às comunidades religiosas, o pedido de registro é uma ação movida por grupos ayahuasqueiros enquanto protagonistas perante o Estado, que visa o seu reconhecimento nacional enquanto fazedores de cultura. Apesar disto, diversos elementos já debatidos no primeiro processo voltarão à tona enquanto discussões de bastidores entre os idealizadores do pedido no IPHAN. Nesta linha, por conta desta inevitável conexão entre o processo ocorrido no CONFEN/CONAD e o pedido de registro, entendemos ser essencial fazer uma descrição do primeiro ao longo desta dissertação, o que faremos no segundo capítulo.

Os desdobramentos de um possível registro da *ayahuasca* no IPHAN, a partir de um deslocamento no eixo institucional estatal centrado na política de combate às drogas para o

¹⁰ A fim de salvaguardar os bens culturais, existem dois institutos específicos adotados pelo IPHAN, o tombamento; que se refere aos bens de natureza material que tenham valor histórico, cultural, arquitetônico e ambiental, e o registro; que se refere aos bens de natureza imaterial, de valor histórico e cultural, a exemplo de rituais, festas, conhecimentos, modos de fazer, etc. O instituto do patrimônio imaterial foi estabelecido pelo Decreto 3551/2000, que dispõe em seu § 2º do Art. 1º, que a “inscrição num dos livros de registro terá sempre como referência a continuidade histórica do bem e sua relevância nacional para a memória, a identidade e a formação da sociedade brasileira”. Tal decreto veio para dar efetividade material aos dispositivos constitucionais expressos nos artigos 215 e 216 da CF/88 que denotam, em síntese, o objetivo de incentivar, valorizar, difundir e proteger o patrimônio histórico cultural nacional material e imaterial, especificamente no que se refere às culturas populares, indígenas, afro-brasileiras e de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional, valorizando a diversidade étnica e regional.

eixo da cultura, demonstrariam uma mudança de paradigmas sem precedentes no Estado ao lidar com o assunto. Tal redirecionamento da questão a nível nacional, além de valorizar o patrimônio histórico/cultural brasileiro, possibilitaria combater a intolerância religiosa e civil a estes cultos, evitando possíveis discórdias a nível social, político ou judicial¹¹. Mais do que isso, obrigaria o Estado, de acordo os procedimentos do IPHAN¹², a fornecer auxílio e proteção à continuidade destas práticas, evitando quaisquer tentativas de obstar o legítimo exercício da liberdade religiosa dos adeptos destas doutrinas. De acordo com um dos articuladores do pedido ao IPHAN, Marcus Vinicius Neves¹³:

“(...) afinal, entendemos que as práticas ayahuasqueiras não podem ser consideradas simplesmente como questões a serem reguladas pela política nacional antidrogas ou definidas apenas pelos parâmetros da biomedicina, e sim tratadas como parte fundamental e indissociável de muitas culturas amazônicas e de nossa identidade nacional. E esta outra forma de compreensão pode resultar em uma grande mudança de paradigmas no nosso país, na Amazônia e também no mundo. Sinal de novos tempos que começam a se delinear.” (NEVES, 2011b)

Como se depreende do trecho acima, esta ação afirmativa busca a ampliação da compreensão do Estado sobre o tema, trazendo o reconhecimento estatal da dimensão sociocultural do uso ritual da ayahuasca, o que, estrategicamente, traria o deslocamento das questões relativas ao uso religioso da ayahuasca do Gabinete da Presidência da República/CONAD, para o MINC (Ministério da Cultura), evitando que tais grupos fossem tratados como “usuários de drogas” em eventuais diálogos com o Estado¹⁴. Ainda mais além, o pedido tem uma natureza afirmativa, que busca uma declaração formal do Estado de que as culturas ayahuasqueiras são parte integrante da identidade e cultura nacional, assim como a

¹¹ Em LABATE & GOLDSTEIN (2009, p. 17), as antropólogas entrevistam Antônio A. Arantes, especialista em propriedade intelectual e conhecimentos tradicionais e ex-presidente do IPHAN. Perguntado acerca de como o registro da ayahuasca poderia evitar situações embaraçosas ocorridas, a exemplo de batalhas judiciais para adquirir o direito ao uso ritual da ayahuasca em alguns países, o especialista respondeu que: “um plano de salvaguarda pressupõe justamente mudanças nesse cenário. Na hipótese de o uso da ayahuasca ser reconhecido como bem do patrimônio cultural nacional, seria de esperar que o Ministério da Cultura, que regula o IPHAN, atuasse junto às demais instâncias federais no sentido de garantir o livre uso dessa substância nos rituais”.

¹² De acordo com o Dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho do Patrimônio Imaterial (2006), o registro obriga a documentação e o acompanhamento da dinâmica das manifestações culturais registradas, a implementação de ações de promoção e divulgação, a manutenção de um banco de dados sobre os bens aberto ao público, dando o reconhecimento e a valorização desses bens, sob a concessão do título de Patrimônio Cultural do Brasil. Além disso, favorece a transmissão e a continuidade das práticas mediante a identificação de ações de apoio, além da realização de um inventário de referências culturais que permitirá o mapeamento dessas manifestações no território nacional, fornecendo dados para o desenvolvimento de uma política nacional de registro e valorização apoiada em sólida base de conhecimento.

¹³ Marcos Vinicius Neves é historiador, arqueólogo, além de gestor cultural do Município de Rio Branco/AC e ex-presidente da Fundação Garibaldi Brasil (FGB).

¹⁴ Uma das principais queixas das lideranças ayahuasqueiras nos diálogos ocorridos no CONAD foi a constante atribuição aos mesmos do *status* de usuários de “drogas”, na medida em que a ayahuasca não é considerada por eles uma “droga”, mas sim um sacramento que os possibilita entrar em contato com o divino.

Festa do Divino de Paraty, o Círio de Nossa Senhora de Nazaré, o Jongo no sudeste, a Roda de Capoeira, o Samba de Roda do Recôncavo baiano, dentre outras manifestações culturais¹⁵ que já foram reconhecidas como patrimônios imateriais do Brasil.

Vale lembrar que o instituto do patrimônio imaterial busca concretizar o “espírito” da Constituição de 1988, salvaguardando as expressões populares, formadoras da identidade nacional, tornando protagonistas as comunidades (historicamente invisíveis no imaginário nacional) detentoras destes saberes. O pedido também aproveitaria o precedente do Peru, já que em 24 de junho de 2008, o Instituto Nacional de Cultura do Peru declarou os conhecimentos e usos tradicionais da ayahuasca pelas comunidades nativas amazônicas como patrimônio cultural peruano¹⁶.

Neste ensejo, em 30 de abril de 2008 foi entregue ao então Ministro da Cultura Gilberto Gil um pedido de reconhecimento do uso ritual da ayahuasca como patrimônio imaterial brasileiro, cuja cerimônia¹⁷, pode ser ilustrada pela foto abaixo.



01. Cerimônia de entrega do pedido de registro ao Ministro Gilberto Gil. Da direita para a esquerda estão: Antônio Alves, Marcos Vinicius Neves, Gilberto Gil, Binho Marques e Clodomir Monteiro.

¹⁵ Lista de bens intangíveis já registrados: <<http://portal.iphan.gov.br/bcrE/pages/conOrdemE.jsf?ordem=2>>

¹⁶ De acordo com LABATE & GOLDSTEIN (2009, p. 2), no Peru, “a medida visaria a impedir o desaparecimento ou enfraquecimento da medicina tradicional peruana e de seus curandeiros, assim como evitar a associação da ayahuasca com usos ocidentais descontextualizados, consumistas e com propósitos comerciais.” Para GOULART & LABATE (2016), outros reconhecimentos na América Latina podem ter influenciado este pedido, como o rito do Yuruparí na Colômbia, a folha de Coca na Bolívia e no Peru, os *kene* e *icaros* dos Shipibo-Conibo no Peru e os desenhos *kene* dos Huni Kuin do Acre, cujo pedido também está em andamento.

¹⁷ Uma boa cobertura da cerimônia que antecedeu a formalização do pedido ao Ministro Gil na sede do CICLU – Alto Santo está no blog do jornalista Altino: <<http://www.altinomachado.com.br/2008/05/ayahuasca.html>>

No documento¹⁸, registra-se que a bebida serviu como base para o estabelecimento de diversas tradições espirituais por comunidades indígenas em uma vasta região que compreende diversos países amazônicos (como Brasil, Peru, Bolívia, Colômbia, Equador, etc), tradições mágico/culturais que se consolidaram na floresta durante os últimos dois mil anos. Mais recentemente, no início do século XX na Amazônia Ocidental (atuais estados do Acre e Rondônia, na fronteira com o Peru e a Bolívia), a formação de uma sociedade baseada no extrativismo da borracha, que a exemplo dos povos indígenas – tinha como marca fundamental, uma enorme multiplicidade étnica e cultural, estabeleceu as condições necessárias para que a milenar tradição indígena da ayahuasca fosse assimilada por brasileiros, dando origem a uma nova configuração religiosa, cultural e social.

A partir disto, a atuação dos mestres fundadores das doutrinas do Daime (Irineu), Barquinha (Daniel) e União do Vegetal (Gabriel), que “rebatizaram” a ayahuasca com os nomes de Daime e Vegetal, teriam estabelecido as bases de uma nova tradição religiosa sincreticamente brasileira e tipicamente amazônica, que possibilitou a formação de comunidades organizadas em torno do uso ritual da ayahuasca e que passaram a ter importante papel (político, social e cultural) na própria formação da sociedade brasileira na Amazônia Ocidental. A partir do estabelecimento destas comunidades, o conhecimento espiritual destas doutrinas tem sido transmitido de geração a geração e mantido por diversas tradições culturais, implicando numa relação essencialmente harmônica dessas comunidades com a natureza, além de estabelecer um sentimento de identidade e continuidade, garantindo o respeito à diversidade étnico-cultural e à criatividade humana.

Por tais razões, fundamenta o pedido que as doutrinas do Daime/Vegetal, como estabelecido por seus mestres fundadores, tornaram-se partes indissociáveis da sociedade brasileira, podendo receber o reconhecimento como patrimônio cultural do país, já que a utilização ritual da ayahuasca em doutrinas religiosas preenche os quesitos que a caracterizam como patrimônio imaterial, considerados como “práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas que comunidades ou grupos reconhecem como parte integrante do seu patrimônio cultural”¹⁹.

O documento foi assinado pelas seguintes entidades: CICLU – Centro de Iluminação Luz Universal - Alto Santo (Daime), Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte

¹⁸ IPHAN, processo nº 01450.008678/2008-61, páginas 2/4. Acesso em 20.08.2015

¹⁹ IPHAN, processo nº 01450.008678/2008-61, página 5. Acesso em 20.08.2015.

de Luz e pela União do Vegetal²⁰, além de representantes da Fundação Cultural do Estado do Acre Elias Mansur (FEM) e da Fundação Garibaldi Brasil (FGB) do município de Rio Branco. O pedido foi endossado, ainda, pelo governador do Acre Binho Marques (PT), pelo deputado Edvaldo Magalhães (PC do B), presidente da Assembléia Legislativa, além da deputada federal Perpétua Almeida (PC do B), articuladora do projeto de reconhecimento do uso ritual da ayahuasca.

Vale reforçar que tal pedido se deu na linha de uma série de ações anteriores promovidas pelas referidas comunidades ayahuasqueiras em conjunto com o Estado e o Município de Rio Branco, a exemplo da criação, em 2005, da Área de Proteção Ambiental Raimundo Irineu Serra (APARIS) na vila Irineu Serra (AC). Em 2006, foi realizado o tombamento de um conjunto de construções do CICLU - Centro de Iluminação Cristã Luz Universal – Alto Santo através de decretos simultâneos da Prefeitura e do Governo do Estado do Acre, como a própria sede do CICLU, a casa do Mestre Irineu, a casa do feitio, um poço aberto por Mestre Irineu, a escola Cruzeiro, a capela com o túmulo do Mestre e de dois importantes discípulos, o Sr. José das Neves e o Sr. Leôncio Gomes, além da casa do Sr. Leôncio Gomes, que ainda guarda as características da época em que foi erguida, tendo em vista a relevância histórica e cultural desta instituição para a formação da doutrina do Daime. Já em 2010, a Assembléia Legislativa do Estado do Acre, por unanimidade, entregou o título de cidadão acreano para os Mestres Raimundo Irineu Serra (Daime), Daniel Pereira de Matos (Barquinha) e José Gabriel da Costa (UDV), todos já falecidos. Em 2012, Raimundo Irineu Serra foi agraciado, junto com outras personalidades da história acreana, com a Comenda Volta da Empreza, no grau Chanceler.

O pedido inicial encabeçado pelas entidades solicitantes não foi aceito em seus termos pelo IPHAN, que se manifestou considerando, dentre outros aspectos, que o pedido não apresentava elementos suficientes para a caracterização de seu objeto em relação às categorias e critérios estabelecidos pelo decreto 3551/2000, já que “comidas, bebidas, assim como crenças, filosofias e teologias” não constituiriam em si, bens culturais passíveis de registro, mas sim “referências para a produção e reprodução de processos, representações e práticas culturais”²¹. Esta decisão foi dada com base em reunião da Câmara do Patrimônio

²⁰ Os dois primeiros centros são as casas mais antigas das doutrinas reveladas pelo Mestre Irineu (Daime) e pelo Mestre Daniel (Barquinha), cuja constituição histórica será abordada no primeiro capítulo. Já a UDV (União do Vegetal) é um grupo bastante coeso. Como veremos a seguir, estas três linhas religiosas uniram-se por seus representantes, para requerer de forma conjunta o registro da *ayahuasca* como patrimônio imaterial do Brasil.

²¹ IPHAN, processo nº 01450.008678/2008-61, páginas 22/23. Acesso em 20.08.2015.

Imaterial²², na qual os especialistas do órgão consideraram que o objeto do registro estava mal delimitado, pois não se referia especificamente aos modos de fazer, nem às celebrações, nem à *ayahuasca* como forma de expressão, apesar do reconhecimento de que a *ayahuasca* é uma manifestação cultural representativa e que se encontra enraizada naquelas comunidades.

Além disso, na mesma decisão, os especialistas do IPHAN entenderam que o processo não poderia caminhar sem a presença de grupos importantes como os povos indígenas brasileiros que usam a *ayahuasca* em seus rituais, bem como o CEFLURIS²³, além de nutrirem bastante interesse no estudo de expressões culturais criadas em tempos recentes, devido à ampla expansão destas manifestações pelo Brasil. Ante a ausência de tais grupos no pedido, o IPHAN entendeu que os solicitantes estavam requerendo, de fato, o registro de suas religiões ou doutrinas, o que seria impossível, de acordo com a metodologia do órgão²⁴. Entretanto, o órgão, reconhecendo a necessidade de investigação dos usos rituais da *ayahuasca* e do seu papel na constituição de referências culturais para os grupos sociais envolvidos, resolveu, ampliando o pedido, dar início a um amplo inventário acerca dos rituais que usam a *ayahuasca* a partir da sua origem indígena, até os dias atuais, procedimento conhecido como Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC)²⁵. Abordaremos esta decisão com mais detalhes no terceiro capítulo.

Como se depreende do pedido encaminhado ao IPHAN, vale ressaltar que as entidades e/ou doutrinas solicitantes do pedido uniram-se, por seus representantes, para

²² IPHAN, processo nº 01450.008678/2008-61, páginas 12/21. Acesso em 20.08.2015.

²³ O CEFLURIS (Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra) pode ser caracterizado como uma das vertentes do Daime ou Santo Daime, tendo sido fundado em 1974 por Sebastião Mota de Melo, o Padrinho Sebastião, após a passagem (falecimento) do Mestre Irineu. Vale dizer que essa dissidência do CICLU – Alto Santo foi a que mais cresceu, em número de adeptos, tendo se espalhado por todo o Brasil e para vários países do mundo e sendo, também, ao lado da União do Vegetal, uma das mais influentes no campo ayahuasqueiro, já que os demais grupos são considerados “regionalistas”, ou seja, se restringem ao Acre. Segundo GOULART (2014, p. 7), o CEFLURIS é visto por grupos mais regionalistas, contrários à expansão, com desconfiança e, muitas vezes, associado, por estes, a alterações ou deturpações da doutrina original fundada pelo Mestre Irineu. Abordaremos sua constituição no primeiro capítulo.

²⁴ O especialista Antônio A. Arantes (LABATE & GOLDSTEIN, 2009) ao ser perguntado se uma religião poderia ser reconhecida como patrimônio cultural, respondeu negativamente, ressaltando, entretanto, que a prática divinatória do jogo de búzios, por exemplo, apresentada pela Nigéria à UNESCO, foi proclamada patrimônio cultural imaterial da humanidade como um conhecimento tradicional. Entretanto, ainda que não seja o ponto, cabe-nos indagar porque não se pode registrar como patrimônio uma religião ou uma filosofia, pois estas não seriam também modos de fazer e viver o mundo? Este é um ponto sociologicamente relevante, que pretendemos abordar ao longo do trabalho, até porque a definição do que é uma religião é uma tarefa impossível.

²⁵ O INRC é um instrumento de conhecimento de bens culturais de qualquer natureza, um levantamento, uma listagem descritiva dos bens culturais que se busca reconhecer, tendo em vista a sua preservação, de modo que é importante saber quem pratica esta manifestação cultural, quais são as dificuldades em realizá-las, quais problemas afetam essas pessoas, como essa tradição vem sendo transmitida e como vem sendo transformada, dentre outros elementos importantes. (IPHAN, 2012, p. 20)

requerer de forma conjunta o registro da *ayahuasca* como patrimônio imaterial do Brasil²⁶. Entretanto, tal movimento gerou diversas insatisfações dentro de um chamado *campo ayahuasqueiro brasileiro*²⁷, de modo que diversas instituições, sentindo-se “excluídas”, engendraram diversas articulações no IPHAN, a fim de também serem contempladas pelo registro. Estas “instituições” seriam os grupos chamados “neoayahuasqueiros”, descritos como contemporâneos, sincréticos, urbanos e inovadores em termos de ritualística (LABATE, 2000), assim como o CEFLURIS. Junto a estes, jovens indígenas também requereram ao IPHAN a sua inclusão no processo, o que já era uma exigência do IPHAN. Como afirma GOULART (2014), este fato sublinhou vozes distintas, trazendo à tona um já acirrado processo simbólico interno de disputas, em que grupos disputam uma maior legitimidade de uso da *ayahuasca*²⁸, baseado em critérios como tradição, idoneidade moral e imagem de suas instituições e/ou doutrinas perante a sociedade, como veremos ao longo do trabalho.

Sabe-se que dentro dessas discussões, os grupos signatários do pedido elaboraram uma classificação distintiva entre os grupos, o que segundo LABATE & COUTINHO (2014), redefiniu o universo ayahuasqueiro. Tal decisão teria combinado elementos acadêmicos com elementos de ordem prática e política, como veremos com mais riqueza de detalhes no terceiro capítulo. Assim, o campo foi dividido em três blocos; o Originário, que englobaria todos os povos indígenas, não apenas os situados em território nacional, o Tradicional²⁹, que englobaria

²⁶ Como ressaltou OTERO DOS SANTOS (2011), estas entidades já tinham optado por se unir no âmbito dos processos ocorridos no CONFEN/CONAD. Em verdade, esta união ou aliança, começou a ser engendrada em diversas reuniões ocorridas entre o final dos anos 80 e o início dos anos 90, que culminaram com a edição de uma Carta de Princípios em 1991 com o apoio do CONFEN, onde se buscava preservar a imagem dos centros e os direitos dos adeptos, ante um risco de proibição da ayahuasca por denúncias de “mau-uso da bebida”. Abordaremos este ponto com mais detalhes no segundo capítulo. Para GOULART (2014, p. 4), as negociações com a esfera pública levaram as religiões ayahuasqueiras a construir estratégias comuns, apesar das diferenças existentes entre eles. Nesta linha, diversos acordos que buscavam definir consensos sobre as formas de consumo da ayahuasca foram realizados. Para ver a Carta de Princípios, consultar: <http://www.mestreirineu.org/liberdade_carta.htm>

²⁷ Ao usar o termo *campo ayahuasqueiro*, GOULART (2004, p. 13) engloba as doutrinas do Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal, com base no conceito de campo de Bourdieu (1990, p-p. 119-120), que afirma que um campo (seja ele religioso, cultural, etc) é um espaço onde acontece uma espécie de jogo, no qual há uma constante disputa para definir as regras desse jogo. Para LABATE (2000, cap. 03 e 04), o termo *campo ayahuasqueiro* inclui, ainda, os usos “neoayahuasqueiros” ou “não-convencionais” da ayahuasca, essencialmente urbanos e sincréticos, os quais teriam ainda pouca legitimidade nesse campo.

²⁸ Em sua tese de doutorado: *Contrastes e Continuidades em uma Tradição Amazônica: as religiões da ayahuasca* (2004), Sandra Goulart estudou os diversos conflitos e tensões entre os três grupos no sentido de definir as práticas mais legítimas deste campo, bem como o processo de dissidências no interior desses grupos. A autora afirma, por exemplo, que os adeptos dos diferentes grupos acionam o termo “linha” para se referir às muitas diferenças que existem entre eles, expressas, na maioria das vezes, em oposições definidas, recheadas de extrema tensão. Neste ensejo, todos os grupos podem aceitar que há várias “linhas da ayahuasca”, porém somente a sua é a “verdadeira” ou a mais “legítima”.

²⁹ A criação da categoria Comunidades Tradicionais da Ayahuasca já tinha sido mencionada no Seminário das Comunidades Tradicionais da Ayahuasca, ocorrido entre 12 a 14 de abril de 2010 em Rio Branco (AC), cujo teor foi publicado em revista, que pode ser acessada através do link: <<http://udv.org.br/blog/publicacao-revista-das-comunidades-tradicionais-da-ayahuasca/>>. Nela (2010, p-p. 46/48), um dos representantes dos grupos

os signatários do pedido; grupos do Alto Santo, União do Vegetal e da Barquinha e os Ecléticos, que englobaria o CEFLURIS e os neoayahuasqueiros. Vale dizer que os demais grupos, assim como o IPHAN, não aceitaram e nem trabalham *a priori* com esta classificação³⁰. O CEFLURIS, por exemplo, também se considera tradicional.

A “negativa” do IPHAN em atender ao pedido na forma conforme requerido pelos solicitantes gerou a oposição de dois ou mais interesses distintos. *A priori*, podemos formular algumas questões norteadoras. Estaríamos diante de visões distintas sobre o mesmo patrimônio, ou seja, no que diz respeito aos interesses das comunidades solicitantes e o de um órgão federal, de acordo com sua política patrimonial? Neste ponto, cabe indagar, qual seria a política patrimonial do IPHAN, ou, em quais princípios ela se sustenta?³¹ Ou seja, essa mencionada oposição sublinha duas visões distintas sobre o patrimônio ou apenas destacaria duas estratégias distintas? É o que pretendemos descobrir. Além disso, o que poderia ser declarado como patrimônio? Qual é ou quais são os bens culturais? Quais são os requisitos para a escolha desses bens? E como é feita a escolha desses bens? Nesta linha, pretendemos compreender os motivos e as estratégias dos grupos e do IPHAN nas negociações desses bens.

Além disso, considerando a intolerância religiosa e os estigmas sociais comuns, relativos tanto às comunidades ayahuasqueiras “tradicionais” como as “ecléticas”, bem como no que OTERO DOS SANTOS (2010) sugeriu: de que as comunidades “tradicionais”, “ecléticas” e até mesmo as comunidades “originárias” (indígenas), poderiam ser pensadas dentro de um contexto único em oposição ao “uso recreativo” da *ayahuasca*, já que a bebida para essas comunidades é vista como (generalizando) um sacramento, indaga-se: Porque não existe articulação entre os “tradicionais” e os “ecléticos”? E porque são acionadas características de identidade específicas pelos “tradicionais” para diferenciar-se dos demais grupos? No que efetivamente baseia-se essa distinção, ou melhor, esta classificação? Os interesses e/ou motivos que levaram os grupos “tradicionais” a buscar um título afirmativo do IPHAN seriam similares ou distintos daqueles dos grupos “ecléticos” ou

considerados tradicionais afirma claramente que o intuito na criação da categoria foi o de afirmação das identidades destes grupos, de “mostrar a cara e dizer quem são”. Para eles, as doutrinas dos Mestres Irineu, Gabriel e Daniel estão prontas, fechadas, associadas a ritos tradicionais definidos anteriormente, que se atualizam, mas que não mudam e não incorporam coisas novas.

³⁰ Conforme exposto por Deyvesson (IPHAN-AC), em entrevista a mim concedida em 14.04.2015, o órgão prefere dar andamento aos estudos do INRC para chegar a quaisquer conclusões a este respeito.

³¹ Sabe-se, *a priori*, que após a aprovação do Decreto 3551/2000, descortinou-se um panorama que alterou a correlação de forças até então vigente. Se durante décadas predominou uma atuação “preservacionista”, voltada para o tombamento de bens móveis (chafarizes, fortes, prédios, etc.), o referido decreto pôs em cena uma antiga preocupação de alguns intelectuais brasileiros, entre os quais se destacou Mário de Andrade: a valorização do tema do intangível, contribuindo social e politicamente, para a construção de um acervo amplo e diversificado de expressões culturais em diferentes áreas: línguas, festas, danças, rituais, mitos, músicas, saberes, técnicas e fazeres diversificados. (ABREU; CHAGAS, 2003)

“neoayahuasqueiros”? O patrimônio para todos esses grupos é o mesmo ou teriam eles concepções realmente distintas sobre este? E como se posiciona o IPHAN diante da visível controvérsia? E no que se refere aos povos indígenas? Pois, ainda que jovens lideranças indígenas tenham solicitado a inclusão de seus povos e outras tribos no processo, é necessário verificar se este desejo é da maioria dos integrantes da aldeia para se alcançar a devida representação, tendo em vista que o processo de inventário pressupõe o estudo de campo por “brancos” de suas práticas relacionadas à *ayahuasca*. Estas são algumas questões norteadoras que nos guiaram ao longo deste trabalho.

Por fim, saliente-se que em outubro de 2016, aconteceu o segundo Congresso Mundial da Ayahuasca (AYA 2016) em Rio Branco no Acre, onde se reuniram diversas lideranças ayahuasqueiras da América Latina, além dos maiores estudiosos do mundo sobre uma miríade de temas referentes à *ayahuasca*, dentro de um amplo espectro multidisciplinar. Saliente-se, entretanto, que o assunto mais discutido foi a patrimonialização, tendo em vista o andamento de processo de registro da *ayahuasca*. Aliás, conforme ressaltaram os organizadores do evento em sua página inicial³², “em tempos de globalização do uso da ayahuasca, o reconhecimento e a proteção cultural das práticas tradicionais passam a ser mais importante do que nunca”. Além disso, foi a primeira vez que um evento deste porte aconteceu no Brasil, unindo grupos tradicionalistas locais, demais grupos ayahuasqueiros e diversos povos indígenas. O primeiro evento, ocorrido em Ibiza (Espanha) levou a pecha de “evento para gringos”. No que se refere ao nosso tema, o fato mais importante foi justamente a entrada de diversos povos indígenas acreanos, através de algumas de suas lideranças, nas referidas discussões. Vale dizer que a entrada dos povos indígenas trouxe argumentos diversos, que até então não tinham sido enfrentados pelos atores do processo, o que complexificou a discussão. Abordaremos alguns fatos ocorridos durante essa conferência no terceiro capítulo.

1.2 O Trabalho de Campo, a “dicotomia” sujeito/objeto no fazer sócio-antropológico e a ligação da sócio/antropologia das drogas com o tema

O nosso trabalho de campo consistiu em viagens para Rio Branco (AC) e Brasília (BSB), onde estão domiciliados quase todos os atores envolvidos nas discussões sobre a patrimonialização da ayahuasca. Viajei primeiramente à Rio Branco, onde permaneci na

³² A homepage do evento pode ser acessada em: <<http://www.ayaconference.com/?lang=pt-br>>

capital do Acre por exatos 05 (cinco) meses, tendo chegado em 13 de março de 2015 e partido em meados de agosto. Neste ínterim, fiquei quase todo este tempo na capital, tendo realizado rápidas viagens; a primeira para Cruzeiro do Sul (AC), no Juruá, cujo intuito foi entrevistar a Antropóloga indigenista Andréa Martini (que participou da primeira fase do INRC, responsável pelo levantamento do material bibliográfico indígena), onde também participei de um ritual com a etnia indígena Puyanawa (AC). Lá também entrevistei o Sr. Jairo Lima (Coordenador da FUNAI - CR - Juruá, Cruzeiro do Sul/AC). A segunda foi para o município de Pauini, no meio da Floresta Amazônica, onde fiz uma visita à comunidade Céu do Mapiá, sede do CEFLURIS, a fim de participar dos rituais e entrevistar o Sr. Alex Polari, administrador da comunidade, acerca das referidas discussões.

Em Rio Branco, procurei algumas comunidades ayahuasqueiras, no intuito de participar dos rituais bem como de me aproximar dos atores perseguidos. Conheci o CICLUJUR, liderado pelo Sr. Ladislau (presidente), o CRF, liderado pelo Sr. Alício Facundes (presidente), o CICLU (Alto Santo), liderado pela Sra. Peregrina Gomes Serra (viúva do Mestre Irineu e Madrinha da casa), o CEFLI (Comunidade Fortaleza), liderado pelo Sr. Luís Mendes, todos estes ligados à ritualística do Santo Daime. Visitei também a Casa de Jesus Fonte de Luz (centro mais antigo da Barquinha³³), liderado pelo Sr. Francisco Hipólito de Araújo e o Centro de Caridade Príncipe Espadarte, liderado pela Sra. Francisca Gabriel, a Madrinha Chica (Barquinha). Em Pauini (AM), participei dos rituais no Céu do Mapiá por quase uma semana.

Vale lembrar que além de conhecer os referidos centros, participei como adepto (usando o fardamento), tendo em vista a minha identificação pessoal com a doutrina do Mestre Irineu, com exceção dos centros da Barquinha, nos quais, apesar de ter participado dos rituais e ingerido o daime, compareci como visitante. As casas de Daime em que compareci mais vezes e criei mais identificação, além de algumas valiosas amizades, foram o CICLUJUR e o CRF, tendo inclusive participado de dois feitos³⁴ no primeiro centro, parte do ritual considerada como o coração da doutrina. Aliás, este foi um ponto complicado da

³³ Barquinha é o nome pelo qual são conhecidas no Brasil as Igrejas que seguem a linha de Daniel Pereira de Mattos, o Frei Daniel. Sabe-se, entretanto, que este nome foi popularizado a partir da construção da dissidência Centro Espírita Daniel Pereira de Mattos, do Mestre Antônio Geraldo, razão pela qual este nome não é aceito pela Casa de Jesus Fonte de Luz, liderada por Francisco Hipólito, centro mais antigo da linha do Frei Daniel. Sabe-se, ainda, que todas as dissidências da Casa de Jesus Fonte de Luz aceitam tal designação.

³⁴ O feito é a ocasião de preparação da bebida sagrada. Existem várias formas de fazer a bebida, tendo em vista a infinidade de grupos étnicos sul-americanos que utilizam a ayahuasca ritualmente. Esta diversidade se espelha nas diferentes maneiras de preparar a bebida, cada uma compreendendo fórmulas mágicas, assim como observâncias alimentares e corporais próprias, concebidas como essenciais para dotar a bebida de suas características sagradas. No universo do Daime, uma boa explanação acerca do feito está em MOREIRA & MACRAE (2011, p-p. 334/344).

pesquisa; a difícil conciliação entre os objetivos do trabalho, que exigia algum trânsito entre os centros para uma melhor aproximação com os atores e minhas identificações espirituais com as casas. Além disso, como quase todos os centros são bastante “fechados”, verdadeiras comunidades, passagens “meteóricas” por tais casas são práticas geralmente mal vistas entre os adeptos. Participei também, em duas oportunidades, do ritual no CICLU (Alto Santo), o mais “fechado” deles, principalmente para pesquisa, onde conheci alguns atores importantes como o entrevistado Antônio Alves, o “Toinho Alves”, uma das influentes figuras políticas de Rio Branco. Por fim, participei dos rituais no Céu do Mapiá, por uma semana, a fim de conhecer o local, bem como para entrevistar o Sr. Alex Polari, que foi muito gentil em reservar um tempo para me conceder a entrevista, durante a enorme correria das preparações para os 90 anos da Madrinha Rita (viúva do Padrinho Sebastião), a matriarca da comunidade.

Além das visitas aos centros (cujo objetivo principal era a observação participante, a fim de entender a importância das lideranças em seus centros de origem), consegui entrevistar um número considerável de atores em Rio Branco, sendo muito bem tratado por todos eles, que apesar de serem reticentes com a pesquisa antropológica,³⁵ consentiram em me fornecer muitas informações, da melhor maneira possível. Não tive quaisquer problemas para entrevistar as pessoas em Cruzeiro do Sul (AC) e no Céu do Mapiá (AM). Nem sempre foi possível proceder às gravações, tendo em vista a opção de muitos atores em se resguardar, até porque, vez ou outra, apareciam temas delicados ou de ordem pessoal. De qualquer sorte, o desligamento do gravador, em muitas ocasiões, melhorava de forma considerável o conteúdo das entrevistas, já que deixava os atores mais à vontade. Quando isso ocorria, procurava sempre anotar posteriormente os pontos mais importantes daquelas entrevistas para não esquecer depois.

Antes de me conceder a entrevista, a grande maioria dos entrevistados queria saber de onde eu era, se eu tomava daime ou vegetal e de qual Igreja eu pertencia, a fim de direcionar as respostas, o que desde já demonstra a fragmentação e as rivalidades do campo (GOULART, 2004). As perguntas chave foram direcionadas aos atores do processo, como líderes das religiões ayahuasqueiras, do poder público acreano, estudiosos, representantes dos povos indígenas, especialistas do IPHAN, dentre outros. Dentre elas, algumas direcionadas aos líderes religiosos, estudiosos e membros do poder público acreano foram basicamente: Qual era o intuito de buscar a patrimonialização da ayahuasca? De que forma eles viam o

³⁵ Em campo foi possível perceber que os centros ayahuasqueiros em geral, ainda mais os autodenominados tradicionais, são bastante resistentes com a pesquisa antropológica. Três motivos podem explicar tal fato: a própria natureza “fechada” dos centros para consentir informações, a existência de uma grande quantidade de pesquisadores (de várias disciplinas), e a preocupação com o que será argumentado no trabalho.

patrimônio destas comunidades? Qual era o patrimônio destas comunidades? Como se deram as articulações de bastidores a fim de se demandar no IPHAN? Porque o estabelecimento de uma divisão no campo entre originários, tradicionais e ecléticos? Quais são os motivos que ensejaram a formação de categorias e auto-representações no âmbito deste processo? Qual é a relação entre o pedido de registro e o longo processo ocorrido no âmbito do CONAD? Como se dá o processo de criação de políticas públicas ayahuasqueiras no Acre e quem são seus idealizadores? Como se deu a criação e como funciona a CTCA³⁶? Porque o CEFLURIS não participa das reuniões na CTCA? Qual a relação entre o poder público acreano e as religiões ayahuasqueiras?

No que se refere às perguntas chave direcionadas aos especialistas do IPHAN, indagou-se: Quais são os requisitos mínimos para um bem receber a chancela de bem imaterial do patrimônio brasileiro? Como é feita essa identificação? Porque a demora no andamento do processo? As práticas ayahuasqueiras poderiam ser reconhecidas como um bem cultural? Dentre essas práticas, quais bens poderiam ser reconhecidos? Porque a divergência entre o órgão e os grupos solicitantes do pedido? Porque o pedido, na forma que foi feito, não pôde ser aceito pelo IPHAN? Como se deram as discussões entre o órgão e os atores ayahuasqueiros? Qual é a política patrimonial do órgão? Quais são os critérios de inclusão ou de exclusão de determinados grupos? Porque não se pode registrar uma religião como bem imaterial? Qual a posição do órgão sobre a divisão entre originários, tradicionais e ecléticos? Qual a posição do órgão sobre a proposta de desmembramento do processo? Qual a posição do órgão acerca da participação dos indígenas no processo? Qual a posição do órgão sobre o reconhecimento da legitimidade cultural do uso religioso da *ayahuasca* feita pelo CONAD?

As pessoas entrevistadas em Rio Branco foram: Marcos Vinicius Neves (ex-presidente da FGB e participante das reuniões na CTCA), Antônio Alves, o “Toinho Alves” (ex-presidente da FEM e participante das reuniões na CTCA), Jair Facundes (Juiz Federal, participante do GMT no CONAD como representante do Alto Santo), Cosmo Lima de Souza (Promotor de Justiça, participante do GMT no CONAD como representante do Alto Santo), Francisco Hipólito de Araújo (líder da Casa de Jesus Fonte de Luz e participante das reuniões na CTCA), João Guedes Filho (Ex-presidente da CTCA), Rosana Martins de Oliveira (Historiadora, adepta da Casa de Jesus Fonte de Luz e participante das reuniões na CTCA), Deyvesson Israel Gusmão (Superintendente do IPHAN/AC), Flávia Burlamaqui (participante

³⁶ A CTCA (Câmara Temática de Culturas Ayahuasqueiras) é uma das câmaras de cultura do SMC (Sistema Municipal de Cultura) de Rio Branco. É um ponto de encontro, diálogo e deliberação, instituída em conjunto entre as culturas ayahuasqueiras do Acre e o Poder Público local. É neste local onde estes grupos se encontram para discutir políticas públicas, como por exemplo, os rumos do processo de registro da ayahuasca no IPHAN.

da primeira fase do INRC e das reuniões na CTCA), Keilah Diniz (Adepta do CICLU e participante das reuniões na CTCA), Mariana Ciavatta Pantoja Franco (Antropóloga, especialista no uso ritual da ayahuasca por comunidades de seringueiros), Shaneihu Yawanawá (Indígena da etnia Yawanawá), Manoel Pacífico (presidente do IEFP – Instituto Ecumênico Fé e Política) e Átila Maria Rufino (Adepta da Colônia Cinco Mil, CEFLURIS e ex-participante das reuniões na CTCA).

Além de proceder às entrevistas, participei de todas as reuniões da CTCA enquanto estive em Rio Branco, as quais aconteciam uma vez ao mês. Durante o acompanhamento das conversas adotei uma postura distanciada, procurando entender o que estava sendo discutido, bem como observando a postura das pessoas e/ou seu nível de influência. Pude constatar a presença assídua de integrantes das Igrejas de Daime de Rio Branco: CICLU (Alto Santo), CICLUJUR, CRF, CEFLIMMAVI, CELIVRE-CS, dentre outros.³⁷ E também da Casa de Jesus Fonte de Luz (“Barquinha”), Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte (“Barquinha”), dentre outros. Além destes, membros de centros da UDV (União do Vegetal) no Acre estavam sempre presentes: Núcleo João Lango Moura, Núcleo Jardim Real e Núcleo Belo Jardim, além de alguns membros do Poder Público Acreano, dentre outros cuja pertença não foi possível a detecção.

Em 10 de agosto de 2015 dirigi-me a Brasília, onde permaneci por 15 (quinze) dias a fim de entrevistar alguns atores, bem como ter acesso ao processo de registro da ayahuasca no IPHAN para leitura, análise e fotocópia. Em Brasília, as pessoas entrevistadas foram: Edson Lodi (Mestre Geral Representante da UDV), James Allen (responsável pelo setor de comunicação institucional da UDV), Diana Dianovski (antropóloga, técnica do IPHAN), Ellen Krohm (antropóloga, técnica do IPHAN) e Perpétua Almeida (ex-Deputada Federal pelo PT e uma das articuladoras do processo de registro no IPHAN).

Realizei uma nova viagem à Rio Branco (AC), entre o período de 12 de julho de 2017 a 03 de agosto deste mesmo ano. O objetivo dessa nova entrada em campo foi se inteirar das repercussões do Congresso Mundial (Aya 2016) ocorrido na cidade (mencionado acima), já que na data ocorrida fiquei impossibilitado de participar. Nesta nova empreitada, reuni elementos de bastidores bem interessantes, como algumas gravações do congresso (que não

³⁷ De acordo com GOULART (Rel. Final, primeira etapa do INRC), todos estes centros fazem parte da chamada linha do Alto Santo, que procuram manter o ritual do jeito que o Mestre Irineu (Raimundo Irineu Serra) deixou, assim caracterizados como avessos às inovações ritualísticas, além de “regionalistas”. Os demais centros denominados como pertencentes à linha do Alto Santo são: CICLUMIDAM, dirigido por Erotildes Amim, CLFRF (Centro de Luz do Firmamento Raimundo Ferreira), dirigido por Loreda Ferreira, CRF (Centro da Rainha da Floresta), dirigido por Nazaré Costa, CEFLI (Centro Eclético Flor de Lótus), dirigido por Luís Mendes, CICLUMI (Centro de Iluminação Cristã Luz Universal Mestre Irineu), dirigido por Osmar Pereira de Oliveira, CRE (Centro de Regeneração Espírita) e dirigido por Ermínio Feitosa.

foram divulgadas pela organização), bem como fiz novas entrevistas e comunicações pessoais. As pessoas entrevistadas formalmente foram Andréia Baia Prestes Puri, indigenista, Superintendente do IPHAN (AC) e Fabiana Lima, técnica do IPHAN (AC), Marcos Vinicius Neves (novamente), Dede Maia, indigenista e a liderança indígena Ninawá Huni Kuin. Além destes, entrei em contato pessoal e telefônico com diversos outros atores para esclarecimentos, sem, no entanto, entrevistá-los formalmente.

Durante todo o trabalho de campo, concentrei minhas atenções em integrar-me à lógica local, bem como aos atores, a fim de inteirar-me de assuntos estratégicos e fomentar novas amizades, o que, de fato, foi à melhor parte. Na época, acreditava que essa minha integração era necessária para a realização de um bom trabalho de campo, em moldes aproximados com “Ser afetado” (FAVRET-SAADA, 2005), que optou por experimentar os efeitos reais da feitiçaria, esta rede particular de comunicação humana, ao invés de manter um contato meramente científico (ou etnográfico) com seus interlocutores, criando, de fato, uma parceria. Nesta linha, a minha abertura à cultura acreana e a minha identificação espiritual com a doutrina do Mestre Irineu, fizeram com que eu tivesse uma aceitação facilitada, tendo em vista a convergência de interesses e de crenças com muitos atores.

Entretanto, tal aproximação “adiou”, ainda que por um breve tempo, o terceiro ato do trabalho de campo (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996), ou melhor, o ato final da escrita, já que, conforme meu orientador corretamente alertou, internalizei demasiadamente as rivalidades presentes no campo, bem como os anseios nativos no que se refere ao andamento do processo e a declaração do registro da *ayahuasca* como bem imaterial pelo IPHAN. Nesta linha, tive que repensar e re-escrever, por diversas vezes, o presente texto. O conflito ao qual me refiro são as rivalidades e trocas de acusações entre os grupos ayahuasqueiros (GOULART, 2004), principalmente no que referem às rusgas entre adeptos do Alto Santo e do CEFLURIS, bem como a não aceitação dos segundos pelos primeiros, pelas razões que veremos oportunamente, as quais repercutem nas negociações em torno do patrimônio com o IPHAN, bem como na relação destes grupos com o Estado e com a mídia. Existem ainda outras cizânias no campo, que envolvem outros grupos como a “Barquinha” e a UDV, mas que não ficaram muito aparentes neste trabalho de campo.

Desta forma, ciente da possibilidade eventual do cometimento de violência (simbólica) a partir o texto contra alguns atores do campo ou às doutrinas as quais se seguem, decidi adotar uma postura objetiva e distanciada, como um observador onisciente, assim como fez LABATE (2000, p. 5/6) em sua Dissertação de Mestrado, porém sem fugir aos pontos nevrais, nem me esquivar de adotar posições políticas. Neste trabalho, a autora pondera que o

pesquisador, no meio ayahuasqueiro, é “tanto um autor que age e causa impacto no ambiente, como o autor do texto”, ainda mais em um campo que lida com estados alterados de consciência, onde a experiência e o sensível ocupam um lugar privilegiado na formação do conhecimento. Deste modo, a autora reitera a necessidade de se evitar que a análise antropológica seja comprometida em razão de um engajamento pessoal, político, etc., até porque a amplitude de um projeto antropológico necessita da apresentação de dos diversos pontos de vista sobre um fenômeno social, de onde vem a sua riqueza.

Neste ensejo, é preciso compreender que a própria antropologia possui um código de ética e um sistema de regras próprias, com as noções de oralidade, tradição, iniciação, adepto, assim como uma ciência esotérica (LABATE, 2000, p. 8/9), sendo que os pesquisadores necessitam se adequar os cânones da disciplina, até mesmo para possibilitar que seu texto possa ser lido, compreendido e comentado por seus pares, na academia. Paula Monteiro, citada pela Autora (SILVA, 1994, p. 74 apud LABATE, 2000, p. 9) já afirmou, em seminário na USP intitulado *A etnografia vista pelos observados*, que: “não se adianta se esconder atrás do índio, do pai-de-santo, do operário, não pode, porque se lá vocês têm que aprender a ser pai-de-santo segundo as regras, aqui vocês também tem que se iniciar, a aprender a ser conforme as regras, senão não tem jogo.” Ou seja, o trabalho precisa se adequar à metodologia científica da disciplina.

Obviamente, entretanto, o leitor sabe que a neutralidade não existe. Nesta linha, por mais que tentemos nos aproximar de um fenômeno social por este viés, sabemos que tal empreitada não corresponderá fielmente à realidade. Isto porque, como é sabido, estamos marcados por nossas trajetórias pessoais bem como por nossas linhas de pensamento, sendo que uma coisa completa a outra. Assim sendo, é necessário que se diga que tanto minhas práticas como a minha linha de pensamento se coadunam melhor, ou se confundem com as dos atores que encabeçam o pedido ao IPHAN, mais precisamente adeptos do CICLU - Alto Santo ou simplesmente, da linha do Mestre Irineu. Já meu orientador, Edward MacRae, nutre uma aproximação muito maior com os atores e adeptos ligados ao CEFLURIS ou à linha do Padrinho Sebastião, considerando a sua própria trajetória pessoal, bem como sua maneira de pensar e agir.

Neste sentido, o presente trabalho teve o intuito de condensar duas perspectivas ou duas formas distintas de olhar para o campo ayahuasqueiro, a fim de enriquecer o produto final. Cumpre dizer, ainda, que nesta relação geralmente há também uma disputa simbólica, quando o mestrando escreve o que pensa e quando o orientador o corrige, ou não. No presente trabalho, apesar de diversos pontos que ressaltam a visão e as perspectivas do professor

Edward MacRae, cumpre dizer que tive a total liberdade para dissertar e expor a minha visão, sempre obtusa, do campo ayahuasqueiro, restando privilegiada a minha visão na versão final do texto entregue.

Além disso, em termos de base teórica, é importante expor que o trabalho está inserido na linha geral *Cultura, Identidade e Corporeidade* do PPGCS/UFBA (Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais) e mais especificamente dentro da linha *Cultura, Sociedade e Substâncias Psicoativas*, liderada por meu orientador, Edward MacRae, especialista nos estudos de toxicologia, antropologia da saúde e da questão das drogas no Brasil, antropólogo associado ao Centro de Estudos e Terapia do Abuso de Drogas (CETAD/UFBA) e ao Grupo Interdisciplinar de Estudo de Substâncias Psicoativas (GIESP). Ou seja, está inserido num campo que pode ser chamado de sócio-antropologia das drogas, apesar de estarmos falando aqui, de patrimônio cultural, religião e suas inerentes disputas simbólicas.

Nesta linha, é importante consignar que o “pesquisador das drogas” não está fazendo uma apologia ao uso das mesmas, nem tratando este tema de maneira superficial e condescendente. Ou seja, quando abordamos o assunto, o fazemos a partir de um prisma que considera o uso destas, e em especial aquelas de uso histórico/cultural/religioso/espiritual, como uma atitude natural ou “normal” do ser humano, feita geralmente para obtenção de conhecimento material e imaterial sobre a vida e o mundo, além de outras múltiplas finalidades. Assim, procuramos nos distanciar do conceito de senso comum sobre a “droga”, que dentro de uma imagem *a priori* negativa, encara com fetichismo os processos sociais, imaginados de forma reducionista como resultados diretos das propriedades das substâncias em si. Isto, sem deixar de considerar os fatos negativos causados pelo abuso de drogas, que não deixam de serem, também, resultado de configurações sociais deficitárias, como o tráfico, o vício, a desagregação familiar, o mau desempenho no trabalho, etc.

Na visão do senso comum ou de versões da cosmologia Cristã, as “drogas” são vistas como imorais porque seriam meios materiais para criar uma fuga ou um alívio do sofrimento por onde deve necessariamente passar o ser humano, que só poderia ser verdadeiramente solucionado através da salvação após a morte. Isto levaria à crença de que a própria “droga” tem o poder em si de criar situações maléficas, além de criar a visão de um paraíso transcendental radicalmente apartado do agora. Segundo MEYER (2008), a adoção deste dogma, que prega a separação radical entre os mundos material e espiritual, leva o sujeito a

encarar o ato da fitolatria³⁸ como ilegítimo, como é feito por diversas comunidades e povos indígenas, como as ayahuasqueiras. Esta separação corpo/espírito, também remete ao tema da separação natureza/cultura fomentada pelo antropocentrismo e pelo etnocentrismo, o que já foi magistralmente abordado por Viveiros de Castro (1996) em *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*, onde o autor busca uma redefinição relacional das categorias clássicas “natureza” e “cultura”, com base no pensamento perspectivista ameríndio, estendendo a humanidade a animais e espíritos e desmistificando a ideia da separação dogmática ocidental corpo/espírito.

Segundo GOULART (2014, p. 4), a associação das religiões ayahuasqueiras ao tema das drogas, como veremos a seguir, estimulou várias acusações de uso indevido da bebida entre esses grupos, contribuindo, simultaneamente, para a generalização da recusa da identificação da bebida a uma droga psicoativa³⁹. Ou seja, o termo “psicoativo” também foi anexado aos estigmas sociais já atrelados ao termo “droga” dentro desse universo religioso. Além disso, foi possível perceber que os atores entrevistados fazem uma separação dogmática entre o daime (que é maneira pela qual a *ayahuasca* é chamada dentro dos cultos do Santo Daime e da Barquinha) e o vegetal (que é a maneira pela qual a *ayahuasca* é chamada na União do Vegetal) e quaisquer outras substâncias, ainda que sejam usadas como “plantas de poder” ou de forma religiosa por outras culturas,⁴⁰. Nesta linha, rejeitam, inclusive, o termo “enteógeno” para classificar a sua bebida sagrada⁴¹.

Aliás, rejeitam qualquer tipo de classificação científica para a bebida, que só poderia ser entendida em seus efeitos, dentro da doutrina e dos rituais realizados. Isto, aliás, também é sustentado pelos povos indígenas que usam a *ayahuasca*, que também afirmam que seus

³⁸ De acordo com o Dicionário Aulete, fitolatria significa culto, adoração das plantas.

³⁹ Atualmente, este é o termo mais aceito e mais usado pela ciência para se referir às “drogas”.

⁴⁰ No que se refere ao uso religioso ou espiritual de substâncias psicoativas pode-se apontar, para além da *ayahuasca*, a Jurema por povos indígenas nordestinos (CASCUDO, 1937; LIMA, 1946; NASCIMENTO, 1994; GRÜNEWALD, 2005), o cacto peiole por tribos americanas, mexicanas e pela *Native American Church* (LANTERNARI, 1974), a iboga por curandeiros do Congo, além do culto Bouiti na Guiné, Camarões e Gabão (LABATE, 2003), o cacto *san pedro* ou *wachuma* por curandeiros peruanos e bolivianos, o cogumelo Teonanácatl (*psilocybe mexicana*) no México (WASSON, 1976) por curandeiros, o cogumelo *amanita muscaria* por Xamãs na Sibéria, associado ao Soma, a antiga bebida dos Vedas (WASSON, 1968), o tabaco, por uma infinidade de povos indígenas (WILBERT, 1987), o uso da *cannabis* (maconha) por Igrejas etíopes e jamaicanas, por curandeiros mexicanos e pelo CEFLURIS, uma vertente daimista, seguidora do Padrinho Sebastião (MACRAE; COUTINHO, 2016), dentre outras.

⁴¹ O termo “enteógeno”, cunhado por antropólogos como Gordon Wasson, Jonathan Ott, dentre outros, em um artigo acadêmico (1979), é um neologismo que significa “manifestação interior do divino” e deriva de uma palavra grega obsoleta da mesma raiz da palavra “entusiasmo”, referindo-se à comunhão religiosa sob efeito de substâncias visionárias (CARNEIRO, 2004). Wasson, inclusive, realizou diversos trabalhos de campo com a Xamã mazateca Maria Sabina, que usava cogumelos (*psilocybe mexicana*) em rituais espirituais e religiosos. MEYER (2014, p. 9) afirma que a ideia central do termo era a troca de rótulos relacionados com conotações médicas e psicopatológicas por uma palavra mais aprimorada e afeiçoada às pesquisas etnográficas acerca do uso de substâncias psicoativas para propósitos religiosos e espirituais.

efeitos e o sentido da experiência só podem ser entendidos dentro de suas cosmologias específicas. Neste sentido, poderíamos pensar, inclusive, no papel etnocêntrico da ciência, que através de seus pressupostos ressignifica determinadas concepções locais e nativas, o que acaba interferindo posteriormente nos sentidos “originais” que são dados à determinada prática pelos povos estudados. Nesta linha, eventualmente, pesquisadores podem ser questionados a respeito de suas bases teóricas, já que, ao menos no discurso, estariam rotulando algo sagrado pelos nativos, como uma substância psicoativa. FACUNDES (2011, p-p. 259/264) por exemplo, distingue a *ayahuasca* usada de forma religiosa de qualquer outra “droga” ou psicoativo, inclusive da própria *ayahuasca* usada de forma laica (ou profana). Tal autor sustenta a tese de que a sociedade ocidental teria transformado um sacramento em mais uma “droga” ou psicoativo,⁴² a partir do processo desordenado de expansão do uso da bebida pelo Brasil e pelo mundo, o que teria provocado um processo de busca exclusiva pelas substâncias que compõem a bebida, acarretando diversos problemas para as culturas tradicionais. Na sua visão, “levaram a bebida, mas esqueceram a cultura”.

1.3 METODOLOGIA

Para abordar o nosso tema, nos apoiamos nas contribuições metodológicas de BOURDIEU (1990, p. 119), a partir de sua noção de *campo simbólico*⁴³, a qual pode ser descrita como uma arena, onde acontece uma espécie de jogo e na qual há uma constante disputa para definir as regras deste jogo. A nossa arena é o campo de seleção do patrimônio imaterial no IPHAN, onde diversos grupos disputam “o que deve ser registrado”. Como demonstra PRADO (2011), esta noção é pertinente para abordar as negociações e os conflitos dentro de um existente “campo patrimonial”, onde agentes de diferentes grupos da sociedade

⁴² FACUNDES (2011, p-p. 259/264) argumenta que a *ayahuasca*, para “para o povo simples e caboclo, não é ingerida na busca de sensações psicodélicas ou como tentativa de esquecer (...) problemas. Ou para se divertir. Ingerem ayahuasca com a serena convicção de que praticam ato de fé, tendo nela meio de comunhão com a divindade”, citando um interessante diálogo em seu artigo: “(...) M. (chamemo-la assim), vamos tomar um potente psicoativo? Uma substância de efeito forte, que lhe trará visões várias, estimulando seus sentidos, inteligência, possibilitando percepções diferentes da realidade, expandindo sua consciência, além de permitir enorme autoconhecimento? Respondeu-me: “Deus me livre. Isto é droga. Coisa do Diabo. Quero não”. – Mas a senhora toma Daime, contrapus. – Daime é da divindade, me aproxima de Deus, das pessoas, da minha família. Não é droga”. Neste artigo, o autor, com a teoria do ‘desencantamento do mundo’ de Max Weber, questiona: Quando foi que a ayahuasca deixou de ser sacramento para se tornar psicoativo na nossa sociedade ocidental?”

⁴³ BOURDIEU (1989, p. 69, apud PRADO, 2011) define que um campo deve ter leis de funcionamento que o caracterizam como relativamente autônomo e que regulem suas transformações e limites e, mais ainda, que: compreender a gênese social de um campo, e aprender a necessidade específica da crença que o sustenta, o jogo de linguagem que nele se joga, das coisas materiais e simbólicas em jogo que nele se geram, é explicar, *tornar necessário*, subtrair o absurdo do arbitrário e do não motivado os atos dos produtores e as obras por eles produzidas e não, como geralmente se julga reduzir ou destruir.

disputam instâncias de legitimação cultural, sejam por meios oficiais ou não, tendo em vista que o campo opera uma hierarquização entre os bens culturais. Na análise de BOURDIEU (2007), o agente social é ativo, apesar de ocorrerem internalizações da estrutura social, porém o que determina é a sua capacidade criativa de agir sobre elas. Assim, o sujeito não é tido como mero reflexo ou conseqüência mecânica dos condicionamentos e coerções sociais, como também, os grupos não são entendidos como blocos antagônicos, homogêneos e estáticos.

Apoiamo-nos também, na noção de *drama social*, proposta por TURNER (1996, p-p. 91/94), já que o pedido de registro é uma ação afirmativa que busca valorização e reconhecimento de culturas amazônicas ayahuasqueiras religiosas cujas práticas, que fazem parte de sua identidade, têm sido alvo histórico de perseguições, estigmatizações e associações a um tipo de marginalidade relacionada ao uso de “drogas”, como veremos ao longo do trabalho. Neste sentido, busca aliviar o “drama” dessas culturas, que buscam a cidadania plena, em um processo bastante parecido com o qual passaram (e ainda passam) as religiões afro-brasileiras. Dentro deste complicado enredo, somam-se as disputas internas do campo, baseadas, especificamente, na consideração de práticas mais legítimas que outras, onde se segue um constante jogo acusatório entre as “linhas” da *ayahuasca*.

VELHO (2006), aliás, já sugeriu a utilização deste conceito para a descrição do conflituoso processo de tombamento da Casa Branca – Terreiro Ketu de Salvador – em 1982, primeiro terreiro a ser tombado no Brasil. Naquela ocasião contendiam, de um lado, atores preocupados com a valorização da cultura afro-brasileira no Brasil e do outro, membros do órgão patrimonial brasileiro, que incorporavam antigos princípios de ordem patrimonial atinentes à sociedade hegemônica, bem como setores conservadores do Estado e da mídia, preocupados com tal medida, vista como demagógica. O que estava em jogo, na verdade, era a própria noção de identidade brasileira, ou seja, o reconhecimento da cultura afro-brasileira como também integrante e protagonista deste panteão cultural. Yvonne MAGGIE (2001) também, em *Guerra de Orixá*, utilizou em seu trabalho o conceito de *drama social* de Turner, para analisar conflitos ocorridos entre membros de um terreiro, dentro de um jogo acusatório que incluía agentes externos ao enredo religioso.

Como afirma CAVALCANTI (2013, p. 415), a noção de *drama social* de Turner tem muitos aspectos e sua face mais evidente, e talvez mais difundida, é a sociológica, que percebe e integra o conflito como um mecanismo produtor da dinâmica e da unidade da vida social. No plano descritivo, na obra do autor, tais conflitos compreendiam diversas brigas e querelas do dia a dia da vida aldeã dos Ndembu, num processo que obedecia sempre a uma seqüência padronizada pelas quatro fases do drama social: a) a crise, que torna manifesta algumas

tensões, b) a ampliação da crise, que ocorre quando os atores acionam suas redes de parentela/vizinhança/amizade, c) a regeneração, que ocorre quando alguns dos atores envolvidos que visam esforços de conciliação, que implicam sempre na realização de rituais coletivos amplos e d) o rearranjo ou a cisão, que podem implicar numa redefinição de posições e relações ou no rompimento do grupo aldeão. Nesta linha, esse modelo descritivo é também analítico e agrega tanto dimensões mais estritamente sociológicas como acopla, de modo criativo, as determinações socioestruturais das condutas sociais a margens de escolhas e atuação subjetivas e individualizadas.

Em sua obra (1974) Turner ressalta que do ponto de vista nativo, o processo de acusação interno à aldeia, que sempre se segue à irrupção de uma crise inauguradora de um drama social, é ele mesmo uma análise e auto/análise da conduta dos atores/personagens. Restaria ao antropólogo organizar essas narrativas e ações na própria descrição de um drama revelador das razões estruturais implícitas aos conflitos explicitados pelas acusações, defesas e contra-acusações que movimentam a trama de ações. Ademais, o desenrolar do drama não revela apenas os focos de tensão da estrutura social, mas constitui também um lugar de possível reflexão, análise, auto-análise e transformação conceitual, sendo também uma forma de prever o futuro. O drama é uma história que está por vir (CAVALCANTI, 2013).

As (re) apropriações contemporâneas do conceito de *drama social* de Turner também serão usadas como método em nosso trabalho, já que os eventos ou sequência de eventos referentes à patrimonialização da ayahuasca, incluindo eventos pretéritos, alguns críticos que desenrolaram o momento atual, extrapolam a ideia de um ritual em sentido estrito, mas não deixam de serem eventos que necessitam ser etnografados para que se conte essa história. Neste sentido, VEENA DAS (1998) e TAMBIAH⁴⁴ (1996 apud PEIRANO, 2000) também usam a noção de ritual com sentido além daquele clássico. Desta forma, os eventos, ordinários ou críticos, são assim entendidos dentro de um sentido ou estrutura não perceptíveis *a priori*, mas detectados pelo etnógrafo. De acordo com PEIRANO (2000), há cem anos, grandes debates procuravam focalizar a relação entre religião, magia e ciência e, também, discutir a primazia ora do rito, ora do mito, ao passo que contemporaneamente pode-se continuar a fazer uso da noção de ritual, mas em sentido ampliado, expandindo, tornando-o instrumental analítico para eventos críticos de uma sociedade. Para PEIRANO (2000), a “ampliação da

⁴⁴ Em *Leveling Crowds (1996)*, Tambiah analisa os *riots*, que são episódios de grande violência coletiva que causam perplexidade tanto aos cientistas sociais, ao grande público, quanto aos jornalistas e à mídia em geral por sua constância e virulência no mundo de hoje. Para apresentar esses eventos, baseia-se em textos acadêmicos, relatos oficiais, reportagens jornalísticas, e em sua própria experiência. Tambiah insere-se no projeto weberiano mais amplo, ao investigar historicamente os múltiplos planos da vida das comunidades, explicitando os diversos agentes e interesses envolvidos, assim como os valores (“religiosos”) em questão (PEIRANO, 2000).

análise de rituais para eventos críticos de uma sociedade implica conceder aos fenômenos assim examinados uma liberdade *sui generis*, derivada de sua dimensão sociológica e histórica”.⁴⁵

Sobre a noção de eventos críticos, VEENA DAS (1998) explica que estes são incorporados na estrutura temporal das relações sociais por uma capacidade de penetrar na subjetividade e de se fazer continuamente na vida das pessoas. Assim, o evento e a narrativa encontram-se articulados em um mesmo processo dramático, ou seja, a estrutura temporal dramática perpassa os acontecimentos e organiza as narrativas. A experiência comum de sofrimento é capaz de criar um sentido de solidariedade entre vítimas e mobilizar a ação política. Os relatos sobre a experiência comum de sofrimento podem ensejar a articulação de grupos políticos.⁴⁶ Neste sentido, SILVA (2010), em trabalho que analisa um desastre provocado por dejetos radioativos ocorrido em Goiânia, ilustra através do jogo da memória como, de um lado, se pretende fixar políticas de identidade e, do outro, emergem identidades políticas através de um evento crítico. Em nosso caso, diversos eventos críticos fizeram surgir classificações identitárias, como veremos no terceiro capítulo. Nesta linha, o evento crítico é útil para entender a emergência de novos discursos, atores e identidades ao tempo que dá conta das condições mais amplas das estruturas hierárquicas de poder que emanam do evento. Em seu trabalho, SILVA (2010) mostra a discrepância que existe entre a memória que as pessoas e as vítimas do desastre têm acerca do fato, e a memória que o Estado pretendia impor sobre o evento.

O enfoque de Victor Turner se inscreve entre as abordagens teóricas que tratam da ação social, as quais procuram enfatizar as ações concretas dos atores sociais, ao invés de privilegiar a idéia de “modelos em equilíbrio” (FELDMAN-BIANCO, 1987 apud GOULART, 2004). Neste sentido, segue a mesma linha de análise proposta por

⁴⁵ PEIRANO (2000) ressalta que rituais e eventos críticos de uma sociedade “ampliam, focalizam, põem em relevo e justificam o que já é usual nela; se há uma coerência na vida social como antropólogos acreditamos, então o tipo de análise que se aplica a rituais também serve a eventos”, de modo que estaríamos lidando com “fenômenos semelhantes em graus diversos”. A mesma autora afirma que em razão da ênfase na perspectiva etnográfica é preciso salientar que *não* compete aos antropólogos definir o que são rituais. “Rituais”, “eventos especiais”, “eventos comunicativos” ou “eventos críticos” são demarcados em termos etnográficos e sua definição só pode ser relativa – nunca absoluta ou *a priori*; ao pesquisador cabe apenas a sensibilidade de detectar o que são, e quais são, os eventos especiais para os nativos (sejam “nativos” políticos, o cidadão comum, até cientistas sociais).

⁴⁶ “O “sofrimento social” resulta daquilo que o poder político, econômico e institucional provoca nas pessoas e, reciprocamente, de como estas mesmas formas de poder influenciam as respostas aos problemas sociais. Incluídos na categoria de sofrimento social estão situações que eram normalmente divididas em campos separados, casos que simultaneamente envolvem saúde, bem-estar, questões legais, morais e religiosas. Eles desestabilizam as categorias estabelecidas. Por exemplo, o trauma, a dor, as desordens provocadas por atrocidades são ocorrências de saúde; além do que elas são também assuntos políticos e culturais.” (KLEINMAN et al. 1997 apud SILVA, 2010)

BOISSEVAIN (1987), que ressalta que “dentro dos parâmetros sociais, culturais e ecológicos assim estabelecidos, as pessoas decidem seu modo de agir baseadas no que é melhor para elas e não, como os funcionalistas estruturais nos fariam crer, somente baseadas nas normas de comportamento aceitas e sancionadas”. Assim, o homem é também um manipulador, um operador com interesses próprios, do mesmo modo que um ser moral. Entretanto, não se deve criar uma polaridade entre o grupo e a sociedade, já que existe uma pressão social sobre o indivíduo. Esta pressão não é impessoal, mas sim imposta por outros indivíduos e captada num padrão de interdependências, de modo que as coalizões, grupos, instituições e sociedades, devem ser vistas como redes de escolhas pessoais competindo por recursos escassos e valiosos. Desta forma, nem os indivíduos nem as configurações particulares que eles formam podem ser considerados separadamente, pois a inter-relação entre os dois é dinâmica e forma um processo com um *momentum* ou com desenvolvimento próprio, onde padrão, processo e *momentum* devem ser vistos como o resultado cumulativo de decisões tomadas por pessoas que interagem umas com as outras e que se defrontam com parâmetros semelhantes.

No mesmo sentido caminham as reflexões de Jaap Van Velsen, que criou o método da "análise situacional" (1964). De acordo com este autor, a análise situacional, como método de integrar variações, exceções, e acidentes nas descrições das regularidades, com sua ênfase no processo, é particularmente apropriada para o estudo de sociedades instáveis e não homogêneas. O modo específico pelo qual estas informações são usadas na análise, parte da tentativa de incorporar o conflito como sendo "normal", em vez de "anormal", evitando generalizações como a de que o comportamento é determinado unicamente pelo parentesco, por exemplo. Em outras palavras, normas e regras gerais de conduta são traduzidas em prática; estas são, em última análise, manipuladas por indivíduos em situações específicas para servirem a fins específicos, já que as normas da sociedade não constituem um todo coerente e consistente, sendo ao contrário, freqüentemente vagas e discrepantes. VELSEN (1987) ressalta ainda que, ao usar este método, o etnógrafo não somente apresenta ao leitor abstrações e conclusões do seu material de campo, mas também lhe fornece parte considerável desse material, proporcionando ao leitor melhores condições para avaliar a análise etnográfica. Por fim, elucida que o etnógrafo deve procurar saber, em cada ocasião, as opiniões e interpretações dos atores e também as das outras pessoas, não com a finalidade de saber qual é a visão "certa" da situação, mas para descobrir alguma correlação entre as várias atitudes e, digamos, o *status* e papel daqueles que tomam aquelas atitudes.

Para além da escolha dos bens culturais imateriais das comunidades em si, que são vários e que geralmente engendram conflitos e negociações (VELHO, 2006), buscamos aqui, principalmente, transmitir os valores e interesses estratégicos dos diversos atores envolvidos nesta específica arena patrimonial. Para tanto, buscamos atentar às maneiras pelas quais esses atores se articulam entre si e negociam com o IPHAN, pensando este órgão também como mais um player na arena patrimonial, que ora atua como mediador entre as comunidades e ora como definidor dos rumos a seguir, dentro de uma espécie de disputa de sentidos⁴⁷, ou seja, dentro de sua atribuição para definir o que pode (ou não) ser considerado patrimônio. Neste ensejo, o conceito de *conflito*, no sentido proposto por SIMMEL (1983)⁴⁸, também nos é bastante útil, tendo em vista que é bastante provável que este conflito no campo do patrimônio possa gerar modificações nas relações entre os grupos ayahuasqueiros.

Ademais, também atentamos para as formas pelas quais as comunidades ayahuasqueiras formam alianças e inclusive, demarcam identidades a fim de posicionar-se estrategicamente para articular-se no âmbito deste processo no IPHAN. Para AGIER (2001), “toda declaração identitária, tanto individual quanto coletiva (mesmo se, para um coletivo, é mais difícil admiti-lo), é múltipla, inacabada, instável, sempre experimentada mais como uma busca do que como um fato”, de modo que o processo identitário, enquanto dependente da relação com outros (sob a forma de encontros, conflitos, alianças, etc.) é o que torna problemática a cultura e, no final das contas a transforma.

Por outro lado, esse processo de construção de identidade não pode ser encarado de uma forma estritamente reducionista, para fins meramente políticos ou territoriais. Neste sentido, ALMEIDA; PANTOJA & COSTA (2011), atentam-se para os processos de ontogênese aí operantes. Neste trabalho, os autores refletem sobre algumas bases conceituais com as quais a antropologia opera, ao tratar da constituição de novas "identidades étnicas", retomando o conceito de “comunidades étnicas” de Max Weber, e tomando como referência o

⁴⁷ BOURDIEU (2005) ressalta que o trabalho de produção e de imposição do sentido faz-se tanto no seio das lutas do campo de produção cultural como por meio delas mesmas (e sobretudo no seio do subcampo político): ele é a função própria, o interesse específico dos produtores profissionais de representações objetivadas do mundo social ou, melhor, de métodos de objetivação. No campo patrimonial, a forma e o sentido da produção do patrimônio não são estanques, mas apreensíveis como instantes na dinâmica de negociação entre os agentes de diferentes grupos sociais, estes, como produtores de significados da produção cultural.

⁴⁸ Para SIMMEL (1983, p. 122), o conflito é uma condição necessária para que as partes, às vezes, ásperas e díspares possam, de fato, efetuar a trama que ele encerra. É um ato estipulador que, em outro instante, permitirá a própria superação das dissimilaridades dos litigantes. O conflito possui a capacidade de constituir-se num espaço social, em que o próprio confronto é um ato de reconhecimento e, ao mesmo tempo, produtor de um metamorfismo entre as interações e as relações sociais daí resultantes: “Admite-se que o conflito produza ou modifique grupos de interesse, uniões, organizações. [...] é uma forma de sociação”.

caso recente dos índios Kuntanawa⁴⁹ do Acre, já que tal grupo reivindica hoje a demarcação de uma terra indígena, tendo antes conquistado direitos territoriais enquanto “população tradicional” na Reserva Extrativista do Alto Juruá. Nesta linha, os autores argumentam que a formulação de Weber dá pistas para entender processos como este, combinando dimensões que costumam ser tratadas como se fossem inconciliáveis: de um lado, a dimensão pragmática e político-territorial e, de outro, a dimensão ontológica da autoconstituição de comunidades étnicas. Para tanto, é necessário que, em vez de opor o ponto de vista desencantado da análise sociológica ao ponto de vista do nativo, a tarefa que se apresenta é a de reconstruir um ponto de vista nativo como pressuposto ontológico de sua ação política, pois, por exemplo, para os Kaxinawá (e para os índios do troco linguístico Pano em geral), e também para não-índigenas que utilizam a ayahuasca, o mundo visível na vida cotidiana se distingue do mundo verdadeiro que é visível em certos contextos rituais, ou em sonho, ou após a morte.

No primeiro capítulo, procuramos descrever quem são os atores do processo de registro no IPHAN, destacando as trajetórias históricas dos Mestres Fundadores das religiões ou doutrinas demandantes, como Mestre Raimundo Irineu Serra, Frei Daniel Pereira de Mattos, Mestre José Gabriel da Costa e Padrinho Sebastião Mota de Melo. Antes, porém, fizemos um recuo histórico estratégico, a fim de abarcar as raízes históricas do uso da *ayahuasca*, como o uso indígena, o uso vegetalista e o uso nos seringais, privilegiando o processo de circulação no tempo destas práticas culturais até momentos mais recentes. Por fim, mencionamos os novos usos urbanos e sincréticos da ayahuasca, feitos por grupos neoayahuasqueiros e os povos indígenas acreanos.

Dedicamos o segundo capítulo à interface religiões ayahuasqueiras brasileiras e o Estado. Nesta linha, abordamos as primeiras perseguições aos cultos e práticas ayahuasqueiras, as primeiras acusações e sua associação aos estigmas de “macumba”, “curandeirismo” e “charlatanismo”. Posteriormente, analisamos a vinculação da *ayahuasca* com a Guerra às Drogas, processo que dará ensejo a novas acusações e novas estigmatizações, estas mais incisivas, que desembocam em intervenções estatais nas religiões, inclusive com um breve período de proibição do uso da ayahuasca no Brasil. Por fim, analisamos todo o processo ocorrido nos âmbitos do CONFEN/CONAD, que após muitos anos de intervenções e estudos, reconheceu a legitimidade destas manifestações culturais e religiosas,

⁴⁹ Em *Os Milton: cem anos de história nos seringais*, PANTOJA (2008) descreve o processo de etnogênese no qual passou uma comunidade extrativista – Os Milton –, que passaram a reivindicar a sua ancestralidade indígena comum, adotando o nome de Kuntanawa, numa tentativa de resgatar as suas raízes culturais indígenas. A bebida ayahuasca fez parte deste processo de reconstituição – as rodas de cipó – que aconteciam na associação dos seringueiros serviram como um veículo de entendimento coletivo e de (re) fortalecimento dos laços étnicos.

regulamentando, ao fim, o uso religioso da *ayahuasca* no Brasil. Este capítulo explica e fundamenta as razões pelas quais os grupos demandam no IPHAN.

No terceiro capítulo, abordamos o processo de registro da *ayahuasca* como patrimônio imaterial brasileiro. Antes disso, destacamos as teorias multiculturais, nas quais se reafirma o direito à diferença em face de Estados-nação, bem como o histórico do surgimento do instituto do patrimônio imaterial, a partir de uma mudança de concepção que passou a privilegiar processos e práticas culturais populares e não mais apenas bens materiais de valor histórico. No que se refere ao processo em si, recapitulamos todo o seu andamento, desde 2008 até 2017, destacando seus elementos de bastidores, consubstanciados em disputas e tensões sobre “o que se quer ver registrado” entre os diversos grupos *ayahuasqueiros* brasileiros. Para tanto, buscamos destacar estratégias distintas de grupos tradicionalistas que se diferenciam dos demais e fazem um uso político da cultura, e grupos ecléticos que junto a alguns indígenas integrados a uma rede urbana de circulação da bebida, disputam com os primeiros a posse legítima da tradição.

2. PRIMEIRO CAPÍTULO

2.1 Raízes históricas do uso da ayahuasca no Brasil

2.1.1 O uso indígena da ayahuasca

“Sobre tudo que pode ser dito com certeza, é certo que a *ayahuasca* já estava espalhada entre inúmeras tribos amazônicas ao longo da bacia Amazônica quando a mesma despertou a atenção dos etnógrafos ocidentais em meados do século XIX.” (tradução pessoal) (MACKENNA, 1999, p. 189).

Antes de descrever quem são os atuais atores do processo de patrimonialização da *ayahuasca* no Brasil, faremos um breve recuo histórico a fim de mencionar alguns relatos etnográficos concernentes ao uso indígena da *ayahuasca*, no intuito de fornecer ao leitor uma dimensão aproximada que este fenômeno social possui a nível sul-americano⁵⁰, haja vista que estaremos dissertando, ao longo deste trabalho, sobre patrimônio imaterial ou intangível. Nesta linha, torna-se inevitável a tentativa de entender quais foram as condições que propiciaram a disseminação da *ayahuasca*, desde os mais diversos usos indígenas da ayahuasca, até os usos atuais que se verifica no Brasil, apesar da falta de informações contundentes neste sentido. Assim, ao falar do uso indígena da *ayahuasca*, não nos ateremos a qualquer etnografia específica sobre alguma etnia, mas buscaremos, anda que de maneira bem célere e objetiva, ilustrar a maneira pela qual este uso saiu da esfera dos tipos “indígenas” e dos seus pajés, para ser re-significado e reinterpretado por grupos específicos da sociedade colonial abrangente, mas grupos também subalternos às elites econômicas⁵¹. De fato, são bastante escassas as etnografias neste sentido como o clássico estudo de Reichel-Dolmatoff entre os Tukano⁵², já que a ayahuasca despertou, a partir da segunda metade do século XIX, um interesse mais etnobotânico do que antropológico⁵³.

⁵⁰ De acordo com Marcus Vinicius, Historiador do Acre, atualmente o uso da *ayahuasca* entre os povos indígenas é presente entre dezenas de grupos da Amazônia, dentro de um grande “arco pan-amazônico” de ocorrência, “que começa ao sul, na Bolívia, segue a leste, por Rondônia, Acre, Amazonas e Roraima, e a oeste, pelo Peru, Equador, Colômbia e Venezuela”, fechando a extremidade norte do arco no Panamá. Esta região é, exatamente, àquela dos formadores da bacia Amazônica, ponto de contato entre os Andes e as terras baixas do grande “Rio de Las Amazonas”, área de povos tribais de diferentes troncos lingüísticos que estabeleceram uma extensa rede comercial e cultural que conectava, desde os povos do Altiplano Andino, até os grupos indígenas das florestas da “Montaña” e das “Terras Baixas”, além de possuir possui uma floresta muito variada, a mais rica em biodiversidade dentre todas as outras configurações bióticas de floresta. Texto disposto em: <http://colunamiodepote.blogspot.com.br/2011/03/historia-politica-recente-da-ayahuasca_29.html>

⁵¹ Os grupos subalternos são aqueles que vivem em uma posição de submissão econômica em relação a outros integrantes do processo colonizador nacional, cujas razões também podem ser de cunho racial ou cultural, como, por exemplo, um grupo de trabalhadores de uma fábrica, ribeirinhos, seringueiros, etc.

⁵² SAEZ (2011, p 131) ressalta que existem poucas monografias sobre os povos indígenas do Amazonas que não dedicam pelo menos algumas páginas ao uso do *Banisteriopsis caapi* e as várias poções que o usam como base.

Ademais, sublinhar os tipos rituais de uma ou outra etnia, ou suas formas específicas de uso, além de ser impossível, seria totalmente contraproducente aos objetivos do presente trabalho, que discute apenas questões relacionadas ao “uso indígena da *ayahuasca*” e sua patrimonialização. Além disso, vale dizer que a simples indicação dos povos indígenas amazônicos que utilizam a bebida não é das tarefas mais fáceis, tendo em vista as variantes lingüísticas e étnicas numa mesma região ou na mesma etnia. Some-se a isso o fato de que alguns povos indígenas se encontram em locais muito distantes, bem como são reticentes à pesquisa antropológica e seus fins⁵⁴. Vale lembrar, entretanto, que embora o uso indígena seja um fenômeno de proporções continentais, apenas aqueles grupos indígenas que se situam no território brasileiro podem ser incluídos pelo IPHAN no rol do patrimônio, tendo em vista a sua competência material. Por fim, desde já pedimos desculpas por qualquer abordagem falha ou incompreensão no trato da temática indígena, a qual exige bastante sensibilidade, já que não somos especialistas em etnologia indígena.

Primeiramente, cumpre ressaltar que o costume do uso da ayahuasca foi e é disseminado em boa parte da Amazônia⁵⁵, estando atualmente presente em diversas etnias indígenas, bem como através de diversos curandeiros peruanos, bolivianos, colombianos, etc., descritos por alguns estudiosos como vegetalistas, como veremos a seguir. Porém, somente no Brasil, é que este uso veio a se tornar efetivamente religioso, organizado e institucional fundamentado originalmente na atuação de três linhas religiosas principais: o Daime ou Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal, criadas a partir do contato de seringueiros com

Entretanto, estas informações são colocadas em capítulos dedicados ao xamanismo e permanecem isoladas, tendo em vista que a etnologia amazônica é um campo bem preparado de estudos, com muitos sumários, grande teorias, bibliografias críticas e uma densa rede de referências internas, organizada por tópicos clássicos, como mitologia, parentesco e xamanismo. Assim, o caminho oferecido pelo cipó raramente foi seguido pelos pesquisadores.

⁵³ De acordo com ANTUNES (2012, p. 18), a partir da segunda metade do século XIX, começam a surgir uma infinidade de estudos, em sua maioria de literatura estrangeira sobre os povos amazônicos, produzidos por missionários, viajantes, botânicos, antropólogos, etnólogos, etnobotânicos, farmacólogos, químicos, toxicólogos, provenientes de várias regiões das Américas e da Europa, que estiveram na região amazônica entre o final do século XIX e início do século XX e que se referem a achados botânicos, taxonômicos e farmacológicos em citações curtas e comentários gerais, o que servirá como base para uma farta produção antropológica no século XX, que ressignificará o uso da ayahuasca como religião e cultura.

⁵⁴ Segundo SAEZ (2011, p. 132), a diversidade de “*ayahuascas*” não é fácil de mapear, já que além da dificuldade taxonômica na divergência nos critérios entre os nativos e os botânicos, a fitodiversidade amazônica está longe de ser completamente catalogada. Some-se a isso um componente político: o conhecimento nativo amazônico é um campo aberto a especulações e abusos. Fatos como a patente de uma variedade de cipó coletada num jardim indígena no Equador pela companhia Selva Viva, causaram uma onda de desconfianças às pesquisas etnobotânicas e etnofarmacológicas. Não apenas pelas ameaças de um biocolonialismo global, mas também por causa das restrições privadas à circulação de um conhecimento-base que é o patrimônio de Xamãs e, portanto, um bem valioso.

⁵⁵ OTT (1994, p-p. 14/15 apud LUZ, 1996, p. 15) afirma que a *Banisteriopsis caapi* cresce nas terras baixas da floresta equatorial amazônica, sendo seu limite de ocorrência: ao sul até a Bolívia e ao norte até a Venezuela e Panamá. Cresce ainda na Amazônia colombiana, equatoriana, peruana e brasileira, tendo se propagado através dos Andes até a costa equatoriana. Devido à facilidade com que se propaga através de mudas transportadas para cultivo, é difícil estabelecer sua área de ocorrência natural.

curandeiros mestiços e caboclos⁵⁶. Vale dizer também que este uso está presente também de forma não institucional entre comunidades de seringueiros, extrativistas e ribeirinhos da Floresta Amazônica. Atualmente, porém, através da expansão de algumas Igrejas, bem como de diversos *ayahuasqueros* europeus e americanos, treinados em práticas indígenas ou vegetalistas, este fenômeno tomou uma dimensão nacional e global, estando presente em diversos estados do país e diversos países do globo⁵⁷.

No que se refere ao uso indígena da *ayahuasca*, mostraremos referências a relatos de cunho etnográfico, porém esparsos, produzidos por viajantes, missionários e estudiosos, em contato com as culturas indígenas. Antes, porém, registre-se que, embora inconclusivas, foram encontradas evidências arqueológicas do uso da ayahuasca, que apontam a existência deste uso por culturas amazônicas na América do Sul, há pelo menos quatro mil anos. NARANJO (1986), por exemplo, refere-se a vasos de cerâmica que supostamente seriam usados para beber a ayahuasca e OGALDE, ARRIAZA e SOTO (2009 apud MORI, 2011 p. 24) falam sobre supostas evidências de harmina (um dos princípios ativos do cipó) em cabelos de múmias chilenas, além de outra evidência mais concreta referente às preparações que continham harmina pelo povo do Vale do *Azapa* durante o *Tiwanaku horizon*⁵⁸. Existem, ainda, estudiosos que relacionam a “origem” da *ayahuasca* ao Império Inca, tendo em vista ser o *Quéchua* a “língua dos incas”, bem como à bacia do Rio Napo, no Equador, considerada o coração da Amazônia Quéchua⁵⁹, onde os índios das terras altas e das terras baixas reuniam-se para diversos fins, como trocas e negociações. MORI (2011, p. 24), entretanto, afirma que o uso da bebida numa larga área das terras baixas peruanas, ao sul de Iquitos, lugar em que o autor conduziu trabalho de campo, teria provavelmente cerca de 300 anos de existência. Este se refere ao fenômeno do vegetalismo, que falaremos a seguir.

⁵⁶ GOULART (2002, p. 2) afirma que o termo *mestizo* tem uma conotação similar à noção de *caboclo*, usada no contexto brasileiro, referindo-se aos resultados dos processos de aculturação, intercâmbio e sincretismo entre grupos indígenas e populações brancas em contato com os primeiros, tendo, portanto, um caráter mais cultural do que racial. E é desta forma que também utilizamos o termo no presente trabalho.

⁵⁷ De acordo com LUNA (2011, p. 128), um renomado pesquisador, a *ayahuasca* no mundo contemporâneo é um fenômeno complexo e veio para ficar. Segundo ele, atualmente, em qualquer lugar da Europa ou das Américas em que vá, sempre ouve acerca de sessões de *ayahuasca*, conduzidas por uma ampla gama de praticantes, como membros de religiões brasileiras, europeus iniciados em práticas indígenas, artistas, terapeutas, *ayahuasqueros* auto-proclamados e pessoas de diversos meios sociais e culturais, cenário inimaginável desde a sua primeira experiência com *yagé* há cerca de 40 anos atrás. Sublinhe-se ainda, a ocorrência, em 2008, de uma conferência em Heidelberg, intitulada “*Globalization of the Uses of Ayahuasca*”, onde se reuniram especialistas de diversas disciplinas como medicina, psicologia, etnobotânica, farmacologia, direito, religião, antropologia, além de líderes religiosos, curandeiros amazônicos, ativistas, etc.

⁵⁸ *Tiwanaku* (também grafado Tiahuanaco, Tiahuanacu e Tihunaco) é um importante sítio arqueológico pré-colombiano situado próximo ao Lago Titicaca, na Bolívia. Estudiosos das culturas andinas classificam esta civilização como uma das mais importantes precursoras do império Inca. Fonte: Wikipedia.

⁵⁹ Sobre esse assunto consultar a cientista Gayle HIGHPINE, em: <http://www.mestreirineu.org/liberdade/desvendando_o_misterio_da_origem_da_ayahuasca.pdf>

Os primeiros relatos do uso da *ayahuasca* foram registrados por viajantes e missionários, na época da colonização da América do Sul⁶⁰. VARELLA (2005, p. 23) menciona uma carta informativa feita pelo padre Vicente Valverde, primeiro Bispo de Cuzco, ao Santo Ofício da Inquisição, relatando a existência do uso da *ayahuasca* pelo Império espanhol no século XVI. Porém, é somente a partir do século XVII que aparecerão relatos esparsos sobre a bebida, como atesta o clássico estudo de Reichel-Dolmatoff sobre a *ayahuasca* entre os Tukano (Desana). MORI (2011, p. 32) refere-se a uma menção à *ayahuasca*, feita em registros escritos pelo Jesuíta Pablo Maroni em 1737, que se refere a uma liana (cipó), vulgarmente chamada de *ayahuasca* e ao suco de trombeta (*Brugmansia Suaveolens*), ambas utilizadas para adivinhação e eficientes na privação dos sentidos, cujo uso foi observado em arredores da região do rio Napo no Equador. Refere-se, também, ao relato do Jesuíta Franz Xaver Veigl, de 1768, que relata que entre plantas perigosas poderia ser encontrado uma cana ou um junco amargo, chamado de *ayahuasca*, ou mais especificamente uma liana (cipó), usada para mistificação e a feitiçaria. Segundo o autor, ambos os relatos foram feitos dentro do contexto das reduções missionárias⁶¹.

OTT (1994, p. 71) relata que no final do século XVII, o jesuíta José Chantre y Herrera refere-se a um “brebaje diabólico” chamado de *ayahuasca* enquanto que, no início do século XVIII, o jesuíta Magnin aponta a bebida como parte integrante da medicina dos índios Mainas na Amazônia Peruana, ambos referindo-se à mesma região. Já em 1737, o missionário Maroni a descreve como “uma bebida intoxicante ingerida com propósitos advinatórios y otros llamada *ayahuasca*, la cual priva de los sentidos y, a veces, de la vida”. SCHULTES (1986 apud ANTUNES, 2012, p-p. 15/16) afirma que entre 1838 e 1842, o viajante alemão chamado Tschudi, que permaneceu no Peru, também faz referência à bebida, enquanto que o missionário Albi, em 1854, relata e escreve sobre o *yagé* (outro nome dado à bebida) utilizado pelos curandeiros indígenas Macaguaje, na região do Rio Caquetá, na Colômbia.

⁶⁰ A colonização teve um duplo papel determinante no que se refere ao uso da *ayahuasca*, tanto para sua extinção, como para sua disseminação. Isto porque, ao passo em que muitas culturas indígenas foram aniquiladas nas Guerras com os “brancos”, outras, que passaram a conviver com os “brancos”, sofreram diversos processos de desintegração, como a perseguição à Xamãs que utilizavam substâncias psicoativas da floresta para diversos fins, numa espécie de caça às bruxas (TAUSSIG, 1993, p. 143). De maneira oposta, além da ocorrência de algumas alianças entre povos indígenas e entre indígenas e “brancos”, a formação de reduções missionárias, nas quais índios de diversas etnias eram reagrupados no mesmo local sob o domínio da Igreja, favorecia um intercâmbio cultural e uma suposta propagação de ritos com a *ayahuasca*.

⁶¹ As reduções missionárias eram agrupamentos de indígenas de várias etnias, muitas vezes atraídos e forçados a permanecer nestas bases, outras vezes voluntariamente juntando-se às mesmas, como tática de sobrevivência. Eram povoados comunitários que sujeitavam os índios a diversas regras e práticas de cunho evangelizador e aculturador. No Brasil, tais ajuntamentos ficaram conhecidos como aldeamentos missionários. Para saber mais sobre o assunto, consultar OLIVEIRA (2006).

A partir dos relatos referenciados acima, constata-se que o etnocentrismo integrante do processo colonizador espanhol e português, tendia a conceber, com certo desdém e obscurantismo, o uso da *ayahuasca* (de vários nomes, formas, e por várias culturas diferentes) e de outras substâncias utilizadas em complexos xamânicos⁶², assim como vários atos e práticas dos povos indígenas, condenados pela “civilização”, como sendo práticas primitivas, diabólicas, ou de feitiçaria, mas raras vezes como uma forma de conhecimento⁶³, de cura, ou de devoção. Vale dizer, também, que a caracterização destas práticas como cura, terapêutica, conhecimento, devoção, etc., apesar de mais aproximadas às práticas indígenas e não desqualificadoras, também são projeções de um olhar ocidental sobre “os outros”.⁶⁴

Segundo OTT (1994, p. 71), somente entre 1851 e 1859 é que surgirá o primeiro estudo científico sobre o complexo ayahuasqueiro, de autoria de Richard Spruce que testemunhou uma cerimônia indígena na região do rio Vaupés, na fronteira do Brasil com a Colômbia, não tendo, entretanto, experimentado a bebida. De acordo com o autor, outros naturalistas e exploradores como C.M de La Condamine, F.H.A Von Humboldt e C.F.P. Von Martius falharam em mencionar a “poção diabólica”. De acordo com ANTUNES (2012, p-p. 17/18 apud SCHULTES, 1986b), foi R. Spruce quem registrou cientificamente a espécie de trepadeira utilizada naquele ritual (denominada de *Caapi*) como *Banisteria Caapi*, inscrevendo-a como um vegetal pertencente à ordem das *Malpigiáceas* e ao gênero da *Banisteria*. Este estudioso ainda travaria contato com outros grupos que tomavam o *Caapi*, como os índios Guajibo, da região de Maipures, no rio Orinoco, na fronteira entre a Colômbia e a Venezuela e índios Záparo, ao longo de uma expedição que partiu do Rio Negro no Brasil

⁶² O termo xamanismo vem do russo - tungue *saman* - e corresponde à práticas dos povos não budistas das regiões asiáticas e árticas especialmente a Sibéria. É um vocábulo usado genericamente para referenciar práticas etnomédicas, mágicas, religiosas (animista, primitiva), e filosóficas (metafísica), envolvendo cura, transe, transmutação e contato entre corpos e espíritos de outros xamãs, de seres míticos, de animais, dos mortos (ELIADE, 2002). Por conta disto, percebe-se que o uso recorrente deste termo por muitos estudiosos para descrever os complexos e práticas indígenas indígenas é um esforço que não corresponde à real dimensão destas, levando-nos a pensar nestas práticas dentro de uma inexistente e abstrata homogeneização.

⁶³ NARBY (1998, p. 154) faz uma interessante analogia (apesar de vaga e geral), ao afirmar que tanto os indígenas como os xamãs mestiços consideram que os conhecimentos de povos como os Shipibo-Conibo, Tukano, Kamsa ou os Huitoto, como equivalentes a universidades como Oxford, Cambridge, Harvard ou Sorbonne, que são as mais altas referências em termos de conhecimento. Por consequência, os indígenas amazônicos teriam a chave de um conhecimento prático, repassados por diversas gerações, há pelo menos, 5000 anos, enquanto que as universidades do mundo ocidental possuiriam cerca de 900 anos de existência.

⁶⁴ Segundo SAEZ (2011, p. 135), nas interpretações “*new age*”, a bebida tem um papel terapêutico, que é geralmente baseado na consciência de si e do universo – e essa caracterização é estendida, por consequência, ao uso indígena. Entretanto, o que decorre disso é uma tendência geral a ver o xamanismo como um tipo de medicina, evitando alguns aspectos que podem intensificar estereótipos negativos do próprio xamanismo e dos índios que o praticam. Nesta linha, ao passo que os xamãs, por si mesmos, cada vez mais assumem o papel de representantes nacionais ou globais do mundo indígena, o xamanismo cada vez mais sujeita-se a um processo de moralização e ambientalização. Obviamente, esse é uma recente reinterpretação que não faz jus à complexidade do xamanismo indígena nem ao uso da própria *ayahuasca*.

até os Andes equatorianos. Estes últimos chamavam a bebida de *ayahuasca*. O pesquisador, então, deduziu tratar-se da mesma espécie de cipó anteriormente detectada na região do Vaupés. Segundo OTT (1994, p. 71), o primeiro cientista a experimentar os efeitos da “poção” foi o geógrafo equatoriano Manuel Villavicencio no alto Rio Napo em 1958. Villavicencio relata que tribos do Alto Napo usavam *ayahuasca* como os Záparos, Anguteros, Mazanes, dentre outras e outras, para produzir visões, bruxarias, adivinhações e profecias.

LUNA (2005, p. 339) apresenta uma lista de setenta e dois grupos indígenas amazônicos que usam a *ayahuasca*, sendo que algumas expressões deste uso seriam: o contato com o mundo dos espíritos, para exploração e conhecimento do ambiente; o diagnóstico e a cura de doenças; a adivinhação; o auxílio na caça e para afastar o panema (má sorte na caça, por exemplo), ocupando um papel central na vida cultural e religiosa de alguns grupos, em aspectos mitológicos, na dança, canto e pintura⁶⁵. BIANCHI (2005, p. 322), entretanto, afirma que em diversas regiões este uso é desconhecido ou ocupa um lugar periférico em relação ao conjunto de práticas curativas comumente associadas ao xamanismo amazônico, que se fragmenta em uma série de entidades autônomas, nas quais a bebida perde a centralidade. Para SAEZ (2011, p. 132), o uso da *ayahuasca* não é uma substância central em diversas conformações xamânicas, apesar de ter sido alçada atualmente há uma representante da cultura indígena, o que acreditamos ser um pobre reducionismo⁶⁶.

Além disso, a ampla utilização do termo *ayahuasca* na análise do tema, que vem do *Quíchua*, que é um nome estrangeiro para as etnias indígenas, assim como é para os cultos religiosos ayahuasqueiros brasileiros, nos leva a prestar atenção em duas coisas que devemos ter bastante cuidado: o uso de apenas um vocábulo para algo tão diverso induz, *a priori*, a uma interpretação homogênea deste uso, nos levando a crer que existiria tão somente uma poção mágica descoberta por algum “Mago Merlin” do passado. Isso é problemático na medida em que existem diversas maneiras de confeccionar a bebida, havendo diferentes tipos de cipó (do

⁶⁵ VASCONCELOS (2009, p. 14 apud OTERO DOS SANTOS, 2011), referindo-se aos contextos ameríndios, como nas mitologias dos povos dos troncos linguísticos Pano, Aruaque e Tucano, ressalta que a *ayahuasca* geralmente aparece como uma “professora”, “mestra” ou “guia”, apresentando-se como um ser dotado de alma que possibilita o contato com outros seres imaginados como fonte de conhecimento e poder. Assim, é um agente capaz de revelar os segredos do universo, apresentando a real face de outros seres igualmente dotados de humanidade, mas que no estado de percepção normal são plantas e animais.

⁶⁶ De acordo com o autor, a sinopse do xamanismo corrente praticado na Amazônia apresenta a *ayahuasca* como a principal ou a única herdeira de todo um leque de substâncias psicoativas que, assim que examinamos as descrições do xamanismo em tempos anteriores ou em povos indígenas remotos, parece ser muito maior, de modo que se pode concluir que, longe de ser algo como uma tradição preservada fielmente, o xamanismo amazônico é um corpo de conhecimento que muda rapidamente. Além disso, a farmacologia amazônica – conduzida por tais vigorosos experimentadores, os xamãs – é um trabalho aberto, sendo constantemente regenerado, sem a definição dos valores de seus elementos (cru ou cozido, cultivado ou selvagem, etc) e não visa observar as diferentes propriedades de substâncias isoladas, mas promove o que pode ser descrito mais precisamente como um diálogo entre diferentes indivíduos do universo.

gênero *Banisteriopsis*) que podem ser usados e de substâncias que podem ser adicionadas à mistura, além da folha (*Psychotria Viridis*)⁶⁷. Ademais, as visões que são produzidas pela bebida, bem como as suas formas de utilização⁶⁸ diferem de uma cultura para outra, podendo ser ingerida e interpretada de diversas maneiras, havendo diferenciações, inclusive, radicais, como por exemplo, no seu uso para a paz ou para a guerra⁶⁹. No que se refere às religiões ayahuasqueiras brasileiras, percebe-se uma maior homogeneização na forma de preparar a

⁶⁷ SAEZ (2011, p. 132) ensina que a *ayahuasca* está no centro de uma extensiva experimentação com a flora local, a qual, não está totalmente fechada às possibilidades de substâncias exógenas. LUZ (1996, p-p. 15/17), que faz um estudo comparativo entre os complexos rituais e simbólicos associados ao uso da *Banisteriopsis Caapi* entre os grupos Pano, Tukano, Arawak e Maku, apresenta uma gigantesca lista de plantas aditivas usadas pelas etnias estudadas em seu longo trabalho de campo, para variados fins.

⁶⁸ Como ensina SAEZ (2011, p. 132), a diversidade do uso começa pelas formas nas quais a substância é aplicada, que poder ser cozida, extração fria, etc (Luna, 2005, p. 335). De acordo com Spruce (2000, p. 85), os índios do Orinoco “não apenas bebem a infusão, como aqueles do Uaupés, mas também mascam a haste, assim como alguns mascam o tabaco”. Furst (1990, p. 54), refere-se ao uso de ayahuasca e outras substância psicoativas, como o tabaco, em forma de enema. Chaumeil (1983, p. 33-43) descreve um ritual de um Xamã Yagua durante um processo de iniciação. São ingeridas piripiri (*cyperus*), seguido de uma mistura de piripiri com suco de uma planta de tabaco. Num terceiro passo, adiciona-se a ayahuasca, toe (*datura*) e depois, substância mais fortes ainda como naranjillo, venado-caspi, camphor e outras. Cada um desses passos cumulativos significa um encontro com os espíritos de cada substância, e uma árdua negociação com eles. No Xamanismo Pano (no caso dos shipibo, ver ROE, 1982, p. 123-126), são citadas uma série de substâncias, incluindo, além de ayahuasca e toé, kapok (*Samaúma* ou *Ceiba pentandra*), sap, conhecido como yowí, que tem efeitos perigosos e pode ter tido um papel mais notável no passado. Um informante de Gebhart-Sayer’s (2000, p. 130) adiciona shahuanpeco (boca de arara), uma planta parasita não identificada que era usada no xamanismo Shipibo no passado, substitutiva ou adicionada à ayahuasca. Capistrano de Abreu (1941, p. 172-175), que nunca aludiu à ayahuasca em sua pesquisa com os Kaxinawá, mencionou, no início do século XX, o uso de xumá, uma decoção “venenosa” de *kapok bark* (casca capim ou paineira), palmitos e frutas de uma série de palmeiras como paxiúba, uricuri, pataúá, jarina, as quais possibilitam a quem bebe o contato com as almas, que podem presenteá-lo com todo tipo de objetos e uma boa pescaria.

⁶⁹ Segundo SAEZ (2011, p. 130) a *ayahuasca*, especialmente em suas descrições de uso no passado – menos vulnerável à censura externa – mostra uma propriedade muito mais sinistra que esta que é atribuída a ela pela “onda new age indianista”. De acordo com contos Yaminawa, nos tempos antigos a ayahuasca era usada para facilitar convenções entre grupos vizinhos quando todos se entregariam às suas visões e competiriam através de seus conhecimentos sobre os cânticos. Porém, tais reuniões manifestariam um perigo manifesto, podendo tornar-se em confrontos repentinos e letais. De fato, episódios deste tipo são a explicação padrão das causas de guerras no passado indígena antes do contato com os brancos. Um “passado” que devemos qualificar, pois estas histórias não voltam aos “tempos ancestrais”, mas referem-se à morte de um parente próximo ou à cicatrizes visíveis no rosto de um homem velho. O cipó produziria algum tipo de diplomacia negativa através da produção de visões que revelavam que os atuais companheiros de celebrações seriam na verdade inimigos. Alvarez (1964) reporta em um desses episódios, no qual os Yaminawa exterminaram um grupo de Amahuaca que chegaram à redução onde os primeiros estavam, depois de verem através do cipó que os Amahuaca tinham planos similares contra os Yaminawa. De acordo com Spruce (2000) nativos do rio Napo e Bombonaza tomam ayahuasca para dar uma resposta a uma embaixada, para descobrir planos de inimigos, para dizer se estrangeiros estavam a caminho, para certificar-se da fidelidade de suas mulheres, para descobrir quem colocou feitiçaria num homem doente, etc. Além desses usos, mais freqüentes em tempos remotos, podemos encontrar um uso mais canônico da poção, sendo esta um agente terapêutico e um facilitador de visões. No caso dos Siona (Langdon, 2000), os efeitos revelam-se em 3 estágios: no primeiro, vê-se cobras, fogos, monstros pretos, máquinas esmerilhadoras, que ameaçam a existência. Caso a pessoa agüente a prova, novas visões aparecem, cheias de luzes, e o povo do Yagé desce para mostrar ao noviço o caminho. Uma sequencia similar é descrita, por exemplo, entre os Sharanahua (Siskind, 1973, p. 137-138). No mito Huaorani, a ayahuasca é um remédio para caça, como para a sedução (“caça às mulheres”), agindo também por suas propriedades aromáticas, prática que, entretanto, deixou de ser incentivada com o passar do tempo.

bebida, bem como da interpretação de suas visões, dentro de suas cosmologias religiosas, se comparadas aos usos indígenas, embora contenham distinções importantes também.

Nesta linha, a partir dos breves comentários feitos acima sobre o uso indígena, vimos duas coisas importantes. Uma, que a *ayahuasca* já fez ou faz parte de um complexo xamânico diverso, onde a mesma perde seu caráter central, abrindo espaço para outras substâncias e ritos diversificados, o que nos leva a concluir que pensar a cultura indígena a partir da *ayahuasca* é um erro bastante primário. Outra, que existem múltiplas possibilidades de versões da *ayahuasca*, tanto na sua composição básica, quanto no que se refere às interpretações de seus usos e efeitos por cada grupo específico, inclusive quando se trata dos cultos ayahuasqueiros brasileiros, o que nos leva à constatação inequívoca da diversidade da *ayahuasca*.

Por fim, consigne-se que, mesmo dentro de um cenário físico, social e cultural violento de colonização e subjugação de povos, ainda assim a *ayahuasca* foi intercambiada e disseminada, obtendo novas interpretações e novos entendimentos, como demonstram os fenômenos do vegetalismo e do uso “seringueiro” da *ayahuasca*, uso que antecedeu o surgimento das primeiras religiões ayahuasqueiras brasileiras. Isto ocorreu porque, como afirma SAEZ (2008), a *ayahuasca* é um veículo de intermediação, que representa, inclusive, uma reversão nos fluxos missionários da fé ocidental. Para o autor, longe de ser algo de propriedade de alguma cultura específica, a *ayahuasca*, como um método para pensar e experimentar, se configura como um tradutor entre culturas, sendo, inclusive, o principal tradutor entre culturas ocidentais e ameríndias, já que nela se observa a franca intencionalidade na produção do conhecimento.

2.1.2 A Expansão da *ayahuasca* para o contexto vegetalista

MOREIRA & MACRAE (2011, p. 121) argumentam que o uso desta bebida de procedência indígena (KENSINGER, 1973; LAGROU, 1996; LANGDON, 1986; REICHEL-DOLMATOFF, 1976) foi disseminado na região do Alto Amazonas entre comunidades ribeirinhas e urbanas. Estas absorveram fragmentariamente as práticas dos rituais indígenas, reinterpretando e sistematizando novas matrizes, inserindo o uso dentro da cultura religiosa e curandeira local. Este uso não-indígena da bebida fora do Brasil é verificado exclusivamente por tradições xamanísticas denominadas como “vegetalismo” boliviano, peruano e boliviano, classificadas também como uso mestiço. Os relatos na história da Amazônia ocidental constataam a existência desses curandeiros, conhecidos como “mestres vegetalistas” ou “chefes da *ayahuasca*”, desde meados do século XIX (LUNA, 1986, TAUSSIG, 1993), vistos na

época como *brujos* (bruxos) ou *hechiceros* (feiticeiros) geralmente vinculados a características ambíguas, aptos a curar, como efetuar feitiços maléficos. Eram vistos como mediadores entre a divindade e o cliente.

TAUSSIG (1993, p-p. 155/156), por exemplo, refere-se a um caso ocorrido em 1727, portanto, no início do século XVIII, onde se detecta a existência de curandeiros que podem ser descritos como vegetalistas. O episódio reporta-se a um julgamento, descrito por Frank Salomon, levado a efeito por funcionários espanhóis, onde um índio da serra teria sido julgado por ter enfeitado seis parentes e um funcionário espanhol. No episódio, as testemunhas atribuíram a sobrevivência dos enfeitados a um curandeiro do *Sibundoy*, que recorreu a uma planta que provocava visões, provavelmente o *yagé*. Por conta disso, o autor afirma que é provável que os curandeiros do *Sibundoy*, ao desempenhar semelhante papel, agissem como mediadores de um sistema pan-andino de cura e de crenças mágicas, que atribuía aos índios da selva, habitantes dos contrafortes e das planícies, poderes xamânicos especiais. O autor faz um profundo estudo sobre o terror e a cura na região do *Putumayo*, abordando como os fantasmas e as marcas do colonialismo agem sobre o imaginário das pessoas e dos curandeiros locais.

LUNA (1986) descreve o vegetalismo como um fenômeno religioso ou forma de religiosidade amazônica próxima a um catolicismo *folk*, que incorpora elementos trazidos da atividade missionária a partir de suas próprias tradições. O autor aponta algumas características principais como o uso de plantas “maestras” que possuem espíritos, os quais ensinam seus conhecimentos para cura de doenças, entram em contato com espíritos de plantas, animais ou humanos, além de receberem cantos mágicos, como os ícaros. MACRAE (1992) afirma que os vegetalistas utilizam várias técnicas para influir na cura de doenças, servir de oráculo, prever catástrofes naturais, organizar cerimônias religiosas e até proporcionar bons resultados em caçadas. Tais técnicas, além do uso da *ayahuasca* e de outras substâncias, seriam referentes a dietas de isolamento, de abstinência sexual, o uso de preparados feitos com cascas de árvore e tabaco, além do uso de objetos de poder, como cristais, crucifixos ou o *yachay*, que seria uma espécie de baba ou gosma grossa, presenteada pelos espíritos. Os vegetalistas trariam o *yachay* no peito, que funcionaria como uma espécie de ímã capaz de extrair virotes e outros objetos mágicos usados por feiticeiros ou vegetalistas malignos para invadir o corpo das pessoas e fazer-lhe mal.⁷⁰

LUNA (1986-a apud GOULART, 2002, p. 12) também reforça os argumentos no sentido da existência de uma “tradição vegetalista ayahuasqueira”, que teria surgido há cerca

⁷⁰ Para mais informações sobre o fenômeno do curandeirismo amazônico ou vegetalismo consultar: DOBKIN DE RIOS (1972), LUNA (1986), MACRAE (1992), TAUSSIG (1993).

de 200 anos, enquanto GOW (1996 apud GOULART, 2002) fala em 300 anos. Para os autores, haveria diversos tipos de vegetalismo, procedentes de diferentes sentidos migratórios e envolvendo populações diferentes, dentro de um movimento mais geral que se verifica em toda região amazônica no começo do século XX, ao passo do surgimento de cultos messiânicos-milenaristas que mesclam componentes indígenas, católicos populares ou ainda protestantes e espíritas (LUNA, 1986-a apud GOULART, 2002, p. 12)⁷¹.

Nesta linha, acredita-se que o fenômeno do vegetalismo foi uma espécie de conformação cultural nascida da colonização, ocorrido a partir do contato dos colonizadores espanhóis com indígenas localizados em territórios que posteriormente viriam a se chamar Peru, Bolívia, Colômbia, etc., tendo em vista que os portugueses e brasileiros só chegariam à parte oeste da Floresta Amazônica, onde se concentra grande parte das culturas que utilizam a *ayahuasca*, muito tempo depois. Assim, pode-se inferir que este fenômeno, gestado, sobretudo, por uma população mestiça e subalterna, ocorreu antes da expansão do uso da *ayahuasca* nos seringais brasileiros e peruanos, fato que abordaremos a seguir. Além disso, apesar dos episódios de perseguições e criminalizações de xamãs, ocorridos na América Espanhola (TAUSSIG, 1993, p. 143), não seria absurdo concluir que esta resignificação do uso da *ayahuasca* possibilitou a sua expansão para “povos não indígenas”, podendo ser encarada, tanto como uma estratégia de sobrevivência deste uso, como fruto de sincretismos entre povos afetados e desintegrados pela colonização. Não foi a toa que, logo depois, a partir do contato de trabalhadores que migraram à Floresta Amazônia em virtude da instalação e da expansão da indústria da borracha (fim do sec. XIX e início do XX) com índios, foi justamente um curandeiro mestiço peruano que, segundo algumas versões, teria apresentado a *ayahuasca* ao Mestre Irineu, criador da primeira religião ayahuasqueira brasileira, como veremos adiante. Podemos assim concluir, que houve dois fenômenos-chaves que possibilitaram a expansão da *ayahuasca* das sociedades indígenas para a sociedade ocidental; primeiramente, o vegetalismo, com seus sincretismos, e o uso “seringueiro da ayahuasca”.

2.1.3 O boom da borracha e o uso seringueiro da *ayahuasca*

Neste ensejo, a *ayahuasca* teria sido intercambiada culturalmente em razão destes contatos ocasionados no período de exploração da borracha na selva amazônica entre os

⁷¹ VILAÇA (2000) reforça que a incorporação de símbolos e práticas cristãs pelos xamãs nativos é frequente em movimentos messiânicos, como aqueles que ocorreram no alto rio Negro. Ademais, é bem documentado também o movimento no sentido inverso, ou seja, da apropriação de práticas xamânicas nativas pela população cabocla.

índios, caucheiros⁷² e seringueiros, mais precisamente em toda a extensão da bacia do Alto Amazonas, servindo como um remédio para todos os males do corpo e do espírito, uma verdadeira panacéia GOULART (2002, p. 12). Nesse sentido, alguns estudiosos, como Mauro Almeida, Mariana Pantoja Franco, Wladimir Araújo e Manoela Carneiro da Cunha, que estudaram este fenômeno no Brasil, referem-se a uma “ciência dos seringueiros”, constituída por um corpo de conhecimentos e técnicas relativas ao meio ambiente, com princípios e lógicas distintos da ciência ocidental moderna⁷³, como a explicação de doenças a partir da metamorfose de certos animais e insetos (GOULART, 2002, p. 218).

A fim de compreender melhor como se deram esses contatos entre índios, seringueiros e caucheiros, faremos um breve recuo histórico, para expor um pouco acerca do primeiro surto ou primeiro ciclo da borracha, fenômeno que atraiu diversos trabalhadores brasileiros para áreas de floresta e de fronteiras, que fundaram um modo peculiar de vida e de subsistência.

No Brasil, durante o final do século XIX e na primeira metade do século seguinte, milhares de nordestinos (maranhenses, paraibanos, pernambucanos, sobretudo cearenses, etc.,) migraram para a região amazônica, abandonando a precária agricultura de subsistência no Nordeste para se dedicarem à produção de borracha nos seringais. A expansão da extração da borracha foi impulsionada por uma necessidade cada vez maior desta matéria-prima pelas indústrias internacionais⁷⁴, que financiaram este sistema, a contragosto do governo brasileiro na época. Nesta linha, começaram a se formar expedições que partiam de Manaus e Belém e

⁷² O *caucho* é uma espécie de borracha inferior, pouco elástica, cuja árvore é menor que a da borracha brasileira (PARISSIER, 2009, p. 58). “Cau-chu” ou “Cautchu”, que significa a “árvore que dá leite” era como a resina da borracha era chamada pelos índios Maias (TOCANTINS, 1979, p. 101). Paradoxalmente, a borracha, cuja extração e aplicação prática sob a forma de diversos utensílios foram ensinadas pelos povos indígenas aos “brancos” (SOUZA, 2013, p. 76; MARTINELO, 1985, p. 27; SANTOS, 1980, p. 50), se tornaria o pivô de dramáticas mudanças estruturais na sociedade local, com conseqüências nefastas para diversos povos indígenas em toda a área Amazônica, que tiveram de se adaptar, ou não, à Indústria da Borracha.

⁷³ Para ARAÚJO (1998, p. 70), por exemplo, os conhecimentos acerca da ayahuasca, e de sua preparação, no meio seringueiro, expressam, em muitos aspectos, a lógica mais ampla deste universo cultural, remetendo aos princípios de sua ciência. Um caso interessante, trazido pelo antropólogo Mauro Almeida, foi o de que nos anos setenta, na região do Alto Juruá, muitos dos seringalistas proibiram o consumo da ayahuasca nas colocações, alegando que ele afetava a qualidade ou produtividade do trabalho. Entretanto, segundo Araújo (1998) e Franco e Conceição (2002), a explicação dos seringueiros era diferente. Para eles, a proibição dos padrões era fruto do seu receio de que as “mirações” provocadas pelo “cipó” permitissem a descoberta das fraudes nas contas dos empregados realizadas no barracão (GOULART, 2004, p. 218).

⁷⁴ Segundo ALVES PINTO (1984, p. 15 apud SOUZA, 2013, p. 76), com o desenvolvimento da indústria de artefatos de borracha, sobretudo nos EUA, vai surgir uma corrida às fontes supridoras de borracha, processo indissolúvelmente articulado com a expansão imperialista americana da metade do século XIX. IGLESIAS (2008, p. 29) ressalta que a invenção dos processos de vulcanização e da fabricação de bicicletas e pneumáticos para a nascente indústria automobilística impulsionou a demanda de borracha pelo setor industrial europeu e norte-americano, aumentando seu preço consideravelmente. Neste ensejo, a abertura de novas áreas de exploração passou a ser estratégia perseguida pelas casas aviadoras de Belém e Manaus para garantir o rápido crescimento da oferta de borracha, à época exclusivamente proveniente dos seringais nativos da região.

que visavam o “desbravamento” de áreas desconhecidas de floresta, sobretudo nas regiões dos entornos dos rios Purus e Juruá, e seus afluentes, passando pelo atual Estado do Acre, até as fluidas áreas de fronteira do Brasil com o Peru e a Bolívia, que só posteriormente seriam delimitadas. SOUZA (2013, p. 64) aponta que a forte propaganda e a arregimentação realizada pelos seringalistas do Pará e do Amazonas em Fortaleza, Recife e Natal incentivaram esta migração em massa. Outros elementos, como uma grande seca ocorrida no Nordeste, bem como a ilusão de enriquecimento rápido e a noção deturpada de liberdade da floresta, também contribuíram para o convencimento dos trabalhadores.

IGLESIAS (2008, p. 29), referindo-se ao alto curso do rio Juruá, afirma que mudanças significativas na região ocorreram já a partir de 1870, com a exploração e o povoamento da região, que a partir de 1903 constituiria o departamento mais ocidental do Território Federal do Acre. À medida que as colocações e estradas de seringa foram sendo abertas na floresta, encontros com índios tornaram-se bastante comuns. Estes contatos iniciais, nada amistosos, diga-se de passagem, muitas vezes eram recheados de pavor pelo imaginário negativo que era disseminado sobre os “selvagens”⁷⁵. Vale dizer que, inicialmente, a colonização nas áreas brasileiras foi um pouco diferente daquela ocorrida no Peru, onde diversos grupos indígenas foram massacrados, escravizados e incorporados à extração do látex, posto que, no Brasil, por duas décadas, optou-se por se trazer a mão de obra do Nordeste⁷⁶. Em decorrência, a presença indígena seria considerada inicialmente um obstáculo à economia dos seringais.

IGLESIAS (2008, p. 63) afirma que o período inicial de explorações no alto rio Juruá e seus afluentes teve um acompanhamento interessado dos índios nas margens dos rios, que seguidamente preparavam emboscadas para intimidar os recém-chegados, tendo ocorrido, em certos casos, conflitos abertos. Alguns grupos indígenas resistiram bastante à invasão de suas terras, sendo que muitos seringais foram abertos “à custa de muita bala” (SOUZA, 2013, p. 31). As estradas de seringa muitas vezes invadiam e se confundiam com áreas indígenas e

⁷⁵ TAUSSIG (1993, p. 138), acerca das histórias que circulavam durante o *boom* da borracha no Putumayo, afirma que os seringalistas e os empregados da companhia não apenas temiam, mas criavam, através da narrativa, espantosas imagens da selvageria, que incitavam à confusão, imagens que uniam a sociedade colonial através da obscuridade epistemológica do espaço da morte.

⁷⁶ De acordo com IGLESIAS (2008, p. 189), essa situação do Brasil apresenta diferenças com aquelas configuradas nas zonas produtoras de caucho nos rios *Ucayali* e *Madre de Dios* no Peru ou no rio Putumayo, na Colômbia, regiões onde diferentes grupos indígenas, após sofrerem massacres, foram escravizados, deslocados para regiões ricas em *castilloa* e incorporados à extração, freqüentemente sob regimes de violências e castigos e de vigiados por empregados a serviços dos patrões.

até com seus roçados⁷⁷, que ficavam geralmente mais próximos das margens dos rios e distantes de seus *cupichauas* (malocas). Em resposta, alguns índios passariam a furtar objetos dos seringueiros, como armas, facões, terçados, etc., e eventuais encontros com os seringueiros geralmente desandavam para episódios de morte ou de ferimentos graves.

Para contra-golpear, eram organizadas expedições armadas, que visavam destruir as malocas, matar boa parte dos índios, forçar a saída dos sobreviventes e em certos casos, capturar mulheres e crianças indígenas. Estas expedições ficaram conhecidas como as “correrias”, e se configuravam como um instrumento de etnocídio que já era praticado pelos caucheiros peruanos. SOUZA (2013, p. 31) afirma que diversas “correrias” foram organizadas por seringalistas, quando grupos de cerca de 50 homens armados atacavam as aldeias no raiar do dia, enquanto os índios dormiam em suas cabanas. Geralmente poupavam-se as mulheres e as crianças, que eram posteriormente vendidas ou escravizadas⁷⁸. PICOLLI (1993 apud IGLESIAS, 2008, p. 78), destaca que as “correrias”, como inerentes a processo de conquista e dominação, gerariam reações dos índios e estratégias de resistência, que, num primeiro momento, podem ser descritas como “contracorrerias”, que tinha o objetivo de retardar a penetração dos recém-chegados⁷⁹.

Todavia, pouco tempo depois, passaria a ser determinante a inclusão dos indígenas nos projetos coloniais, sobretudo a partir a atuação de autoridades locais interessadas na pacificação da área para o desenvolvimento da economia, bem como pela atuação de representantes do SPILT (Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais), que buscavam um “cessar-fogo” entre seringueiros, índios e caucheiros, através da “catequese” dos índios, ou seja, de sua incorporação ao sistema dos seringais⁸⁰. Neste ensejo,

⁷⁷ Os roçados indígenas se localizavam geralmente em áreas distante de suas malocas, mais próximas às margens dos rios, tendo em vista a fertilidade dessas terras, locais que também eram os escolhidos pelos “desbravadores” para a colocação dos seringais.

⁷⁸ Por conta da escassez de mulheres, era comum na época a sua venda nos seringais. Por vezes, eram trazidas mulheres do Amazonas e Belém, como prostitutas. Outras vezes, mulheres índias capturadas em correrias se tornariam esposas de seringueiros e caucheiros.

⁷⁹ De acordo com IGLESIAS (2008), trabalhos acadêmicos produzidos por antropólogos procuraram diferenciar “modalidades” de correrias. AQUINO (1977 apud IGLESIAS, 2008, p. 78), por exemplo, divide-as em dois tipos: a) aquelas que visavam o extermínio dos índios e b) aquelas que visavam a sua incorporação na extração gumífera. Para um entendimento mais esclarecedor acerca das “correrias”, consultar: IGLESIAS (2008), PICOLLI (1993) e AQUINO (1977)

⁸⁰ De acordo com IGLESIAS (2008, p. 148), a partir da progressiva institucionalização do poder público federal local, autoridades como Prefeitos, Tenentes e Inspectores no Acre tentaram atuar no intuito de pacificação da área, através das seguintes medidas: a denúncia das “correrias”, iniciativas contra a “escravização” de indígenas e o estabelecimento de acordos com certos proprietários dos seringais, visando “pacificar” a região, “proteger” os indígenas, fazer cessar as “correrias”, bem como evitar “represálias” dos índios e desencorajar a continuidade de conflitos entre diferentes grupos. Posteriormente, ajudantes do SPILT, criado em 1910 pelo Marechal Rondon, órgão inspirado pelo ideário positivista, também atuaram no mesmo sentido e com propostas semelhantes às autoridades locais. Os objetivos principais do órgão brasileiro eram a busca da “civilização” dos índios, “protegendo-os” do extermínio físico e “educando-os” em práticas produtivas, respeitando suas “aptidões

a visão dominante no contato com os indígenas era influenciada pelo projeto maior de exploração da borracha e a subjugação do meio ambiente, de modo que os índios deviam ser transformados de “selvagens” ou “brabos” em “civilizados” ou “mansos” (MEYER, 2014, p. 48). Para FRANCO (2001, p. 15), havia três possibilidades para os povos indígenas que entravam em contato com a indústria da borracha: integração, expulsão ou dizimação. Existiam ainda aqueles “arredios”, que escaparam às dominações dos seringalistas, bem como às “correrias”, que optaram por não assimilar a cultura do “branco”. Dentre esses, muitos fugiram para áreas distantes isolando-se, outros voltaram para tentar expulsar os seringueiros das colocações (SOUZA, 2013, p. 29).

Entretanto, de acordo com MEYER (2014, p. 49), devemos atentar para não encarar a Indústria da Borracha como um agente civilizador “monolítico”, obliterando-se assim, as particularidades destes encontros, como o movimento de ideias e tecnologias entre índios e seringueiros⁸¹. Ademais, sugere-se que deve ser considerado o contexto local na análise das “correrias”, já que, como ilustra IGLESIAS (2008, p. 111), existem relatos e documentos que atestam que tal instrumento foi “menos” violento que no Peru, como demonstra o caso dos contatos iniciais entre caucheiros, seringueiros e os Kashinawá (Huni Kuin). Neste caso, os segundos eram considerados mais “bonzinhos” que os primeiros, inclusive,⁸² o que propiciou a formação de algumas alianças entre índios e seringueiros, sobretudo contra aldeias inimigas e/ou caucheiros. Consigne-se ainda que “correrias” também eram organizadas pelos próprios índios contra tribos inimigas com os rifles dos “brancos” e, às vezes, na junção de forças entre

naturais”. Para tanto, instituía medidas como o reassentamento e a territorialização de grupos “dispersos”, com base na agricultura e ações “educativas” para o trabalho, contemplando a convivência com famílias de “trabalhadores nacionais” vistos como uma fonte de “exemplo” para os indígenas incorporaram costumes e hábitos produtivos, o que os possibilitaria acessar os benefícios da “civilização”.

⁸¹ Para GOW (1991), é um fato difícil de aceitar que as “correrias”, sendo um instrumento de genocídio, mediaram o aprendizado intercultural também, já que algumas evidências sugerem que uma das formas pelas quais os seringueiros aprenderam sobre a *ayahuasca* foi através de índios capturados que os ensinaram. Tal fato levaria a duas conclusões: a de que é a subjugação violenta do próprio indígena que é entendida como um caminho pelo qual a *ayahuasca* veio a ser usada entre os seringueiros e a de que a *ayahuasca* teria sido “domesticada” ou civilizada.

⁸² IGLESIAS (2008, p-p. 117/118), afirma que, inicialmente os recém-chegados teriam sido recebidos sem hostilidades, mas que massacres e “guerras sem perdão” teriam início por volta de 1898, primeiramente promovidas pelos caucheiros peruanos e depois pelos seringueiros. As “correrias”, os Kaxinawá teriam respondido com roubos, destruição de casas e morte de caucheiros, que, amedontrados, optaram por se retirar. Quando vieram os seringueiros, os Kashinawá fugiram inicialmente. Entretanto, estes indígenas foram bem tratados, à diferença do que ocorria entre os caucheiros, passando a considerá-los “bons”, inclusive passando a “trabalhar para eles”, ajudando-os na plantação dos primeiros roçados e depois se dedicando a extração de caucho, em troca de espingardas, roupas, machados e terçados. Este sistema de trocas era a forma encontrada pelos seringueiros para “amansar” os índios.

seringueiros e índios contra caucheiros peruanos ou contra aldeias inimigas. De fato, a época lembrava, ainda que com algumas exceções, um verdadeiro “*Apocalypse Now*”.⁸³

Destaque-se ainda, que muitas alianças entre índios, seringueiros e/ou caucheiros foram possibilitadas pela atuação de “catequistas de índios”, considerados heróis locais, que ora por sua habilidade pessoal no trato com os índios, ora por seus diversos interesses na pacificação da área, atraíam índios para o trabalho em suas colocações. Figuras emblemáticas desse processo foram Ângelo Ferreira⁸⁴ e Felizardo Cerqueira⁸⁵. Estes atuavam através de algumas estratégias específicas, como: manterem-se na companhia de um reduzido grupo de seringueiros ou indígenas mansos; optar pela captura de poucos índios inicialmente, que seriam muito bem tratados no seringal e receberiam diversos “presentes”, como rifles, terçado, facões, etc. Ao retornarem às suas malocas, relatariam o bom tratamento recebido, além de distribuir tais “presentes” na aldeia, contribuindo assim para o intuito final de abrir uma possibilidade de diálogo e da construção de entendimentos e relações duradouras⁸⁶ (IGLESIAS, 2008, p. 94).

Segundo MEYER (2014, p-p. 47/48), as línguas faladas pelos povos indígenas que entraram em contato inicialmente com os seringueiros do Acre pertenciam aos Troncos Pano e Arawak, havendo uma rede de grupos falantes de Arawak na área de fronteira entre os Andes e as terras baixas até o Rio Ucayali onde hoje é o Peru, envolvidos em relações de comércio entre as terras altas e a floresta. Já os grupos falantes Pano ocupavam áreas mais para oeste, na

⁸³ *Apocalypse Now* é um filme norte-americano sobre a Guerra do Vietnã, em que destaca-se como personagem o Coronel Walter E. Kurtz, que teria “enlouquecido” e passaria a comandar um exército de nativos que o cultuavam como um semideus. O filme por seu lado é baseado no livro de Joseph Conrad “Coração das Trevas” sobre a exploração colonialista e genocida da população nativa do Congo Belga no final do século XIX.

⁸⁴ O pioneiro “catequizador” de índios a ser reconhecido na área foi Ângelo Ferreira da Silva, como desbravador e patrão de seringais no médio rio Tarauacá. Através de sua atuação em acordos com os patrões para a interrupção das “correrias”, bem como para o reconhecimento dos chefes indígenas e suas formas de autoridade nas malocas, além da distribuição de mercadorias por seu intermédio, conquistou o respeito de muitos índios, sendo chamado, inclusive, de “papai grande”, “tuxaua” e “chefe” (IGLESIAS, 2008, p. 203).

⁸⁵ À frente de “sua turma de Kaxinawá”, que contabilizava mais de 600 índios, Felizardo Cerqueira se tornaria um “ponto de referência” no alto rio Envira e em seus afluentes, tanto para os patrões brasileiros que mobilizavam suas freguesias na exploração do caucho, como para as turmas de peruanos que, de forma autônoma ou aviados por esses patrões, trabalhavam nessa região. Era visto pelos brasileiros e peruanos como “chefe” dos temidos Kaxinawá, única pessoa capaz de entrar em suas malocas e dialogar com seus chefes, sendo que, por diversas vezes seria responsabilizado por ataques e saques realizados contra os acampamentos dos caucheiros, além de ser alvo de tocaias e emboscadas. Os Kaxinawá, por sua vez, considerariam as relações estabelecidas com Felizardo enquanto alternativa concreta face às “correrias” que há anos sofriam dos patrões e caucheiros. Felizardo acreditava ser um “predestinado”, que trazia uma “missão dada por Deus” e tinha como objetivo maior proporcionar aos índios “melhores condições de vida”, ignorados dos poderes públicos e renda à pátria brasileira (IGLESIAS, 2008, p. 238).

⁸⁶ As ações Ângelo Ferreira e Felizardo Cerqueira possibilitaram que as políticas de “catequese” propostas pelos poderes locais e federais fossem implementadas. Vale dizer que estas ações foram concebidas e postas em prática sobre uma extensa rede de relações interétnicas, pré-existente à chegada dos caucheiros e seringueiros, que persistia, apesar dos substanciais rearranjos territoriais e sociais pelos quais haviam passado os vários grupos indígenas em decorrência das “correrias” e da implantação da empresa seringalista sobre seus antigos territórios (IGLESIAS, 2008, p. 202).

bacia dos Rios Juruá, Purus, Madre de Dios e Madeira, que sobrepõem as fronteiras do Brasil com o Peru e a Bolívia. Estes dois grandes conjuntos de grupos indígenas mantinham entre si estes limites fronteiriços, possibilitados por relações de troca e casamentos inter-étnicos. As guerras inter-étnicas eram comuns o suficiente para fazer com que os seringueiros do Acre entendessem que os Ashaninka (grupo Arawak anteriormente conhecido como Kampa) eram inimigos tradicionais dos grupos Pano da área, ocasionalmente aproveitando-se desta oposição. Dentre os grupos Pano que dominavam o Acre no início do boom da borracha, eram mais proeminentes os Kaxinawá (Huni Kuin), os Katukina, os Yawanawá e os Amahuaca.

Aos poucos, diversos índios foram se adaptando à nova realidade. Relatos de época constatariam índios vivendo casamentos interétnicos entre Amahuacas e Jaminawas, grupos de famílias vivendo em malocas e outros em casas semelhantes às dos seringueiros, alguns "Tuxauas"⁸⁷ com bom domínio do português, grandes roçados e plantações e, ainda, alguns índios dedicados à produção da borracha e do caucho, que trocavam por mercadorias (IGLESIAS, 2008, p. 147). Outros relatos reforçam a existência de locais onde seringueiros e indígenas conviveriam pacificamente. IGLESIAS (2008, p. 167) fala de determinada área onde existiriam “cerca de 200 índios das tribos Catuquina, Jaminaua e Cachinaua e outros, que ali viviam, em harmonia com os civilizados, embora entregues às suas superstições e hábitos”. Nesta linha, apesar da cruel violência que reinava de uma forma geral, proporcionada pelas “carrerias” e pela invasão das terras indígenas pela indústria da borracha, havia, também, casos de convivência harmônica, ainda que o índio tivesse de se amoldar às novas leis da floresta. Isso não deixava de gerar relevantes intercâmbios culturais entre seringueiros e índios.

Alguns estudiosos também usam o verbo “amansar” em referência aos seringueiros, tendo em vista que homens e mulheres nordestinos(as) tiveram que enfrentar diversas dificuldades de adaptação a uma nova maneira de sobrevivência em um local desconhecido, hostil, que incluía infortúnios como a malária, animais ferozes como cobras venenosas, onças, carapanãs (mosquitos) e *piuns*⁸⁸, a brava resistência indígena e a extenuante jornada de trabalho no seringal. Era considerado um verdadeiro “Inferno Verde” (SOUZA, 2013, p. 64). Vale lembrar ainda, que o estado judiciário e policial tinha pouco ou quase nenhum alcance na

⁸⁷ Tuxaua é um vocábulo do Hatxa-Kuin (Língua dos Huni Kuin, ou Kashinawá) que significa “Chefe”.

⁸⁸ Espécie de pequeno mosquito que habita as margens dos rios, cujas fortes picadas incham e fazem sangrar, o que levou o missionário PARISSIER (2009, p-p. 48/49) a citá-lo como uma das pragas do Juruá.

região, de modo que a lei vigente na época era a "lei do 44", do "rifle" ou do "papo amarelo"⁸⁹.

A vida no Seringal era bastante complicada. A par da jornada extenuante de trabalho que durava em torno de 12 horas diárias, os seringueiros teriam que viver num regime quase feudal, análogo à escravidão⁹⁰. O mecanismo de controle era o Sistema de Aviamento⁹¹, que funcionava sob o controle do capital comercial, gerando uma cadeia de repasse da produção da borracha, em troca de outros produtos entre Seringueiros/Seringalistas/Casas Aviadoras e Casas Exportadoras. Os primeiros vendiam a borracha aos segundos e assim sucessivamente, de modo que as partes localizadas no topo da pirâmide tinham o maior lucro. No que se refere aos seringueiros, tem-se que boa parte da sua riqueza pessoal servia para pagar adiantamentos dos utensílios de trabalho, roupas e alimentos recebidos adiantadamente como: machadinhos, tigelinhas, baldes, terçados, espingardas, redes, mosquiteiros, pólvora, farinha, feijão, carne-seca, arroz, banha, espoletas, café, açúcar, sal, sabão, tabaco, cachaça, etc., (SOUZA, 2013, p. 81), sendo que na maioria das vezes, não conseguiam se livrar de suas dívidas. Isto porque, muitos patrões se aproveitavam de sua pouca escolaridade para manipular as contas, bem como para remunerar a menor através de estratégias como a criação da borracha “meia-fina” (TASTEVIN, 2009, p. 81). Além disso, eram proibidas as práticas da caça e da pesca, para que o seringueiro adquirisse seus alimentos apenas no barracão. Esse sistema, às vezes, era burlado pelos seringueiros que conseguiam vender suas mercadorias a regatões, donos de pequenas embarcações, que pagavam a mais pela borracha.

AQUINO (1977, p. 73 apud MEYER, 2014, p. 50), afirma que as relações entre seringueiros e indígenas no Acre tinham uma estrutura incipiente de identidades complementares entre “cariús” e “caboclos”, sendo os primeiros todos aqueles brasileiros ligados à extração da borracha e os segundos todos aqueles, indiscriminadamente, sobreviventes e descendentes dos povos indígenas da região. O autor ressalta, entretanto, que

⁸⁹ IGLESIAS (2008) destaca textos e depoimentos orais que retratam a situação antes da instalação da Prefeitura do Alto Juruá, demonstrando que, na época, os poderes Judiciário e Policial do Estado do Amazonas não tinham qualquer atuação ou influência na região. Assim, o que determinava era a da vigência da "lei do 44", do "rifle" ou do "papo amarelo", com referência ao Winchester calibre 44.

⁹⁰ O missionário francês *Constant Tastevin* constata o que via nos seringais acreanos no início do século XX: “Os proprietários das florestas produtoras de borracha são verdadeiros fidalgos que trazem de muito longe, às suas expensas, os trabalhadores que recolhem a goma das seringueiras. Desde o começo, e algumas vezes por toda a vida, estes trabalhadores estão ligados aos seus senhores pela dívida que contraíram na vinda, e que a obrigação em que eles se encontram de ter que comprar tudo deles não faz mais do que aumentá-la com o tempo, sem contar as doenças, durante as quais os proprietários lhes fornecem alimento, roupas e medicamentos. Nestas condições, compreende-se facilmente que tudo, até o emprego do tempo, é legitimamente determinado pelo proprietário da terra, que é ao mesmo tempo o credor da população. Aliás, as únicas casas decentes do território são as dos patrões: são chamadas de barracões. As outras não são mais do que choupanas sobre estacas, formadas de quatro ou cinco postes que sustentam um teto de palha” (TASTEVIN, 2009a, p-p. 72/73).

⁹¹ Aviamento vem de “aviar”. Significa fornecer mercadoria em troca de outro produto. (SOUZA, 2013, p. 81).

o termo “caboclo” era usado para designar pejorativamente os índios, justificando a opressão⁹². O termo também tem sua versão positiva para designar os que dominam algumas “tecnologias” da floresta, como caminhos, comidas, plantas, além de possuírem uma forma específica de sociabilidade e moralidade engajada com a floresta. O autor afirma, ainda, que durante os anos 1970, ao passo que os “sulistas” começaram a comprar várias terras e desmatar diversas áreas, num movimento conhecido como “pecuarização”, uma nova dualidade emergiu. Nesta, “caboclos” e “cariús” se uniram contra os “destruidores da floresta”, levando à posterior gestação do movimento conhecido como a Aliança dos Povos da Floresta⁹³.

De acordo com ARAÚJO (2004), os motivos encontrados pelos seringueiros para beber ayahuasca eram bem similares àqueles encontrados em algumas descrições de uso indígena, no que se refere a uma humanização da natureza⁹⁴, tendo em vista que a própria *ayahuasca* podia ser vista como uma entidade poderosa e perigosa. Além disso, é comum, segundo a autora, a crença em santos, nas almas, nos encantados, que são entidades protetoras como o “caboclo da mata”, a “mãe da seringueira”, a “caipora” e em animais com “qualidades humanas”, capazes de enganar, devorar, hipnotizar, realizar pactos, se vingar, assumir formas

⁹² De fato, muitos índios passaram a ter vergonha de sua própria etnia, pois não queriam ser reconhecidos como “selvagens”, o que era motivo de muita desconfiança e preconceito. O termo “caboclo” era associado aos termos “vagabundo”, “infantil”, “bêbados”, “animais”, “não-confiáveis”, “feiticeiros”, “ladrões”, “sem-ambição”, “preguiçosos”, dentre outros (AQUINO, 1977 p. 74 apud MEYER, 2014, p. 54). Não à toa, era largamente recomendado o “batismo” dos índios. Este era bastante procurado pelos próprios, tendo em vista que, após serem batizados, muitos deixariam de se reconhecer como índios, associando-se aos seringueiros, numa estratégia de sobrevivência (IGLESIAS, 2008, p. 122). Neste sentido, TASTEVIN (2009b, p. 114) narra um fato onde índios yawa-nawa (queixadas) se autodenominavam Katukinas para escapar à inimizade dos brancos com os Nawas. Nesta linha, constituíam formações socioculturais que escondia as filiações culturais específicas em prol de uma identidade fluida e instável, homogeneizada a partir de fora, usando uma língua geral como o português ou o espanhol regional, mas mantendo camufladas suas línguas específicas (ARRUDA, 2009, p-p. 159/178).

⁹³ A aliança dos povos da floresta foi um movimento que teve seringueiros e índios como protagonistas, os quais empreenderam uma eficiente forma de ação, conhecida como “empates”, espécie de luta pacífica onde os manifestantes deitavam-se ao chão e impediam que os tratores derrubassem as árvores, tendo como líderes e expoentes iniciais os lendários Chico Mendes e Wilson Pinheiro. Tal movimento, posteriormente, a partir da atuação do Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS), capitaneado pelo sertanista da FUNAI Antônio Macêdo, gerou consequências importantes, como a substituição dos antigos seringais pelas Reservas Extrativistas (Resex), numa ideia que unia conservação ambiental e desenvolvimento sustentável. Nesta linha, Terras Indígenas (TIs) e Resex foram ligadas para garantir o respeito à diversidade cultural e à biodiversidade, como é o exemplo do Município de Marechal Thaumaturgo (AC), onde 90% do território é formado por terras protegidas e 2% são reservas naturais. De acordo com ARAÚJO (2004), a *ayahuasca* também esteve presente nestas reuniões entre índios e seringueiros. Nestas ocasiões, poderiam ocorrer sessões com a participação de índios e pajés Kaxinawás e Ashaninkas, onde reinava um clima de transformação, novidade, luta e união. Naquele momento, as sessões não eram movidas pela busca da cura, porém contribuíam para a união do grupo, fortalecendo amizades e demarcando fidelidades.

⁹⁴ A humanização da natureza é uma forma muito particular, comum a muitos povos indígenas, de observar o mundo, sob vários ângulos, descrito por Eduardo Viveiros de Castro (1996) como “perspectivismo ameríndio”. Nesta linha, o mundo seria habitado por diferentes sujeitos, humanos ou não humanos, com “atributos humanos e animais, em um contexto comum de comunicabilidade” e onde a humanidade, e não a animalidade, “é a condição original comum aos humanos, animais e espíritos”.

humanas e vice-versa, como a jibóia, o sapo campu, o veado e o jabuti. FRANCO (2002 apud MEYER, 2014, p. 147) afirma que o cipó, conhecido como a “televisão do caboclo” por possibilitar o acesso a lugares inacessíveis, também era usado para descobrir roubos nos cálculos por seus patrões, checar o caráter de suas companheiras em viagens à cidade ou a lealdade de amigos, além de prever as condições de rios ou do tempo antes de alguma viagem, dentre outros propósitos. A autora afirma, ainda, que a *ayahuasca*, atuando como um veículo de reciprocidade em vários níveis⁹⁵, também atua no sentido de um resgate de um pertencimento coletivo e étnico entre índios “amansados” e descendentes de índios.

FRANCO (2002, p. 381), que realizou trabalho sobre a história oral da *ayahuasca* entre residentes da Reserva Extrativista do Alto Juruá, menciona, ainda, nomes de curandeiros de que até hoje são lembrados localmente, como responsáveis pela difusão da *ayahuasca* entre os seringueiros do Alto Juruá, como Crispim e Sebastião: O primeiro era filho de índios do rio Envira e foi capturado numa correria quando se separou de seu povo. Foi adotado por brancos e viveu em lugares diferentes até chegar à base do rio Tejo em 1950, onde viveu e constituiu família no Igarapé Dourado. Posteriormente, mudou-se para o rio Alto Bagé entre os Jaminawa, com os quais seu nome ficou vinculado até hoje. Era muito procurado para fazer curas entre os seringueiros, através do uso de “remédios da floresta” e do cipó. O segundo (Sebastião do Cipó), também conhecido por fazer curas com o cipó nos seringais, era mencionado como possuidor de poderes extraordinários, capaz de curar pessoas apenas com o toque de sua mão na cabeça do doente. Preparava o cipó e organizava reuniões noturnas com vizinhos do seringal, onde também usava o maracá (instrumento musical de origem indígena), além de cantos e assobios⁹⁶ para ajudar as visões daqueles presentes nas sessões.

GOULART (2004, p. 197), assim como LUNA (1986) e DOBKIN DE RIOS (1972, 1977 e 1979), dentre outros estudiosos, relaciona a origem das religiões ayahuasqueiras brasileiras a uma “cultura cabocla e seringueira do chá”. Para a autora, Santo Daime, Barquinha e UDV (União do Vegetal) participam de uma mesma tradição que se caracteriza pelo consumo ritual da *ayahuasca*, sendo que os três cultos são re-elaborações do antigo

⁹⁵ A autora Mariana Pantoja Franco descreve em seu importante trabalho: “*Os Milton. Cem anos de história nos seringais*” (2008), como os “caboclos do Milton”, sobreviventes das “correrias” e “amansados” nos seringais, reconstruíram sua coletividade moral dotada de dignidade e auto-respeito ao assumirem sua identidade de índios Kuntanawa. A autora também destaca o papel fundamental que o uso do *nixi-pae*, o *cipó* dos seringueiros e o *ayahuasca* dos moradores urbanos, teve na auto-constituição ontológica dos Kuntanawa. Atualmente, no Acre, os índios Puyanawa passam por semelhante processo.

⁹⁶ As melodias em forma de assobios também são chamadas de ícaros e são bastante comuns no vegetalismo peruano. Para MEYER (2014, p. 147), isto também remonta aos “chamados” de Irineu Serra, o fundador do Daime, os quais eram melodias assobiadas com conotações indígenas.

complexo do curandeirismo amazônico e começam a surgir num momento de profundas transformações do cenário rural da região.

2.2 OS ATORES DO PROCESSO

2.2.1 O surgimento das Religiões Ayahuasqueiras Brasileiras

Embora o uso da ayahuasca conte com uma longa tradição indígena e mestiça no Brasil e em outros países da América do Sul, é na região brasileira (que abrange as bacias dos rios Madeira, Purus e Juruá), que o uso do chá tomará a forma de religiões urbanas organizadas e não indígenas, como o Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal (GOULART, 2004, p. 13). Seus Mestres fundantes são o Mestre Irineu⁹⁷, o Frei Daniel e o Mestre Gabriel, respectivamente. Estes cultos seriam organizados já em contextos urbanos, embora em áreas periféricas das capitais (Rio Branco e Porto Velho), talvez porque surgem num momento de mudanças do mundo rural. Alguns estudiosos afirmam que estes grupos operaram uma verdadeira tradução⁹⁸ do uso ameríndio da ayahuasca para uma visão cosmológica ocidental e uma transposição das práticas ayahuasqueiras originárias para o mundo dos “cariús” ou “não-índios”, em sua maioria migrantes nordestinos trazidos pelo governo para trabalhar nos seringais nos dois ciclos da borracha. Como corroboram os relatos históricos relativos à constituição e surgimento dos referidos cultos, os mestres fundadores Irineu e Gabriel conheceram a bebida através de contatos iniciais com curandeiros mestiços ou caboclos, que atuavam nos seringais da tríplice fronteira (Brasil, Peru e Bolívia)⁹⁹.

Assim, estas religiões surgem na união entre elementos da cultura indígena e elementos da cultura seringueira cabocla da Amazônia em um nível bastante profundo, expressados na sua mitologia, em seus rituais e na sua moralidade. Neste contato,

⁹⁷ Para NEVES (2010) in: MOREIRA & MACRAE (2011), Mestre Irineu tem um papel fundante porque sua história de vida situa-se na origem, mais especificamente no ponto de passagem de uma tradição indígena para uma tradição cristã, “ponto de convergência, de mutação, de transformação, sintetizada através de uma vida humana, um personagem que se tornou catalisador de um conjunto de referências culturais”.

⁹⁸ De acordo com Clodomir Monteiro da Silva, acreano, autor da primeira Dissertação sobre o Daime: “*O Palácio de Juramidam, (1983)*”, o “Santo Daime é uma autêntica sociedade religiosa rural” e ainda um ritual de passagem, um meio caminho entre a cidade e a floresta, um encontro entre o catolicismo dos seringueiros nordestinos e o feiticismo florestal indígena, entre os santos e as vidências mágicas das práticas indígenas. BASTOS (1979) afirma que a existência no Daime do Mutirão (Putirum), um dos institutos básicos das comunidades indígenas, o uso de alucinógenos naturais, como o Ipadu e o Paricá, a prática da vidência (miração), o uso de maracás aliado a visão incorporada a uma entidade superior, Jesus ou Santo Poderoso fazem do Santo Daime um culto que já nasce impregnado da cultura indígena e da cultura colonizante.

⁹⁹ Segundo ARRUDA (2009, p-p. 158/178), esta é um exemplo típico de uma *fronteira em movimento* caracterizada por constantes mudanças e transformações em relação aos seus componentes populacionais (povos indígenas, portugueses, espanhóis, depois brasileiros, bolivianos e peruanos, depois migração cearense, etc), e pelas mudanças na demarcação política. Só no início do século XX se formalizam os atuais limites entre Bolívia e Peru (1902), Bolívia e Brasil (1903) e Peru e Brasil (1909).

trabalhadores bastante influenciados por uma evangelização cristã passam a usar o chá “indígena” para variados fins, mas principalmente de forma religiosa (GOULART, 2004, p. 12). Neste ensejo, componentes desta cultura amazônica, como o vegetalismo peruano e a pajelança cabocla (MAUÉS, 1994), combinam-se a aspectos do catolicismo popular, afro-religiosos, kardecistas, dentre outros, implicando em alguns “messianismos”, já que estes cultos organizados foram fundados por líderes carismáticos que expressaram a estruturação de doutrinas proféticas.

Existem autores, inclusive, que afirmam que os primeiros cultos organizados não-ameríndios a se formar na região podem ter sido justamente os ayahuasqueiros, já que, somente em 1920, é que chegarão ao Acre os primeiros grupos católicos hierarquicamente organizados, quando a região dos rios Acre e Purus foi desmembrada da Arquidiocese de Manaus e entregue à Cura da Ordem dos Servos de Maria (SOUZA, 2013, p. 115). Antes desta data, entretanto, já existiam padres aventureiros solitários que entravam nos vales dos rios Acre e Purus para evangelizar seringueiros de forma solitária, como é o caso dos pioneiros Padres *Constant Tastevin* e *Jean-Baptiste Parissier*, cujos relatos históricos servem como base para a etnografia do Alto Juruá¹⁰⁰. SOUZA (2013, p. 133), a partir do relato oral do Sr. Francisco de Lima¹⁰¹, refere-se aos irmãos Costa, fundadores do primeiro grupo religioso ou espiritualista que utilizava a ayahuasca de forma coletiva, que se têm notícia na região. Era um grupo autodenominado de CRF (Centro Rainha da Floresta) fundado pelos irmãos Antônio e André Costa e freqüentado por Raimundo Irineu Serra, fundador do Daime, todos negros maranhenses, que teriam agregado à prática do uso ritual da bebida um profuso conjunto de símbolos e ritos cristãos e afro-brasileiros (NEVES, 2011a). Tal relato demonstra que o “curandeirismo” com plantas medicinais e a automedicação eram práticas constantes nos seringais, locais onde os remédios da “medicina oficial” eram escassos. De acordo com NEVES (2011a), entre 1912 e 1920, os irmãos Costa e Irineu teriam aprendido a usar a ayahuasca, mais precisamente na cidade de Brasiléia, localizada na tríplice fronteira do Brasil com o Peru e a Bolívia.

¹⁰⁰ *Jean Baptiste Parissier* realiza em 1897-1898 sua expedição ao Alto Juruá e fornece a primeira descrição da região, em manuscrito datado de 1898. Já *Constant Tastevin*, que teria seu primeiro contato com índios Kanamari em 1910 no Médio Juruá, realiza sua expedição ao Alto Juruá em 1914. Fornece diversos manuscritos sobre o Juruá e sobre os índios Kaxinawá (CARNEIRO DA CUNHA, 2009a, p. xv).

¹⁰¹ “Brasiléia era muito pobre, depois de pobre, é a época da crise. Entrou a borracha em crise desde 1913 e aí em 1919 nós fomos atingidos aqui pelo maior flagelo, a gripe espanhola. Ela veio. (...) Rio Branco não morreu muita gente porque não tinha, mas nos seringais, por toda parte, foi uma lástima (...) morreu muita gente, muitos pais de família. Ficou uma colônia quase só de viúvas... (...) No tempo da gripe tinha uma farmácia, uma farmácia do Lauro Ribeiro. Essa farmácia não tinha medicamentos suficientes, nós fomos atendidos aqui pelo João Costa, o maranhense que era amigo do Irineu, desse negócio de Daime de Rio Branco. O Costa saía pelas colônias dando chá de limão e de folha de vinagreiro. Era com que se curava naquela época”.

2.2.2 O CRF, A iniciação de Mestre Irineu e a criação do Daime

Segundo MOREIRA & MACRAE (2011, p. 105/108), há indícios de que o CRF funcionou de 1916 a 1943. Durante suas reuniões tomava-se ayahuasca e eram realizadas sessões mediúnicas ou espíritas, quando se manifestavam entidades espirituais identificadas como princesas, rainhas, reis, etc., e seguiam algumas datas do calendário cristão. Seus praticantes recebiam patentes militares como “General”, “Marechal”, o que demonstra a influência da cultura militarista da Guerra da Borracha. Já naquela época havia perseguição da polícia ao grupo, possivelmente por ele ser visto pelas autoridades como formado por “negros curandeiros”, usuários de “substâncias venenosas”. Para evitar a repressão policial às suas cerimônias, os membros do CRF frequentemente as disfarçavam de festejos ou reuniões dançantes, assim como faziam os seguidores de religiões de matriz africana, por exemplo, em outras regiões do Brasil. O grupo recebeu influências do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento (CECP)¹⁰², bem como possivelmente comportava entre seus frequentadores uma maioria negra.¹⁰³

Para MOREIRA & MACRAE (2011, p-p. 87/102), tudo indica que a iniciação de Irineu teria sido com os irmãos Costa, em uma viagem para conhecer a *aoasca* com caboclos em seringais peruanos. Relatos afirmam que numa dessas viagens, Irineu participou, junto com Antônio Costa, que era regatão¹⁰⁴, de uma cerimônia com um grupo ayahuasqueiro que supostamente invocava o “demônio”, mas, mais provavelmente eram entidades “caboclas” ou indígenas desconhecidas pelos católicos. Vemos nesse relato indícios de preconceitos correntes na época contra as culturas indígenas. Como mostram os relatos históricos, Irineu, de fato, ao experimentar a bebida, teria tentado “invocar o demônio”, porém só via cruces, tendo concluído que a bebida não era do “demônio”, já que o Diabo odiaria a cruz. Os autores afirmam que existem diversos relatos da iniciação de Irineu Serra, onde se detectam versões semelhantes da mesma crença, ou seja, de que sua primeira vez teria se dado no contexto de um culto satânico. Essa ideia acabou se consolidando entre seus seguidores como uma espécie de mito de fundação, marcando um momento quando se abandonavam as “práticas pagãs” e se adotava valores cristãos. Isso marcaria o início de sua missão, em oposição à ambigüidade dos

¹⁰² O CECP é uma ordem ocultista fundada em 1909 em São Paulo, pelo português Antônio Olívio Rodrigues, inspirada nos ensinamentos do guru indiano Swami Vivekananda e nos princípios teosóficos de Madame Blavatsky. A ordem tinha uma revista chamada *Revista do Pensamento*, que circulava em regiões longínquas da Amazônia e do sertão nordestino. De acordo com FRÓES (1986, p. 47 apud MOREIRA & MACRAE 2011, p. 124), Irineu se filiou à mesma em 1955, e também à ordem Rosa Cruz.

¹⁰³ Para saber mais sobre o CRF, consultar MOREIRA & MACRAE (2011, p-p. 103/112).

¹⁰⁴ O regatão era o Barqueiro que burlava o sistema local de barracões trazendo gêneros alimentícios em trocas de pelias de borracha. Para fazer tal serviço, deveria possuir o barco e conhecer os rios.

brujos ou *hechiceros*, chefes da *ayahuasca*.¹⁰⁵ Um desses relatos refere-se ao peruano mestiço *Don Pizango*, que por vezes é lembrado como um ser humano ou como uma entidade espiritual, capaz de se transportar para o recipiente da *ayahuasca*. Em uma das versões da história, durante uma cerimônia específica, Irineu teria visto *Pizango* dentro da cuia de *ayahuasca*. Nenhum dos outros participantes teria conseguido vê-lo, o que foi considerado como uma demonstração de que apenas ele teria a capacidade de trabalhar com a bebida, dentre aqueles presentes.

Conta-se que ao continuar as suas experiências com a bebida, Irineu aprende a confeccioná-la e passa a ter contato com uma identidade feminina de nome Clara, Princesa, Senhora ou Mulher, a qual o guiaria por todo seu processo de iniciação. Esta entidade, confundida inicialmente com o Diabo ou com uma cobra¹⁰⁶, entregou-lhe uma missão, após ordenar que observasse uma dieta de isolamento na mata por cerca de oito dias, comendo apenas macaxeira insossa. Irineu teria pedido à entidade para se tornar um grande curandeiro, o maior do mundo e para ela colocar tudo o que pudesse curar naquela bebida. A entidade teria rebatizado a bebida de daime, como uma pequena prece: “dai-me saúde, dai-me amor”. Os autores afirmam ainda que Irineu esforçou-se para construir uma identidade própria para o novo uso da bebida, tendo mudado alguns nomes relacionados aos contextos vegetalista, caboclos ou indígenas, como *ayahuasca* para daime, “borracheira” (efeito) para “afluído”, Mariri (o cipó) para “Jagube”, “Chacrona” (a folha) para “Rainha”, o que possivelmente dava mais legitimidade social ao grupo de Irineu e Antônio Costa e enfatizariam o “batismo” do daime à cultura local¹⁰⁷.

Irineu Serra mudaria-se para Rio Branco em dois de janeiro de 1920 em um momento de migração generalizada para a capital, devido à quebra da economia da borracha. A capital sofreu um inchaço de população, mas ao mesmo tempo, ocorreu um aumento da diversificação da produção agrícola, como a castanha do Pará (Brasil), madeiras, oleaginosas e o comércio de peles e couro de animais silvestres. Logo que chega a Rio Branco, entra para a força policial, retornando, assim, à vida militar, já que havia servido no exército como infante, ainda no Maranhão, e posteriormente logo que chegou à Amazônia, na Comissão de Limites, na fronteira do Acre com o Peru. Segundo MOREIRA & MACRAE (2011, p. 113), a volta de

¹⁰⁵ A ambigüidade dos *hechiceros* ou *brujos* da *ayahuasca* é mostrada de forma densa por TAUSSIG (1993), de modo que estes poderiam agir, tanto para o “bem” quanto para o “mal”. Vale lembrar que diversas concepções ameríndias não interpretam o mundo dentro da dualidade bem/mal, de modo que esta é uma visão dos povos influenciados pelo Cristianismo, que colonizaram as Américas.

¹⁰⁶ De acordo com MOREIRA & MACRAE (2011, p. 112), a *ayahuasca* é frequentemente lembrada como um ser espiritual em forma de cobra nas tradições vegetalista.

¹⁰⁷ Para saber mais sobre a iniciação de Irineu Serra, consultar MOREIRA & MACRAE (2011, p-p. 87/102), GOULART (2004), NASCIMENTO (2005), CEMIN (2001), dentre outros.

Irineu à força policial marca uma inversão de papéis em sua vida, já que da condição de perseguido, passou a ser membro da instituição, mas mesmo assim, continuou a fazer uso do daime de forma isolada e discreta. Dentro da força policial, fez algumas amizades que posteriormente lhe defenderiam de autoridades policiais e até de governantes, como o Major Fontenele de Castro, que seria designado três vezes para o cargo de governador do Território Federal do Acre. Em meados de 1930, Irineu se junta a outros agricultores e ex-seringueiros e passa a morar numa Colônia, chamada de Vila Ivonete. Teria ainda trabalhado como operário de obras na administração do governador Francisco de Paula Assis Vasconcelos e em 1932, passaria a trabalhar integralmente como agricultor (MOREIRA & MACRAE, 2011, p. 118).

Em maio de 1930 Irineu inicia o Daime em Rio Branco com alguns de seus companheiros. Sabe-se que, aos poucos, Irineu foi formando uma comunidade de seguidores, geralmente pessoas que foram curadas de febre, malária, impaludismo, etc. Segundo MOREIRA & MACRAE (2011, p. 145), Irineu também recorria a remédios de farmácia, pílulas, urina, ossos velhos, dentre outros recursos mais exóticos, como combinações, dietas sexuais, banhos de *ayahuasca*, etc. Irineu também usava a bebida para adivinhar as causas da doença em miração¹⁰⁸, descobrir os remédios para cada mal, além de fornecer “diagnósticos” de vida ou morte. Segundo relatos, quando era caso de sentença (morte), ele via um lençol branco em miração pousando sobre o corpo do paciente. GOULART (2004, p. 40) relata que os primeiros seguidores de Irineu moravam na Vila Ivonete mesmo. Mas outros de fora da comunidade, muitos desenganados pelos médicos e já sem esperança ou então pela própria escassez de médicos e remédios na região, também o procuravam em busca de curas para diferentes condições. Muitos destes, após serem curados ou terem algum parente curado, acabavam permanecendo na comunidade, onde se sentiam “amparados” e “protegidos”. Nesta comunidade, se aprofundou também as relações de trabalho, já que o Mestre Irineu orientava seus discípulos, amigos e vizinhos a trabalharem a terra comunitariamente, sob a forma de mutirões¹⁰⁹.

Segundo MOREIRA & MACRAE (2011, p. 145), Irineu, possivelmente, derivava muitos de seus conhecimentos e métodos de cura das tradições vegetalistas e caboclas, as quais concebem doenças e outros males como resultados de desequilíbrios orgânicos, ou até inveja, feitiços ou panemas. De maneira análoga a um xamã, às vezes empregava o daime apenas para que o paciente pudesse ter uma expansão de consciência para reviver

¹⁰⁸ A miração, que vem do verbo *mirar* do espanhol, é a maneira pela qual os adeptos do Daime chamam as visões provocadas pela ingestão da bebida.

¹⁰⁹ O mutirão ou o *putirum* é um instituto básico das comunidades indígenas (BASTOS, 1979) e também do meio rural brasileiro (GALVÃO, 1959), sobretudo no Nordeste.

intensamente a situação a partir da qual o distúrbio se originou, e nesse novo enfrentamento, superá-lo. A cura era complementada por uma mudança de vida, norteada por princípios morais cristãos. No que se refere à sua ritualística, o daime é uma doutrina musical, onde os adeptos, dentre os quais, alguns recebem hinos¹¹⁰, se organizam ao redor da mesa divididos em fileiras opostas de homens e mulheres, e, após ingerir o daime, bailam durante horas sob o efeito da bebida, cantando os hinos e tocando seus maracás. Para MOREIRA & MACRAE (2011, p. 273), o Daime, em sua ritualística, sofreu influências do Tambor de Crioula, do Baile de São Gonçalo, do Bumba Meu Boi e possivelmente do Tambor de Mina, além de elementos do catolicismo popular, da pajelança e do CECP. Não adentraremos nas minúcias doutrinárias do culto formado pelo Mestre Irineu, o que alongaria demasiadamente o nosso trabalho, até porque tais elementos podem ser consultados através das referências citadas aqui.¹¹¹

Sobre o ritual, CEMIN (1998) aduz que Irineu seria um Mestre Ensinador, cuja “missão” seria a formação de uma “escola” para o ensino espiritual. Esta religião tem como texto sagrado o “Cruzeiro”, que é uma compilação de hinos recebidos que funcionaria como um “terceiro evangelho”, sendo também conhecido como “Evangelho da Floresta” (CEMIN, 1998). De acordo com MOREIRA & MACRAE (2011, p. 375), no seu hinário podemos encontrar referências fragmentárias a personagens bíblicos como Jesus, Maria, José, Salomão e Samuel, ao lado de personagens de outras cosmologias: Curupiriquá, BG, Princesa Soloína, Papai Paxá, Papai Velho, Mamãe Velha, além de fragmentos interpretativos do esoterismo do CECP e outros elementos poéticos de louvação a Deus. Para CEMIN (1998), Irineu constituiu, a partir de suas sucessivas hierofanias¹¹²;

“todo um dispositivo capaz de produzir subjetividade. Sua máquina de produção é composta de diversos elementos: os regulamentos, as hierarquias, o vestuário e seus adereços, a postura dos corpos, a bebida, o tipo de sociabilidade e, sobretudo, seu hinário. Visto que a bebida tem “poder inacreditável”, dentro daquela “verdade” e

¹¹⁰ Os hinos são ensinamentos ou letras musicadas recebidas do astral pelo Mestre Irineu e por seus seguidores mais graduados. Esse elemento do Daime pode ser associado à tradição vegetalista dos Ícaros, que são canções recebidas pelos xamãs e através das quais estes realizam as suas curas. De acordo com MOREIRA & MACRAE (2011, p-p. 139/141), a palavra Ícaro é uma corruptela de *ikaray*, que significa assoprar fumaça para curar, como a prática vegetalista de assoprar fumaça para curar, sobre os doentes ou sobre a ayahuasca a ser servida, como o Mestre Irineu também fazia. Segundo os mesmos autores, além do tabaco para diversos fins de cura, inclusive baixar a “miração”, Mestre Irineu fazia uso em seu culto de um rapé (ou paricá) bem específico (cujos ingredientes são tabaco, sementes de imburana, erva-doce, cravo, pião e cabacinha) e da caissuma (bebida feita de macaxeira, erva-doce e gengibre fermentados), associado ao daime, assim como os vegetelistas associavam a ayahuasca com diversas “substâncias” da floresta como outros psicoativos, perfumes, chás de cascas de árvores, comidas específicas, etc.

¹¹¹ Para saber mais sobre o Daime, consultar MOREIRA & MACRAE (2011), GOULART (1996, 2002 e 2004), SILVA (1983), dentre outros.

¹¹² Hierofania significa o ato de manifestação do sagrado. Fonte: Wikipédia.

conforme os seus "ensinos", nos marcos, portanto, de sua doutrina, a única capaz de gerar o "Daime verdadeiro". Trata-se de um dispositivo "territorializado" (Guattari e Rolnik: 1986), ou seja, relativo à "cultura da floresta" e circunscrito à uma corporação religiosa que se reconhece composta por daimistas do Mestre Irineu, Filhos de Juramidã. (...) Os hinários "falam do processo de constituição e legitimidade do "Mestre Ensinador" e, a "Lua Branca", enquanto símbolo dominante, funda o "regime da imagem" em sua "polaridade noturna" (Durand, 1988 e 1997), ao mesmo tempo em que prolonga hierofanias anteriores - a Deusa Universal - conciliando, também, os contrários, no casamento simbólico ou hierogamos sagrado entre a Virgem Mãe e o Pai Eterno, o cipó (*Banisteriopsis caapi*) e a folha (*Psicotrya viridis*), a Força (princípio masculino) e a Luz (princípio feminino). O simbolismo lunar explícita, ainda, o "complexo temático" relativo à regeneração, desse modo, o "Santo Cruzeiro" é instrumento de recuperação, ordenamento e cura do mundo, do corpo e da alma.

CEMIN (1998) ressalta ainda que a novidade do Sagrado no Daime reside no fato de o próprio Mestre Irineu, e sua obra, terem se tornado objeto de divinização, já que as plantas utilizadas na *ayahuasca* (*Banisteriopsis caapi* e *Psicotrya viridis*) há muito são tidas por sagradas (em virtude do modo como suas potencialidades psicoativas são interpretadas nas sociedades indígenas que as usam) sem que necessariamente tornem divinos àqueles que as utilizam ritualmente. Para a autora citada acima, Raimundo Irineu Serra "deve ser considerado em duas dimensões: histórica e transcendental". A primeira corresponde aos condicionamentos impostos por sua historicidade, já a segunda dimensão é aquela que a transcende, já que "em decorrência de diversas hierofanias sustentadas por práticas sociais, constitui-se a dimensão transcendente, divina, quando então, Irineu passa a ser também, o Chefe Império Rei Juramidam".

Em 1945, Irineu se muda da Vila Ivonete para a Colocação Espalhado na Colônia Custódio Freire, logo mudando o nome do local, que passou a se chamar Alto da Santa Cruz, e, mais adiante, simplesmente "Alto Santo". Posteriormente, seria registrado o CICLU (Centro de Iluminação Cristã Luz Universal) em 20 de abril de 1971, cuja sede localiza-se, até hoje, no Alto Santo. Inicialmente, seus discípulos caminhariam até o local nos dias de trabalho, mas posteriormente alguns começariam a residir na nova colocação, atraídos pelo carisma do Padrinho Irineu e por suas curas. Vale dizer que, ao longe de sua trajetória, Irineu foi um homem bastante respeitado e venerado, passando a ser visitado por políticos em busca de conselhos e por causa do seu *status* na comunidade. Além disso, pôde sempre contar com boas amizades com pessoas influentes¹¹³, que o defenderam e o protegeram em diversas

¹¹³ Alguns destes amigos foram; o oficial Fontenele de Castro; o Major Guiomard dos Santos, grande amigo, que se tornaria Senador, o qual lhe emprestou dinheiro para a compra da colônia agrícola; o Major Holdernes Maia, curado de uma enfermidade por Mestre Irineu; o ex-governador do Acre Jorge Kalume da ARENA, Wilde Viana, pai dos irmãos Tião Viana, atual prefeito de Rio Branco e Jorge Viana, atual Senador pelo PT-AC, que freqüentavam o Alto Santo quando pequenos, dentre outros.

ocasiões¹¹⁴, contribuindo para a consolidação do Daime. A partir destas amizades, Irineu consegue um título provisório da colônia agrícola, a colocação de cerca de 40 famílias no Alto Santo, a melhoria da Estrada Custódio Freire e até a construção de uma escola de primeiro grau na localidade. Depois de muitas transformações, tem-se que a década de 1960 foi um período de grande prosperidade para a doutrina e de consolidação do culto no cenário local rio-branquense, onde havia um bom número de adeptos.

Raimundo Irineu Serra faz a sua passagem (falecimento) em 06 de julho de 1971. Seu enterro, durante o qual o caixão foi coberto pela bandeira nacional, passava a sensação de que se prestavam honras a um “chefe de Estado”. Todo o percurso foi acompanhado por uma multidão de seguidores (cerca de 300 pessoas) e pela Banda da Polícia Militar, que tocava marchas fúnebres. Seu velório, com discursos de oradores do centro e de autoridades políticas, tinha toda a pompa de um sepultamento de oficiais militares ou de autoridades políticas. Irineu foi enterrado em local previamente escolhido por ele, autorizado pelo Governador da época, Wanderlei Dantas, o “Dantinha” (MOREIRA & MACRAE, 2011, p-p. 363/405).

Mesmo após o seu falecimento, o carisma do Mestre Irineu perdura na sociedade de Rio Branco, na memória dos políticos de várias gerações (tanto de direita como esquerda¹¹⁵), nas homenagens públicas, como nome de bairro, de avenida, de rua, de área de proteção ambiental e nome de linha de ônibus. Em 2010, a Assembléia legislativa do Acre concedeu ao Mestre o título de cidadão acreano. Em entrevista dada a Jair Facundes, (MOREIRA & MACRAE (2011, p. 290), Jorge Viana, atual senador pelo PT-AC, relata:

“(...) Essa é a lembrança que eu tenho dele, sentado em uma cadeira e os políticos, inclusive alguns beijando a mão dele, pedindo a benção dele. Aquilo ali, para mim, nunca mais saiu da minha mente. O pessoal chegava e pedia benção ao padrinho, pro Mestre Irineu. Só que não era somente gente comum, simples, do povo, lá da comunidade dele. Eram autoridades do Estado, eram deputados, políticos, vereadores, governadores. Na época, eu me lembro do Guiomard Santos, Jorge Kalume, os políticos dos anos sessenta e do final dos anos sessenta, inclusive meu pai (...)”

¹¹⁴ Abordaremos as ingerências policiais ao culto do Mestre Irineu no capítulo 2.

¹¹⁵ É totalmente simplista a tentativa de aliar o Mestre Irineu à política, tanto de esquerda, como de direita, apesar da freqüente presença de políticos no Alto Santo, bem como de indícios de que participou do movimento autonomista (aquele que lutava pela elevação do Acre à categoria de Estado). Os relatos são uníssonos em afirmar que Irineu não escolhia a quem dar conselhos, mas sim a quem necessitasse. Ademais, é sabido que essa dicotomia direita x esquerda não subsistia no isolado Acre, já que o que realmente havia era uma disputa entre dois blocos pelo poder, que não se diferenciam substancialmente em ideologia. Vale dizer que Irineu manteve amizades com políticos que poderiam ser considerados tanto de direita como de esquerda. De acordo com MOREIRA & MACRAE (2011, p. 292), atualmente o Daime mantém relações de proximidade com os partidos de esquerda (PT e aliados) que ocuparam o governo a partir de 98, a partir das sucessivas eleições dos irmãos Viana para a prefeitura, o governo e o senado. Jorge Viana, por exemplo, foi um dos fundadores da UDN acreana e amigo pessoal do Mestre Irineu. Seus sucessores, também do PT, Binho Marques e Tião Viana continuam a sua política de amizade com o Daime.

Facundes ressalta que, apesar de todo esse carisma e prestígio, Mestre Irineu viveu boa parte da vida sob um brutal sistema de exploração nos seringais, entregue à própria sorte e sujeito à malária e outras doenças, às feras, à subnutrição, etc. Também não houve indícios de que Mestre Irineu buscou insurgir-se contra o sistema. Vale lembrar que o Acre é também o berço de figuras proeminentes do Brasil, como Chico Mendes e Wilson Pinheiro, líderes sindicais e ambientais que organizaram o movimento camponês no Acre, e que perderam a vida pela causa (MOREIRA & MACRAE, 2011, p. 293).



02. Foto da Comunidade do Mestre Irineu em meados de 1940. O Mestre Raimundo Irineu Serra é o sexto da esquerda para a direita.

Há que se assinalar, entretanto, que apesar desta aproximação com o poder local e de ser objeto de uma verdadeira veneração por muitos, o Daime conviveu e ainda convive, mesmo dentro do estado do Acre com episódios de preconceito e de não aceitação por parte da sociedade, malediscências que maculavam a imagem do culto considerado “coisa de nego” (CEMIN, 1998, p. 40), razão pela qual Irineu sempre teve que trabalhar pela legitimação de sua doutrina. Numa dessas tentativas, já próximo à sua passagem, tentou institucionalizar o Daime através de um estatuto, no intuito tornar o mesmo mais aceitável perante as autoridades civis, católicas e evangélicas (MOREIRA & MACRAE, 2011, p. 368), no qual foram incluídas citações bíblicas, além de capítulos relacionados a “normas cristãs e cívicas”, códigos e preceitos distantes do universo do Daime. Era um momento em que as tradições de origens afro-indígenas ainda eram sujeitas a muita discriminação e perseguição, bem como a

negritude de Irineu e de muitos seguidores, que eram motivo de continuadas estigmatizações e desqualificações.

2.2.3 A Casa de Jesus Fonte de Luz e a doutrina da Barquinha¹¹⁶

Reza a história que, após 16 anos dos primeiros trabalhos de Daime, outro maranhense, Daniel Pereira de Mattos, posteriormente conhecido como Frei Daniel, pediu licença ao Mestre Irineu para seguir sua missão, após receber em miração a revelação de uma nova doutrina que deveria fundar, através de um “Livro Azul”, que lhe foi entregue por dois anjos. Daniel era um negro maranhense, que nasceu em 13 de julho de 1888 e ingressou como grumete na Marinha de Guerra Brasileira, tendo chegado ao Acre em 1907. Com a anuência do Mestre Irineu, deu início aos seus novos trabalhos 1945 e construiu uma capelinha de taipa na Vila Ivonete, que dedicou a São Francisco das Chagas, de quem era devoto. Chamava-se “Capelinha de São Francisco”. Dedicava-se à cura de doenças, batismo de eguns e doutrinação de almas.¹¹⁷ (MARGARIDO; ARAÚJO NETO, 2005, p. 44). Segundo GOULART (2004, p. 119), Mestre Daniel, em sua casinha de taipa, começou a se desenvolver como “rezador” e fazia curas em adultos, caçadores, viajantes e seringueiros, buscando afastar casos de *panema* e *quebranto*.¹¹⁸ Seu trabalho na marinha influencia, de forma marcante, o culto criado por Daniel, de modo que é possível encontrar nos rituais, símbolos e salmos da Barquinha, imagens, metáforas e expressões ligadas ao universo marinheiro e ao mar. (GOULART, 2004, p. 114)

O Mestre Daniel era um homem de diversos talentos, tendo os ofícios de cozinheiro, barbeiro, carpinteiro, marceneiro, artesão e sapateiro, além de possuir uma forte inclinação para as artes, em especial a música e a poesia. Tocava cavaquinho e violão, em instrumentos que ele próprio fabricava. Os relatos dão conta de que Daniel, inclinado à boemia e ao álcool, teria ingressado no Daime após ser curado do alcoolismo pelo Mestre Irineu. Alguns relatos,

¹¹⁶ A utilização do nome “Barquinha” para se referir ao culto instituído pelo Frei Daniel não é aceita pela Casa de Jesus e Culto de Oração Fonte de Luz, a mais antiga delas. Entretanto, a utilização deste nome é aceita por todas as outras casas. Sua disseminação, que se refere ao “Barco da Santa Cruz”, só ocorreu após a fundação do Centro Espírita Daniel Pereira de Mattos, por Antônio Geraldo, antigo líder da Casa de Jesus Fonte de Luz.

¹¹⁷ É corrente nos cultos umbandistas a noção de que Eguns são todos aqueles espíritos que tiveram encarnação, como os Pretos Velhos, os Caboclos e os Exus. Tais espíritos, quando aceitam o sagrado e a doutrina divina, podem trabalhar pela caridade nos centros. Aqueles que não aceitam são encaminhados para a doutrinação.

¹¹⁸ GALVÃO (1955 apud GOULART, 2004, p. 119) expõe que *panema* e *quebranto* consistem em crenças da cultura amazônica acionadas freqüentemente para explicar a origem de determinados tipos de infortúnios ou doenças. A *panema* se refere a uma má sorte do caçador justamente nas suas atividades de caça ou pesca já o *quebranto* ou *quebrante*, atinge particularmente as crianças e recém-nascidos, referindo-se ao rompimento ou desequilíbrio de preceitos e etiquetas que normatizam muitas das relações sociais, como as de vizinhança, parentesco, compadrio e afinidade.

inclusive, informam que Daniel teria recebido a sua missão durante um “porre” de cachaça, enquanto outros afirmam que ele recebeu depois de tomar daime no Alto Santo. (MOREIRA & MACRAE, 2011, p. 187) Sobre este assunto, Francisco Hipólito de Araújo, atual presidente do Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz, citado por GOULART (2004, p. 117), afirma que Daniel teve várias visões sobre o “livro azul”, desde a sua infância no Maranhão, além de outras com seres de luz. Tais visões reapareciam sobre o efeito do álcool, embora deturpadas e incompreensíveis. Ele só teria uma visão mais aberta e nítida daquelas visões “dentro da luz do daime”, no tratamento oferecido pelo Mestre Irineu, quando finalmente decidiu segui-la.

Daniel adotou, em seu novo culto, rituais diferenciados do trabalho de Mestre Irineu, abrindo espaço para a incorporação de espíritos curadores, semelhante à linha de umbanda, o que levou Irineu a lhe propor que seguisse seu próprio caminho (MOREIRA & MACRAE, 2011, p. 188). Para GOULART (2004, p. 135), a ênfase no transe de possessão e incorporação é uma das principais bases da religião criada por Mestre Daniel, a qual se vincula à ideia de “caridade”. Além disso, a Barquinha é uma “ordem franciscana”, já que Daniel era devoto de São Francisco de Assis, considerado o padroeiro da casa. (Vale lembrar que São Francisco de Assis também era conhecido como São Francisco das Chagas, pelo fato de ter manifestado as chagas de cristo em suas mãos, ainda em vida).

Sua estrutura ritual baseia-se em romarias dedicadas aos Santos São Francisco de Assis, São Sebastião e Nossa Senhora, dentre outros. A “barca”, cujo proprietário seria Deus, tem como comandantes os santos referidos acima, além do próprio Frei Daniel. No hinário do Mestre Daniel, ela é denominada de “Barco da Santa Cruz”. O ritual é do tipo mediúnico¹¹⁹ e seus médiuns exercem, sobretudo, uma ação terapêutica, através da receita de remédios naturais, banhos de ervas, conselhos e passes espirituais. Trata-se de entidades como pretos-velhos, caboclos ou encantados, principalmente do mar, como sereias, príncipes ou reis marítimos, que se assemelham em muitos casos aos seres do Tambor de Mina do Maranhão e

¹¹⁹ Existe na literatura especializada uma distinção entre um transe transcendente ou ascendente e outro de possessão ou de encarnação, que já foi feita por vários autores. GUIMARÃES (1992, p. 66) diferencia os trances da Umbanda e Santo Daime entre incorporação e miração, respectivamente. GOULART (2004, p. 176), que disserta sobre o tema, critica essa divisão, baseada, em boa parte, pelo modelo de xamanismo construído por Micea Eliade (1996), que define o xamã como um especialista na ascensão aos céus ou em viagens aos mundos sobrenaturais. A autora toma como base o trabalho de Lewis (1977), que argumenta que em diversas culturas os xamãs também são “veículo para os espíritos”, fazendo também transe de possessão. Assim, para ela, a distinção miração/incorporação não é suficiente para abordar a diversidade de formas extáticas, que incluem muitas gradações e intermediações. Entre os diferentes grupos religiosos ayahuasqueiros, existem expoentes como o Alto Santo e a União do Vegetal, que rechaçam a possessão por espíritos, identificando-se plenamente com o que Guimarães denomina “transe de miração”, outros que aceitam parcialmente a incorporação e ainda alguns nos quais a possessão por espíritos é tão aceita como em cultos como a Umbanda ou o Candomblé. Já na Barquinha, por outro lado, mescla-se daime, miração e transe de possessão.

da encantaria da pajelança amazônica (GOULART, 2004, p. 123/133). Frei Daniel faleceu, nos braços do amigo e seguidor Manoel Araújo em 08 de setembro de 1958, durante uma “Romaria de São Francisco”, depois de fazer uma penitência de 90 dias. Mestre Irineu, que já havia pressentido a passagem de Daniel, através do recebimento de um hino, compareceu ao velório juntamente com muitos seguidores, reforçando os laços de amizade entre as duas correntes religiosas (MOREIRA & MACRAE, 2011, p. 189).¹²⁰

Em 1959, na gestão de Antônio Geraldo, que assume após o falecimento do Frei Daniel, é registrado o estatuto da Capelinha de São Francisco, que passa a se chamar Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz, após a ordem de um juiz local que determinou o registro do centro, a fim de que se pudesse “trabalhar legalizado”. Em verdade, os maiores motivos para tal registro foram os conflitos entre este grupo e representantes de órgãos da justiça locais, que empreendiam diligências policiais armadas e perseguições, sob o pretexto de que o culto de Daniel praticaria a “feitiçaria”, a “macumba”, “práticas de curandeirismo” ou “baixo espiritismo”. Segundo Antônio Geraldo, este processo de institucionalização contou com a ajuda de um deputado, o “Dantinha” (que também colaborou com o cerimonioso enterro de Mestre Irineu), que era “amigo da missão”, sendo que este mesmo deputado teria sido o responsável pela elaboração do estatuto, bem como pelos contatos que possibilitaram a regularização do terreno em que se localizava a Capelinha (GOULART, 2004, p-p. 136/137).

Em 1967, o culto sofre a sua primeira dissidência, através da saída de Maria Rosa e seu marido Juarez, que fundam o Centro Espírita Fé, Luz, Amor e Caridade, também conhecido como “Terreiro de Maria Baiana”. Em 1979, acontece a segunda dissidência com a saída do ex-presidente Antônio Geraldo e um grupo de seguidores, que fundam o Centro Espírita Daniel Pereira de Mattos¹²¹ em 1980, ficando a presidência do Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz para Manuel Araújo. Ambos haviam entrado em conflito pela liderança do centro. Em 1993, outra dissidência acontece com a criação do Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte Reino da Paz, após a saída da médium Francisca Gabriel, posteriormente conhecida como Madrinha Chica. Este centro é o único que atualmente mantém uma pequena filial fora do Acre (em Majé - RJ). Em 1996, o Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz sofre a sua mais recente dissidência, até o momento, com a saída do Médiun José do Carmo e a criação do Centro Espírita Obras

¹²⁰ Para saber mais sobre a cosmologia da Barquinha, consultar GOULART (2004), SENA ARAÚJO (1997) e MARGARIDO; ARAÚJO NETO (2005).

¹²¹ O novo centro criado por Antônio Geraldo ainda sofreria uma nova ruptura em 1992, com a criação do Centro Espírita Santo Inácio de Loyola.

de Caridade e Raios de Luz Nossa Senhora Aparecida. No ano 2000, após o falecimento de Manuel Araújo, seu filho Francisco Hipólito de Araújo assume a presidência da casa. De acordo com GOULART (2004), todas as dissidências, de uma forma geral, foram ocasionadas por disputas entre lideranças e médiuns, que influenciavam um corpo de seguidores, não tendo ocorrido, nos novos centros fundados, mudanças ritualísticas mais profundas.

Para GOULART (2004), o surgimento da Barquinha se insere no conjunto mais amplo das transformações históricas e sociais em curso na religiosidade popular brasileira entre as décadas de 1930 e 1960 (Galvão 1955:146; Goulart 1996:140). Estas foram pautadas, em grande medida, por um processo de legitimação das práticas religiosas afro-brasileiras e das práticas vegetalistas tradicionais da Amazônia, através da adoção de conceitos pertinentes ao kardecismo e da crescente cristianização dessas práticas religiosas populares.



03. Foto de Daniel Pereira de Mattos, o Frei Daniel

2.2.4 A UDV (União do Vegetal)

Em 1961, surge uma terceira “religião” ayahuasqueira, a União do Vegetal, fundada por José Gabriel da Costa, baiano, que também havia migrado ao norte para tentar a sorte no exército da borracha. Consigne-se, entretanto, que os três cultos ayahuasqueiros analisados até aqui, possuem ritualísticas distintas e bem marcadas. Gabriel embarcou em direção à Amazônia em 1944. Tomou um navio para Belém (PA), com destino a Porto Velho, então Capital do Território Federal do Guaporé, hoje estado de Rondônia. Assim que chegou, foi trabalhar arduamente em diferentes seringais de Rondônia, Acre e Bolívia. Mudou-se, alguns anos depois, para a capital em busca de novas oportunidades de emprego, quando exerceu

também as funções de oleiro, motorista de caminhão e enfermeiro (LODI & MOURA, 2011, p. 151), mas sem deixar de voltar aos seringais. Desde os anos 1950 até meados dos anos 1960, Gabriel vai continuar deslocando-se constantemente entre a cidade e a floresta. GOULART (2004, p. 185) acredita, inclusive, que foi neste período de trânsito que aspectos fundamentais da nova religião foram se definindo.

Importante ressaltar que, ao se estabelecer na Amazônia, Gabriel chegou a participar de diversos terreiros em Rondônia, onde se praticava a incorporação de espíritos, sempre atuando com entidades protetoras como os guias Antônio Bezerra e o Sultão das Matas (GOULART, 2004, p. 190). Mesmo antes disso, quando ainda morava em Salvador (BA),¹²² chegou a participar de cultos de Candomblé. BRISSAC (1999, p. 50) afirma que o Mestre Gabriel, quando incorporado por seu caboclo, dedicava-se à prática de curas através da receita de ervas, banhos, ou até, de indicação de locais para caça, práticas típicas da “pajelança cabocla amazônica”, o que demonstra sua profunda integração com a cultura local.

Entretanto, Gabriel somente veio a conhecer o chá *ayahuasca* em 1959, através do contato com um senhor chamado Chico Lourenço (que distribuía a bebida entre os seringueiros), no Seringal Guarapari, na fronteira entre o Brasil e a Bolívia (LODI, 2011, p. 240), passando a estudá-lo e aprendendo rapidamente como confeccionar a bebida. Ainda neste ano, Gabriel viaja à Vila Plácido (AC), onde teria estabelecido contatos com mestres ayahuasqueiros locais. Em 1961, Mestre Gabriel “re-cria”¹²³ a União do Vegetal no Seringal Sunta, localizado na fronteira entre o Brasil e a Bolívia, ressaltando uma separação entre as “práticas dos seringueiros e indígenas”, e a missão da UDV¹²⁴. Nesta ocasião, reúne os discípulos para explicar, dentre outras coisas, que o “Sultão das Matas” era na verdade ele próprio, o que destaca o tipo de transe que será privilegiado no novo contexto religioso, baseado na “iluminação”, “concentração”, “disciplina mental” ou percepção de uma força “estranha”, chamada de “burracheira”¹²⁵. Vale dizer que esta concepção de transe aproxima-se bastante das concepções daimistas, que rejeitam transes de incorporação em oposição à

¹²² Na época em que morava em Salvador (BA), também costumava jogar capoeira na praia de Amaralina, onde era chamado de Zé Bahia e conhecido por sua agilidade. Fonte: <<http://udv.org.br/a-uniao-do-vegetal/>>

¹²³ Utiliza-se o verbo “re-criar”, pois, de acordo com a mitologia deste grupo, a União do Vegetal já tinha sido criada no passado, o que denota a visão reencarnacionista ou kardecista da cosmologia da UDV.

¹²⁴ GOULART (2004, p-p. 199/200), com base em alguns relatos, afirma que a UDV buscou distanciar-se das concepções dos seringueiros, caboclos e indígenas, que bebiam o chá como “fantasia” ou para “praticar feitiços contra alguém”, ao propor o uso do chá de maneira organizada, baseada em uma doutrina que visaria apenas praticar o bem. Isto demonstra que, assim como na criação do Daime, Mestre Gabriel procurou romper com práticas locais, no intuito de fundar novos caminhos de uso da bebida.

¹²⁵ De acordo com GOULART (2004, p. 189), a visão interna da UDV advoga uma ruptura entre a possessão de Gabriel nos cultos afro-brasileiros e suas novas práticas, o que será utilizado pelos novos adeptos para a legitimação desta nova linha ayahuasqueira.

Barquinha. Em 1962, Mestre Gabriel voltaria a Vila Plácido (AC), onde teria se reunido com 12 “Mestres de Curiosidade”, sendo declarado por eles como “Mestre Superior”, o que significa o reconhecimento como Mestre Ayahuasqueiro¹²⁶. Em 1964, no Seringal Sunta, Mestre Gabriel receberia a confirmação da União do Vegetal no astral¹²⁷. Em 1965, Gabriel muda-se definitivamente com sua família para Porto Velho (GOULART, 2004, p. 229).

No que se refere à cosmologia e ao ritual da União do Vegetal, sugerimos que o leitor mergulhe nas referências citadas, tendo em vista que o aprofundamento deste tema alongaria demasiadamente o trabalho, saindo do foco pretendido, até porque os autores citados é que são os especialistas relacionados à explicação da cosmologia e rituais da UDV¹²⁸. Apenas para registro, é na “*História da Hoasca*”, onde se encontram as principais bases cosmológicas e simbólicas da UDV, que explica também a “criação” e a “origem” da bebida, chamada de vegetal. Nela, o sábio Rei Salomão, da Bíblia, destacado personagem do catolicismo popular, maçonaria ou simbolismo mágico, é uma das principais figuras da cosmologia da UDV. De acordo com a mencionada história, o protagonista e fundador da UDV, o Mestre Gabriel seria a re-encarnação de Mestres que já povoaram a terra, como por exemplo; o Mestre Caiano, vassalo do Rei Salomão, o Mestre I-Agora e o Rei Inca (GOULART, 2004, p-p. 213/214)¹²⁹. Com relação ao ritual, todos os participantes fazem uma fila para beber o vegetal das mãos do Mestre que dirige a sessão, e sentam-se, em volta da mesa. São colocadas músicas clássicas, da MPB, sertanejo, etc., para auxiliar na concentração,

¹²⁶ Segundo GOULART (2004, p. 202), especula-se entre alguns adeptos, que Gabriel pode ter encontrado com o Mestre Irineu, fundador do Daime, no Acre, não havendo, entretanto, qualquer prova neste sentido. Porém, para a autora, o fato de que Gabriel tenha voltado outra vez à Vila Plácido (AC), escolhendo este local para o encontro com alguns “Mestres de Curiosidade”, significa que a viagem de 1959 deve ter resultado no estabelecimento de contatos importantes, no tocante à tradição de uso da ayahuasca.

¹²⁷ Espécie de confirmação espiritual de sua re-fundação.

¹²⁸ Para saber mais sobre a UDV consultar: ANDRADE (1995), BRISSAC (1999), GOULART (2004), FABIANO (2012), dentre outros.

¹²⁹ Para GOULART (2004, p. 214), constata-se algumas relações entre a “História da Hoasca” e mitos de povos indígenas e caboclos da Amazônia, como a referência ao Rei Inca da época ante-diluviana. LUNA (1986-a, p. 89 apud GOULART, 2004, p. 214) coloca que o tema do Inca é um dos elementos que compõem a tradição do vegetalismo peruano. Segundo o autor, é comum encontrarmos nas experiências destes curandeiros, visões ou referências de uma cidade, império e personagens Incas, associadas muitas vezes aos poderes dos *vegetalistas*. Além disso, o tema incaico está presente na mitologia de algumas populações indígenas da Amazônia que consomem a ayahuasca, como os Shipibo-Conibo, de língua Pano, localizados às margens do rio Ucali, na selva peruana. O autor diz, inclusive, que há relatos nos quais se afirma que os Incas ensinaram os Shipibo-Conibo a usar a bebida. Nos grupos Kaxinawá, igualmente do tronco lingüístico Pano, ocorre uma relação estreita entre a simbologia dos efeitos da ayahuasca, centrada na imagem da cobra ou “sucuri mítica”, e um imaginário ligado aos Incas (LAGROU, 1991 apud GOULART, 2004, p. 214). Além disso, vários dos termos que aparecem na “História da Hoasca” são de origem quíchua, como *mariri*, *chacrona* e a própria denominação *Hoasca*. É certo, igualmente, que algumas populações da região próxima à fronteira do Brasil com o Peru e a Bolívia conhecem e utilizam freqüentemente termos e expressões quíchuas.

sendo que, ocasionalmente, o Mestre líder da sessão entoava cânticos, ou melhor, chamadas¹³⁰. Ocorre também a contação de histórias e explanações doutrinárias pelo Mestre e seus assistentes diretos.

De forma semelhante ao ocorrido em relação aos outros cultos ayahuasqueiros já narrados, a história da institucionalização da UDV foi impulsionada por perseguições policiais, como a prisão do Mestre Gabriel em 1967, a qual será abordada no segundo capítulo. Diz-se que o delegado que o prendeu e que depois o soltou teria estabelecido uma exigência para o grupo religioso, qual seja; a elaboração e o registro de um estatuto. Além disso, outros setores da sociedade, com destaque para as instituições religiosas tradicionais, também faziam perseguições ao culto do Mestre Gabriel. Movidos por preconceitos e incompreensões, atribuíam à sua religião as pechas de “macumba”, “feitiçaria”, etc. Foi nesta época, inclusive, que a Associação Beneficente União do Vegetal mudou o nome para Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (CEBUDV), mais precisamente em 1970, por “orientação” externa, a fim de obter mais legitimidade social. Além disso, novos conflitos ocorreram e a polícia de Porto Velho até chegou a proibir o Mestre Gabriel de fornecer o chá às pessoas, o que só foi suspenso, através de uma medida judicial (mandado de segurança) interposta por adeptos da UDV (GOULART, 2004, p. 231).

Mestre Gabriel falece em 1971, na cidade de Brasília, tendo como sucessor Raimundo Monteiro de Souza, que só permaneceu alguns meses no cargo de Mestre-Geral-Representante (cargo máximo da UDV), sendo substituído, logo após, pelos Mestres Raimundo Carneiro Braga e João Ferreira de Souza, em um curto espaço de 02 anos (GOULART, 2004, p. 229). Após a passagem de Mestre Gabriel, a exemplo do que aconteceu nos demais cultos ayahuasqueiros, surgiram dissidências do culto original. Estas, apesar de se colocarem como continuadores da linha religiosa fundada pelo Mestre Gabriel, não são reconhecidas pelos adeptos udevistas, já que seriam cultos criados por ex-membros suspensos disciplinarmente, de modo que nem sequer o termo ‘dissidência’ é aceito pelos adeptos (GOULART, 2004, p. 231). Em 1978, Augusto Gerônimo da Silva, funda o Supremo Centro Espírita Beneficente Mestre Gabriel Tempo de Salomão Augusta Ordem Maçônica Rosaluz Estrela Oriental Universal Soberana União do Vegetal. Em 1981, o Mestre Joaquim cria o Centro Espiritual Beneficente União do Vegetal em Campinas. Em 1991, Elze Piacentini cria a Luz do Vegetal em São Paulo e Wilson Gonzaga da Costa cria a ABLUSA (Associação

¹³⁰ As chamadas são cantigas com refrões bem marcados, por onde se passam ensinamentos da doutrina da UDV. Segundo GOULART (2004, p. 193), apesar de alguns adeptos insistirem na ruptura da UDV com cultos afro-brasileiros, as chamadas (cantigas) de Mestre Gabriel são muito parecidas com os pontos de caboclo da Umbanda ou da “Macumba”, como a “Senhora Santana”.

Beneficente Luz de Salomão), também em São Paulo. Em 2003, Altenísio José cria o Centro Espírita Beneficente Ordem do Templo Universal do Rei Salomão em Porto Velho. Vale dizer que muitas dessas “dissidências” têm filiais e núcleos espalhados pelo Brasil e pelo exterior.

No que se refere ao seu lado institucional, é notório que a União do Vegetal desenvolveu-se bastante nesta área, podendo-se dizer que é a religião ayahuasqueira mais preparada para enfrentar certos setores da sociedade civil e do poder público, como veremos a seguir. Primando pela sua organização, tem uma estrutura hierárquica estável, que distingue os fiéis segundo níveis de desenvolvimento espiritual, representados por cargos, funções e títulos ocupados por eles como Mestre Geral Representante, Mestre Assistente Geral, Mestre Central, Mestre Representante, Mestre Assistente, Quadro de Mestres, Corpo do Conselho, Corpo Instrutivo e Quadro de Sócios. Porém, a hierarquia é flexível, já que o cargo de Mestre Geral Representante é rotativo a atribuído por eleição a membros mais graduados pertencentes ao quadro de mestres. Além disso, possui uma Diretoria Geral do Centro, com Presidência, Conselho Fiscal, Tesouraria, Comissão Científica, Coordenação de comunicação, Coordenação de relações institucionais, Departamentos Jurídico, Patrimônio, Médico/Científico, Plantio, Beneficência, Memória e Documentação.

De acordo com BERNARDINO COSTA & SILVA (2011, p. 31), esta organização institucional foi impulsionada por acontecimentos de âmbito nacional, ocorridos especialmente na década de 1980, o que, inclusive, abordaremos no segundo capítulo. A par da organizada estrutura administrativa de seus núcleos ou unidades, estes seguem os padrões ritualísticos bem definidos e repetidos, sendo uma religião, portanto, bastante controlada e muito bem gerida no sentido organizacional. Vale lembrar que atualmente, além da Sede Geral em Brasília, a União do Vegetal tem atualmente 212 Núcleos e Distribuições de Vegetal, localizados em todos os estados brasileiros e em sete países: Estados Unidos, Espanha, Suíça, Holanda, Austrália, Itália e Peru, possuindo em torno de 19 mil sócios e 6 mil jovens e crianças filhos de sócios, num total aproximado de 24 mil adeptos regulares¹³¹.

¹³¹ Estas informações encontram-se no site oficial da União do Vegetal: <<http://udv.org.br/a-uniao-do-vegetal/>>



04. Foto de José Gabriel da Costa, o Mestre Gabriel

1.3.4 O CEFLURIS

Após o falecimento do Mestre Irineu em 1971, no Acre, iniciou-se uma série de disputas pela liderança do CICLU – Alto Santo. Inicialmente, Leôncio Gomes assumiu o comando, escolhido por Mestre Irineu ainda em vida, mas não conseguiu manter a união do grupo, de modo que ocorreram algumas defecções, como a de Francisco Fernandez Filho (Tetú) e Sebastião Mota de Melo, que posteriormente viria a fundar o CEFLURIS. Antes ainda, dois novos centros haviam se formado: o Centro Luz do Firmamente Raimundo Ferreira (CLFRF), organizado por Loreda Ferreira¹³² e o Centro da Rainha da Floresta (CRF), da senhora Nazaré¹³³. Existe ainda outra Igreja autônoma fundada em Porto Velho, o Centro Eclético de Correntes da Luz Universal (CECLU), fundada em 1964 por Virgílio Amaral, autorizada por Mestre Irineu e que segue as linhas básicas da doutrina legada pelo mesmo (MACRAE, 1992, p. 71).

¹³² Segundo GOULART (2004, p. 79), este centro praticamente não adotou nenhuma inovação no conjunto ritual e doutrinário estabelecido pelo Mestre Irineu. Seu Loreda é uma referência, em Rio Branco, da “tradição” daimista, sendo frequentemente procurado por visitantes, pesquisadores e interessados em geral nesta religião, em função de seus conhecimentos sobre a confecção do Daime.

¹³³ De acordo com GOULART (2004, p. 80), Nazaré realiza trabalhos de “gira”, fazendo uma aproximação de um conjunto de hinos selecionados do hinário do Mestre Irineu com a “linha de Umbanda”, através da entoação de pontos que evocam entidades como pretos-velhos, caboclos, sereias, erês, etc. É um centro pequeno e local.

De acordo com LABATE (2000, p. 32), Sebastião Mota de Melo nasceu em Eurinepé, cidade situada às margens do Rio Juruá, no Amazonas, em 1920, tendo ido viver nas terras da família de sua mulher, Rita Gregório, nos arredores de Rio Branco, numa área conhecida como Colônia Cinco Mil, local onde se localizaria a primeira sede do CEFLURIS. Antes de conhecer a ayahuasca, já havia passado por uma iniciação com Mestre Oswaldo e incorporava guias espirituais como o médico José Bezerra de Menezes e o professor Antônio Jorge, na linha do espiritismo kardecista. Chega desenganado em 1965 ao Alto Santo em busca de cura¹³⁴, apesar de já ter experimentado a *ayahuasca* dois anos antes, no Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz (Barquinha). Logo, passa a assumir uma posição importante dentro do grupo, tornando-se um dos feitores respeitados de Mestre Irineu. Segundo GOULART (2004, p. 89), Sebastião abandona progressivamente as sessões de mediunidade espírita a partir do seu maior envolvimento com o Daime, só as retomando, posteriormente, quando se consolida como líder do novo grupo daimista e quando desenvolve os rituais conhecidos como trabalhos de Mesa Branca e de São Miguel.

Segundo MACRAE (1992, p. 72), Sebastião foi autorizado a produzir daime na Colônia Cinco Mil, destinando, entretanto, parte da produção à sede central. Em 1974, por divergências com Leôncio Gomes, que questionou a sua autorização para produzir daime, retira-se do Alto Santo em 1974 com toda a sua família e uma boa parte dos seguidores e funda, na própria Colônia Cinco Mil, o Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS), registrando-o em 1974. Vale dizer que este rompimento relaciona-se com o surgimento do hinário de Sebastião Mota, que anunciava “profecias” e o surgimento de um novo “profeta”. Além disso, tal rompimento foi fundamentado em sérias divergências com as novas lideranças do Alto Santo, bem como a venda a não daimistas de parte das terras que haviam sido distribuídas informalmente por Mestre Irineu entre seus seguidores.¹³⁵ De acordo com GOULART (2004, p. 81), a partir de 1976, vários integrantes do grupo concordaram em doar suas terras para o CEFLURIS, bem como adeptos que residiam na cidade concordaram em doar marcenarias, armazéns, pequenos comércios, etc., que passaram

¹³⁴ Para GOULART (2004, p. 88), é curioso que Sebastião Mota só irá solucionar seu problema de saúde através do Mestre Irineu e do daime, apesar de seus conhecimentos espíritas. Sebastião passará a sofrer do fígado depois que um “estranho” besouro lhe ataca. Sua cura é realizada numa “operação astral”, na qual médicos espirituais retiram do seu fígado três grandes larvas, que estariam em seu corpo para matá-lo (apud MORTIMER, 2000). Para autora, concepções similares fazem parte do universo amazônico, reportando-se a práticas como as de pajelança, nas quais é comum a idéia de que uma doença pode ser causada pela introdução de objetos estranhos por meio de feitiçaria, como flechas, ossos, animais, etc. Tais crenças também são comuns entre os vegetalistas peruanos que usam a *ayahuasca* (apud LUNA, 1986).

¹³⁵ MOREIRA (2013) demonstra com riqueza de detalhes os motivos que levaram Sebastião Mota de Melo a se desligar do Alto Santo, levando consigo um bom grupo de seguidores.

a ser propriedade da comunidade, de modo que a produção começou a ser repartida de forma igualitária e o trabalho feito coletivamente. LABATE (2000, p. 32) reitera que o grupo passa a viver em experiência comunitária, substituindo o antigo trabalho de mutirões por um trabalho de cultivo totalmente coletivizado. Segundo a autora, neste ano, o local passa a reunir 300 pessoas, sobretudo agricultores e ex-seringueiros, sendo que na mesma época, começaram a chegar à Colônia Cinco Mil, jovens andarilhos, mochileiros, curiosos, pessoas em busca da cura, estudiosos e outros oriundos de diversos centros urbanos do Brasil e do exterior, que foram agregados por Sebastião Mota.

Frise-se que muitos desses *hippies*, que inicialmente estavam em rota para Macchupicchu, a antiga cidade Inca, passaram a conhecer o Daime através da figura e do carisma de Sebastião Mota, o Padrinho Sebastião. Este os recebia em sua Igreja de braços abertos, reservando até uma casa ou barracão para alojar algumas pessoas temporariamente. Registre-se, também, que alguns desses *hippies* também “bateram” no Alto Santo, embora em menor quantidade, mas não se adaptaram ao CICLU, que era um grupo mais “fechado” e resistente com pessoas “de fora”, ainda mais os *hippies*, com suas diferenças, embora tenha havido algumas poucas exceções, e adaptações dessas pessoas à casa de Daime mais antiga¹³⁶. Junto com essas pessoas vieram novas influências, já que muitos deles adotavam o ideário da Contracultura¹³⁷ e da Nova Era¹³⁸, principalmente numa época em que o Brasil vivia sua Ditadura Militar, o que ocasionava a desarticulação política entre os jovens e a censura ao pensamento. Alguns estudiosos, entretanto, negam a influência da contracultura no

¹³⁶ GOULART (2004, p. 86), com base no relato de Daniel, um argentino que foi um dos primeiros andarilhos a ingressar na Colônia Cinco Mil, afirma que o padrinho Sebastião irá demonstrar uma tolerância com relação à cultura alternativa e particularmente a várias plantas psicoativas, entendidas, nesse contexto, como “de poder”, e comparadas ao próprio Daime. Para Daniel, “o padrinho Sebastião tinha uma abertura maior para a cultura hippie e para as plantas de poder”.

¹³⁷ O movimento da Contracultura refere-se a uma série de práticas e movimentos culturais juvenis rebeldes nas décadas de 1950 e principalmente 1960 nos Estados Unidos e que foi paralelamente adotada em outros lugares do mundo. Fruto de uma sociedade opressora, sendo reivindicada por jovens que fugiram da padronização da cultura social do ocidente após a segunda guerra mundial. Para Roszak (apud GUIMARÃES, 2012), mais que uma forma de entender a “desilusão da juventude”, a contracultura se transformou em um instrumento a favor da construção de uma nova sociedade. O autor faz um estudo comparado deste movimento nos Estados Unidos e no Brasil, publicado no 36º GT da ANPOCS, porém não discriminou o ano de publicação.

¹³⁸ Segundo AMARAL (2000, p. 27 apud CAMARGO, 2003), o movimento Nova Era surge de “um cruzamento de idéias” que vinha se desenvolvendo desde o século XIX, na Europa e Estados Unidos, representados pelo Transcendentalismo, o Espiritualismo, a Teosofia, a *New Thought* e a *Christian Science*. Todas essas manifestações religiosas incorporavam, umas mais, outras menos, as concepções da religiosidade oriental. Nesse cruzamento de idéias, não se poderia ignorar a importante influência do movimento romântico, com a ideia de finito perpassado pelo infinito, de um universo incomensurável considerado divino, de uma totalidade que engloba todos os seres e de uma negação das relações de competição, conflito, individualismo despersonalizado nas cidades, etc. A este primeiro significado vão se incorporar teorias científicas desenvolvidas pela física quântica e a psicologia, orientações terapêutico-religiosas provenientes de antigas comunidades indígenas, a preocupação ecológica e a literatura de auto-ajuda. A toda essa combinatória de elementos diversos constata-se, também, a influência que o movimento Nova Era herdou da Contracultura. (CAMARGO, 2003, p-p. 12-13)

CEFLURIS, mas aceitam a da Nova Era, tendo em vista que os jovens teriam que se adaptar à disciplina, à doutrina e a austeridade daimista.

Nesta linha, pessoas escolarizadas e em sua maioria de classe média, começaram a conviver com caboclos, ribeirinhos, ex-seringueiros, pobres - adaptados ao modo de vida extrativista e oriundos de sociedades rurais religiosas conservadoras e moralistas - deslumbrados com a nova sociedade que mais tarde passaria a ser conhecida como a “Nova Jerusalém” no meio da Floresta Amazônica. Esta convivência ocasionou casos interessantes de choque cultural. Numa entrevista a mim concedida por Átila Maria Rufino, em 15.06.2015, uma antiga adepta da Colônia Cinco Mil, esta relata alguns curiosos e interessantes casos que servem para ilustrar este choque cultural, como a seguinte passagem:

“(...) os *hippies* participavam das orações no ramal, inclusive com evangélicos, sem servir o daime (...) os *hippies* vestiram a farda, cortaram os cabelos (...) os *hippies* se transformaram e contribuíram muito para a formação do CEFLURIS, eram moças lindas cheias de potência (...) Daí o CEFLURIS cresceu, chegou pessoal do Rio, de Mauá, eu não gostava porque eles trocavam de identidade. Diziam ‘eu sou da floresta e você é urbano’, ‘eu sou rural e você é urbano’, chegavam cheios de intimidades e trazendo presentes, perfumes franceses, gravadores, eles distribuía, eu gostei de ganhar gravadores na época. Mas trouxeram outras energias, como a infidelidade dentro do casamento, porque eram casados mas galanteadores, na época eu era linda e eles secavam a gente. O corpo, o cabelo, a voz, o Paulo Roberto, no Natal com sua esposa, ficava olhando para a Nonata e acordou apaixonado pela Nonata. De ficar atrás o tempo inteiro. E acabou o casamento dele, ficou ali, entregue, paranóico e acabou casando com a Nonata, que tinha um compromisso muito grande com a doutrina, de continuar virgem (...) Ela casou com o Paulo Roberto, mas ficou 10 anos virgem (...) essa expansão do CEFLURIS foi necessária”.

Este relato mostra que, na dinâmica do choque cultural, começam a aparecer alguns conflitos entre grupos distintos na comunidade, que passavam a se opor entre “locais” e “de fora” ou entre “antigos” e “cabeludos”, principalmente após os “de fora” ganharem destaque e a amizade do Padrinho Sebastião. Vale dizer, entretanto, que em termos numéricos, os *hippies* formavam uma minoria na Colônia e buscavam se integrar na cultural local, adotando muito de seus valores e maneira de falar e viver.

Ao lado do gosto pelo exótico e pelo místico, tais viajantes e mochileiros que começaram a residir na Colônia Cinco Mil manifestavam uma vontade de aprofundar ou concretizar experiências com as chamadas substâncias “mágicas” ou “de poder”, algumas descritas nos livros de Castaneda que fazia grande sucesso, como o cacto peiote (*Lophophora wiliamsii*), o cogumelo da espécie *Psilocybe*, e a Datura (*Datura stramonium*), sendo que o próprio Padrinho Sebastião era visto como uma espécie de “*Don Juan*”, o xamã ou feiticeiro dos mencionados livros (GOULART, 2004, p. 86). Entretanto, o uso destas substâncias era esporádico, sendo que somente o uso da *cannabis* se consolidou. Assim, a partir da influência

da cultura *hippie* neste grupo daimista, adotar-se-á o uso ritual da *cannabis* pelo CEFLURIS, substância que foi ressignificada e ritualizada como complemento dos trabalhos de daime, sendo que o seu uso, aos poucos, começou a ser difundido na comunidade¹³⁹ e foi adotado pela maioria dos seguidores do Padrinho Sebastião. Tal fato desencadeará sérios conflitos internos, de modo que alguns adeptos que tinham seguido Sebastião em sua saída do Alto Santo, optaram em voltar para lá. Vale dizer também que não foram todos os adeptos do CEFLURIS que passaram a usá-la, os quais, mesmo abstendo-se de usá-la, permaneceram fieis ao Padrinho Sebastião.

Assim, a *cannabis* passou a ser chamada de “Santa Maria”, expressão que deriva do vocábulo “*marijuana*”, utilizada por muitos *hippies* que falavam espanhol. Segundo GOULART (2004, p. 88), uma série de metáforas e associações femininas ligadas à Virgem cristã serão acionadas para explicar a ação e os efeitos da planta como “mãe”, “amorosa”, “acolhedora”, etc., além de serem adotadas uma série de regras e prescrições para o consumo, que visavam diferenciá-la da “maconha” ou do seu uso profano, de modo que estes usuários começaram a ser conhecidos como os “marianos”, ressaltando a natureza devocional de suas práticas. GOULART (2004) afirma ainda que tanto Sebastião quanto outros dirigentes do CEFLURIS realizaram várias experiências, inclusive em contextos rituais, com outras plantas como o Cacto San Pedro (*Trichocherus pachanoi*) e alguns tipos de cogumelos, que é citado pelo menos em um hino do Padrinho Alfredo (filho de Sebastião), “Cogo Rei”. Segundo MACRAE (1992, p. 72), o Padrinho Sebastião, mantendo sua posição autônoma perante o Alto Santo, seguiu as tradições dos vegetelistas *ayahuasqueros*, que ocasionalmente incorporavam aos seus rituais e práticas de cura o uso de outras plantas professoras, enfatizando sempre a necessidade de um uso correto e não profano.

Entretanto, a inclusão ritual da *cannabis*, bem como a adoção de um ideário da Nova Era passaram a ser vistos por alguns, inclusive dentro do CEFLURIS, como uma descaracterização da gênese inicial do Daime – a Linha do Mestre Irineu. MACRAE (em comunicação pessoal) ressalta, entretanto, que a Nova Era só se tornará importante na era do

¹³⁹ De acordo com GOULART (2004, p-p. 87/88), inicialmente os *Hippies* começaram a usar a *cannabis* na comunidade de maneira escondida. Certo dia, Lúcio Mortimer, um dos andarilhos, após uma crise de consciência por usar de maneira clandestina, contou ao líder que ele e os “cabeludos” usavam, além de lhe mostrar os pés que haviam plantado, sendo que este não o repreendeu. Ao contrário, Sebastião afirmou que já havia visto aquela planta em um sonho, quando um cavaleiro moreno montado em seu cavalo branco o apresentou à mesma dizendo: “isto é para curar”. Desde então, o Padrinho começou a estudar a planta, passando a fumá-la, inicialmente, entre sua família, algumas pessoas próximas e os “cabeludos”, de modo que tal prática, aos poucos, foi sendo formalizada e adotada ritualmente pela comunidade. Existe ainda outra versão, a mais popular no Alto Santo, que teria sido inclusive confirmada pelo próprio Lúcio Mortimer: diz-se que foi um cabo do Exército que teria apresentado a *cannabis* ao Sebastião, o cabo Moraes, que chegou no final da década de 1970 ao Alto Santo. Diz-se que o mesmo mantinha em segredo este uso (MOREIRA, 2013, p. 211).

Padrinho Alfredo, já que as ideias do Padrinho Sebastião eram muito conservadoras e de um messianismo amazônico caboclo tradicionalista. Todo esse processo ocorre ao mesmo tempo em que o cenário institucional e legal de Rio Branco começa a sofrer alterações, com a instalação da polícia federal em Rio Branco (em 1973), que passou a investigar a “misteriosa bebida”. Como veremos mais detalhadamente no segundo capítulo, cada vez mais os grupos de Rio Branco estariam sendo relacionados com o uso de uma substância psicoativa, associada às noções de “tóxico” ou “droga” (GOULART, 2004. p. 90), de modo que sua relação com as instituições e com a mídia começaria a se alterar substancialmente.

Um episódio crucial foi a prisão de um jovem *hippie* com *cannabis*, que afirmou ter conseguido a planta na Colônia Cinco Mil em 1981. De acordo com MACRAE (1992, p. 74), após este fato, a Colônia foi invadida pela Polícia Federal que destruiu os “jardins de Santa Maria” e indiciou algumas lideranças, inclusive o Padrinho Sebastião. A partir daí, iniciou-se uma série de medidas persecutórias contra todos os centros de *ayahuasca*, mesmo aqueles que não usavam e nem aprovavam o uso da *cannabis*, culminando com uma proibição explícita da *ayahuasca* em 1985 (inscrita como substância proscrita pela DIMED). Tal ofensiva fez com que a Colônia Cinco Mil optasse por suspender o uso da *cannabis* em seus rituais, instando seus seguidores a fazer o mesmo. Além disso, o CEFLURIS comprometeu-se publicamente, em diversas ocasiões, a abandonar o uso da *cannabis*.¹⁴⁰ Obviamente, os centros de Rio Branco começaram a culpar o CEFLURIS pela situação catastrófica, situação que complicou a relação deste centro com os demais grupos ayahuasqueiros, que passaram a ver este grupo dentro de certa “marginalidade”, o que veremos com mais detalhes no segundo capítulo.

Tal fato aconteceu quando a comunidade já estava de mudanças para o Seringal do Ouro e, logo após (em 1984), para o município de Pauini (AM), no meio da Floresta Amazônica, onde atualmente se localiza a sede do CEFLURIS, chamada de Céu do Mapiá, uma espécie de “Meca” para adeptos do Brasil e do Mundo. GOULART (2004, p. 91) considera, ainda, que este deslocamento da comunidade também deve ser entendido a partir do novo contexto de perseguições policiais, da adoção da *cannabis* e da participação de sujeitos considerados “marginais” ou “ilegais”, devido à sua ligação com a cultura alternativa ou com uma eventual situação irregular no país. Além disso, elementos como o avanço de projetos desenvolvimentistas na Amazônia, como a derrubada da Floresta e a introdução da agropecuária também motivam a comunidade a “isolar-se”. Este deslocamento também

¹⁴⁰ Um marco deste tipo de compromisso se deu na Carta de Princípios, documento elaborado em 1992 pelos principais grupos desta tradição religiosa, inclusive pelo CEFLURIS, no qual foi acertado que eles não fariam, em hipótese, alguma, uso de substâncias ilícitas. Abordaremos esta carta no segundo capítulo.

mobilizou crenças no grupo de caráter messiânico, que implicam na ideia de um “Messias”, que por meio de seu carisma, conduz todo um povo para a “salvação”.¹⁴¹

A partir de seu estabelecimento na floresta, o CEFLURIS, mais precisamente no final da década de 1980, vai se expandir vertiginosamente, sendo o responsável pela “popularização” da religião daimista, que passou a ser conhecida em vários locais do Brasil e do Mundo. Estabeleceu filiais em diversos países e continentes, sendo que muitas destas, ao se desenvolverem, “desgarraram-se” do CEFLURIS. Isto fez com que a religião se tornasse global, embora na vertente cefluriana, ao contrário dos grupos do Alto Santo, que permaneceram “regionalistas”¹⁴². Para GOULART (2004, p. 99), a criação de uma comunidade no seio da floresta foi um dos motivos capitais da expansão do CEFLURIS, tendo em vista que esta situação atraía sujeitos descontentes com os valores e o *ethos* da sociedade moderna. A vida comunitária e próxima ao convívio com a natureza e todo o fetichismo que isto provoca em certos segmentos da sociedade brasileira, surgia como uma reação com o desencanto e o ceticismo frente aos problemas do mundo contemporâneo. Nesta linha, começam a ocorrer movimentos de entrada e saída de pessoas, estas últimas com a ideia de divulgar o “Evangelho da Floresta”¹⁴³.

Em 1982, surge a primeira Igreja deste segmento fora da Amazônia, o Céu do Mar, no Rio de Janeiro, fundada pelo psicólogo Paulo Roberto Silva e Souza. Meses depois, surge outro grupo, o Céu da Montanha, fundado por Alex Polari de Alverga, ex-militante de esquerda que foi preso e solto durante a ditadura militar. Estes dois fundadores são líderes importantes do CEFLURIS atualmente, sendo que o segundo reside atualmente no Céu do Mapiá, sendo o Diretor de Relações Institucionais do CEFLURIS. De acordo com GOULART (2004, p. 85), a partir desta expansão, as relações de trabalho sofreram uma mudança no Mapiá (Sede central), sendo substituído o sistema de distribuição igualitária da produção para uma integração maior com a sociedade capitalista, principalmente após o falecimento do Padrinho Sebastião em 1990, que afetou a solidez de seus laços e bases. Porém, tal se deu,

¹⁴¹ De acordo com GOULART (2004, p. 85), mais tarde, quando ocorre a mudança para a floresta, esse tipo de imaginário ganha novos contornos, tornando-se mais complexo. Assim, o padrinho passa a ser visto pelos adeptos como São João Batista, o “justiceiro”, que conduzirá um “povo escolhido” para a “Nova Jerusalém”.

¹⁴² Deste modo, este segmento ayahuasqueiro termina se globalizando e fundando filiais por todo o solo brasileiro, bem como em vários países do mundo como o Japão, a Holanda, Espanha, Estados Unidos, Chile, Argentina, Canadá, etc. A UDV (União do Vegetal) também irá se expandir pelo Brasil e exterior podendo ser caracterizada também como um segmento expansionista, ao contrário das Igrejas de Rio Branco ligadas ao CICLU (linha do Mestre Irineu) e à Barquinha, que não buscaram a expansão, podendo ser caracterizadas de regionalistas.

¹⁴³ ALVERGA (1988) juntou no livro “O Evangelho Segundo Sebastião Mota”, uma coletânea de diversas palestras, preleções e prosas informais desse líder seringueiro, artesão de canoas e patriarca de uma comunidade fundada no coração da selva amazônica.

principalmente, com a inserção do grupo num novo mercado religioso, que pode ser chamado de global.

A partir dos anos 90, devido à grande expansão do CEFLURIS, diversas acusações relacionadas à “deturpação da tradição”, bem como a feitura de trabalhos na “linha do Padrinho Sebastião” vai gerar algumas cisões entre os grupos localizados no Alto Santo, criando uma rivalidade ou uma oposição mais política, sobretudo, do que efetivamente de diferenças ritualísticas, embora também tenham as suas distinções. Estas separações vão se basear na reafirmação dos trabalhos na “linha do Mestre Irineu”, por alguns centros que podem ser caracterizados de tradicionalistas, já que visam manter os rituais na “forma em que o Mestre deixou” e uma maior ligação com a feitura de trabalhos na “linha do Padrinho Sebastião”, por alguns centros considerados ecléticos, que fizeram algumas modificações rituais, estes acusados de “inventarem moda” e de fazer uma adaptação da doutrina aos anseios dos novos integrantes do Brasil e do Mundo¹⁴⁴. Segundo MOREIRA (2013, p. 155), durante o processo de rotinização do carisma de Mestre Irineu ocorrido após a sua morte, formou-se uma grande divisão de interpretação de seu legado religioso, em duas correntes que podem ser chamadas de “tradicionalistas” e “ecléticas”¹⁴⁵, ou até mesmo ortodoxas e heterodoxas.

Entre os tradicionalistas, cujo adjetivo também pode caracterizar toda a congregação da União do Vegetal (UDV) mencionada acima, com a exceção de seus dissidentes, e as Igrejas da Barquinha (apesar da aproximação de algumas lideranças deste grupo com a “linha do Padrinho Sebastião”) figuram, além do CICLU (Alto Santo), o CRF (Centro Rainha da Floresta, antigo CICLU liderado por Tetéo), liderado pelo falecido Nica, substituído por Alcício Facundes, o CICLUJUR (Centro de Iluminação Cristã Universal Juramidã), o CEFLI (Centro Eclético Flor do Lótus Iluminado) liderado por Luís Mendes, o CELIVRES (Centro Livre Caminho do Sol), fundado por Francisco Granjeiro, o CEFLIMAVI (Centro Eclético

¹⁴⁴ Segundo GOULART (2004, p. 99), muitas das inovações adotadas pelo CEFLURIS em seus rituais, práticas e cosmologia são vistas pelos membros do Alto Santo como resultado de um excessivo crescimento e expansão, fenômeno normalmente entendido como um sinal de deturpação da tradição daimista ou do legado do Mestre Irineu. Como ouvi constantemente em minha pesquisa de campo, muitos se queixam de que “levaram a bebida, mas esqueceram a doutrina e a cultura”. Além disso, é forte o posicionamento do Alto Santo e de sua atual líder, a matriarca Madrinha Peregrina de que a doutrina é esotérica e não se dedica a arrebatar fiéis, como está disposto em: <<http://www.altinomachado.com.br/2006/03/manifesto-do-alto-santo.html>>

¹⁴⁵ Nesta linha, os “tradicionalistas” têm a preocupação de salvaguardar a memória da religião para as futuras gerações, preservando os ditames rituais e comportamentais do líder carismático, numa tentativa de mantê-la estática, cristalizada, sendo uma tendência esperada na perspectiva weberiana, quando a dominação carismática é sobrepujada por uma dominação tradicional. Já a corrente dos “ecléticos” engajou lideranças mais distantes da sede matriz do Daime, alimentando uma interpretação mais dinâmica da religião criada pelo Mestre Irineu, contendo uma essência mais transformadora e instável, já que o carisma do Mestre Irineu foi transferido para o carisma do Padrinho Sebastião, abrindo ensejo para uma plasticidade dos ditames rituais e abertura para algumas modificações (MOREIRA, 2013, p. 155).

Flor do Lótus Iluminado Maria Marques Vieira), liderado por José, o CICLUMI (Centro de Iluminação Luz Universal Mestre Irineu), fundado por Osmar Pereira, tendo este último, excepcionalmente, se expandido e globalizado como o CEFLURIS. Entretanto, o CEFLI, o CEFLIMAVI e o CICLUMI possuem certas aberturas ritualísticas que o aproximam da “linha do Padrinho Sebastião”. Além disso, em todos esses centros, há várias relações de parentesco e afinidade entre os seus adeptos. Segundo GOULART (2004, p. 92), os grupos do Alto Santo que mais se aproximam com o CEFLURIS são os mais acusados de estarem se distanciando da “tradição” daimista.

Entre os elementos que fazem um centro se aproximar da “linha do Padrinho Sebastião”, além de hinários ligados a novas lideranças e modificações de calendário ritual, estão, principalmente, a utilização da *cannabis*, mesmo que de forma discreta ou fora dos rituais e a abertura às práticas de incorporação, em um processo chamado de “umbandização” do Santo Daime, sendo estas duas últimas práticas as que geram maior inconformismo entre os “tradicionalistas”. Estes também criticam os centros que realizam trabalhos de cura de forma contínua, fora dos calendários tradicionais. No que se refere à adoção de práticas de incorporação, muito do que se discute hoje está relacionado às formas pelas quais o próprio Mestre Irineu as encarava, optando por não adotá-las em seu ritual¹⁴⁶, e a formação espírita kardecista do Padrinho Sebastião, que tinha uma maior abertura para tais práticas, sendo que ele próprio recebia entidades que curavam.

Deste modo, no CEFLURIS, vai haver a construção de um espaço ritual específico para a estas manifestações típicas de cultos como a Umbanda, como por exemplo, no trabalho de São Miguel, que além de congregar crenças Kardecistas, possui influências do Círculo Esotérico Comunhão do Pensamento (CECP), que também influenciou o Mestre Irineu, o que segundo GOULART (2004, p. 95), mostra uma inovação e também uma continuidade. Assim, pode-se afirmar que tais crenças se apresentavam de uma maneira dispersa e fluída no Alto Santo, enquanto que no CEFLURIS ganharam um destaque ritual e doutrinário. Entretanto, consigne-se que mesmo dentro do CEFLURIS, existem membros “tradicionalistas”, que criticam os trabalhos de “Umbandaime” no contexto daimista, classificando tais práticas de “invenções”, “misturas” ou “deturpações” da “linha do Santo Daime”.

Assim, por conta destas peculiaridades, é possível observar, de acordo com GOULART (2004, p. 100), que inicialmente o CEFLURIS é apenas mais um centro da linha

¹⁴⁶ A incorporação era uma prática que não era incentivada pelo Mestre Irineu, que pregava mais um afastamento a elas do que uma aproximação. Entretanto, segundo GOULART (2004, p. 93), o trabalho de mesa branca, estabelecido pelo Padrinho Sebastião, admitia certas crenças típicas de religiões afro-brasileiras, como a possessão e a obsessão por espíritos ou a manifestação de seres como caboclos.

do Santo Daime, uma dissidência instalada na Colônia Cinco Mil de caráter local, porém, a partir de um determinado momento, começa a ser caracterizar como um grupo muito mais complexo e distinto dos demais grupos daimistas, transformando-se num segmento à parte. Por conseguinte, atualmente, alguns membros do Alto Santo procuram valorizar a sua posição, por se considerarem guardiões das “origens” ou “raízes” da linhagem “autêntica” do Daime, acionando um discurso que os associa a um tempo mítico, pioneiro, de surgimento do culto, numa oposição que se dá entre Alto Santo e CEFLURIS e também entre os centros que seguem a “linha do Mestre Irineu” em Rio Branco, no Alto Santo. Por tais motivos, GOULART (2005, p-p. 364/366) considera este grupo como um novo segmento dessa linha religiosa do Santo Daime. Esta oposição estaria baseada numa série de características, atitudes e posturas adotadas pelos grupos do CEFLURIS e recusadas pelos centros do Alto Santo, como o expansionismo e a abertura a novas influências¹⁴⁷, como as trazidas pelos *hippies*.



05. Foto de Sebastião Mota de Melo, o Padrinho Sebastião, segurando a foto do Mestre Irineu

1.3.5 Os grupos “neoyahuasqueiros”

A partir dos anos 90, começarão a surgir outras denominações ayahuasqueiras nos centros urbanos e rurais brasileiros, com novas ou ressignificadas liturgias, principalmente a partir de dissidências do CEFLURIS e da UDV. Seus elementos fundantes são provenientes

¹⁴⁷ Vale dizer que, embora exista esta forte oposição, ambos os grupos, tanto os do Alto Santo, como os dos CEFLURIS, se proclamam como herdeiros legítimos da tradição espiritual e religiosa criada pelo Mestre Irineu.

da Umbanda, do Xamanismo, do Hinduísmo, do Taoísmo, do Kardecismo, dentre outras influências ligadas ao ideário da Nova Era e da Contracultura. Além destas influências, destacam-se também, usos não religiosos ou não ritualísticos da *ayahuasca*, como o psicoterapêutico¹⁴⁸ e o artístico (pintura, teatro e música, por exemplo). De acordo com LABATE (2000, p. 66), que aborda o fenômeno denominado por ela de “*reinvenção da ayahuasca nos centros urbanos*”, título de sua Dissertação de Mestrado, o surgimento dos grupos “neo-ayahuasqueiros” está ligado a um desdobramento do processo de expansão das religiões ayahuasqueiras para as grandes metrópoles do país. Foi a própria autora quem criou a expressão “neo-ayahuasqueiros”.

Para ela, em termos globais, o fenômeno neo-ayahuasqueiro está associado ao surgimento de um determinado tipo de religiosidade característica dos centros urbanos, a *nova consciência religiosa*¹⁴⁹ estudada por TAVARES (2012, p. 19). Esta, na “confluência da contracultura, das religiões orientais e do esoterismo, parece delinear uma nova conformação de diferentes orientações cosmológicas, conferindo ao indivíduo uma importância ímpar na análise das novas possibilidades de experimentação religiosa”. Tal fenômeno que também pode ser relacionado à proliferação crescente de outras medicinas, sistemas e práticas terapêuticas que vêm concorrendo com o campo estruturado e hegemônico da medicina oficial (TAVARES, 2012, p. 13). Tal fenômeno tem como expoentes, indivíduos caracterizados por SOARES (1994, p. 2 apud ANTUNES, 2011, p-p. 40/41), em sua maioria, como: possuidores de trajetórias identificadas com o projeto político moderno típico, oriundos das camadas médias urbanas e o acesso a bens culturais razoavelmente sofisticados, não raro com passagens pela militância partidária e pelo divã psicanalítico. Além disso, se apresentam muitas vezes marcados por experiências existenciais consagradas, no período genericamente conhecido como “1968” no imaginário histórico. Estes indivíduos, portanto, seriam “abertos”, “libertários” e críticos da tradição, sobretudo do “fardo repressivo” das tradições religiosas. Sujeitos cosmopolitas exemplares do modelo individualista-laicizante, que se sentem atraídos

¹⁴⁸ LABATE (2000, p. 68) ressalta que o surgimento de uma modalidade de consumo de ayahuasca dentro de consultório vêm chamando a atenção. Esta, vinculado a um projeto de autoconhecimento, com base numa legitimidade científica, difere-se da legitimidade que esta possui no âmbito indígena ou nas instituições ayahuasqueiras tradicionais, porém em consonância com a acentuada busca contemporânea de si mesmo.

¹⁴⁹ Segundo TAVARES (2012, p. 18), o conceito de “novos movimentos religiosos” emergiu nos anos 70 nos EUA, quando especialistas em estudos religiosos e em sociologia da religião começaram a dirigir sua atenção para um grupo de movimentos controversos, então rotulados como “seitas”, como a Children of God, Hare Krishna, The Unification Church, Meditação transcendental, Love Family e a Cientologia. HERVIEU-LÉGER (1994 apud TAVARES, 2012, p. 12), que não vê o fenômeno como uma “resposta” à crise da Modernidade, mas como intrínseco à própria dinâmica religiosa da Modernidade, caracteriza esses movimentos pela tolerância à pluralidade das visões de mundo e estilos de vida e pelas suas recomposições *à la carte*.

pelos mistérios do êxtase místico, da fé religiosa, pela redescoberta da comunhão comunitária, pelos saberes esotéricos, pela eficácia de terapias alternativas, pela alimentação natural, etc.

Nesta miscelânea, o surgimento dos grupos neo-ayahuasqueiros é um fenômeno que, além de estar ligado a uma filiação anterior de centros ou ex-membros com algumas das religiões ayahuasqueiras tradicionais, estaria relacionado a um movimento de fluidez acentuada, numa articulação individual de sincretismo, bricolagem, ecletismo constante e a preponderância concedida à experiência místico-religiosa. Nesta linha, formam uma interseção entre as redes (*neo-esotéricas* ou *terapêuticas*) que compõem o universo da Nova Era (TAVARES, 2012) e as religiões ayahuasqueiras tradicionais, operando uma síntese entre as cosmologias (LABATE, 2000, p. 41). Vivem, porém, uma tensão, entre rejeitar os modelos tradicionais de consumo da bebida, mas sem se vincular às concepções e estigmas relacionados ao uso de “drogas”. Assim, elabora-se simbólica e discursivamente, novos tipos de rituais, bem como referências filosóficas, existenciais, terapêuticos, religiosos, numa configuração *sui generis*, rica em simbolismos e práticas (LABATE, 2000, p. 48).

Esta tensão entre o uso tradicional (sagrado) e o destradicionalizado (profano), como coloca LABATE (2000), é também uma tensão política e legal, haja vista que a legalidade (e a legitimidade) da bebida está associada ao uso tradicional, religioso e cultural, de modo que tal fenômeno pode vir a causar problemas de ordem legal no futuro. Isto significa que a situação dos “neo-ayahuasqueiros” urbanos é juridicamente liminar, estando num espaço entre o que é legal, legítimo, religioso e institucional (Resolução do CONAD, 2010) e um terreno desconhecido, que é composto de uma imagem projetada de um suposto uso ilegítimo, recreativo e não institucional.

GOULART (2004, p-p. 72/73), referindo-se à análise de LABATE (2000) sobre dois grupos neo-ayahuasqueiros, criados originalmente por um ex-integrante do CEFLURIS e de um ex-mestre da UDV, verifica que esses grupos apresentam um grande esforço no sentido de negar os conteúdos e práticas entendidos como religiosos e rituais, enquanto se procura afirmar o seu caráter terapêutico, medicinal, lúdico, espontâneo e, sobretudo, “alternativo”. Nesse processo ambíguo, ora se recusa a tradição religiosa que lhes deu origem, ora se reivindica sua ligação com os fundadores das religiões ayahuasqueiras, como o Mestre Irineu e o Mestre Gabriel, como mais um recurso para legitimar-se, dentro de um cenário proibicionista. Nesta linha, apesar de viverem uma tensão simbólica com os grupos tidos como tradicionais, os “neo-ayahuasqueiros” se inserem, de acordo com LABATE (2000, p-p. 491/492 apud ANTUNES, 2011, p. 43), dentro do *campo ayahuasqueiro brasileiro*. Isso ocorre na medida em que os conflitos que fazem parte da dinâmica interna e das disputas de

poder em que se inserem, reforçam e explicitam seu pertencimento simbólico e material a uma determinada posição dentro do campo.

Segundo LABATE (2000), para os “neo-ayahuasqueiros”, as religiões tradicionais ayahuasqueiras carregariam o vício negativo das tradições e do estabelecimento das instituições. Nesta linha, eles se vêem como representando justamente os interstícios deste sistema, em posição marginal, no limiar dos contornos da estrutura, ocupando espaços de difícil classificação. Para a citada autora, o aparecimento desses grupos seria uma tendência progressiva, através de uma espécie de mecanismo de fragmentação e projeção múltipla, numa reinvenção contínua de suas formas de utilização da *ayahuasca*.

Atualmente, os grupos neoayahuasqueiros vivem atualmente uma situação de ambigüidade, tanto da reafirmação de sua ligação com os grupos ayahuasqueiros tradicionais, como na reafirmação do ideário da diversidade de expressões simbólicas que caracterizam o *ethos* cultural brasileiro. Por essas razões, além de interesses específicos como a visibilidade e a realização de estudos que descrevam estas fusões culturais, diversos grupos “neo-ayahuasqueiros”, pediram a sua inclusão no processo de registro da ayahuasca, como veremos a seguir. Alguns desses formaram um movimento denominado “pela Diversidade Cultural da Ayahuasca e pelo registro do patrimônio imaterial brasileiro” congregando diversos grupos ou centros como o Reino do Sol (SP), liderado por Gê Marques, o Segmento Hinduísta da Ayahuasca (SP), liderado por Nei Zigma, o Céu do Planalto (DF), liderado por Fernando de La Roque Couto, o centro Porta do Sol (SP/RJ/DF), liderado por Ana Vitória e Leona Cavalli, a Arca da Montanha Azul (RJ/AC), liderado por Philippe Bandeira, o centro Estrela Brilhante (MA), liderado por Alexandre Almeida, o centro Divina Luz (DF), liderado por Marcos Cruz e o Céu do Mar (RJ), liderado por Mauro Nawa.

A fim de completar o capítulo com os atores do processo de registro, passaremos a tecer breves considerações sobre os povos indígenas acreanos que usam a *ayahuasca* em seus rituais.

1.3.6 Os povos indígenas acreanos

Existem dados de que a Amazônia foi povoada por índios desde 31.500 antes de Cristo. Os grandes troncos-linguísticos indígenas que habitavam a Amazônia até a chegada dos portugueses em 1616 eram: Tupi, Aruak, Karib, Tukano, Pano e Jê. Segundo os estudos realizados por lingüistas, na Amazônia existiam cerca de 718 línguas faladas entre os 6 grandes troncos-linguísticos (SOUZA, 2003, p. 24). Atualmente no Acre, existem quinze

grupos étnicos reconhecidos e residentes no estado. Na família linguística Aruak são: Asheninka, Manchineri e Apurinã; na família Arawa, os Madija e na família Pano existem os Huni Kuin (Kaxinawá), Yaminawa, Yawanawa, Nukini, Puyanawa, Nawa, Kuntanawa, Shawadawa, Shanenawa, Katuquina e Apolima Arara. De acordo com MARTINI (2014), todos estes grupos indígenas fazem uso da ayahuasca, seja ele circunstanciado ou não. Conforme entrevista a mim concedida por André Baia Prestes do IPHAN/AC, em 19.07.2017, além destes grupos, o grupo Tukano (AM), que também usa a *ayahuasca*, também integra este rol de povos a serem contemplados pelo registro.

De acordo com MARTINI (2014), em se tratando de conhecimentos indígenas, pouquíssimo é retratado, registrado, reconhecido, tendo em vista que são conhecimentos que sequer estão escritos, tendo havido, entretanto, pioneiras iniciativas em nosso estado (CPI, 2007). Além disso, são conhecimentos que não podem ser registrados em meios físicos por tratarem-se de histórias, trajetórias e memórias de fontes orais, gráficas e pictóricas. Some-se a isso o fato de que as questões relativas à ayahuasca geralmente envolvem o sagrado, o segredo e o conhecimento tradicionais dos pajés ou xamãs, que nem sempre aceitarão torná-lo público. Além disso, como veremos no terceiro capítulo, sequer existem etnografias sobre o uso da *ayahuasca* pelos povos indígenas brasileiros, sendo que apenas um relatório da antropóloga Andréa Martini foi apresentado na primeira fase do INRC (Inventário Nacional de Referências Culturais), como veremos a seguir, a qual ficou responsável (sozinha) por cobrir todos os povos indígenas acreanos. Nesta linha, inevitavelmente, tal relatório foi considerado insuficiente pelo órgão. Por tais motivos, não adentraremos em quaisquer aspectos rituais atuais desses povos. Ademais, vale dizer que os povos indígenas acreanos ainda não decidiram se participarão do Inventário, como já mencionado no início deste capítulo, razão pela qual evitaremos divulgar qualquer material que aborde seus conhecimentos tradicionais, sem a devida autorização.

3. SEGUNDO CAPÍTULO – A ayahuasca e o Estado Brasileiro

3.1 As primeiras perseguições – “macumba”, curandeirismo e racismo

As primeiras perseguições aos cultos ayahuasqueiros tiveram uma natureza policialesca e baseavam-se em estigmas culturais, de raça e de classe. Isto porque estavam ligadas a uma espécie de “demonização” dessas práticas, numa época de bastante resistência e preconceito contra manifestações culturais e religiosas afro-índio-brasileiras. Tais perseguições também tinham guarida legal, já que o Código Penal de 1890 passa a criminalizar a “feitiçaria”, como era então concebida a religiosidade negra, associando as questões de religiosidade à prática indevida da medicina. De acordo com MACRAE (2008, p. 289), em seu art. 157, o código estabelecia penas para quem “praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar curas de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim para subjugar a credulidade pública”.

Nesta linha, numa época em que a biomedicina ainda estava empenhada em se legitimar e garantir para si a exclusividade das práticas terapêuticas, essa lei servia também para estigmatizar a medicina *folk* e seus praticantes. Além da proibição da magia e do espiritismo, as perseguições também estavam lastreadas nos artigos 156, 158 e 159, que proibiam o exercício ilegal da medicina, o ofício de curandeiro (ou seja, ministrar substâncias de “qualquer dos reinos da natureza” para a cura) e o ofertar de “substâncias venenosas” sem autorização prescrita nos regulamentos sanitários, regulamentos que demonstravam uma espécie de controle social e estatal exercido sobre as práticas culturais dos negros após a abolição da escravidão.¹⁵⁰

SCHRITZMEYER (2004 apud MONTERO, 2006) demonstra em seu trabalho sobre a criminalização das práticas mágico-curativas no Brasil, que desde os primeiros momentos da constituição da República o combate à feitiçaria e ao curandeirismo fez parte do processo de estabelecimento de uma ordem pública moderna. MONTERO (2006) afirma que a intenção da jovem República era de transformar as naturezas “brutas” de negros, mulatos e índios em uma só sociedade civil, com base na normatividade, moralidade e no cristianismo, o que se tentou a

¹⁵⁰ De acordo com FLAUZINA (2006), desde a abolição da escravidão (1888), a questão do controle e disciplinamento da massa de ex-escravos delimitou a extensão e a forma da reforma republicana no Brasil, que foi ditada pelo medo branco de perder as rédeas do controle sobre a população negra. Dentro desse clima de temor e instabilidade deu-se a promulgação do Código Penal de 1890. Dentre outros elementos históricos opressivos às populações negras recém-libertas, como a preferência pelo trabalhador imigrante no campo, a perseguição aos “vadios” nas cidades e catequese das massas populares na rotina do trabalho, destacam-se as perseguições às formas culturais de sociabilidade negra, como a capoeira e suas formas de religiosidade e medicina.

partir de uma absorção e reinterpretação do conhecimento antropológico disponível para discernir mais claramente aqueles que poderiam ser objeto das leis, como feiticeiros, curandeiros, charlatões, exploradores da credulidade pública ou simples vítimas. Segundo a autora, embora todas as práticas de curandeirismo fossem consideradas como “espiritismo”, parecia existir um consenso silencioso acerca daquelas associadas aos negros, chamadas genericamente de “macumba”, “magia negra”, “feitiço”, que agravavam o ilícito por implicar benefícios materiais e/ou incidir em crime ou dolo.

Segundo NEGRÃO (1996 apud MONTERO, 2006), a partir do Estado Novo, a repressão se torna mais intensa e mais voltada a práticas percebidas como marcadamente negras, associadas ao crime e às drogas, de modo que em 1931, se cria no Rio de Janeiro, a Inspetoria de Entorpecentes e Mistificação, dedicada à repressão ao uso de tóxico e à prática de sortilégios. Tal marco jurídico-legal em construção, que procurou categorizar e tipificar as práticas populares segundo as necessidades da ordem e da saúde públicas foi aos poucos sedimentando os parâmetros segundo os quais as próprias práticas podiam ser exercidas na sociedade. Assim, as curas dos médiuns eram tipificadas como religiosas, enquanto aquelas que derivavam para a órbita policial eram tipificadas como mágicas. Essa polarização se expressou nas possibilidades de institucionalização: as organizações registradas em cartório ganhavam o *status* de religiosas, já as práticas de “macumba” só podiam ser registradas na polícia.

MOREIRA (2013, p. 146) demonstra que perseguições baseadas em preconceitos contra práticas negras já ocorriam desde a época do CRF (cap. 01), pela análise das atas das reuniões do culto, que ocorriam em lugares da Bolívia, Brasil e Peru, na fronteira tríplice, ou região conhecida como “três bandeiras”. Estas ocorriam em regime de rotatividade para despistar a polícia¹⁵¹, ou seja, em lugares distintos. Por conta desta rotina “itinerante”, as

¹⁵¹ Era bastante comum a repentina transformação do culto (que era do tipo mediúnico) em danças ou festas numa estratégia para enganar a polícia. De uma forma geral, este tipo de tática era comum entre os praticantes de religiões afro-brasileiras ou de outras práticas como a capoeira (onde a luta transformava-se em dança), para que pudessem exercer suas manifestações culturais sem serem incomodados pela polícia. Um interessante relato que demonstra esta transformação repentina está em MOREIRA & MACRAE (2011, p. 105) de Beatriz Costa, nascida no seringal Guanabara, nas imediações de Brasília em 1917: “(...) Era assim como se fosse fazer uma festa. Só que eles eram perseguidos. Nesse tempo não era liberto, não! Tinha de fazer a festa na sessão escondido. Eles faziam um bosque, meu tio e meu pai André Costa. Um bosque na mata, né, limpava aquela mata muito grande, quando acabava ia pro rio e de noite a gente ia pra lá. Eu me lembro que era pequenininha, tinha uns seis para sete anos. Aí, eu me lembro que tomava o daime (...) A nossa janta era macaxeira insossa com chá de laranja, bem frio e doce. Aí, é que a gente ia tomar aquilo ali. Quando mais um pouco, não sei lá como é que ele (meu tio) sabia, nos avisavam. Eu não me lembro bem, mas de repente, eles encerravam a sessão. Pois a polícia ia de Cobija atrás de prender eles (...). Aí, eles avisavam e acabavam a sessão, não sei como. Era que eles iam e nos avisavam. Aí, a gente vinha pra casa, sabe? E se tornava uma dança. A gente ia dançar pra eles chegar. Aí, a gente tava dançando, eles chegavam e não viu nada (...). Aí eles voltavam, deixava a gente em paz também.”

reuniões poderiam ocorrer também em casas de amigos seringueiros ou em clareiras, locais discretos. Vale lembrar que tais perseguições também ocorriam a cargo de policiais peruanos e bolivianos. Segundo os autores citados (2011, p. 105), o CRF sofria “grande perseguição policial, provavelmente por ser visto pelas autoridades como uma agremiação de negros curandeiros, usuários de substâncias venenosas”. Nesta linha, somavam-se os estigmas de curandeiro com os relacionados à pele negra, de modo que Irineu Serra, criador do Daime e que também participava das reuniões do CRF, junto com seus companheiros, sofriam sérias estigmatizações, por serem negros e por trabalharem com a bebida. Os mesmo autores (2011, p. 111) descrevem, inclusive, um episódio narrado por Daniel Serra, no qual, num confronto com policiais bolivianos de *Cobija* (Bolívia), Irineu teria recebido uma saraivada de tiros enquanto tentava fugir por um rio após tentar se defender arremessando um de seus perseguidores contra os outros.

ALVES (2011, p. 248) narra outro episódio ocorrido com os integrantes do CRF. Este consistiu em uma investida liderada pelo Coronel Odilon Pratagy, cujo intuito era de fechar uma “macumba”, que, segundo denúncia recebida, os irmãos Costa estavam conduzindo na beira do rio. Na ocasião, o Coronel informou que veio “fechar esse trabalho aqui, porque disseram que estão servindo uma coisa aqui para as pessoas, que está colocando as pessoas malucas e tal”, ao que foi convidado para subir e assistir o trabalho por Antônio Costa para ver se ele via algo de errado acontecendo. O Coronel teria aceitado a proposta e, depois de um tempo, decidiu experimentar a bebida. Quando foi anunciado o término do trabalho, o Coronel teria dito: “Não, espera aí. Agora que está ficando bom pra mim. Não vai encerrar, não”, de modo que a sessão foi estendida até as últimas ordens do Coronel, que, por fim, teria dito: “Enquanto eu for autoridade nesse território aqui, enquanto eu estiver vivo e enquanto for autoridade, ninguém vem fechar o seu trabalho aqui. Pode deixar que qualquer coisa o senhor fale comigo que eu lhe dou proteção”¹⁵². Assim, o Coronel pôde constatar que muito do que se afirmava de fora não passavam de boatos maldosos.

Com a criação do Daime em 1930, Irineu Serra voltou a sofrer perseguições policiais e, por diversas vezes, teve de apelar pela ajuda de amigos políticos para a defesa de seu grupo, chegando, inclusive a ser preso em 1940, mas logo liberado em razão de suas amizades¹⁵³.

¹⁵² O mesmo autor (2011, p. 249-250) reforça que nesses embates com o poder público, havia sempre dois pólos; um marcado pelo conflito, quando os subalternos não eram entendidos e viravam objeto de preconceitos e outro marcado pelo contato amistoso com os escalões mais altos do governo, de modo que a história da institucionalização do uso da *Ayahuasca* até os dias de hoje tem se desenvolvido dentro desta polaridade.

¹⁵³ Segundo GOULART (2004, p. 43), este fato envolveu o tenente Costa, que não gostava do Mestre Irineu e o senhor José das Neves, seguidor do Mestre. Em alguns relatos sustenta-se que o Mestre Irineu foi preso, em outros, que foi apenas detido. A autora transcreve relato de Percília Ribeiro a respeito do evento: “(...) Eu sei que

(MOREIRA, 2013, p. 146). GOULART (2008, p. 259) afirma que, na época de seu surgimento, o Santo Daime tornou-se conhecido como um culto de cura¹⁵⁴ (cap. 01) de várias doenças através da bebida, que curava ou possibilitava ao Mestre descobrir o tratamento e a cura dos doentes, sempre que faltavam médicos ou quando a medicina “oficial” não dava mais jeito. Neste sentido, a autora (1996, p. 262) reforça que suas práticas religiosas foram sendo tachadas, a nível local, como “macumba”, “feitiço”, “charlatanismo” e “curandeirismo”. MOREIRA & MACRAE (2011 p. 217) reforçam que o próprio Mestre Irineu recebia os estigmas de “feiticeiro”, “macumbeiro” e “charlatão”, além de um estigma de raça: “preto macumbeiro”.

GOULART (1996, p. 262) reforça que tais perseguições também se deviam ao *status* das pessoas que iam procurar o Mestre Irineu, que pertenciam a uma minoria pobre e discriminada, que se uniam através de líderes carismáticos negros. Nesta linha, a posição assumida pelo Mestre Irineu de benfeitor ou organizador de uma população carente nem sempre era bem vista pelas autoridades ou pelos representantes de camadas sociais mais altas da região, como policiais, delegados, tenentes. O fato, imediatamente aliado ao consumo de uma bebida ligada aos “índios” (e a todo o imaginário que estes despertavam), utilizada para curar, gerava bastante desconfiança (GOULART, 2008, p. 259).

Neste sentido, a autora transcreve interessante relato de uma senhora que freqüentou o culto do Mestre Irineu dos anos trinta ao final dos anos quarenta¹⁵⁵. A autora também

meteram na cabeça do policial que o Mestre estava lá... fazendo e desfazendo... casando e descasando (...) Era um tal de tenente Costa, que não gostava mesmo do Mestre, e que vivia inventando coisa para perseguir o Mestre (...) Aí, mandaram um contingente, mais de trinta homens, para prender o Mestre! Imagine só! (...) Um pessoal indisciplinado, iam entrando, derrubando as coisas (...) Eles chegaram invadindo, e era o tal de tenente de Costa que ia na frente (...) Entraram no quarto dele, mexeram na gaveta da mulher dele... Uma falta de respeito! (...) Quando o Mestre acordou, eles estavam com o revólver na cabeça dele já. E o tenente disse assim para o Mestre: ‘Não estremeça.’ (...) Aí, eles desceram ... Aí, foi que foram dizer que eles tinham uma queixa lá contra o Mestre, e que queriam prender ele (...) Estavam dizendo que o Mestre estava acobertando o Zé das Neves (...) Porque o Zé das Neves estava sempre envolvido com as mulheres (...) E estavam dizendo que ele tinha roubado uma dona, era uma mulher da vida, e que ele tinha escondido a mulher na casa do Mestre, e que o Mestre ia casar os dois e tudo mais (...) O Mestre não sabia dessa história não, nem sabia aonde estava o Zé das Neves (...) Eles já iam prender o Mestre, mas aí chegou uma ordem do coronel Fontenele – que já sabia o que estava acontecendo – mandando dizer que se tocasse num fio de cabelo do Mestre iam ter que se ver com ele (...) [PR]. Percília Ribeiro informara, ainda que o Mestre teria se apresentado na delegacia no dia seguinte, de “livre e espontânea vontade”, quando, na ocasião, estava presente o próprio coronel Fontenele, que repreendeu o tenente Costa na frente de todos e, inclusive, demitiu alguns funcionários em função do ocorrido. Segundo a autora, o coronel era um homem de grande prestígio no Acre e havia estreitado laços de amizade com Irineu durante a época em que este trabalhou na Comissão de Limites.

¹⁵⁴ De acordo com GOULART (2008, p. 258), o culto do Santo Daime foi inicialmente configurado como um culto de cura, pois foi através de suas “sessões” e “trabalhos”, que o Mestre Irineu começou a ser reconhecido em Rio Branco. Na época, usavam-se poucos elementos, sendo o principal, a própria bebida.

¹⁵⁵ “(...) Era muito difícil naquela época, tudo tinha que ser muito oculto, escondido, porque tinha muita perseguição, até da polícia (...) Se falava muita coisa do Daime e do Mestre Irineu, e o pessoal tinha muito medo porque não entendiam o poder do Daime, como é que aquele chá podia curar (...) Tinha até caso de pessoas que pediam a ajuda do Mestre, tomavam o Daime com ele e, mesmo assim, depois, ficavam dizendo que tinham sido

transcreve outros relatos (GOULART, 2004, p. 42), como o de uma antiga adepta, que dão uma boa dimensão acerca das acusações de “curandeirismo”, “charlatanismo” e “macumba”¹⁵⁶. Tal situação, inclusive, pode ser comparada, segundo a citada autora, com os tipos de acusações sofridas pela Umbanda, que surgira, inclusive, assim como outras religiões afro-brasileiras, na mesma época. GOULART (2004, p. 205) reforça que vários autores (como Montero 1985, Maggie, 1992 e Negrão, 1996) mostraram que a criação, no Brasil, de um espaço de práticas e crenças definidas como “chalatanismo” estava associada à busca de consolidação da hegemonia de uma medicina científica no tocante a demandas terapêuticas, onde estes espaços eram considerados “desvios”. Nesta linha, a atuação de benzedores e a utilização de elementos como azeite de oliva, água, saliva, galho de arruda, alecrim, funcho, brasas, imagens de santos, penas de galinha, dentes de alho, etc., também eram considerados “feitiçaria” ou “curandeirismo” (COSTA & GOMES, 2016).

De acordo com MOREIRA (2013, p. 146), a partir do início dos anos 60, o Daime alcançou certa aceitação na sociedade riobranquense, não havendo mais perseguições policiais, embora persistissem os mencionados estigmas. Foi também o momento de maior expansão da religião na cidade de Rio Branco, além de ter sido a época da elevação do Acre, da categoria de território federal à de Estado¹⁵⁷. Como já visto no primeiro capítulo, vale destacar o fato de que políticos influentes da época, como Guiomar dos Santos e Fontenele de Castro, ex-governadores do Acre, passaram a prestigiar o Daime em razão do carisma do Mestre Irineu, de modo que sua fama como curador, líder espiritual e conselheiro propagou-se dentro da rede política acreana, embora fossem poucos os políticos que frequentaram os rituais ou mesmo experimentaram o Daime.

ARAÚJO NETO (2011, p 253), nos mostra que, apesar de tal “acomodação”, a sociedade riobranquense continuava a nutrir diversos preconceitos contra os adeptos das religiões ayahuasqueiras, bem como a seus filhos e filhas. Para exemplificar, cita o caso da construção da Escola São Francisco de Assis I em 1963, o que teria sido necessário para que as crianças pudessem estudar sem tornarem-se alvo de discriminações por conta do uso do

enfeitiçadas, ou que o Mestre tinha feito macumba contra elas (...) Tinha até quem dissesse que o Mestre era um charlatão (...)

¹⁵⁶ “(...)Tinha muita perseguição! Nós éramos incompreendidos. O povo falava muita coisa do Mestre, do Daime. Eu mesma, antes de conhecer o Mestre... antes de conhecer o Daime, tinha muito medo (...) A gente tinha medo porque falavam que deixava a gente doido, enfeitiçado(...) Diziam que era só tomar o Daime para a gente ficar que nem doido, que a gente perdia o controle... e que ficava nas mãos dele, do Mestre (...) Diziam que ele fazia todo tipo de trabalho (...)”

¹⁵⁷ Depois de muitas disputas no Congresso Nacional, em 1962, durante a fase parlamentarista do governo João Goulart, foi assinada a lei 4.070, de autoria do então deputado Guiomard Santos, líder do movimento pró-autonomia do Acre, elevando o então território federal à categoria de Estado.

daime por seus pais, representando um exemplo de resistência contra a intolerância religiosa, que passou a ser freqüentada pelos filhos(as) dos adeptos do Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus – Fonte de Luz (cap. 01). O mesmo autor ainda relata casos de invasões policiais no referido centro: "por diversas vezes, na década de 1960, sofremos invasão policial, ataques e pressões judiciais para que nos explicássemos sobre o uso do Daime. Chegamos à situação de ter que esconder o Daime no forro da Igreja." Cita, por fim, que sua doutrina era taxada, muitas vezes, de “baixo espiritismo”.

Em verdade, tais as perseguições ocorreram em todas as religiões ayahuasqueiras brasileiras, inclusive no âmbito da UDV (cap. 01), criada por José Gabriel da Costa, o Mestre Gabriel, cujo culto também recebia as pechas de “macumba” e “feitiçaria”. Possivelmente por motivos cronológicos, já que esta somente seria criada em 1961, as acusações agora se concentrariam mais na bebida usada por este culto. FABIANO (2012, p-p. 131/134) relata que em 1967, em Rondônia, Gabriel, que também era alvo de preconceitos, foi preso durante uma “sessão”. Em verdade, esse episódio foi precedido pela prisão de um discípulo da UDV em Jaru (Rondônia) ocorrida dias antes, ocasião na qual o próprio Mestre Gabriel teria solicitado a sua soltura ao delegado titular da SIC - Serviço de Investigações e Capturas, explicando-lhe o que ocorria na UDV, o que foi atendido pelo mesmo, haja vista que o delegado possuía boas referências daquele “trabalho”, que já tinha pacificado gente “arruaceira”. O delegado, porém, afirmou que mesmo não podendo proibir os “trabalhos”, não poderia dar licença. Posteriormente, então, tendo o delegado titular entrado em licença, seu substituto (Del. Odete), empreendeu nova diligência ao culto da UDV, de modo que os policiais adentraram a sessão exigindo do responsável a autorização para a realização do culto. Na ocasião, Mestre Gabriel mostrou o estatuto da UDV (ainda não registrado), bem como argumentou que tinha a “palavra” do delegado titular, o que não teria sido aceito pelo substituto. Conta-se que, após o final da sessão, os policiais conduziram Mestre Gabriel à Delegacia, onde recebera ordem de prisão. Entretanto, Gabriel foi liberado na manhã seguinte, após contatos de seus discípulos com um promotor de nome Estélio Mota, que teria conversado com os policiais já naquela madrugada.

LODI (2012) também relata que, em 1968, o chefe da polícia do Território de Rondônia, Rodolfo Menezes Ruiz, determinou o fechamento da União do Vegetal sem qualquer justificativa. Esta só viria a ser reaberta oficialmente por intermédio do advogado Jerônimo Santana, que buscou auxílio na Justiça Federal. No que se refere ao episódio da prisão do Mestre Gabriel, GOULART (2008, p. 265) com base em informações de BRISSAC (1999), ressalta que adeptos da UDV confirmaram que a preocupação do delegado era de que

o vegetal fosse um “tóxico”, “entorpecente” ou “droga”¹⁵⁸. MOREIRA (2013, p. 147) ressalva que, já em 1966, no governo do Capitão Edgar Pereira, Carlos Meixeira, secretário de Saúde e Serviço Social do Acre, por sua própria iniciativa, teria enviado a Décio Parreira, Presidente da Comissão Nacional de Fiscalização de Entorpecentes, amostras do cipó e da folha (ingredientes da bebida), para análise, através do ofício nº 208 de 21.05.1966. Este teria lhe respondido, via telegrama, não haver nenhum caso de intoxicação pelo uso de ayahuasca desde 1962, nem qualquer impedimento para o seu consumo.¹⁵⁹

Entretanto, nem mesmo o apoio de integrantes do governo estadual pôde evitar a investida da Divisão de Polícia Federal em 1974 nas comunidades daimistas. Esta ocorreu após a instalação da PF no Acre, em 1973, na gestão de Francisco Wanderlei Dantas, o "Dantinha". Isso foi devido ao fato de que, na época, a PF era um dos órgãos de repressão e controle social atuantes sob a conveniência da ditadura militar, fora do alcance da política local. MOREIRA (2013, p. 145) registra que a acusação era de que, nesses centros, estava-se usando uma bebida que podia ser enquadrada na lei como droga. GOULART (2008, p. 264) afirma que vários adeptos dos diversos centros foram chamados para depor, de modo que as informações solicitadas eram referentes à composição e os efeitos da bebida. Era a decocção, vista em si mesma, como uma substância ou uma droga, que despertava curiosidade e desconfiança, mais que o um conjunto amplo de práticas religiosas ou fitoterápicas. De acordo com MOREIRA (2013, p. 145), o jornal Rio Branco escreveu de forma sensacionalista na época, acerca do episódio, contribuindo para a disseminação do pânico moral e do preconceito:

DPF PROIBE CONSUMO DE "EOASKA". A droga tem um efeito devastador. Causa dependência psíquica, além de apresentar sintoma como dor de cabeça (cefaléia), descontrole da pressão, excitação, delírio, síncope, arritmia, colapso, convulsões, coma, alucinações visuais terríficas, com animais selvagens que provocam pavor no indivíduo. Trata-se da "eoaska" ou "uascar" ou xarope "daime". O consumo no Acre mereceu atenção da Polícia Federal que através de seu Serviço de Comunicação Social, baixou determinação proibindo expressamente o uso da "uaska" ou xarope "daime", efetuando-se tal determinação com conformidade com normas superiores estabelecidas, baseadas em laudos de exames realizados com essa

¹⁵⁸ Mais detalhes deste episódio podem ser encontrados em: FABIANO (2012, p-p. 131-134).

¹⁵⁹ Carlos Meixeira, posteriormente, redigiu o seguinte ofício, preservado pela diretoria do CICLU - Alto Santo: "Declaro que com o único interesse de zelar pela saúde do público, foi que tomei a iniciativa de encaminhar para o Serviço Nacional de Fiscalização de Entorpecentes, em ofício n. 208 de 21/05/1966, uma amostra do cipó e das folhas de nome regionalmente conhecidas por "JAGUBE", do qual é feito o xarope por nome de "DAIME" ou "UASCA", que vem sendo usado em certos ritos religiosos em nosso Estado. Declaro outrossim, que em telegrama recebido do Sr. Dr. Décio Parreira, Presidente da Comissão Nacional de Fiscalização de Entorpecentes dizendo que, nenhum caso de intoxicação foi observado desde o ano de 1962 pelo uso da bebida "IAGÉ" ou similar, nome pelo qual é cientificamente conhecido o cipó "JAGUBE". Assim sendo a Secretaria de Saúde e Serviço Social, nenhuma objeção tem a fazer no uso do "IAGÉ", "DAIME" ou "UASCA" em ritos espirituais, como já há muitos anos vem sendo feito em nossa região (MOREIRA, 2013, p. 147).

substância, pelo Instituto Nacional de Criminalística e pela Diretoria de Saúde do Ministério da Aeronáutica. O Diretor da PF, Dr. Cid Deocleciano, informa que os exames constataram que a droga em questão, da espécie "BanistériaCaapi" da família das Malpighiaceae, provoca os sintomas relacionados no tópico desta matéria. A substância, aparece com o nome de Banistria, na lista I anexa a portaria 18/73, do Serviço de Fiscalização de Medicina e Farmácia. O alerta da PF, vai mais além: aqueles que a partir desta data, contrariarem a determinação, consumindo a "eoaska", terão contra si o rigor da lei. (MOREIRA, 2013, p.145)

A questão, agora, estava voltada para a composição da bebida e dos seus efeitos físicos e químicos. Havia o receio de que aquele "xarope" pudesse causar grandes malefícios, tendo em vista os laudos médicos que começaram a surgir, bem como a obrigação de valer cumprir a lei numa época de grandes ofensivas estatais de combate às drogas e ao tráfico de drogas, ainda mais numa época ditatorial. Leôncio Gomes (na época presidente do CICLU – Alto Santo / cap. 01), inclusive, foi convocado para prestar depoimentos informais¹⁶⁰, além de ter sido impedido de praticar sua religião pela Polícia Federal, como relata FACUNDES (2013). Para se defender, os integrantes do Alto Santo buscaram ajuda do advogado Océlio de Medeiros¹⁶¹, que os defendeu gratuitamente já que estes não possuíam recursos financeiros para pagar seus honorários. Para MOREIRA (2013, p-p. 150/151), Océlio parecia ser o advogado perfeito para a causa em razão de sua trajetória, além de ser um dos poucos advogados do Acre que defendiam seringueiros, pobres da população cabocla local ou minorias religiosas.

Deste modo, um processo de Habeas Corpus em favor de Leôncio foi instaurado argumentando que tal prática religiosa era secular entre os indígenas e que o culto da comunidade Alto Santo era um culto popular, que já tinha mais de 50 anos de existência e que nos dias de grandes festejos compareciam as autoridades locais, como governadores, prefeitos, parlamentares federais e estaduais, pessoas de todas as classes sociais, evidenciando uma religião integrada à paisagem moral e cultural da região, sem registro de malefícios à saúde

¹⁶⁰ A notificação policial relatava que várias “organizações altamente especializadas e laudos foram elaborados que comprovam, sem margem de dúvidas, a periculosidade de tal xarope”. Qualificava a bebida como droga, e afirmava que seu uso causa mal “não só físico mas à mente”. Autos 1.110/1974, fl. 17. Justiça Federal do Estado do Acre (FACUNDES, 2013, p-p. 22/23).

¹⁶¹ Segundo MOREIRA (2013, p. 150), o acreano de Xapuri (AC) Océlio de Medeiros era considerado maldito pelos militares e pelos pecuaristas, já que foi o primeiro advogado a encarar os "paulistas" (fazendeiros migrantes do sul do Brasil que pretendiam a substituição da floresta pelas pastagens) bem como o primeiro a defender a liberdade religiosa das religiões ayahuasqueiras, tendo sido, ainda, várias vezes ameaçado de morte pelos fazendeiros, razão pela qual retornou ao RJ em 80. Destacou-se nacionalmente servindo ao Gabinete Civil da Presidência da República nos governos Eurico Gaspar Dutra, Café Filho, Nereu Ramos e Juscelino Kubitschek e atuando como Consultor Jurídico da Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia. Foi ainda deputado Federal pelo Pará, quando teve o mandato cassado pelos militares em 1967, bem como impedido de advogar. Retornou ao Acre no auge das perseguições militares em 1972, à pedido de Dom Giocondo da Igreja Católica que apoiava os seringueiros do espólio dos pecuaristas, onde também conseguiu reverter seu impedimento de advogar.

física ou mental de seus adeptos. Consta ainda que o advogado questionou a validade dos laudos técnicos feitos por laboratórios não especializados em botânica. O Juiz Federal Ilmar Galvão, que posteriormente se tornou ministro do STF (Supremo Tribunal Federal) reconheceu em sentença que os laudos da PF (divergentes entre si) eram imprestáveis tanto para demonstrar a composição química da bebida quanto sua periculosidade ou nocividade, de sorte que não se sabia se alguma das substâncias proibidas se encontrava presente na bebida, mantendo a proibição com a afirmação de que a ausência da prova de periculosidade não trazia a conclusão de que o preparo e o uso da bebida fossem lícitos¹⁶².

A ingerência da Polícia Federal nas comunidades ayahuasqueiras de Rio Branco podem ser analisadas a partir do recrudescimento da “Guerra às Drogas” no mundo a partir da assinatura na Convenção de Viena de 1971 (sobre psicotrópicos), cujos efeitos nos países signatários como o Brasil foi instantâneo, época em que uma infinidade de recursos foi destinada para equipar as polícias no combate às drogas. Nesta referida Convenção, foi incluído o alcalóide DMT (*dilmetiltriptamina*), presente na folha (*Psychotria Viridis*) que é usada na preparação da *ayahuasca*, como substância proscrita, porém tal fato só viria a tona mais tarde, como veremos a seguir. Além disso, o tratado celebrado entre o Brasil, Peru, Venezuela e Bolívia (concebido para coibir o narcotráfico na Amazônia), vai provocar um aumento de repressão estatal a estes cultos (GOULART, 1996, p. 264). De acordo com GOULART (2008), esse recrudescimento do combate às drogas no Brasil teve conseqüências imediatas na percepção acerca do fenômeno do uso religioso da ayahuasca, acarretando um deslocamento do estigma dos adeptos que passaram a ver seu sacramento¹⁶³ fundamental ser rebaixado à condição de “droga” (no sentido pejorativo) e sua fé à condição de “loucura”, por conta do mencionado discurso alarmista. Dentro desta lógica, abriu-se o ensejo para a caracterização dos adeptos em categorias criadas dentro do contexto da “*War on Drugs*”, como drogados, usuários, toxicômanos, etc¹⁶⁴.

Além disso, é importante considerar que os líderes das religiões ayahuasqueiras acreanas costumam-se referir à atuação estatal de averiguação da bebida *ayahuasca*, como um

¹⁶² Para mais informações acerca do desenrolar deste processo, consultar: FACUNDES (2003, p-p. 22/23).

¹⁶³ De acordo com Russel N. Champlin, “a palavra portuguesa ‘sacramento’ vem do latim “*sacramentum*”, termo que significa algo que é “sagrado”, “santo ou consagrado” e “sacro” BERTUCCI (2010). A utilização da palavra sacramento remete ao contexto cristão das Igrejas e não serve para caracterizar a *ayahuasca* indígena.

¹⁶⁴ Segundo MOREIRA (2013, p.152) houve no século XX uma espécie de elevação do saber médico que estrutura todo um sistema de estigmatização, repressão e regulamentação de fármacos. Nesta linha, a medicina científica passou a ser um instrumento de controle social para as esferas do poder político, numa perspectiva foucaultiana. As categorias droga, drogado, doente, viciado, vício, toxicômano nascem desta lógica e fundamentam o proibicionismo. Consequentemente, muitos setores de várias sociedades absorvem esta lógica e tornam-se alinhados a este pensamento, alimentando a inquisição farmacológica e a estigmatização aos novos tipos de desviantes.

movimento etnocêntrico (no sentido de uma não aceitação daquela religiosidade cultural local com os mencionados esforços para coibi-la, como se esta fosse uma prática ilegítima ou ilegal). Estes, de forma análoga, remetem à situação do Acre, que somente deixou de ser território federal em 1962 para ser elevado à condição de Estado no Brasil. Pois, de acordo com uma vasta historiografia acreana (que não dominamos) o Brasil fez com o Acre, por muitas vezes, papel análogo ao de dominador/colonizador¹⁶⁵. De fato, as primeiras atuações do Estado nos grupos ayahuasqueiros (desde as perseguições policiais do início do século XX) podem ser analisadas aqui, com CLASTRES (2003), como dentro de um projeto etnocêntrico “civilizador”¹⁶⁶, que tinha como pressuposto, a desconsideração daquelas práticas como legítimas daquele outro, lastreadas em juízos de valores negativos como “diabólicas” ou “primitivas”, o que é um reflexo, inclusive, da atuação dos colonizadores na repressão das práticas culturais negras e índias no Brasil.

¹⁶⁵ Isto se justifica na medida em que o Território Federal do Acre era administrado pelo governo federal e, portanto, não elegia seus representantes nem tinha uma Constituição ou leis estaduais, o que significa o rebaixamento de seus cidadãos a uma espécie de segunda categoria, já que não tinham autonomia política. Além disso, o governo federal ficava com a arrecadação dos impostos pela venda da borracha, um dos principais produtos de exportação do país no início do século. De acordo com o historiador Marcos Vinicius Neves, desde a anexação do Acre ao Brasil pelo Tratado de Petrópolis em 1904, o Governo Federal criou de encomenda um estranho sistema político, que muitos acusaram de ser inconstitucional, que mesclava os modelos norte-americano, argentino e boliviano: o sistema de territórios federais, garantindo a arrecadação dos impostos sobre a borracha, com a alegação de ter que arcar com as despesas do Tratado. Por fim, a verba destinada ao governo do Território Federal do Acre era irrisória e infinitamente menor que as rendas obtidas com os impostos sobre a borracha. Vale lembrar que com essa verba da borracha, o Governo Federal recuperou rapidamente o valor pago à Bolívia. Cumpre ainda consignar que, de acordo com CARVALHO (2002, p. 17) que em “toda a velha e larga discussão sobre o Acre, e, recentemente, sobre o definitivo tratado chamado de Petrópolis, ninguém alludiu à primeira insurreição acreana, e todos, inclusive os congressistas que della trataram, deram-n`a partindo da infeliz e vergonhosa aventura de Galvez”. O autor refere-se à falta de reconhecimento das lutas armadas dos seringueiros brasileiros, que comandados por Plácido de Castro, cansados com o progressivo aumento das taxas sobre a borracha pelas autoridades alfandegárias da Bolívia, derrotaram em batalhas sangrentas, munidos de terçados, facões e espingardas, o exército boliviano, mesmo sem o apoio do exército brasileiro, que apenas tardiamente entrou no conflito. Para saber mais sobre as Guerras de Independência do Acre, consultar: CARVALHO (2002), TOCANTINS (1979, vols. 01 e 02) e AGUIAR (2002). Por fim, SILVA (2011) menciona outro acontecimento que ilustra essa relação etnocêntrica do Estado Brasileiro para com o Acre, referente ao desterro (despejo) dos revoltosos (a maioria “criminosos sem crimes”) da Vacina (1904) e da Chibata (1910) no Acre, revoltas essas ocorridas no Rio de Janeiro, através de navios-prisões. As revoltas envolveram vários estratos sociais subalternos como militares de baixa patente, desempregados, portuários, capoeiras, prostitutas, ambulantes, etc, sendo muitos pobres e negros, em conflito com a ordem estabelecida para regular os espaços públicos. A intenção do governo republicano era livrar-se desses indivíduos em local ermo, distante e de difícil retorno. Naquela época era comum se referir à Amazônia como “Inferno Verde” e a expressão “ir para o Acre”, no dicionário Houaiss (2001) era sinônimo de morrer, até a segunda metade do século XIX, quando chegam os primeiros migrantes na região para trabalhar na extração do látex. Para saber mais sobre esses fatos acessar o blog de Francisco Bento Silva: <<http://ambienteacreano.blogspot.com.br/2011/10/acre-siberia-tropical-1.html>>

¹⁶⁶ Civilizador porque impõe sua vontade e suas regras, através de uma progressiva burocratização e racionalização das atividades. Para CLASTRES (2003, p. 215), a “verdadeira revolução na proto-história da humanidade, não é a do neolítico, uma vez que ela pode muito bem deixar intacta a antiga organização social, mas a revolução política, é essa aparição misteriosa, irreversível, mortal para as sociedades primitivas, o que conhecemos sob o nome de Estado”. Para o autor, as sociedades indígenas se organizam naturalmente de uma forma contra o Estado, sem qualquer tipo de ideologia, num caminho natural, assim como a água de um rio, de modo que não se afirma essa instituição como fundamental para a sua saúde, educação e felicidade.

Mesmo depois, quando as desconfianças passaram a centrar-se na substância em si, ou com a suspeita de que esta seria uma “droga”, sempre houve, em todas essas relações do Estado com estas comunidades, uma perplexidade e um desconhecimento intrínseco de um olhar etnocêntrico, embora com algumas exceções. A época da ingerência maior do Estado nos cultos acreanos foi também a época do alinhamento de políticas internacionais “antidroga”, nacionais e locais, impulsionadas pela “linha dura” do regime militar brasileiro. As intervenções estatais sobre os cultos inauguraram uma série de acusações, estigmatizações, tensões e acionaram dramas locais que subsistem até hoje (como veremos a seguir). A análise deste processo de intervenções estatais é essencial para o entendimento do processo de patrimonialização no IPHAN, como veremos a seguir.

Para entender um pouco mais sobre estas ingerências do Estado Brasileiro nos cultos ayahuasqueiros, será necessário fazer um breve recuo histórico sobre a política mundial conhecida como a “Guerra às Drogas”, a fim de compreender como surgiu esta política de abrangência global e como seus encaminhamentos e pressupostos se internalizaram em quase todos os países, como o Brasil. Isto porque, as mencionadas ingerências foram pautadas nas legislações antidrogas e no cenário de pânico moral, que alçou a “droga” (entendida como qualquer substância ilícita) e o seu uso, ao *status* de inimigo número 1 dos Estados nacionais.

3.2 A Guerra às Drogas

A Guerra às Drogas (“*War on Drugs*”)¹⁶⁷ é uma política mundial de grande abrangência cujo escopo principal é a erradicação das substâncias ilícitas no mundo. Empreendida primeiramente pelos Estados Unidos da América, obteve a adesão de quase todos os países do globo, dentro de suas intencionalidades políticas e táticas de governo. Curiosamente, como afirma RODRIGUES (2012, p. 25), tal política teve a capacidade de congrega países de convívio conturbado como os EUA, Irã, China, Cuba, Síria, etc. Sua viabilidade é uma consequência direta da utilização estratégica que os Estados Nacionais começam a fazer, a partir do século XIX, da extrapolação da autoridade médica do estrito campo do combate às doenças para a ampla intervenção saneadora da sociedade. Nesta linha,

¹⁶⁷ Declarada pelo governo de Richard Nixon, em 1972, a *guerra às drogas* tornou-se a tônica na abordagem internacional da questão das substâncias psicoativas ilícitas. Naquele momento, o tema do controle mundial de psicoativos havia alcançado um patamar de alta regulamentação, cujo documento maior era a Convenção Única da ONU sobre Psicotrópicos, de 1961. Esse tratado sintetizava décadas de convenções multilaterais que, desde o Congresso de Xangai, em 1909, vinham elaborando restrições à livre produção, venda e consumo de drogas estimulantes, como a cocaína, e narcóticas, como os opiáceos (ópio, morfina, heroína). Na luta da medicalização contra os usos tradicionais ou hedonistas, estava impressa a marca da política externa dos Estados Unidos que, com grande empenho, defendeu a confecção de legislações antidrogas restritivas (RODRIGUES, 2003).

os Estados passam a assumir o poder de gerir a vida em toda a sua extensão, organizando, vigiando e disciplinando a vida das pessoas num “domínio de valor e utilidade”¹⁶⁸, o que FOUCAULT (2008) chamou de “a era do poder biomédico”, “biopoder”, “biopolítica”¹⁶⁹ ou “gestão de corpos”.

Esta ampliação implicou na ingerência sobre o uso de psicoativos em geral, impondo aos indivíduos, padrões de normalidade. Como destaca RODRIGUES (2004), essa ligação “estado-medicina”, legitimada socialmente, viabilizou a edição de dispositivos jurídicos/farmacológicos de coerção, que criminalizaram substâncias psicoativas num viés político-repressivo, cujas denominações¹⁷⁰ são, em sua maioria, de natureza pejorativa e muitas vezes incoerentes com os próprios efeitos pesquisados. Desta forma, consolidou-se um padrão jurídico-político que procurou fixar um padrão universal para reger as relações humanas com drogas psicoativas, a partir de diversos tratados internacionais¹⁷¹, cuja abordagem proibicionista é a tônica principal.

RODRIGUES (2012, p. 25) ressalta, entretanto, que o proibicionismo enquanto fenômeno, não é fruto apenas de um mero conjunto de leis nem tem uma origem claramente demarcável. Pelo contrário, existem diversas forças que atuaram e atuam para o seu estabelecimento, como, por exemplo, a atuação de grupos abstêmios e moralistas¹⁷²

¹⁶⁸ FOUCAULT (2012) ensina que “desde o século XVIII, a medicina não cessou de se ocupar daquilo que não a concerne, quer dizer, daquilo que não se liga aos diferentes aspectos dos doentes e das doenças”.

¹⁶⁹ De acordo com RODRIGUES (2012, p. 30), a biopolítica desenvolveu-se em meio a táticas de medicina social que foram cruciais para a organização, o gerenciamento e o controle das populações nas sociedades capitalistas emergentes no século XIX. Entretanto, somente nos princípios do século XX, começara-se a estabelecer regulamentos (tratados, leis) sobre psicoativos, cuja justificativa inicial foi a questão da saúde pública, embora construída como discurso que recobria parcialmente interesses moralistas, políticos e econômicos. A criminalização foi o movimento seguinte e complementar. Com esta, veio o mercado ilícito e com ele, o problema de segurança pública.

¹⁷⁰ Refiro-me aqui especificamente às nomenclaturas (que terminam virando a “identidade social” daquela substância) utilizadas pelos regulamentos internacionais e nacionais para se referir às substâncias psicoativas cunhadas pela medicina/farmacologia, como entorpecente, tóxico, narcótico, alucinógeno, etc., cuja cunhagem é um reflexo do contexto hegemônico médico/farmacológico do campo. Estas taxionomias oficiais, além de refletirem um saber reducionista psicofarmacológico, terminam por englobar as idiosincrasias, ou melhor, a ideologia do especialista, dentro de uma clara relação de poder simbólico, como em qualquer processo político. (BOURDIEU, 1989).

¹⁷¹ Dentre esses Tratados, destacam-se: a Conferência de Xangai (1909), que visava tratar do problema do ópio indiano infiltrado na China; a Convenção do Ópio (1912, mas que só entrou em vigor em 1921), que também tratou do ópio; a Conferência de Genebra (1924), que ampliou o conceito de substância entorpecente; a Convenção Única de Nova Iorque sobre Entorpecentes (1961), composta de 151 artigos, que relaciona os entorpecentes, classificando-os segundo suas propriedades e nível de periculosidade em quatro listas e a Convenção Sobre Substâncias Psicotrópicas de Viena (1971), que passa a controlar o uso, preparação e comércio de psicotrópicos.

¹⁷² A exacerbação do puritanismo pós-guerra civil (1861-1865) nos EUA foi determinante para a construção da política proibicionista, a partir da constituição de inúmeras agremiações protestantes que clamavam pela proibição do álcool e do ópio, acusados de serem substâncias imorais. Isto se devia ao fato de serem – assim como o tabaco – vícios associados a classes sociais “imorais”, “prostitutas, rufiões, jogadores e desocupados” (APPEL, 2009, p. 26). Os primeiros movimentos proibicionistas nos EUA datam do século XVIII. Estes

(CARNEIRO, 2002), que a partir das últimas décadas do século XIX, começaram a rechaçar o uso de certas substâncias nos Estados Unidos. De acordo com APPEL (2009, p. 21), no começo do século XX, os EUA elaboraram a proibição do ópio (e, gradualmente, de todas as substâncias atualmente ilícitas) essencialmente como uma empreitada racista, mas que visava também atender interesses diplomáticos, a necessidade de controle da mão de obra imigrante, como chineses, mexicanos, africanos, aos interesses de ligas moralistas e da corporação médico/farmacêutica.

No que se refere aos movimentos puritanos, APPEL (2009, p. 26) ressalta que eram muitas vezes bem intencionados e voltados contra a disseminação da miséria e da pobreza entre a classe trabalhadora (apesar de julgarem o álcool e o ópio como causadores deste mal). Para o autor, os fenômenos reais que se percebia como o “mal do entorpecimento” deviam-se, na verdade, à destruição física e psíquica imposta às massas – notadamente na Inglaterra e nos EUA – pelo agravamento da disciplina do trabalho industrial. Entretanto, como regra geral, tais grupos associavam o uso de determinadas substâncias a grupos sociais estigmatizados, como minorias estrangeiras e majorias miseráveis, de forma racista e xenófoba¹⁷³.

Seguindo as associações negativas entre a proibição do ópio (1874) e um sentimento anti-asiático (pois houve a imigração de muitos chineses para trabalhar na mineração e na construção de ferrovias após a Guerra Civil americana), bem como a proibição do álcool e a xenofobia, tem-se que as mesmas qualificações negativas seriam atribuídas à maconha na década de 20, quando era usada por imigrantes mexicanos. Na época, em razão da crise econômica, buscou-se controlar essa população, dentro de uma campanha para proibição da *cannabis*, relacionada aos latinos, dentro de um estereótipo de criminalidade, além de serem considerado “indolentes, vadios e preguiçosos”, criando uma espécie de pânico moral. Para APPEL (2009, p. 27), o discurso moral era diretamente vinculado à condenação moral das minorias e não exatamente das substâncias. A propaganda oficial vinculava o uso do álcool, do ópio, da maconha e do tabaco a “mexicanos, chineses, tarados, desempregados e criminosos”, além de serem inúmeros os casos de associação da cocaína e da heroína aos negros, da maconha aos mexicanos, do ópio aos chineses e do álcool aos irlandeses.

Um pouco depois, o controle foi recrudescendo, principalmente por causa do aumento do consumo de drogas pelas classes médias e altas, dentro do movimento da

movimentos, como o Movimento da Temperança e a *Anti-Saloom League* ganharam força a partir de meados do século XIX, chegando a constituir um partido político, o *Prohibition Party*, em 1869 (RODRIGUES, 2004).

¹⁷³ Nos Estados Unidos, as associações puritanas que clamavam, ainda no século XIX, pela proibição do álcool e do ópio traçavam uma linha direta entre essas substâncias e comunidades imigrantes, respectivamente, irlandeses e chineses. De maneira análoga, mexicanos eram vistos como inveterados consumidores de maconha e os negros, como perigosos usuários de cocaína (RODRIGUES, 2003).

contracultura dos anos 60 e o aparecimento de novas substâncias químicas e sintéticas como o LSD. Isso demandou uma maior sofisticação do controle seletivo por meio do que foi chamado de ideologia da diferenciação. Outros motivos para o aumento do controle foram a guerra-fria e a necessidade americana de aumentar sua influência internacional, bem como seus interesses de controle econômico/diplomático da Ásia e América Latina (APPEL, 2009, p. 22).

Segundo RODRIGUES (2003), da geração dos escritores *beats* e dos músicos do jazz dos anos cinquenta ao não-movimento *flower power* da segunda metade da década de sessenta, o consumo de drogas ilícitas conquistou definitivamente espaço entre jovens brancos de classe média. A heroína dos *beats* cedeu lugar às drogas alucinógenas, com destaque para a maconha e para o ácido lisérgico (LSD). Nesta linha, a adoção deste consumo entre jovens brancos soou como um alarme para os círculos conservadores e as autoridades americanas, que dentro de uma visão epidemiológica, presumiam que uma “contaminação” se espalhava pelo corpo social, não se restringindo apenas aos guetos. Assim, era necessário acabar com as “drogas” e eliminar o vício, símbolos da decadência física e moral. Dentro deste regime de tolerância zero, às organizações narcotraficantes cabia a desarticulação, aos traficantes e aos usuários restava a punição. Foi a época da edição da mencionada Convenção de Viena sobre psicotrópicos (1971), que trouxe adendos à Convenção Única (1961), banindo psicoativos como o LSD, a maconha, a mescalina, o DMT (presente na *ayahuasca*), etc – as drogas da contracultura – por não se ver neles propriedade médica alguma. Por consequência, os estereótipos herdados das décadas de consolidação do proibicionismo ganharam uma forma mais complexa.

Segundo McALLISTER (2000), o proibicionismo, ao fixar um padrão mundial estanque e restritivo, que definiu quais as substâncias psicoativas poderiam ser produzidas, comercializadas e usadas e quais não poderiam, impôs um modelo unitário que desconsidera autoritariamente as incontáveis práticas sociais que por muitos séculos regularam os usos de psicoativos. Também se deixou de considerar as diversas soluções locais para as relações entre pessoas e drogas, já que são muitas as fontes históricas que atestam que as drogas psicoativas, ao longo de milênios, fizeram e fazem parte do cotidiano de diferentes sociedades. Ou seja, ao longo da história, este uso, que sempre fora feito dentro de diversas regras ou sanções sociais¹⁷⁴, passa a ter um controle estatal nunca antes visto na história, à

¹⁷⁴ No que se refere aos efeitos das substâncias no corpo humano, pesquisadores como Norman Zinberg e Jean-Paul Grund têm chamado a atenção para a necessidade de ser levado em conta não apenas a ação farmacológica, mas também o *set* (atitude do indivíduo, estrutura de sua personalidade) e o *setting* (influência do ambiente físico

medida que algumas substâncias começam a ser vistas como portadoras de potencialidades maléficas. Assim, a questão das drogas passa a ser um grave problema social, dentro de um fenômeno novo e próprio da sociedade moderna.

Para PASSETTI (2005 apud RODRIGUES, 2012, p-p. 24/25), a política proibicionista é na verdade uma utopia autoritária, já que não existe uma *ontologia das drogas*, ou seja, uma essência ou uma natureza que as determine como boas ou ruins. Existem apenas modos de lidar com elas, controlá-las, usá-las e impor limites, cujos parâmetros locais e móveis, se modificam no ritmo das transformações dos valores, práticas e correlações de forças instauradoras de novas verdades. Nesta linha, cumpre ressaltar que este “*modus operandi*” é uma política que reproduz a violência em larga escala, aumentando o número de perseguições, segregações, prisões e mortes de determinadas pessoas e segmentos sociais, bem como a condenação de determinados hábitos sociais, em nome de um inimigo “invisível”. Seus resultados são um fracasso e sua falência já foi decretada pela OMS (Organização Mundial de Saúde) e por diversos líderes mundiais.¹⁷⁵

IORE (2002, p-p. 2/3) destaca, também, para além das normas proibitivas, que o crescimento dos discursos relativos às drogas se utiliza de um conjunto de saberes positivos que fundam a própria questão das drogas no século XX. O autor utiliza a noção de *dispositivo*¹⁷⁶, cunhada por Foucault para caracterizar, historicamente, a ordem e a lógica dos discursos sobre a sexualidade, para discorrer sobre o conjunto de práticas discursivas sobre a questão das drogas. Dentro deste conjunto de elementos, ele destaca a medicalização e

e do local onde ocorre o uso) (MACRAE, 2005, p. 460). Para saber mais sobre tais teorias sobre as drogas, consultar: ZINBERG (1984) e GRUND (1993).

¹⁷⁵ De acordo com APPEL (2009, p. 9), o movimento antiproibicionista e a crítica acadêmica ao proibicionismo já acumulam 40 anos de sólida análise das consequências negativas da política de drogas dominante. O autor reúne 15 argumentos contrários ao proibicionismo: i) que deve dar-se mais importância aos riscos à saúde eventualmente decorrentes do uso de drogas do que às transgressões normativas associadas ao seu uso; ii) que a repressão é ineficaz para proteger a saúde da população dos riscos atribuídos às práticas de consumo; iii) que o uso de drogas ilícitas é um comportamento privado e normal, e não deve ser julgado; iv) que a penalização dos consumidores os conduz à marginalização, v) que a proibição confere um poder político e econômico inaceitável a grupos criminais e conduz a elevados níveis de corrupção; vi) que a proibição serve de pretexto à dominação geopolítica do Sul pelo Norte; vii) que é impossível dar efetividade às leis sobre drogas, cujo efeito dissuasivo é mínimo ou inexistente; viii) que a aplicação das leis de drogas é sempre discriminatória; ix) que os problemas ligados à detecção de infrações conduzem à inúmeras violações de direitos e liberdades; x) que algumas das drogas proibidas são menos nocivas do que as não-proibidas e, por esta razão, a interdição e a sanção não podem cumprir sua função pedagógica; xi) que os custos sociais da criminalização (sobretudo a prisão) são desproporcionais à natureza das infrações; xiii) que a proibição garante a ausência de controle de qualidade e de pureza dos produtos e conduz à sua adulteração; xiv) que a proibição força os usuários a obter o produto em meios sociais frequentemente violentos; e, por fim xv) que a proibição, em países democráticos, viola o princípio jurídico do direito penal como *ultima ratio*.

¹⁷⁶ FOUCAULT (2000, p. 244) define a sua noção de dispositivo como “um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode tecer entre estes elementos”.

criminalização, atentando para o fato de que o discurso de medicalização tem especificidades importantes, já que existe a disseminação das categorias e conceitos da medicina pelo senso comum, bem como uma “participação compulsória” da sociedade em busca do bem e da saúde comuns. Isso tornaria “necessário” às pessoas falar da medicina como um discurso médico, mesmo que não se possua seu saber e sua prática. Deste modo, a medicina, dentro do amplo *dispositivo* do uso de “drogas” que vigora na sociedade ocidental, participaria como “sócia-fundadora”.

Coincidentemente, o complexo processo de legitimação da medicina como ciência ocorre em simultaneidade com a constituição do fenômeno contemporâneo das “drogas” (FIORE, 2002), posto que até o século XIX, apenas preocupações localizadas, como o consumo de ópio entre os chineses, mobilizavam o debate, numa disputa essencialmente geopolítica (ESCOHOTADO, 1998, p. 149 apud FIORE, 2002). Para se ter uma ideia, o álcool, uma das primeiras substâncias alvo de proibições, embora já se tivesse o conhecimento de que a sua ausência causava delírios em usuários acostumados a beber desde a Grécia Antiga, era considerado um alimento bastante especial.

Por tais motivos, é que o “discurso médico” aliado ao saber e às prerrogativas da medicina ocidental tem um papel de protagonista na fundamentação da legitimidade do controle legal sobre algumas drogas. Um bom exemplo disso seria o direito exclusivo dos médicos de receitar e manipular substâncias, o que levou a um controle rígido sobre a prática do receituário popular. Vale ressaltar que, já no final do século XIX, quando se implantava a medicina social no Brasil, toda a experiência da medicina popular, que incluía uma miríade de elixires, simpatias, mezinhas, foi classificada, por exemplo, como misticismo ou charlatanismo (MONTERO, 1983; CARNEIRO, 1994 apud FIORE, 2002). Ao Estado caberia coibir a prática médica ilegal, mas também ao estado caberia controlar as substâncias banidas. A este pacto (se é que assim se pode nomeá-lo) Rosen chamou de “estado terapêutico” (ROSEN, 1994 apud FIORE, 2002). É neste momento que a medicina ganha o aval definitivo do Estado para a promoção da saúde da população, e confere ao próprio Estado a função de fiscalização e controle.

No Brasil, o gradativo processo de institucionalização do saber médico, nas primeiras décadas do século XX, se dá pela promulgação dos códigos sanitários, através dos quais o Estado torna-se receptáculo legítimo do saber médico-científico e único ente autorizado, em nome da salubridade geral da nação, a regulamentar a venda de drogas e as políticas de saúde

públicas, como a vacinação obrigatória contra a varíola em 1904¹⁷⁷ (RODRIGUES, 2004). Aos poucos, com a ajuda da imprensa sensacionalista¹⁷⁸ e de movimentos sociais puritanos de defesa dos bons costumes, como a Liga de Defesa Nacional e a Liga Cruzeiro do Sul, seção brasileira da Ordem Internacional dos Bons Templários, ideias de caráter higienista ganharam força, pregando a retidão moral e ética como soluções para reverter o atraso do país e pugnando pela “regeneração social do Brasil”. Era necessário, portanto, combater os vícios modernos (narcóticos) e os vícios antigos (álcool e tabaco). Havia uma forte preocupação de que costumes “degenerados” pudessem se espalhar pelas classes trabalhadoras, levando a uma geração “degradada” (RODRIGUES, 2004, p-p. 131/133).

A Lei Federal n. 4294 de 1921 incorporou ao ordenamento jurídico brasileiro as determinações da Convenção de Haia, fortalecendo a polícia e estabelecendo sanções mais rígidas aos vendedores ilegais. Houve também uma burocratização da repressão, com a criação do Departamento Nacional de Saúde Pública, bem como absorção, pela burocracia estatal, das reivindicações morais das ligas puritanas brasileiras. Tal lei importou o conceito de “entorpecente” e diferenciou substâncias tóxicas comuns das drogas psicoativas. Visava-se, assim, uma objetividade de balizadores científicos mais apropriados à legitimidade que a norma exige. Mas, na prática, drogas depressoras do sistema nervoso central, como ópio, diferem sobremaneira da cocaína, que é um estimulante. De acordo com RODRIGUES (2004), esta inconsistência classificatória não consegue abalar a legitimidade da nova lei, uma vez que o critério aglutinador era a capacidade destas drogas em mudar a percepção da realidade. Ou seja, a punição requer apenas um raso revestimento técnico/científico que abarque toda gama de substâncias controladas, ostentando todo o poder classificatório que têm os saberes sanitários e jurídicos estatais.

O aparelhamento do Estado, intensificado na Era Vargas, aumenta consideravelmente a repressão ao uso de drogas e culmina na imposição do Decreto-Lei n. 891, que reforça a estratégia repressiva do Estado no intuito de dotar o país de dispositivos jurídicos capazes de uma regulação eficiente aos entorpecentes. A lista de entorpecentes incluía os opiáceos naturais e sintéticos, a cocaína e seus derivados, assim como a maconha, nas variedades; *sativa* e *indica*. Além disso, inaugurou-se a internação obrigatória ou

¹⁷⁷ Este ato gerou a Revolta da Vacina (1904) no Rio de Janeiro, já comentada no sub-tópico anterior, o qual inclusive se conecta com a nossa história, haja vista que diversos revoltosos, presos em navios-prisões, foram despejados no Acre, para sobreviver à própria sorte.

¹⁷⁸ Afirma RODRIGUES (2004, p. 133), que após a fim da guerra em 1918, o tom das campanhas lançadas pelos jornais tornou-se mais enfático, destacando o uso da droga não mais como mero acessório exótico em casos policiais, mas como indutores de condutas psicopatológicas, de modo que usuários passaram a ser vistos como degenerados morais e sociopatas em potencial.

facultativa de “toxicômanos”, dependendo do grau de dependência indicado pelos relatórios periciais, em hospital “oficial para psicopatas”. Tal Decreto-Lei consagrou em âmbito nacional, a visão estadunidense sobre a matéria, como o combate às fontes das drogas (países produtores), a repressão severa ao consumo interno, assim como o controle sobre o comércio legal de drogas reguladas (aquelas produzidas pelos grandes laboratórios), consubstanciada nas Convenções Internacionais sobre o ópio de 1932 e sobre o tráfico ilícito de 1936 (RODRIGUES, 2004, p-p. 141/144).

O Decreto-Lei 385/68 (fruto das pressões da Convenção Internacional Única de 1961) adicionou os barbitúricos e anfetaminas ao controle e tentou equiparar o usuário ao traficante, com pena de encarceramento para ambos. Porém isso não deu certo, já que entre os membros do judiciário estava consolidada a figura do usuário como doente e, na prática, apenas se elevou o número de acusados, mas não o de presos. A Lei n. 5.726 de 1971, que revogou o Decreto anterior pondo fim ao nivelamento penal entre dependente e traficante, trocou o vocábulo “toxicômano” por “viciado” e consolidou a visão epidemiológica sobre a questão das drogas, lançando mão do tratamento de desintoxicação compulsório e consagrando a lógica da reabilitação do “desviado”.¹⁷⁹ Ao mesmo tempo, era reafirmada a obrigação dos cidadãos em colaborar com a campanha contra as drogas, o que significou considerar o problema uma questão de segurança nacional. CARNEIRO (2002) aponta que a definição de vício perpassou a formação dessa rede institucional baseada no estamento médico para, mais tarde, adentrar o “poder psi”. Este consiste em uma vasta esfera de psicólogos, terapeutas, assessores de empresas, publicitários, pesquisadores de mercado, etc., que se imiscuíram na família, na escola, nas empresas e nos quartéis para, na prática, assegurar a eficácia científica das técnicas de controle. Tais “tecnologias sociais” tornaram-se teorias da propaganda e, no que se refere às drogas, serviram tanto para incentivar a sobriedade como para condicionar o consumo compulsivo.

De acordo com ROCHA LIMA (1981 apud FIORE, 2002), desde as primeiras leis específicas sobre “drogas” no Brasil o papel das autoridades médicas era basicamente o de apontar a existência legal da toxicomania e “oferecer” tratamento compulsório. A partir de

¹⁷⁹ De acordo com FIORE (2002, p. 11), como já foi dito, a preocupação com os excessos no consumo do álcool começaram ainda no século XVIII. Não era a própria bebida, mas sim o “bebedor-problema”, visto como um degenerado, que importava. Eram imputados diversos adjetivos e classificações médicas, inclusive “doente”. Sua “doença” agregava, é verdade, degeneração física, mas esta era indissociável dos aspectos morais, culturais e raciais que demarcavam seu caráter. No decorrer do século XX a medicina vai progressivamente considerar o alcoolismo e a dependência de outras drogas como uma entidade nosológica específica, ou seja, uma doença que poderia ser diagnosticada independentemente dos antigos critérios morais e raciais. Foi nas décadas de 1950 e 60 que este processo se consolidou, e a adição, termo então preponderante, foi caracterizada como doença mental que agrega “desejo físico irresistível acompanhado de fatores psicológicos”.

1976, a Lei de Tóxicos (n. 6.368) passou a ser uma norma penal em branco, ou seja, a regulamentação sobre quais substâncias deveriam ser proibidas ou controladas ficaria a cargo do Ministério da Saúde, cujo órgão competente é a ANVISA (Agência Nacional de Vigilância Sanitária), a quem caberia decidir a proibição, liberação ou controle de quaisquer substâncias no país. Esta lei se completou com a instituição do Sistema Nacional de Prevenção, Fiscalização e Repressão de Entorpecentes, cujos objetivos eram erradicar as drogas e que operava em torno do CONFEN (cujo Presidente era escolhido pelo Ministro da Justiça), evidenciando uma maior concentração no Poder Judiciário das iniciativas repressivas.

3.3 A vinculação da Guerra às Drogas com a *ayahuasca*

Como já vimos acima, a *ayahuasca* sempre suscitou temores e desconfianças dos poderes policiais locais, tanto brasileiros, como peruanos e bolivianos. Porém a sua vinculação mais direta com a “*War on Drugs*” ocorreu a partir da proscrição, pela Convenção de Viena de 1971¹⁸⁰ da DMT (*Dimetiltryptamina*), colocada, como substância psicotrópica, na seção 1 (*yellow list*, considerada como de alta periculosidade). Esta está presente num dos componentes da bebida *ayahuasca*, a folha Rainha ou Chacrona (*Psychotria Viridis*), bem como em vários alimentos e até mesmo no corpo humano. Entretanto, tudo indica que a proibição do uso da DMT em 1971, nada tem a ver com as manifestações religiosas e culturais *ayahuasqueiras*, até porque, naquele momento histórico, tais manifestações permaneciam “desconhecidas” no Brasil e no mundo, estando fisicamente restritas ao Acre e à Rondônia, com a exceção dos povos indígenas brasileiros. O próprio INCB (*International Control Board*), órgão responsável pelo cumprimento do Tratado pelos países signatários, instado a se manifestar sobre a questão pelo Governo Holandês em 2001, declarou que a bebida conhecida como *ayahuasca* não é objeto de controle do referido órgão e nem do mencionado tratado internacional¹⁸¹. A ANVISA também já se manifestou a respeito, adotando o mesmo posicionamento do INCB. Outro argumento neste sentido reside no fato de que o Tratado de

¹⁸⁰ A ratificação do Convênio sobre Drogas Psicotrópicas (Viena, 1971) foi o documento mais abrangente sobre o controle e proibição de drogas no mundo, significando a cristalização, no plano das normas internacionais, da aceitação multilateral do enfoque proibicionista, numa época que foi considerada como o ápice dos esforços internacionais para erradicar as drogas ilícitas no mundo. (RODRIGUES, 2004, p. 81). A partir deste marco histórico, todos os países subscritores do tratado, como é o caso do Brasil, passaram, de forma gradativa, a fortalecer o seu aparato estatal e policial no intuito de ampliar o “combate às drogas” em todo o seu território. No Brasil, foi promulgada em março de 1977, através do Decreto 79.388 do ex-Presidente Ernesto Geisel.

¹⁸¹ (...) nenhuma planta (material natural) contendo DMT está no momento controlada pela Convenção de 1971 sobre substâncias psicotrópicas. Consequentemente, preparados (por exemplo, decocções) feitas dessas plantas, incluindo a *Ayahuasca*, não estão sob controle internacional e, portanto, não estão sujeitos a nenhum dos artigos da Convenção de 1971. (cf. INCB/ONU, 1701/2001 – Ref: INCB-PSY 10/01 – File 141/1 NET) (www.incb.org)

Viena resguarda, expressamente, em seu art. 32¹⁸², a possibilidade de ser apresentada uma reserva por países que contenham grupos pequenos que utilizam plantas psicoativas em rituais religiosos ou mágicos.

Vale dizer, entretanto, que o Brasil não apresentou a devida reserva, assim como os próprios Estados Unidos, que toleram o uso ritualístico/religioso do peiote pela *Native American Church*¹⁸³, que contém mescalina, outra substância proscrita pelo mencionado Tratado. Porém, isto não equivale a dizer que estas práticas foram relegadas à ilegalidade, pois estão alicerçadas no direito à liberdade de crença ou religião, liberdade fundamental que possui bastante peso na Constituição de ambos os países, fornecendo a tais grupos ou comunidades um verdadeiro “trunfo” judicial.

Acredita-se que o real objetivo da inclusão da DMT como substância proscrita no Tratado de Viena, se deu para frear a difusão de sua modalidade sintética, disseminada pelos jovens no contexto de explosão de um movimento cultural, chamado por alguns de “Revolução Psicodélica” (RODRIGUES, 2004) ou de “Contracultura”. Tal movimento surgiu inicialmente nos Estados Unidos no contexto dos anos 60/70 e propagou-se, posteriormente, para inúmeros países do globo, incluindo o Brasil, onde sua influência nos setores artísticos e musicais foi bastante sentida. Foi um movimento jovem, de contestação social, que defendia o livre uso de substâncias “psicodélicas” e contestava as políticas oficiais americanas e mundiais¹⁸⁴. Sabe-se que o isolamento do DMT foi realizado em laboratório em 1946, pelo

¹⁸² Art. 32 da Convenção Sobre Psicotrópicos: 4. O Estado em cujo território cresçam plantas silvestres que contenham substâncias psicotrópicas dentre as incluídas na Lista I, e que são tradicionalmente utilizadas por pequenos grupos, nitidamente caracterizados, em rituais mágicos ou religiosos, poderão, no momento da assinatura, ratificação ou adesão, formular reservas em relação a tais plantas, com respeito às disposições do artigo 7º, exceto quanto às disposições relativas ao comércio internacional.

¹⁸³ O peiote é um cacto (*Lophophora Willamsii*) que cresce espontaneamente nas fronteiras dos Estados Unidos e do México. De acordo com LANTERNARI (2007, p-p. 73-123), no Peiotismo, existe uma formação religiosa rica de elementos moralmente elevados, teologicamente ligada à influência do cristianismo, onde consome-se o peiote ritualmente. O antigo complexo do peiote era um culto de caráter individual. Nele, o peiote servia de ingrediente ritual para curar doenças, reprimir a fome e o cansaço, proteção contra os perigos e obtenção de visões sobrenaturais. O Peiotismo moderno, embora conserve parte da função terapêutica própria do antigo complexo, difere daquele por ser um culto coletivo. Floresce atualmente entre os grupos indígenas do Oklahoma (Cheyennes, Cherokees, Delawares, Arapahos, Kaiowas, Comanches, Osagas, Poncas, Pawin, Otos, Oakland), do Arizona (Navajos), entre os Winnebago do Wisconsin, os Utes (Utah e Colorado), os Washos e Paiutes (Nevada). Segundo o mesmo autor, o peiotismo serviu como um bastião defensivo contra os efeitos desmoralizadores do impacto com o europeu e representa o último elo com o passado tribal, que os brancos tentaram sistematicamente destruir. Tendo em vista as perseguições anti-peiotistas do início do século XX, os índios passaram a organizar-se como “Igreja”, a qual incorporou varas associações peiotistas, dando início à NAC - *Native American Church*.

¹⁸⁴ Este movimento foi forjado em sucessivos encontros, concertos de rock, protestos contra a “Guerra do Vietnã”, etc., havendo, inclusive, grupos que difundiam o livre uso de psicodélicos como “Eternal Love Brotherhood” e até um partido clandestino revolucionário, como os “Weathermen”, que visava derrubar o governo dos EUA. De uma forma geral, o movimento reivindicava a extensão dos direitos de livre-disposição do corpo e de autonomia sobre si próprio, o que acarretou mudanças significativas na expressão artística e no comportamento dos jovens. A sua gênese deu-se no período histórico do pós-guerra, mesma época do aparecimento dos movimentos de gênero (feminista) e LGBT (opção sexual). O movimento pregava o consumo

químico Gonçalves de Lima, a partir do vinho de jurema, bebida usada por etnias indígenas e, posteriormente, por Stephen L. Szára, em 1956, que descreveu um efeito psicótico parecido com a mescalina ou LSD-25 (OTT, 1994, p-p. 46/47).

No campo da sócio/antropologia das drogas, no que se refere especificamente a um grupo particular de substâncias, descritas por L. Lewin como “fantásticas”¹⁸⁵, ou conhecidas mais amplamente como alucinógenos, psicodélicos ou enteógenos, onde, em tese, se encaixaria a *ayahuasca*, por conter DMT (*dilmetiltriptamina*), existem três tipos de visões ou abordagens distintas sobre estas, que podem ser vislumbradas a partir da própria escolha dos termos acima pelo pesquisador. O vocábulo alucinógeno corresponde à pesquisa científica oficial dos anos 30 a 50 e é usado, até hoje, para descrever efeitos de uma gama de substâncias que vão da *cannabis* ao LSD. O termo psicodélico, criado pelo psiquiatra canadense Humphry Osmond, em 1953, foi adotado pelo movimento político-cultural dos anos 1960, também chamado de “contracultura”. E, por fim, o termo enteógeno, criado para referir-se às plantas que têm sido usadas como instrumentos sagrados de êxtase (CARNEIRO, 2005).

Dentre essas três nomenclaturas usadas para se referir a esta classe de substâncias psicoativas, a que é mais usada, tanto informalmente, quanto oficialmente por autoridades médicas, jurídicas, políticas e pela mídia em geral é o termo alucinógeno. Como a bebida *ayahuasca* possui DMT, esta associação restou inevitável, de modo que a bebida é divulgada como sendo uma “bebida alucinógena”, o que é rechaçado pelos adeptos ayahuasqueiros. Para MACRAE (1992, p. 16), o termo “alucinar”: “enganar-se, privar-se da razão, do entendimento, desvairar, aloucar”, o que remete a um juízo de valor pejorativo, que nada tem a ver com as experiências de autoconhecimento proporcionadas pela *ayahuasca*. Aliás, tal termo, que é impreciso inclusive para caracterizar as substâncias da “contracultura”, como o LSD-25¹⁸⁶, adquire uma conotação ainda mais pejorativa, quando aplicado a substâncias

de LSD, mescalina, *cannabis*, e outras substâncias psicodélicas, em práticas de experimentação transcendental. Podem-se destacar os nomes de Alen Ginsberg, Timothy Leary, psicólogo, Aldous Huxley, Carlos Castaneda, antropólogo, entre outros, como os principais expoentes, ou até mesmo gurus deste movimento.

¹⁸⁵ Segundo CARNEIRO (2005), a obra *Phantastica (1924)*, de Ludwig Lewin, foi a mais influente na classificação das substâncias psicoativas. O autor dividiu-as em cinco tipos: fantásticos, excitantes (como o café e a cocaína), sedativos (como o ópio), euforizantes e inebriantes (como o álcool). Dentre essas categorias, destacam-se os “fantásticos”, caracterizados por Lewin como um conjunto de plantas e substâncias sintéticas que produzem efeitos muito peculiares: baixa toxicidade, baixíssima dose mínima necessária, poucos efeitos fisiológicos (como aumento da pupila e taquicardia), porém um impactante efeito psíquico, principal característica destas substâncias. São elas basicamente: o LSD, a mescalina, a psilocibina, a DMT (presente na *ayahuasca*), dentre outras. Posteriormente, em 1952, J. Delay propôs uma nova classificação, cujo modelo divide-as em três categorias abrangentes: os psicolépticos, psicoanalépticos e os psicodislépticos, englobando respectivamente os depressores, os estimulantes e os alteradores da consciência. Tal nomenclatura tornou-se oficial desde o II Congresso Internacional de Psiquiatria, em 1957.

¹⁸⁶ O LSD-25 é uma substância sintetizada em laboratório pelo cientista alemão Albert Hoffman em 1938. Apesar de ser tachado como alucinógeno, foi publicada em janeiro de 2014 pelo MAPS (Associação

usadas de maneira religiosa ou espiritual por povos, comunidades ou grupos,¹⁸⁷ como é o caso das comunidades ayahuasqueiras. Segundo CARNEIRO (2005), o termo alucinógeno reflete um preconceito que atribui à ocorrência de supostas “alucinações” como o principal ou único efeito de drogas que possuem uma natureza muito mais complexa. Sua ampla utilização refletiria a limitação das pioneiras pesquisas científicas ocidentais sobre psicoativos, baseadas em enfoques parciais e laboratoriais. Deste modo, as experiências produzidas, de natureza múltipla, polissêmica e subjetiva tornavam-nas inabordáveis pelos métodos e testes psicológicos tradicionais destinados a verificar “alucinações visuais”.

De fato, a ingestão da ayahuasca provoca um gama de percepções sensoriais (visuais ou imagens, olfativas, gustativas, táteis) além de reflexões profundas, sentimentos, etc. Porém, o que se aponta é que estas visões nada têm a ver com alucinações. FACUNDES (2013, p. 28) reitera que o termo “alucinógeno”, além de induzir à depreciação de uma minoria religiosa, não goza de um consenso científico, mesmo no meio médico. Para ele, tal termo não é adequado para uma série de situações, “nem capta algumas distinções, como por exemplo, a visão (ou alucinação?) de espíritas ou kardecistas, adeptos do Candomblé ou mesmo de evangélicos e católicos (como na aparição de Fátima, em Portugal).” Neste sentido, MACRAE (1992, p. 16) reafirma que “essa maneira pejorativa de descrever os efeitos em nada se parece com a filosofia de vida dos usuários das religiões (ayahuasqueiras), que buscam o autoconhecimento, atribuindo sentido às suas visões, também chamadas de mirações.” Antropólogos, inclusive, consideram o culto do Santo Daime como um “Rito de Ordem” (COUTO, 2004, p. 385) e o uso religioso da *ayahuasca* um bom exemplo de redução de danos¹⁸⁸, por prever um quadro de regras e valores, rituais e religiosos e sociais para o uso, estrutura de vida para os seguidores e controle da disponibilidade da substância. Entende-se

Multidisciplinar para Estudos Psicodélicos) uma pesquisa que atesta o seu potencial terapêutico, em tratamentos para ansiedade e depressão em pacientes terminais. Desde a sua proibição, as pesquisas sobre o LSD têm sido barradas sistematicamente.

¹⁸⁷ No que se refere ao uso religioso ou espiritual de substâncias psicoativas pode-se apontar, para além da ayahuasca, a Jurema por povos indígenas nordestinos (CASCUDO, 1937; LIMA, 1946; NASCIMENTO, 1994; GRÜNEWALD, 2005), o cacto peiote por tribos americanas, mexicanas e pela *Native American Church* (LANTERNARI, 1974), a iboga por curandeiros do Congo, além do culto Bouiti na Guiné, Camarões e Gabão (LABATE, 2003), o cacto *san pedro* ou *wachuma* por curandeiros peruanos e bolivianos, o cogumelo Teonanácatl (*psilocybe mexicana*) no México (WASSON, 1976) por curandeiros, o cogumelo *amanita muscaria* por Xamãs na Sibéria, associado ao Soma, a antiga bebida dos Vedas (WASSON, 1968), o tabaco, por uma infinidade de povos indígenas (WILBERT, 1987), o uso da *cannabis* (maconha) por Igrejas etíopes e jamaicanas, por curandeiros mexicanos e pelo CEFLURIS, uma vertente daimista, seguidora do Padrinho Sebastião (MACRAE; COUTINHO, 2016), dentre outras.

¹⁸⁸ A estratégia da saúde pública conhecida como “redução de danos” vem sendo implementada em inúmeros países a partir da década de 1980, e no Brasil a partir de 1989, para enfrentar as consequências negativas do uso de substâncias psicoativas. (...) Sua premissa básica era de que, uma vez constatada a ineficácia das políticas proibicionistas em impedir o uso de drogas, o melhor seria ensinar os usuários a fazer o uso menos danoso a sua saúde e à população em geral (MACRAE, 2008, p. 293).

ainda, que esse molde cultural reforça valores considerados emblemáticos de sociedades ocidentais influenciadas pelo cristianismo, ao promover sentimentos de coesão social tais como a disciplina, a generosidade, o amor familiar, o sentimento comunitarista e o respeito à natureza (MACRAE, 2004; LABATE, 2005).

Para reparar este problema relacionado à nomenclatura das substâncias, já havia sido proposto por antropólogos (como Gordon Wasson, Jonathan Ott, dentre outros, em um artigo acadêmico de 1979) a utilização do termo “enteógeno”, visando a troca de rótulos relacionados com conotações médicas e psicopatológicas por uma palavra mais apropriada e afeiçoada às pesquisas etnográficas acerca do uso de substâncias psicoativas para propósitos religiosos e espirituais (MEYER, 2014, p. 9). O termo enteógeno é um neologismo que significa “manifestação interior do divino” e deriva de uma palavra grega obsoleta da mesma raiz da palavra “entusiasmo”, referindo-se à comunhão religiosa sob efeito de substâncias visionárias (CARNEIRO, 2005). Wasson, inclusive, realizou diversos trabalhos de campo com a Xamã mazateca Maria Sabina, que usava cogumelos (*psilocybe mexicana*) em rituais espirituais e religiosos. Vale lembrar que os idealizadores e partidários do termo enteógeno rejeitam a utilização do termo psicodélico para se referir a estas substâncias “naturais” usadas tradicionalmente para propósitos rituais/religiosos por remeter à contracultura, enquanto que os idealizadores e partidários do termo psicodélico defendem a utilização do mesmo para abarcar o uso contemporâneo laico destas mesmas substâncias.

Esta cizânia remete, por analogia, a algo que já foi representado pelo esquema de LABATE (2000, p. 318), como um *continuum* entre dois extremos: o uso profano/laico/recreativo/droga (ilegítimo) x o uso sagrado/religioso/ritual/enteógeno (legítimo) da *ayahuasca*, em uma análise sobre tensões contemporâneas deste uso no universo ayahuasqueiro. Para a autora, os “neoyahuasqueiros”, desvinculados de um conceito tradicional de religião, como por exemplo, no uso da *ayahuasca* feito por atores no teatro, teriam seus usos considerados ilegítimos e questionados pelas religiões. Isso sem adentrar na gigante discussão que envolve o mercado (ilegal) de venda de *ayahuasca*. OTERO DOS SANTOS (2010), inclusive, em artigo que analisa o pedido de registro, afirma que as *comunidades tradicionais*, *comunidades ecléticas* e até mesmo *comunidades originárias* (categorias que analisaremos no terceiro capítulo) poderiam ser pensadas como um contexto único em oposição ao “uso recreativo” da *ayahuasca*, já que a bebida para essas *comunidades* é, generalizando, sacramento, enquanto que para os não-religiosos e para o Estado apresentar-se-ia, como droga, substância ilícita. Em verdade, essa discussão traz em sua essência uma controvérsia complexa acerca da representação da tradição e do tradicional na modernidade ou

uma disputa entre o que é tradicional e o que é moderno, que se associa com temas como identidade, tradição e alteridade (LABATE, 2000, p. 318), o que abordaremos oportunamente.

Por ora, passaremos a abordar as primeiras intervenções estatais nos cultos ayahuasqueiros, ocorridas no âmbito do CONFEN e, posteriormente CONAD, pautadas na política antidrogas. MACRAE (2008, p. 289) relata as discussões e medidas estatais que foram postas em prática para proibir, controlar ou regulamentar as atividades de grupos religiosos que utilizam a ayahuasca em sua liturgia. O antropólogo afirma que estas “podem ser iluminadas por comparação com os constrangimentos impostos aos cultos de transe de possessão no final do século XIX e início do XX”. 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”. Segundo o autor, “foi somente em 1976 que os centros de cultos afro-índios-brasileiros foram liberados da obrigação de se cadastrarem e se submeterem à fiscalização da delegacia de costumes, o que acarretava as mais diversas arbitrariedades.”¹⁸⁹ Afirma ainda que “embora visassem claramente o controle social da população negra, cujo potencial ameaçador assustava a elite após o rompimento do sistema escravista, as justificativas para este controle foram apresentadas originalmente como argumentos de ordem médica”. No caso da *ayahuasca*, como veremos a seguir, a maior preocupação era com a expansão da bebida pelo território brasileiro e a adesão de muitos jovens e pessoas de classe média aos centros e igrejas daimistas e udevistas.

Os cientistas do final do século XIX, a exemplo do conceituado médico legista Nina Rodrigues, ainda consideravam o transe de possessão como um núcleo irreduzível da “feitiçaria” (DANTAS, 1988, p. 166), um estado patológico de histeria, resultante de lesões orgânicas.¹⁹⁰ O psiquiatra Ulysses Pernambucano de Melo criou, em 1931, sob inspiração de Nina Rodrigues criou o SHM (Serviço de Higiene Mental) onde se estudavam os cultos afro-brasileiros. Sua abordagem rivalizava com a de Gilberto Freyre, já que procurava na biologia explicações para o fenômeno enquanto o pernambucano buscava motivos de ordem mais sociológica. O SHM realizou um acordo tácito com a polícia onde se dava permissão aos adeptos de algumas casas de culto de matriz africana a realizarem seus cultos, em horários e

¹⁸⁹ De acordo com TELES DOS SANTOS (2005), “até janeiro de 1976, as religiões afro-brasileiras estavam na Bahia submetidas à fiscalização da polícia, através da Delegacia de Jogos e Costumes, do mesmo modo que cinemas, cabarés, casas de diversão eram obrigados a pagar taxas e obter licença de funcionamento, sendo seus rituais considerados atos folclóricos.”

¹⁹⁰ Segundo DANTAS (1998, p. 166 apud MACRAE, 2008, p. 290), a medicina associava loucura e possessão dentro de uma fórmula mecanicista, fazendo com que os cultos afro-brasileiros figurassem ao lado da sífilis, alcoolismo e doenças contagiosas como fonte de doença mental. Além disso, os líderes religiosos negros eram acusados de explorar os crédulos e de atirarem na libertinagem moças indefesas, sofrendo acusações de orgias e “estados de demência proveniente de iniciação em coisas da feitiçaria”.

dias previamente definidos com as autoridades, em troca da realização de “exames mentais” e de uma “rigorosa observação”. Caracterizava-se, assim, o que seria um “controle científico” dessas manifestações religiosas (MACRAE, 2008, p. 290). Cumpre ainda mencionar que alguns terreiros passaram a buscar registro como sociedades civis, e posteriormente, formar entidades que os congregassem para contrabalancear uma lei de 1934 que exigia que os centros se registrassem no Departamento de Polícia, o que os deixava vulneráveis a diversas arbitrariedades.

MACRAE (2008, p. 291) afirma que “atualmente persistem ameaças similares à liberdade de culto às religiões ayahuasqueiras, também de origem popular e com fortes elementos de origem indígena e africana, ocorrendo mais uma vez um imbricamento de argumentos de ordem policial e médica e a participação de cientistas de diferentes áreas, empenhados em servir como mediadores entre os adeptos das religiões e os órgãos encarregados da repressão”. Embora tenha havido bastantes avanços, como veremos a seguir, o autor afirma que ainda existe o risco de ingerência estatal, embora não mais de forma policial, mas com fundamentos de ordem médica, “como ocorreu em relação aos cultos afro-brasileiros”. Pode-se, inclusive, fazer uma analogia entre o transe de possessão¹⁹¹ que era considerado doença mental pela medicina oficial, e o chá fitoterápico e sacramental amazônico, considerado como uma “droga” pela medicina oficial e autoridades do governo.

3.4 A *ayahuasca* e o Conselho Federal sobre Entorpecentes - CONFEN

A primeira intervenção explícita do governo federal, tendo por base um ato normativo, se deu com a edição da Portaria nº 2/1985, da Divisão de Medicamentos (DIMED), do Ministério da Saúde em 13 de março de 1985, que proibiu o uso do chá *Ayahuasca*. Nela, o *Banisteriopsis caapi* é incluído entre as drogas constantes na lista de produtos proscritos, com as referências entre parênteses a “cipó de chincrona ou chacrona ou mariri”, não havendo qualquer referência ao DMT ou à folha *Psychotria Viridis*, que é a

¹⁹¹ MONTERO (2006) ensina que o modo de conceber o transe funcionou a partir de duas matrizes: a científica e a religiosa. Na primeira, se o transe espírita podia ser concebido como fenômeno universal da mente humana, o hipnotismo, operado por mãos incompetentes, incorria em charlatanismo (exercício ilegal da medicina), a “possessão” era da ordem das patologias raciais, podendo levar à degeneração e ao crime. Na segunda, se o espiritismo pôde ser aceito como crença foi porque ao atender pobres e doentes não evidenciava intenção de dolo. Já as práticas de negros, centradas em possessão, batuques e danças “diabólicos”, não podiam ser percebidas como ritos religiosos, derivando para a categoria inversa, a magia, voltada para o mal e bastante ameaçadora. Tal fenômeno era mais comum nas cidades remodeladas sob as políticas higienistas e o controle disciplinar do espaço público, como Rio de Janeiro e São Paulo, sendo as práticas dos negros associadas ao crime e combatidas. Para a autora, a umbanda pode ser compreendida como uma configuração resultante desse processo. Seu reconhecimento como religião independente teve de esperar pelo menos até os anos 1950-60.

possuidora do alcaloide proibido internacionalmente. Segundo LODI (2012) e SÁ (1986, p-p. 145-174), embora existam diversas possibilidades, a motivação para se ter tomado aquela decisão foi a prisão de um jovem de 23 anos em 30.09.1981 em Rio Branco (AC) portando uma mochila com “maconha” (rel. CONFEN). Constatou-se que o jovem morava na Colônia Cinco Mil, tendo a Polícia Federal encontrado “maconha” plantada, após se dirigir ao local onde o jovem morava no dia seguinte. Este fato teve ampla repercussão na sociedade acreana e na mídia em geral, e muito provavelmente¹⁹², iniciou-se assim o processo para tornar ilegal uma prática cultural ancestral: o uso da *Ayahuasca* (LODI, 2012).

Acerca do referido episódio, GOULART (2004, p. 90) afirma que a Polícia Federal fez uma incursão na Colônia Cinco Mil, antiga sede do CEFLURIS, em busca de estrangeiros ilegais no país, porém não os encontrou, posto que Padrinho Sebastião e a maior parte de sua comunidade com vários estrangeiros, já tinham se mudado para o seringal Rio do Ouro. Dias depois, porém, a polícia flagrou um jovem *hippie* com algumas gramas de maconha, o qual, interrogado, afirmou que havia conseguido a droga na Colônia Cinco Mil. A polícia então retornou à Igreja e destruiu as plantações de maconha que havia lá. Na ocasião, os adeptos lamentaram o ocorrido, dizendo que se tratava de uma planta sagrada, a *Santa Maria*, e entoaram alguns hinos que falavam do seu sacramento. Tal fato levou ao indiciamento do Padrinho Sebastião e de algumas lideranças da Colônia Cinco Mil, acarretando sérias repercussões para todos os grupos ayahuasqueiros, relacionando-os ao universo das “drogas” ilegais.

MACRAE (2005) reforça que tal episódio foi bastante veiculado na mídia, inclusive na mídia nacional, sendo desta maneira pela qual o Santo Daime foi apresentado para o resto do Brasil, o que gerou diversas revoltas e inconformismos dos demais grupos ayahuasqueiros que não usavam a *Santa Maria* em seus rituais. O fato repercutiu bastante em Rio Branco (AC). Alguns dias depois, o periódico O Rio Branco publicou uma nota intitulada “Tomadores de ‘Daime’ esclarecem posição” em 07 de outubro de 1981, na sua edição de n. 1429, pág. 03, na qual, a diretoria do CICLU (Alto Santo) se manifesta publicamente a respeito dos fatos. Na nota, os dirigentes, em atenção a um “documento” (possivelmente enviado ao centro pela Polícia Federal, que não possuímos) afirmaram que não mantém quaisquer relações com a Colônia Cinco Mil, onde ultimamente desbaratou-se um cultivo de maconha nessa área e onde

¹⁹² O jurista Domingos Bernardo Sá relata que: o *Banisteriopsis* entrou, posteriormente, na lista da Dimed, por causa da “maconha” que estava sendo usada, à época, na Colônia Cinco Mil, uma das dez outras comunidades que, entretanto, eram usuárias, exclusivamente, da *Ayahuasca*. O fato é que, somente a partir da prisão de um jovem, por porte de maconha, repita-se, foram desencadeadas várias investigações nos diversos grupos usuários da beberagem, em especial, na comunidade liderada pelo Padrinho Sebastião (SÁ, 1996). Vale lembrar que a Polícia Federal, na época citada, também se preocupava com o uso da *ayahuasca*.

alegou-se que o tóxico “Santa Maria” fazia parte do ritual do “Santo Daime”. Afirmaram ainda, de forma ríspida, que tal centro, apesar ter o nome do Mestre Raimundo Irineu Serra, era uma facção formada pelos dissidentes Sebastião Mota Melo e Wilson Carneiro de Souza. Que, apesar deles terem saído do centro da Custódio Freire, entraram em confronto com os seus “ensinamentos” que estão na Constituição Federal e na Bíblia Sagrada. Além disso, que expurgam todo uso de drogas, que é incompatível com a dignidade humana, e que levam o ser humano a perversão e ao fanatismo na ânsia de alegrias fortuitas e degradações. Por fim, afirmaram que o Mestre legou um estatuto legalizado aos seus seguidores, reconhecido como de utilidade pública, além de um alvará de licença, bem como que nunca sofreram coação da Polícia Federal no desempenho de sua seita, que já foi freqüentada por várias autoridades públicas acreanas, como o Senador Guiomard, o Coronel Fontenele de Castro e vários governadores.

Acerca desta nota, vale dizer que o CICLU – Alto Santo adotou um tipo de postura pública, relacionada com o cumprimento da lei, já que é sabido que os ensinamentos do Mestre Irineu estão todos contidos no seu “Cruzeiro” (conjunto de 132 hinos) e não na Bíblia Sagrada ou na Constituição Federal. Fica claro que, dentro de um movimento de busca de uma legitimação mais abrangente, principalmente após as investidas da Polícia Federal em 1974 contra a *ayahuasca*, seus dirigentes não poderiam tolerar estas novas acusações, ainda mais sobre o consumo de uma substância ilícita em associação com o daime.¹⁹³ Nesta linha, podemos afirmar que a maconha é considerada um “tóxico” ou uma “droga” pelos seguidores do Alto Santo e que, além de ser ilícita, pertence ao mundo profano. Para os seguidores do Padrinho Sebastião, a maconha também é considerada um “tóxico” ou uma “droga”, se caso usada de forma profana, ou fora das ritualísticas desenvolvidas para o uso da *Santa Maria*. Pode-se afirmar também que, para todos os seguidores, incluindo os da UDV e da Barquinha, a própria *ayahuasca* (ou melhor, o daime ou o vegetal) é considerada uma “droga”, se utilizada fora dos rituais religiosos, o que demonstra como essa questão não é vista da

¹⁹³ A postura do Alto Santo no episódio demonstra claramente um intuito de legitimação pública, o que também podemos perceber da postura dos adeptos da UDV. Isso remete ao processo de se legitimar publicamente, que abordamos rapidamente no primeiro capítulo, como por exemplo, o registro em Cartório de suas instituições. Segundo MONTERO (2006), a literatura sobre o campo religioso brasileiro tem demonstrado que as fronteiras institucionais que distinguem as religiões não-católicas entre si resultam de um processo histórico de alianças e conflitos entre atores religiosos e não-religiosos. De acordo com a autora, processos muito semelhantes constituíram o estatuto religioso da umbanda em São Paulo no período 1920-50, que também se organizaram como associações civis para se proteger das sanções legais, de modo que os terreiros foram pouco a pouco assumindo estatuto de religiões. Além disso, abrigaram-se sob a rubrica do espiritismo, cujas práticas eram mais facilmente aceitas como religiosas do que aquelas de origem africana, marcadas pela idéia de magia. A UDV também se registrou como Centro Espírita – CEBUDV (Centro Espírita Beneficente União do Vegetal), pelo qual se presume ser pelos mesmos motivos, já que não há incorporação mediúcnica em seus rituais.

perspectiva unicamente médico/farmacológica da substância. Sobre os fatos ocorridos, não possuímos qualquer manifestação oficial do CEFLURIS, caso tenham se pronunciado publicamente¹⁹⁴.

Segundo MEYER (2014, p-p. 15/16), a aderência de “hippies” e mochileiros à comunidade do Padrinho Sebastião na Colônia Cinco Mil (primeira sede do CEFLURIS) em meados da década de 70 é vista pelo Alto Santo, como um absoluto desastre. Isto porque enquanto Irineu Serra trabalhou por décadas para fazer o Daime respeitável, e algo distinto das “drogas”, os mochileiros usavam *cannabis* (maconha) e *psilocybe mushrooms* (cogumelos), cunhados de “plantas de poder” numa forma hostil à modernidade. Para o Alto Santo, essa mistura era inaceitável, porque sugeria um rebaixamento do Daime ao nível de narcótico comum aos olhos da opinião pública. Para eles, que se sentiram durante anos enredados neste mal-entendido, lutando contra visões preconceituosas sobre o seu uso da ayahuasca, na busca de um reconhecimento como membros respeitados da sociedade Acreana e Brasileira, a abertura do CEFLURIS aos “hippies”, bem como ao uso das substâncias identificadas com eles, foram claros sinais de desvio do caminho estabelecido por Irineu Serra. Ainda pior, na perspectiva do Alto Santo, foi o fato de que as reportagens da imprensa colocavam a maconha e o daime num plano conceitual único. Essa falsa equivalência aos olhos da opinião pública foi fonte de uma grande dose de ressentimento e desconfiança para com aqueles que tentaram representar o Alto Santo e o Daime.

Indubitavelmente, as ações da Polícia Federal, com o objetivo de erradicar as “drogas” do país, marcariam de vez a relação entre adeptos do CICLU - Alto Santo e do CEFLURIS, acirrando as rixas em um campo já altamente conflituoso (Cap. 01). Com o tempo, as rixas entre os grupos aumentaram consideravelmente, não apenas pela atuação da mídia, mas, sobretudo pelos riscos à legitimação do Daime na sociedade que o CEFLURIS proporcionava pelo uso da *cannabis*, cuja participação nos rituais oficiais tornou-se discreta ou quase inexistente posteriormente, justamente para evitar conflitos com as autoridades. Além disso, fatores como a expansão do ritual pelo mundo (tornando-se uma religião messiânica expansiva, dentro de um movimento mais amplo, da espiritualidade moderna e da nova era), a autorização do uso de outras substâncias psicoativas, a inserção de elementos da umbanda e o desenvolvimento de uma filosofia utópica que enfatiza elementos do panteísmo e idealização da natureza, diferenciavam sobremaneira os grupos e acirravam as discussões entre eles. Tais modificações nos permitem enxergar projetos de ordem diferenciados:

¹⁹⁴ MORTIMER (2000) e POLARI (1998) dão mais detalhes sobre o fato ocorrido.

enquanto os adeptos do Alto Santo buscavam inserir-se cada vez mais na comunidade local, dentro de uma filosofia esotérica que não se dedica a conquistar novos adeptos, os adeptos do CEFLURIS instalaram-se no meio da Floresta Amazônica, no Estado do Amazonas, como uma comunidade alternativa. A partir de lá, o CEFLURIS, no entanto, procurou-se expandir através de filiais abertas pelo Brasil e pelo mundo, conquistando adeptos, em grande parte, proveniente da classe média “alternativa”. E todo este movimento é visto pelos adeptos do Alto Santo como um forte desvirtuamento da doutrina do Mestre Irineu.

Vale também considerar a situação “sub-judice” do CEFLURIS, que têm o seu sacramento, a *Santa Maria*, como substância ilícita, sendo obrigado a excluí-la de seus rituais oficiais, com exceção de ocasiões raras, e apenas no Mapiá, por causa dos problemas ocorridos com a justiça e a polícia, como o caso comentado acima. A não-aceitação da maconha como sacramento é um tema bastante polêmico e arregimenta discursos em várias direções. Há que se considerar, entretanto, que o preconceito contra a maconha é bastante generalizado e que tal preconceito tem raízes racistas e xenófobas, já que é sabido que a sua proibição nos Estados Unidos teve a ver com o seu uso por comunidades imigrantes de mexicanos e de irlandeses, e não efetivamente por um potencial dano à saúde. No Brasil, sua proibição teve a ver com a sua identificação com os negros¹⁹⁵. De certo prisma, pode-se afirmar também que este mesmo preconceito afeta a ayahuasca, identificada anteriormente com os índios e com o “baixo espiritismo”. No que se refere ao uso da maconha de forma não apenas religiosa, mas também medicinal, podemos encontrar diversas referências em diversas culturas, incluindo grupos indígenas¹⁹⁶, o que demonstra que o uso da mesma não é apenas feito por modismo de “jovens alienados”, apesar de seu uso atualmente estar bastante banalizado no Brasil e no mundo. Recentemente, algumas instituições já tentaram legalizar este uso religioso, tanto no Brasil como nos Estados Unidos, porém sem êxito, o que se deveu

¹⁹⁵ Segundo MACRAE (2005, p-p. 473/474), o preconceito contra a *cannabis* é bastante generalizado por ter sido introduzido no Brasil pela mão dos escravos, o que a levou a ser estigmatizada e demonizada, assim como vários outros elementos da cultura negra (chegou a ser conhecida como a “erva-do-diabo”). Sua colocação na lista de substâncias proscritas em 1934 no Brasil se deu através de uma campanha, de tom racista, onde se apresentava a maconha como um problema público relacionado à população negra, principalmente no Norte e no Nordeste. Para o autor, este preconceito acabou sendo internalizado pelos negros que hoje associam este uso à marginalidade.

¹⁹⁶ MACRAE (2005, p-p. 477/478) aponta elementos que remetem ao seu uso por povos arcaicos, como em forma de incenso pelos sumérios. É possível achar referências sobre seu uso nos Vedas indianos e no Zen Avesta da Pérsia, bem como é citado por Heródoto uma espécie de banho de sauna onde sementes de cânhamo eram usadas pelos citas e por Demócrito, que refere-se a um antigo costume de gregos e romanos de misturar *cannabis* com vinho e mirra. Na Índia é possível achar o seu uso espiritual até hoje, quando fuma-se em honra ao Deus Xiva. Na África este uso é muito antigo, seja entre muçulmanos, mas também entre os hotentotes, bosquímanos, kafirs e kasais. Por fim, aponta o autor que embora seu uso na América pré-colombiana seja controverso (Bennet, Osbourn e Osbourn, 1995, p. 267), a *cannabis* é usada atualmente entres os Cuna, no Panamá e entre os Cora, no México. Os Tepehuas, do México, também a usam em rituais de cura sob o nome de *Santa Rosa*.

em parte à visão pejorativa que as autoridades judiciais têm a respeito do tema e em parte, à própria ineficiência destes grupos específicos em demonstrar serem suas práticas sinceramente religiosas aos olhos da opinião pública e das autoridades judiciais.¹⁹⁷

MACRAE (2005, p-p. 478/479) afirma ainda que, entre a população pobre, o uso da *cannabis*, frequentemente, serve como sinal diacrítico, separando os “trabalhadores” dos “marginais”, razão pela qual se encontra uma carga maior condenatória no uso da planta entre os mais pobres, enquanto que os membros da classe média apresentam uma menor rejeição, pois não sentem a necessidade de provar sua respeitabilidade a toda hora. Nesta linha, tal motivo, para o autor, explicaria, em parte, a intolerância de seguidores do Alto Santo com a maconha, notadamente mais pobres e de *status* social mais baixo, e seguidores do CEFLURIS, em sua maioria de classe média. Entretanto, o autor afirma também que os maiores preconceitos vêm da UDV, que é o grupo que mais recruta adeptos da classe média, o que invalidaria, em tese, os argumentos expendidos acima. Porém, segundo o autor, a UDV seria um grupo dotado de um projeto político-social bem definido, que busca a aceitação social, além de altamente rígido e hierarquizado. Neste ensejo, o uso da *cannabis* associado com a ayahuasca, não apenas afrontaria os dogmas da UDV e de seus dirigentes, mas colocaria em risco as suas pretensões de legitimação social.

Sobre esta controversa e polêmica questão, cumpre ainda mencionar que alguns estudiosos adeptos ou simpatizantes do CEFLURIS consideram que esta postura dos seguidores do CICLU - Alto Santo, bem como da UDV, ao reproduzir os preconceitos contra o uso da maconha, poderia ser equiparada ao ideário proibicionista, ostentado por algumas autoridades para levar a cabo a “guerra às drogas” no Brasil e no mundo¹⁹⁸. Entretanto, tal comparação me parece um pouco exagerada, já que os ideais higienistas e de pureza dos assim chamados proibicionistas em nada se parecem com as práticas e as ideias dos seguidores do Alto Santo e da UDV, que têm a *ayahuasca*, que é uma substância psicoativa, como um

¹⁹⁷ No caso (*US v. Meyers* 178 L. Ed. 2d 436 2010 U.S) um juiz americano negou proteção a um indivíduo que alegava uso religioso da *canabis sativa*, o qual alegava que como Reverendo da Igreja da *Marijuana* e em sua crença sincera, sua religião o ordenava usar, possuir e distribuir *marijuana* para o benefício da humanidade e do planeta terra. Esta decisão pode ser encontrada em <<http://caselaw.findlaw.com/us-10th-circuit/1074566.html>>. Outro caso ocorreu no Brasil, quando um juiz de Franca (SP) condenou a 14 anos de prisão o ativista político, ex-militante do PT e fundador da Primeira Igreja Niubingui Etíope Coptico de Sião do Brasil, o Ras Geraldinho, por usar maconha e distribuir de forma religiosa em seu templo, sem autorização judicial. Um trabalho interessante de MARQUES (2015) aborda o caso ocorrido.

¹⁹⁸ De acordo com MOREIRA (2013, p. 217), “a adoção da Santa Maria nos rituais do CEFLURIS começou a gerar também tensões nas relações com outros centros ayahuasqueiros, que passaram a estigmatizar o centro fundado pelo padrinho Sebastião.” Para os autores, este uso, aos poucos, contribuiu para aumentar a estigmatização aos cultos ayahuasqueiros perante a sociedade riobranquense. Naquele período, a assimilação do proibicionismo e de suas categorias de desviantes “droga” e “drogado” começou a entrar em voga em Rio Branco, de modo que o CEFLURIS passou a ser mal visto na cultura cabocla ayahuasqueira e virar polo atrativo para jovens mochileiros hippies e simpatizantes locais.

sacramento, além de compartilharem os saberes fitoterápicos da floresta e conviverem com uma medicina pautada em saberes tradicionais¹⁹⁹. Nesta linha, percebe-se que o maior inconformismo desses grupos é com a associação da maconha com o daime, vista como um forte desvirtuamento da “essência” e da tradição de suas doutrinas – o que já demonstra seu ideário tradicionalista -, e não com o uso da maconha em si, seja de forma profana, medicinal ou religiosa. Vale dizer, ainda, que muitas dessas pessoas, consideradas “conservadoras”, são favoráveis à descriminalização do uso da maconha. Por fim, vale dizer que é possível encontrar adeptos que fumam maconha fora dos rituais daimistas ou da UDV por respeito às tradições, ou por terem um ideário tradicionalista, bem como é possível conhecer adeptos do CEFLURIS, que não comungam da *Santa Maria*.

Voltando aos fatos ocorridos, vale dizer que a proibição da *ayahuasca* durou apenas 06 meses, graças aos esforços da UDV que, através de seu advogado Luis Felipe Belmonte dos Santos, em 24 de junho de 1985, formulou pedido ao CONFEN ponderando sobre a necessidade de se examinar o assunto sob os aspectos de “ordem sociológica, química, farmacológica, antropológica, cultural e jurídico-constitucional”. Esta petição foi acompanhada por uma manifestação médica do Dr. Edison Saraiva que demonstrava a “improcedência científica” da proibição. Conta-se ainda que, além disso, integrantes da UDV procuraram o Dr. Técio Lins e Silva, recém nomeado Presidente do CONFEN, que se mostrou surpreso com a proibição, pois conhecia pessoas que usavam o chá e sabia que todas eram de boa índole. Este teria constatado que não havia qualquer estudo sobre o chá no âmbito do CONFEN e informou à UDV, o que era um ponto positivo para a defesa²⁰⁰. Apesar disso, naquela época, não havia muitos estudos científicos sobre o chá, apenas “uma pesquisa não muito conclusiva de pesquisadores suecos (Rivier e Lindgren, 1972)”, porém a UDV acreditava ter três coisas a seu favor: “1) a palavra do Mestre Gabriel, de que o chá era, como é, inofensivo à saúde, 2) a evidência de tantas pessoas fazendo uso há tantos anos, com benefício para todos; 3) a certeza jurídica de que não precisávamos demonstrar que o chá era

¹⁹⁹ Vale dizer, entretanto, que os antigos ideais higienistas e os preconceitos contra as culturas negras e indígenas continuam fortes e internalizados por grande parte da população brasileira, tanto na Bahia, dentro de setores reprimidos como os adeptos do Candomblé, como no Acre, entre alguns ayahuasqueiros.

²⁰⁰ James Allen, jornalista e adepto da União do Vegetal, em entrevista a mim concedida em 15.08.2015, sublinhou o fato de que a inclusão da espécie do cipó na lista de substâncias proscritas, frise-se com o nome errado, se deu sem a observância do devido processo legal, que supunha a prévia manifestação do órgão competente, o CONFEN, conforme dispõe o Parágrafo 1º, do Artigo 3º, do Dec. nº 85.110, de 2.09.1980. Assim, na falta de prévia audiência do CONFEN – setor competente para a supervisão técnica das atividades disciplinadas pelo Sistema Nacional de Prevenção, Fiscalização e Repressão de Entorpecentes, a intervenção era nula sob o ponto de vista jurídico (CONFEN, Resolução nº 6, de 4 de fevereiro de 1986).

bom e sim de que as autoridades é que teriam que demonstrar que não era, se pudessem” (BELMONTE DOS SANTOS, 2011, p. 167).

Em 30 de julho de 1985, o CONFEN emitiu a resolução 04/85, que instituiu um GT (Grupo de Trabalho) para fazer os estudos requeridos pela UDV; considerando a inclusão de vegetais não constantes das listas internacionais fixadas pelo Conselho Econômico e Social da Organização das Nações Unidas (ECOSOC) na relação de produtos controlados emitida por Portaria da DIMED; que não constam registros no CONFEN sobre estudos relativos a esses vegetais; considerando a necessidade de se conhecer e examinar todos os seus aspectos, inclusive sociológicos, antropológicos, químicos, médicos e de saúde em geral; e, por fim, considerando que a questão de sua produção e consumo devem ser examinados levando-se em conta todos estes aspectos (Rel. CONFEN).

Ainda assim, BELMONTE DOS SANTOS (2011, p-p. 170/171) afirmou, que no início dos trabalhos do GT, havia uma determinação prévia para se manter a proibição, pois havia temores da Polícia Federal sobre a criação de uma nova droga sintética, que poderia causar malefícios sociais. Porém, após uma mudança na composição do GT, que passou a ser presidido pelo renomado jurista Dr. Domingos Bernardo Sá, tem-se que este acatou a idéia de fazer visitas aos centros ayahuasqueiros. Inicialmente, porém, apenas os psiquiatras Isac Germano Karniol e Sérgio Dario Seibel viajaram até Rio Branco, Acre, no objetivo de coletar mais informações para embasar o trabalho do GT, tendo visitado, inicialmente, a UDV, a Colônia Cinco mil (CEFLURIS) e o Alto Santo (CICLU). O jurista destacou alguns tópicos deste primeiro relatório de viagem:

Padrões morais e éticos de comportamento, em tudo semelhantes aos existentes e recomendados na nossa sociedade, por vezes de um modo até bastante rígido, são observados nas diversas seitas. Obediência à lei pareceu sempre ser ressaltada. O efeito observado provavelmente é devido não somente ao chá, mas ao ambiente como um todo, às músicas e danças concomitantes etc. Finda a cerimônia todos de uma maneira aparentemente normal e ordeira voltam aos seus lares. Os seguidores das seitas parecem ser pessoas tranquilas e felizes. Muitas atribuem reorganizações familiares, retorno de interesse no trabalho, encontro consigo próprio e com Deus etc. através da religião e do chá. (SÁ, 1996, p-p.15/16)

Vale dizer que os membros do GT foram muito bem recebidos por todos os grupos e voltaram com ótimas referências de todos, inclusive do CEFLURIS, pessoalmente exprimindo grande admiração pelo Padrinho Sebastião e seu trabalho. Após estas visitas, o CONFEN emitiu a resolução n. 6 de 04 de fevereiro de 1986, suspendendo provisoriamente a inclusão do “*Banisteriopsis Caapi*” na Portaria nº 02/85, da DIMED²⁰¹. Tudo indica que esta decisão

²⁰¹ BELMONTE DOS SANTOS (2011, p. 166) relatou que na UDV, logo após a proibição, decidiram aceitar a determinação do governo fechando os cultos por um tempo, por dois motivos: “1) demonstrar respeito à lei,

foi tomada em 30 de janeiro de 1986, como demonstram as matérias do dia 30.01.1986 e do dia 01.02.1986, ambas do periódico Gazeta do Acre. A primeira repercutiu a ansiedade dos daimistas no aguardo da liberação, através de vários depoimentos de adeptos, enquanto que a segunda, de autoria do jornalista Antônio Alves, ressaltou o espanto dos psiquiatras do CONFEN que, ao visitar as comunidades, verificaram que “os uasqueiros, ao contrário dos consumidores de alucinógenos, mantém perfeita consciência do mundo exterior”, já que seriam capazes de executar todo um ritual que inclui um bailado, um canto, utilização de instrumentos musicais e etc. Assim, a “miração” provocada pelo Daime seria, sem dúvidas, um fenômeno distinto da “alucinação”. Além disso, na matéria, destacou-se o poder medicinal da bebida, já que em comparação com a sociedade em geral, o índice de mortalidade infantil nas comunidades que a usam é bem menor, o índice de alcoolismo vai a zero e a média de vida é alta, com bom número de pessoas na casa dos 70 ou 80 anos trabalhando em casa e no roçado normalmente, dentre outros elementos.

Esta decisão (unânime) considerou o relatório elaborado pelos doutores Isac Germano Karniol e Sérgio Dario Seibel (representantes, respectivamente da Associação Médica Brasileira e do Ministério da Previdência e Assistência Social) após viagem à Rio Branco, além do fato de que o referido uso ritual do “daime” há muitas décadas vem sendo feito, sem que tenha redundado em maiores prejuízos sociais reconhecidos. Considerou ainda que a inclusão do cipó na lista de produtos proscritos foi nula (pelas razões ditas acima), bem como reiterou a necessidade de implementar diversos outros estudos de natureza sociológica, antropológica, médica, química, de saúde pública em geral, dando continuidade aos já realizados sobre a matéria. Deste modo, foram realizadas mais cinco visitas às comunidades ayahuasqueiras, dentre elas, algumas comunidades da “linha” do Padrinho Sebastião Mota (CEFLURIS), a UDV no Estado do Rio de Janeiro e a comunidade do Céu do Mapiá (CEFLURIS), no Estado do Amazonas, de modo que, em todas estas ocasiões, relataram a excelente impressão que tiveram²⁰². SÁ (1996), em um manuscrito que relata seus 10 anos de trabalho no âmbito do CONFEN afirma que:

“Os diversos estudos antropológicos e históricos realizados sobre esse uso da bebida tem ressaltado a conduta pacífica e ordeira dos adeptos das diversas seitas, cujos valores básicos coincidem com aqueles considerados emblemáticos das sociedades cristãs ocidentais. Longe de levar a um uso abusivo e destrutivo de substâncias psicoativas, a tendência mais notada é a de promover estilos de vida recatados e austeros, voltados para o culto, à espiritualidade e aos valores familistas e comunitaristas. (...) O pleno engajamento familiar, social e político da população urbana acreana é indisputável, a começar pelo exemplo do antológico e festejado

dentro do princípio de cativar as autoridades, conforme recomendado pelo Mestre Gabriel, 2) demonstrar que o chá Hoasca não causa dependência em ninguém”.

²⁰² Estas visitas aos centros são detalhadas no Relatório do Grupo de Trabalho do CONFEN (CONFEN, 1986).

Raimundo Irineu Serra. O centro “Alto Santo” forneceu-me dois documentos que demonstram não só as atividades do Mestre Irineu, como o reconhecimento, pelas mais altas autoridades políticas locais, de seu valor. O primeiro revela o trato cordial e a confiança com que o Governador Delegado da União no Acre – Major José Guiomard Santos – distingue Irineu Serra, a quem solicita o adiantamento de madeira e gêneros em favor de Francisco Gabriel Ferreira, em janeiro de 1948, quando o Mestre Irineu já tinha de prática ritual com ayahuasca, somente em Rio Branco, dezessete anos. O outro documento encaminha a nomeação de Raimundo Irineu Serra “para exercer as funções de fiscal florestal” no famoso “Seringal Empresa”, em dezembro de 1950. (...) A antropóloga, pesquisadora do Museu Histórico Nacional e professora de antropologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Regina Abreu, faz considerações quanto às características básicas, doutrinárias e rituais encontradas na comunidade do “Padrinho Sebastião” (Céu do Mapiá) (...) O Padrinho e a Madrinha são respeitados por todos e reconhecidos como o Pai e a Mãe da comunidade, representando na terra o Pai e as Mães espirituais... Em termos gerais, o que parece importar é o grupo, o todo, a comunidade, mais que os indivíduos ou os núcleos familiares isolados. Neste sentido, a comunidade do Santo Daime aproxima-se do modelo de sociedade descrito pelo antropólogo francês Louis Dumont como “holista”. (...) Vale a pena fazer um paralelo entre o processo de legitimação do uso ritual da ayahuasca, em curso nos dias de hoje, com o que aconteceu com os cultos afro-brasileiros, vítimas de dura repressão policial no início do século, como foi o caso do “terreiro do Gantois”, de “Mãe Menininha”, que somente pôde afastar a repressão policial, a partir da aliança que fez com os intelectuais da época. (7) A História se repete, obviamente com diferenças de forma relativamente às duas comunidades, a do Santo Daime e a da União do Vegetal. Ambas, porém, exaltam, com toda ênfase, a plenitude de conteúdo simbólico de seus rituais, hábeis, para seus fiéis, por isso mesmo, a viabilizar o reencontro deles consigo mesmos, com o outro e com Deus. 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.”

Após estas visitas e pesquisas – todas tendo por base os aspectos sociológicos, químicos, farmacológicos, antropológicos, culturais e jurídico-constitucionais, que envolvem a ritualística do uso da *ayahuasca*, o CONFEN decidiu pela manutenção da exclusão do cipó *Banisteriopsis caapi* da lista de produtos proscritos pela DIMED (Divisão de Medicamentos, atrelada ao Ministério da Saúde) em 1987. Acatava, assim, os posicionamentos do relatório do Dr. Domingos Bernardo, que também se baseou em manifestação do Dr. Eliseu de Araújo Carlini (médico e professor de psicofarmacologia, membro da Academia Brasileira de Ciências). Assegurava-se para os ayahuasqueiros o direito constitucional da liberdade de crença. Este parecer somente foi publicado no Diário Oficial da União em 24 de agosto de 1992. De acordo com MACRAE (2008, p. 293), “o relatório de 1987 reconhecia que as religiões ayahuasqueiras contribuíam para o reforço de valores considerados emblemáticos de sociedades ocidentais influenciadas pelo cristianismo.” Além disso, promoviam “sentimentos de coesão social tais como a disciplina, a generosidade, o amor familiar, o sentimento comunitarista e o respeito à natureza.” Além disso, “antropólogos também consideram esses cultos como “ritos de ordem”. (COUTO apud MACRAE, 2004, p. 385)

Apesar desta importante vitória, muitos setores ainda se posicionavam de forma contrária à *ayahuasca*. Em 24 de novembro de 1987 o periódico O Rio Branco publica matéria intitulada “Fanatismo Religioso pode Acontecer no Acre – Santo Daime interessa Federais”, na qual o delegado da Polícia Federal Mauro Sposito, preocupa-se com o “fanatismo religioso” e menciona um suicídio coletivo ocorrido nas Guianas com cerca de mil pessoas, para corroborar suas afirmações. Basicamente, cita-se o monitoramento de pessoas feito pela PF aos locais das “seitas”, onde constatou-se que a “demanda era grande”, bem como que a seita vêm construindo santuários em várias capitais, de modo que o “fanatismo estaria se espalhando”. As preocupações do referido delegado se referiam também a um suposto uso de maconha e cocaína, especialmente nas comunidades do “Rio do Ouro” e “Céu do Mapiá” (CEFLURIS), mencionando uma apreensão de quatro quilos de pasta base de cocaína em Boca do Acre, ponto de partida para o Seringal “Céu do Mapiá”. Por fim, advertiu que a Polícia Federal iria se limitar à atuação do CONFEN, que estava estudando a bebida para saber se esta era realmente uma “droga”.

Em 14 e 18 de dezembro de 1988 foram publicadas pelo periódico A Gazeta (AC) duas reportagens, onde médicos e entidades de saúde propuseram ao presidente do CONFEN, o reexame da liberação do chá, preocupados com a sua expansão pelo Brasil. Na segunda reportagem, é mencionado o Padrinho Sebastião, que teria chegado “quase morto no Alto Santo dentro de uma carroça puxada a boi” e que, contrariando as ordens do fundador da doutrina, tratou de expandir o círculo de adeptos professando ser o sucessor dos ensinamentos, além de incluir componentes estranhos como a maconha, cocaína e outras drogas. Também é mencionada a Madrinha Peregrina, atual líder do Alto Santo, que concorda com as preocupações das autoridades médicas do CONFEN, sendo que o seu maior temor é o de que alguma medida atinja o centro dirigido por ela, que nunca enfrentou qualquer problema de ordem pública.²⁰³ Em 5 de fevereiro de 1989, o periódico O Rio Branco publica notícia que menciona que o presidente do CONFEN reabrirá os debates, em virtude de denúncias anônimas que chegaram ao órgão, de que o chá das ervas estaria sendo misturado à drogas ilícitas. Algumas denúncias, inclusive, teriam vindo com fotos e outras oriundas de integrantes das seitas, que pediram para não revelar os nomes, sob pena de represálias.

Neste ensejo, em 1989, tais denúncias fizeram deslanchar o reexame da questão do uso da *ayahuasca* no Brasil. SÁ (1996, p-p. 22/25) relata que as denúncias, entretanto, eram inconsistentes e fantasiosas: alegava-se que “os adeptos são calculados nos grandes centros

²⁰³ Conforme me relataram em campo alguns adeptos do CEFLURIS, o Padrinho Sebastião nunca preconizou o uso da cocaína.

urbanos em mais de dez milhões de fanáticos”, que os dirigentes seriam “todos toxicômanos e ex-guerrilheiros”, que a ingestão do chá exige “o abandono da vida física, levando os adeptos ao torpor mental após as cantigas que induzem ao abandono físico, ao abandono da família”, que o adepto cairia em “exaustão e aí então começa a queima de ervas a títulos de incenso, com portas e janelas fechadas do templo, que os entendidos dizem ser maconha”, que fato idêntico sucedeu-se na União do Vegetal, que lá o vegetal é misturado na hora da ingestão, sem que ninguém perceba, ao LSD ou droga semelhante”, que os adeptos são “induzidos ao trabalho escravo” e à “doações polpudas”, que “vários mestres seriam procuradores do Banco Central, Bancários, Professores, etc”, e questiona, por fim: “Isto não está pondo em risco a segurança nacional?”²⁰⁴ SÁ (1996), reforça que por conta destas denúncias, a questão foi reexaminada por solicitação do então conselheiro do CONFEN, Paulo Gustavo de Magalhães Pinto (Chefe da Divisão de Repressão a Entorpecentes, do Departamento da Polícia Federal), que teve a iniciativa de fazer a solicitação.

Por conta disto, SÁ foi designado pela Dra. Ester Kosovski (presidente do CONFEN na época) para atualizar os dados dos relatórios anteriores, com mais verificações locais. O autor (1996) relata que “além de um juízo pessoal sobre a matéria, sob a ótica jurídica e filosófica” buscou um assessoramento de “respeitados especialistas e professores nas áreas de antropologia, psicofarmacologia e psiquiatria, de preferência que já tivessem se ocupado, em algum nível, com a questão da ayahuasca.” Além disso, voltou a contatar lideranças das comunidades usuárias do chá (agrupadas nas duas principais vertentes, UDV e Santo Daime – Alto Santo e CEFLURIS) com o objetivo de organizar novas visitas às comunidades. Relatou ainda que na ocasião de uma reunião promovida na sede da prefeitura em Rio Branco (AC) com os representantes de todas as entidades às quais estão filiados os diversos centros usuários da ayahuasca existentes no país, recebeu “numerosos documentos das diversas entidades, relativos a seus atos constitutivos, estatutos, depoimentos de seguidores das várias seitas, com relatos de cura, de reencontros familiares e redirecionamentos positivos de vida.” Por fim, analisando as denúncias, concluiu que as prováveis causas da denúncia (havia três - desde julho de 1985 – época em que o CONFEN passou a lidar com o assunto), no fundo, eram relacionadas às inconformidades de pais com relação à opção de seus filhos.²⁰⁵

²⁰⁴ Para uma compreensão mais acurada sobre estas denúncias, consultar: SÁ (1996)

²⁰⁵ SÁ (1996, p. 25) relata que “em dois desses casos, os filhos eram homens e no outro uma jovem, todos maiores e de classe média elevada, residentes na Cidade do Rio de Janeiro (...) nesses três casos tive a oportunidade de entrevistar os filhos e, em dois deles, os pais, tendo constatado, com clareza, que o problema enfrentado, nessas três histórias verídicas, foi a de radical divergência entre pais e filhos quanto aos projetos de vida e modelos que aqueles tinham para esses, muito mais que as repercussões das práticas rituais de consumo da ayahuasca no sistema nervoso central dos mesmos. Tais ‘repercussões’, entretanto, serviam, sempre, de carro-

LODI (2012) destaca que, junto à denúncia acatada pelo CONFEN, foi adicionado um parecer do psiquiatra Alberto Furtado Rahde (cf. CONFEN), então membro daquele conselho, no qual faz algumas considerações sobre a bebida no sentido de que esta causava danos a seus usuários. Este parecer, fundamentado no conhecimento científico existente a respeito da atuação farmacológica dos alcalóides componentes do chá: *harmina*, *harmalina*, *dimetiltryptamina*, *monometiltryptamina* e *tetrahydro-B-carbolina*, concluía que a bebida tem ação alucinógena, havendo a necessidade de maiores estudos farmacológicos e toxicológicos. Sugeria, ao final, que a bebida fosse recolocada na lista das substâncias proscritas, “a menos que sejam preenchidas certas condições (...) necessárias para caracterizar o uso ritual e restrito do chá, mas que na prática implicariam a inviabilização dos rituais dessas seitas fora de uma área geográfica demasiadamente limitada”. MACRAE (1994), a respeito do mesmo, ressaltando que embora a volta da discussão tenha sido motivada por uma denúncia, “cuja leviandade tornava-se óbvia devido ao despropósito de muitas de suas afirmações”, argumentou que “torna-se cada vez mais corrente e aceita a noção de que para se fazer julgamentos sobre o uso de psicoativos é necessário levar em conta três aspectos de sua atuação”, os quais seriam os farmacológicos, relativo à atuação da substância no organismo, o estado psíquico do usuário e o contexto sociocultural em que se dá o uso.²⁰⁶ Questiona assim a seriedade do parecer técnico apresentado pelo professor Dr. Rahde, baseado em considerações puramente biológicas.

LODI (2012) afirma que o jurista Domingos Bernardo da Silva Sá, buscando a imparcialidade, “já que sua experiência e relatos obtidos demonstravam o contrário das afirmações contidas no parecer em tela” solicitou a análise das afirmações do Dr. Rahde aos professores Isac Germano Karniol (Unicamp) e Elisaldo Araújo Carlini, que atenderam à solicitação e prestaram assessoria química e farmacológica, no intuito de melhor compreender os efeitos da bebida *Ayahuasca* no organismo humano. Desse modo, as afirmações contidas no parecer do Dr. Rahde foram adequadamente esclarecidas e refutadas por esses professores. Para LODI (2012), um dos fatores determinantes para o parecer favorável do Dr. Domingos Bernardo Sá foi a observação do comportamento dos membros das religiões ayahuasqueiras:

chefe das denúncias. ” Foi interessante notar, afirmou o autor que nesses três casos, segundo foi informado, “o tempo se encarregou da superação do problema: os pais e filhos passaram a conviver nas diferenças. ” Concluiu, por fim, que, no fundo, “os três casos citados referiam-se a adultos bem jovens que buscavam uma nova experiência de vida – em comunidade – diferente daquela que levavam até então, com a qual, portanto, romperam”, de modo que “essa proposta de vida comunitária é mais característica dos seguidores do Santo Daimé a cuja vertente pertenciam os três jovens”. É bom lembrar que todos estes casos envolveram seguidores do CEFLURIS.

²⁰⁶ Aqui o autor está se referindo as noções de substância, *set* e *setting*, elaboradas por ZINBERG (1984) e GRUND (1993), estudiosos que avançaram bastante nos estudos dos efeitos das drogas no organismo.

Há mais de dez anos, o uso da *Ayahuasca* é legítimo no Brasil, desde a interdição de 1985, suspensa em 1986, e não se tem notícia de um único caso, cientificamente comprovado, de problemas mentais efetivamente causados ou gerados pelo referido uso. Tampouco há referência a abuso ou qualquer outro comportamento perturbador da ordem social. Há, evidentemente, casos de pessoas, já portadoras de problemas, e que fizeram uso do chá ou mesmo que, sem patologias aparentes, apresentaram condutas autolesivas ou anti-sociais. Em primeiro lugar, esses casos são pouquíssimos, contam-se nos dedos. Além disso, é absurdo tomar a parte pelo todo ou confundir as instituições com o comportamento individual de seus integrantes. (...) Desvios de conduta individual podem ser identificados em quase todas – senão em todas – as espécies de instituições humanas. O que importa é a busca intransigente e constante das instituições, no sentido de sua integridade e aperfeiçoamento. (SÁ, 1996, p-p. 145-174)

Deste modo, após a conclusão dos novos estudos promovidos pelo Dr. Domingos Bernardo Gialluisi da Silva Sá, com a assessoria antropológica e farmacológica, seu parecer conclusivo foi aprovado por unanimidade na 5ª Reunião Ordinária do CONFEN em 2 de junho de 1992. Considerou-se assim que não havia razões suficientes para alterar a conclusão proposta em 1987. MACRAE (1994) ressalta que, a exemplo do que atestam as abundantes citações no arrazoado final do relatório apresentado aos conselheiros do CONFEN para votação, suas considerações de cunho sócio-cultural também tiveram grande influência nesta decisão. Em síntese, o autor afirmou que, embora existam muitas lacunas no conhecimento farmacológico acerca dos efeitos da ayahuasca no organismo humano, os aspectos socioculturais têm sido extensamente estudados tanto no Brasil quanto em outros países latino-americanos que compartilham a bacia Amazônica. Depreende-se destes trabalhos que, “embora de uso indígena milenar, o chá ayahuasca vêm sendo utilizado há muito tempo como parte da medicina popular mestiça em países como Peru, Bolívia e Colômbia.” Como é sabido, o uso desta medicina não deriva apenas dos efeitos da atuação farmacológica de determinados preparados a base de vegetais, mas também do que LEVI-STRAUSS (1988, p. 215), chamou de “eficácia simbólica”, que por sua vez advém de rituais de magia que frequentemente acompanham a administração dos preparados e vêm a muitos séculos incorporando elementos das culturas indígenas, negras e européias.

Prossegue o autor sobre estes cultos, afirmando que “frequentemente os praticantes dessa medicina popular (muitas vezes os únicos a quem as populações caboclas têm acesso) tornam-se também líderes espirituais em suas regiões”, exercendo funções integradoras e normativas entre as populações mais carentes e marginalizadas, ao exemplo de Raimundo Irineu Serra, o fundador do Culto do Santo Daime, a mais antiga seita usuária de ayahuasca no Brasil, e que era considerado um xamã (pajé) desse tipo. O antropólogo Clodomir Monteiro da Silva (apud MACRAE, 1994) ressaltou a importância social e cultural dos rituais que giram

em torno do uso da ayahuasca – especificamente – o Santo Daime. Enfatiza sua contribuição como potentes integradores de levas e mais levas de seringueiros migrantes, de origem nordestina, que chegavam a Rio Branco à procura de emprego após o colapso do ciclo da borracha. Por fim, afirma ainda o autor que “Na América, tal fenômeno não é recente, datando do início da colonização européia, e não se restringe a regiões geográficas remotas, sendo frequente sua manifestação entre as camadas desprivilegiadas das concentrações urbanas”.

Neste arrazoado, MACRAE (1994) também fez uma analogia da história destes cultos com os cultos da umbanda originária do Rio de Janeiro, do Candomblé de Salvador, do Juremismo, do Xangô de Recife, etc. Segundo o autor, além de se basearem no sincretismo de tradições católicas, espíritas, africanas e indígenas, estes utilizam variadas técnicas para provocar e, em seguida, controlar estados alterados de consciência, como o emprego de instrumentos de percussão, cantigas de efeito hipnótico, jejum e até o consumo de psicoativos - conforme ocorre no culto da jurema ou na umbanda em que, por exemplo, se adota o uso de cachaça e charutos por parte de médiuns que "incorporam" espíritos.

Com relação à pueril afirmação de que os cultos deveriam ficar confinados aos locais de origem, defendeu que os mesmos não eram isolados da vida urbana, como é o caso dos adeptos da UDV. MACRAE (1994) citou também o exemplo do Santo Daime que, com o passar do tempo, aglutinou adeptos provenientes de outras camadas sociais, adquirindo, inclusive importância na vida política local, a exemplo da relação mantida por Raimundo Irineu Serra com Guimard dos Santos. Este, que chegou a ser governador do Acre, fazia questão de ser visto frequentando sua casa e intermediou a doação das terras onde Irineu instalou um dos primeiros centros de seu culto, em Vila Ivonete, na periferia de Rio Branco. Também isto ocorreu com o CEFLURIS, conforme atesta a entrega pelo presidente Sarney (1985-90) de vasta área aos adeptos para a constituição de uma reserva extrativista na Amazônia.

Por fim, MACRAE (1994) ressalva que, da mesma forma que vêm ocorrendo com o candomblé, por exemplo, os cultos ayahuasqueiros tem atraído adeptos de outras regiões geográficas e de outras classes sociais, sem perder, no entanto, seus aspectos socialmente integradores. No caso do CEFLURIS, por exemplo, liderados pelo ex-seringueiro Sebastião Mota de Melo, tem-se que este grupo agregou membros da geração "pé na estrada"²⁰⁷,

²⁰⁷ De acordo com MACRAE (1994), “o fenômeno hippie no Brasil na década de 70 foi, em boa parte, uma manifestação de contestação cultural, uma das poucas alternativas abertas para aqueles que desejavam demonstrar sua insatisfação com o sistema ditatorial então vigente”, de modo que “impossibilitados de expressarem seu descontentamento por meio dos canais políticos partidários, muitos optaram por um

“fornecendo a eles, em alguns casos, o sentido moral e espiritual para a vida, cuja procura motivara, até então, suas andanças”. Apesar da atração inicial desta geração pela comunidade ter sido, em grande parte, devida ao seu interesse pelo uso feito lá da Ayahuasca, que muitos imaginavam ser apenas mais um “barato”, a maneira ritualizada pela qual o chá era servido levava-os, gradualmente a se interessarem pela "doutrina" como um todo, aprendendo lições como tratar essas experiências como manifestações do sagrado, observando condutas altamente regradas, como a abstinência periódica de sexo e álcool, adotando aos poucos os austeros e ordeiros preceitos da vida daimista. “Muitos desses *hippies* ou ‘mochileiros’ eram filhos da classe média das grandes metrópoles do Sudeste. Consequentemente, ao voltarem para seus locais de origem, passaram a difundir seus novos ideais religiosos entre membros de classes sociais mais altas, chegando até a conquistar alguns poucos adeptos entre conhecidos artistas de televisão e da música popular.” Tais argumentos foram aceitos pelo plenário do CONFEN, a partir do parecer do Dr. Bernardo de Sá.

Em 20 de janeiro de 1990 falece o Padrinho Sebastião, líder de grande carisma para a comunidade do CEFLURIS. Em meio às condolências, repercutiu-se na imprensa local discussões entre membros da Colônia Cinco Mil e integrantes cariocas daimistas, todos do CEFLURIS, sobre a “disputa de poder na instituição”. Na reportagem datada de 30 de janeiro de 1990, do periódico A Gazeta (AC), polêmicas a respeito da introdução no Santo Daime de novas formas de pensar de pessoas do “sul do Brasil” em atrito com os nativos acreanos foram sublinhadas. Nela, o dirigente do Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Ponto de Luz, Manoel Hipólito de Araújo (Barquinha), que não tem nada a ver com o CEFLURIS, faz denúncias graves acerca da suposta comercialização do chá e de casas que usam o daime para ganhar dinheiro. Uma integrante da Colônia Cinco Mil (CEFLURIS), também teceu críticas à instituição e em especial ao carioca Paulo Roberto Silva²⁰⁸, principalmente por atritos e confusões ocorridas no transporte do corpo do Rio de Janeiro para o Acre. Ela afirmou que “eles não estão preocupados com os ensinamentos do Daime, mas com a Santa Maria”. Outra adepta da Colônia Cinco Mil fala que as brigas, na verdade, são a consequência da disputa pelo poder, já que haveria “muito dinheiro correndo na jogada.” Ainda na mesma reportagem, Luiz Maciel da Costa, da UDV, afirmou que as brigas no CEFLURIS afetavam a todos, mas que se preocupavam mesmo era “com o uso de outros produtos dentro da seita, já que por isso tiveram que suspender a distribuição do vegetal em outra ocasião”.

questionamento radical dos valores da sociedade constituída, entregando-se frequentemente a uma relação orgiástica e desregrada com substâncias psicoativas”.

²⁰⁸ Psicólogo, líder daimista do CEFLURIS, atualmente comanda Igrejas filiais em Nova Iorque (EUA).

Em 14 de março de 1990 o periódico A Gazeta publicou reportagem que esclarece, em parte, a suposta venda de daime. Nela, dirigentes da Colônia Cinco Mil foram entrevistados, quando afirmaram que lá não existia uma administração como havia na UDV, Alto Santo e demais igrejas. O senhor Wilson Carneiro, da Cinco Mil, afirmou que “há muita despesa para o feito. Tomadores de Daime tem obrigação de cooperar”. Menciona-se ainda, que nas Igrejas do Sul, os fardados são organizados e contribuem mensalmente, de modo que algumas enviam recursos financeiros e humanos para o Mapiá e para a Cinco Mil, o que faz falta por aqui. Nesta linha, seria nesta união que tornou possível o projeto Daime Eterno, firmado entre o Céu do Mapiá e as Igrejas do Sul. Quanto ao aumento do comércio, tem-se que esta é uma denúncia que sofrem todos os centros, não apenas o CEFLURIS, mas também a UDV. A reportagem fala ainda numa proposta de criação de uma Confederação dos ayahuasqueiros, apresentada pelo CEFLURIS, através de Alex Polari, para solucionar estes problemas, mas que também a UDV já tinha uma proposta para apresentar aos presidentes de todos os centros. Por fim, a reportagem menciona o descaso do CEFLURIS com a Colônia Cinco Mil, que ficou meio que abandonada desde que o povo do Padrinho Sebastião mudou-se para o Mapiá.

Em 03 de outubro de 1991, o periódico A Gazeta publicou reportagem, onde relata que mais de 1,5 tonelada de jagube (cipó) e centenas de litros de ayahuasca estariam sendo mandados em aviões e caminhões para os Estados do Sul do País, como São Paulo, Rio de Janeiro, Santa Catarina, Minas Gerais, Rio Grande do Sul, etc., a fim de que os centros ali localizados façam os festejos do final do ano. Além disso, diversos integrantes do Céu do Mapiá estariam se deslocando para ajudar no preparo no Rio de Janeiro. Em 10 de junho de 1992, o periódico O Rio Branco publica a repercussão do relatório final do CONFEN que “liberou o Daime”, no último dia 2 de junho.

Em 24 de novembro de 1991 foi assinado um documento conhecido como a Carta de Princípios das Entidades Ayahuasqueiras, com o apoio do CONFEN e com o objetivo de preservar a imagem e assegurar os direitos de seus membros. Note-se que o termo *ayahuasca*, que não é de uso corrente entre os cultos, foi usado no intuito de unir as linhas e chegar e possibilitar um diálogo entre elas. Desde então, é desta maneira que os dirigentes ayahuasqueiros se referem à bebida quando precisam agir conjuntamente em ações de produção de políticas públicas. Este documento, elaborado por dirigentes da UDV, segundo a confirmação de Edson Lodi, em entrevista a mim concedida em 20.08.2015, foi assinado em conjunto por representantes da UDV (União do Vegetal), CICLU (Centro de Iluminação Cristã Luz Universal) – Alto Santo, Casa de Jesus Fonte de Luz, Centro Espírita Luz, Amor e

Caridade e o Centro Espírita Daniel Pereira de Matos, dentre outras, após diversas reuniões ocorridas para se discutir o teor desta Carta. BURLAMAQUI (2012) afirma que representantes de outros centros, como o CEFLURIS, também participavam das reuniões, embora não fossem muito assíduos. De acordo com Francisco Hipólito, líder da Casa de Jesus Fonte de Luz, em entrevista a mim concedida em 10.07.2015, este documento foi um “acordo entre cavalheiros” e visou o estabelecimento de regras para todas as entidades ayahuasqueiras, no momento de várias denúncias sobre o mau uso da bebida, bem como de pressões do CONFEN. O entrevistado, ainda, ressalta a atuação do antropólogo Clodomir Monteiro da Silva na articulação entre os centros, e rememora tentativas de entendimento anteriores a este momento da Carta:

“(…) No final da década de 1970, eu e meu pai (Manuel Araújo) fomos à Colônia Cinco Mil, a convite de Sebastião Mota (CEFLURIS), que era exatamente no aniversário dele e nessa ocasião nós fomos fazer um convite a ele pra, no aniversário do meu pai, ele se fazer presente, que nós iríamos convidar o seu Leôncio (então presidente do CICLU – Alto Santo) (...) Em 10 de junho de 78, no aniversário dele, Seu Leôncio veio e seu Sebastião também veio. Porque que nós buscamos uma aliança, um entendimento? Exatamente porque os 3 centros mais antigos que existiam em Rio Branco, que era o Alto Santo, a Casa de Jesus Fonte de Luz, e nessa época já existia a Colônia Cinco Mil, liderada pelo seu Sebastião Mota (...) Ali nós já tínhamos uns rumores de desavenças e desentendimentos e também umas dificuldades internas da Colônia Cinco Mil. A intenção do meu pai em chamar seu Leôncio e seu Sebastião era pra gente se entrosar, pra gente se conhecer mais, para dar as mãos e passar uma régua em algumas arestas que existiam. (...) Essa cerimônia aconteceu aqui, todos vieram, mas não foi possível acontecer no Alto Santo porque seu Sebastião Mota não se sentiu a vontade para ir no Alto Santo. (...) Entre o centro do Mestre Irineu e o centro do Mestre Daniel sempre houve entendimento porque entre os mestres sempre houve esse entendimento e nunca desavenças. (...) Desde lá, muitos fatos aconteceram, bons, maravilhosos e outros lamentáveis, que comprometeram o nome do Daime, ao ponto de nós chegarmos a ser caso de polícia e de justiça. Entendeu? Em meados da década de 1980 e início da década de 1990 nós procuramos novamente, com outras lideranças (...) aí já estava a Madrinha Peregrina no comando do centro do Mestre Irineu, a Cinco Mil já tinha se esvaziado um pouco, já tinha se mudado para o rio do ouro e depois, para o Mapiá, a UDV chegada aqui no Acre no início da década de 80, e nós, que estávamos aqui, buscamos outro entrosamento. (...) O entendimento com a UDV era através do Mestre Francisco Adamir Lima (...) E nesse momento, já estava como porta voz do Alto Santo, o Toninho Alves. E nós fizemos várias reuniões, seu João Nica, meu pai e alguns mestres da UDV e seu Francisco Adamir Lima, sempre na busca de como melhorar o relacionamento entre nós, e não apenas melhorar isso, mas como que a gente deixa de ser caso de polícia, de processos judiciais e para onde é que a gente vai? Sempre problema com o daime? Alguém que tomou o daime e fez alguma besteira, alguém que fez uma besteira num centro que toma daime, e espoca pra mim, espoca pra acolá, e nesse momento começou a expansão também né? (...) desde o final da década de 1970 e por toda a década de 1980 e de 1990 nós tivemos sempre algum problema novo envolvendo daime, pessoas que tomavam daime e centros que estavam tendo problema e alguma dificuldade. (...) Nós temos jornais e mais jornais que mostram isso no nosso acervo (...) Então, no final da década de 1980 e início de 1990, nós procuramos uma pessoa que tinha amizade com todos os centros que era o Clodomir Monteiro, (...) então começamos a fazer reuniões, e conversar sobre todos esses problemas e também coisas boas que aconteciam, até nós chegarmos a possibilidade de uma associação, de uma federação, de uma instituição que nos reunisse, mas isso até hoje não foi possível,

mas chegamos a fazer um acordo de cavalheiros que é a Carta de Princípios. Nesta carta de princípio, nós chegamos a ter aí umas 15 ou 20 reuniões durante vários anos que nós conversamos com essas pessoas: Toninho Alves, meu pai, seu Manuel Araújo, eu sempre estive presente, Clodomir Monteiro, seu João Nica, o mestre Adamir e outros representantes da UDV, eram esses os centros que existiam. Também já existia o Centro do seu Juarez no Amapá, mas pela distância e pela dificuldade de se deslocar até aqui, pouco ele comparecia a essas reuniões, mas chegou a participar de algumas. (...) nas conversas nós chegamos a ideia de um acordo entre ayahuasqueiros, a Carta de Princípios, que foi assinada pelo Toinho Alves, representando a Madrinha Peregrina do Alto Santo, pelo meu pai, por um mestre da UDV, seu Antônio Geraldo (Barquinha), seu Juarez, seu Luis Mendes, o Mestre Braga da UDV, dentre outros. Então foi muito bom esse processo porque nós conseguimos nos entender e compreender a necessidade de nos respeitar, de nos querer bem, de nos tratar bem, de nos visitar uns aos outros, de nos unirmos através de uma causa, de tudo aquilo que nos unisse, e deixar de lado o que nos separasse, então foi aí que nasceu a Carta de Princípios. (...) Foi aí que nos encontramos essa saída de formular uma série de acordos em relação aos pontos comuns das nossas tradições, dos nossos regimentos internos de cada centro (...) E desde aí, nós já começamos a apontar para a área da cultura, para sair da área da polícia e da justiça (...) nós já pensávamos naquela época em ir para a cultura, (...) nós já pensávamos nessa prática, dos índios da Amazônia, de todos esses países aqui da América Central e principalmente aqui do Peru, Bolívia, Acre, é uma das coisas que para nós acreanos, eu repito sempre essa frase, é uma das coisas mais autênticas da cultura acreana, que brotou das florestas do Acre para a cidade hoje. Então nada mais justo que nós considerarmos essa prática como cultura, como fazer do nosso povo, que vem antes da ocupação dos nordestinos, bem antes dos 100 anos que estão aí (...)"

A Carta de Princípios foi apresentada oficialmente no 1º Seminário Internacional da Ayahuasca, em 1992, na Universidade Federal do Acre (UFAC)²⁰⁹. Resumidamente, a Carta estabelece regras como o uso da *ayahuasca* restrito aos centros e aos rituais religiosos, sendo vedada a sua associação com substâncias proscritas (consideradas alucinógenas), regula a entrada e saída das pessoas, autoriza os menores de idade a participarem dos rituais, desde que acompanhados de seus pais, manifesta o direito ao plantio e ao cultivo das espécies, proíbe a comercialização, o curandeirismo e o ingresso de pessoas embriagadas ou sob efeito de substâncias proscritas nos rituais, regula a difusão de informações pelas entidades, com suas devidas identificações e manifesta o objetivo de regulamentar o uso da *ayahuasca*.²¹⁰ De acordo com BURLAMAQUI (2012), os pontos principais dizem respeito a um posicionamento claro contra a inserção de outras substâncias que não a *ayahuasca* nos rituais

²⁰⁹ BURLAMAQUI (2012), com base no folder do evento, afirma que participaram do Congresso: os jornalistas Ruy Fabiano e Antônio Alves; o escritor Alex Polari de Alverga; os antropólogos Clodomir Monteiro, Fernando De La Roque Couto, Esther Langdon, Lúcia Gentil, o botânico Gabriel Traivaini; os juristas Domingos Bernardo Silva Sá, Luiz Felipe Belmont e Ibrahmar Andrade da Rocha; os médicos José Joaquim Carvalho, Felipe Bandeira e Edison Neves; o farmacólogo Frederico Arruda; o filósofo Fernando Peixoto; o psicólogo Leonardo Libânio, além de líderes de grupos e centros ayahuasqueiros, como: Manoel Hipólito de Araújo (Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz), Luis Mendes do Nascimento (CICLU), Juarez Martins Xavier (Centro Espírita Luz, Amor e Caridade), Peregrina Gomes Serra (CICLU – Alto Santo), Raimundo Carneiro Braga (CEBUDV), Antônio Geraldo Filho (Centro Espírita Daniel Pereira de Matos), Juarez Gomes da Penha (SEMG), Augusto Gerônimo da Silva (CEMGTSOMRL) e Alfredo Gregório de Melo (CEFLURIS).

²¹⁰ Para ver o conteúdo da carta, acessar: <<https://pt.scribd.com/document/11068963/Carta-de-Principios-Das-Entidades-Ayahuasqueiras>> Acesso em 05.05.2016.

e contra a comercialização da bebida, de modo que os referidos participantes não poupavam críticas contundentes a esses dois pontos citados e a centros que os praticavam usualmente.

Em 1995 a senhora Alicia Castillo ofereceu representação ao CONFEN solicitando providências relativas à Seita do Santo Daime, alegando, basicamente, que sua filha foi submetida à “lavagem cerebral, estimulada a usar o chá, alimentando o ódio para com sua mãe e sendo convencida a sabotar sua vida e profissão (da mãe)”. Acusou ainda a seita em responsabilidades de 01 caso de distúrbio mental, 02 suicídios e 01 promessa de cura da AIDS sem êxito, de comércio deliberado de daime, além do uso de maconha nas comunidades do CEFLURIS, dentre outras alegações. Em 11 de maio de 1995, o periódico A Gazeta do Acre publicou uma reportagem intitulada “Daimistas se suicidam no Mapiá”, para repercutir o caso do carioca Jambo Veloso de Freitas.

Em 06 de janeiro de 1995 o CEFLURIS apresentou uma extensa defesa com diversos documentos, em que apresentou todo o trabalho social, comunitário e ambiental da instituição, devidamente registrada, em anos de fundação, além de explicar suas práticas, crenças, valores e rituais. Além disso, manifestou-se acerca de todas as acusações levantadas pela Sra. Alicia Castillo, dando sua versão sobre os fatos ocorridos. No que se refere à Sra. Castillo, alegou que as denúncias eram represálias em relação à perda da guarda de sua filha na justiça, ocorrida por seus próprios maus tratos, bem como que as preocupações com os efeitos da bebida e a alegação de lavagem cerebral não procedem, já que a mesma participou de seus rituais por vários anos. Defendeu-se também sobre as demais acusações de suicídio, nos quais eximiu-se de culpa, bem como sobre o suposto comércio, fundamentando que os donativos recebidos por suas filiais servem para os custos de produção e manutenção do chá e da Vila Céu do Mapiá, bem como para equipamentos, plantações, projetos sociais, etc, que beneficiam a Vila e as comunidades ribeirinhas e extrativistas que moram no entorno. Por fim, a respeito da *Santa Maria*, afirmaram que desde que o Padrinho Sebastião teve que se explicar para as autoridades em 1982, ele não autoriza ninguém de suas filiais fazer o uso da substância durante os rituais.

O CONFEN manifestou-se sobre as novas denúncias a partir do parecer do conselheiro José Costa Sobrinho, aprovado em 02 de junho de 1995 de forma favorável ao CEFLURIS e contrária as alegações de Castillo (cf. CONFEN). Nele, o conselheiro sublinhou que a própria Sra. Alicia Castillo teria iniciado sua filha Verônica Castillo Jamil, então com 10 anos de idade, na seita. Esta estaria atualmente sob a guarda provisória de um casal da Colônia Cinco Mil. Argumentou também que a menina teria passado por diversos lares substitutos e instituições para menores, pela impossibilidade de convivência com a mãe, com base em

relatos dos assistentes sociais, que trouxeram fortes indícios de abuso por parte dos pais, inadequação e descumprimento dos deveres e obrigações parentais. No que se refere às denúncias de suicídios e surtos, sem desprezar a dramaticidade dos casos, o conselheiro sublinhou que estes já tinham problemas de ordem psíquica antes de ingressar nas seitas em busca de milagres, valendo a argumentação de que seu número era baixo se comparado a registros que ocorrem em instituições evangélicas e católicas. Deste modo, não se podia culpar a instituição pelas mesmas vicissitudes que acometem qualquer agrupamento humano. Registrou ainda que as seitas têm aumentado a restrição na triagem de adeptos para participar delas. Com relação ao uso de maconha, ressaltou que as comunidades que usavam firmaram compromisso com as autoridades militares da época para não mais usar, de modo que o CEFLURIS informa em seu relatório não usar a maconha, endossando a Carta de Princípios das Entidades Usuárias do Chá Ayahuasca. Por fim, o conselheiro recomendou, dentre outros elementos, o encaminhamento do caso ao Poder Judiciário, já que era um conflito familiar, a consolidação da Carta de Princípios das Entidades Ayahuasqueiras através de efetivos mecanismos de controle, a observação de portadores de distúrbios mentais, aos quais não se recomenda tomar o chá e a interdição do uso do chá para menores de idade.

Por conta destas denúncias, em 11 de agosto 1995 foi publicada uma nova deliberação do CONFEN proibindo o chá para menores de idade, novamente sem qualquer tipo de estudo científico. Apesar de toda a luta do Dr. Domingos Bernardo para reverter essa proibição que considerava “uma intervenção indébita e policialesca do Estado no âmbito das relações familiares” (MACHADO, 2011, p. 176), além, obviamente de todo aparato jurídico da UDV, foi publicado no DOU a aprovação de novo parecer restritivo a respeito do uso da Hoasca para menores da lavra do Sr. Arnaldo Madruga Fernandes (cf. CONFEN). A UDV então requereu ao MPF (Ministério Público Federal) a instauração de Inquérito Civil (Processo n. 08100.004392/97-84) para recomendar ao CONFEN o que fosse “de Direito”, além de peticionar ao próprio CONFEN. Ou seja, a batalha jurídica recomeçara. Sabe-se ainda, que foram publicadas duas matérias do periódico A Gazeta do Acre em 01 e 03 de maio de 1997, onde se noticiava a venda de daime nas escolas em Ribeirão Preto (SP), inclusive em barras e também em Belo Horizonte e no Rio de Janeiro. Este daime supostamente teria saído da Colônia Cinco Mil, do Céu do Mapiá ou de um senhor chamado Osmar, conforme relatou um “porta-voz” do grupo ao jornal. A matéria repercutiu também a indignação de daimistas anciãos do CEFLURIS com as notícias que seriam verdadeiras.

3.5 A *ayahuasca* e o Conselho Nacional sobre Drogas - CONAD

Anos depois, em 1998, o CONFEN (Conselho Federal de Entorpecentes, vinculado ao Ministério da Justiça) tornou-se CONAD (Conselho Nacional Antidrogas, vinculado ao Gabinete da Segurança Institucional da Presidência da República²¹¹), tendo como sua secretaria executiva o SENAD (Secretaria Nacional sobre Drogas). Em 1999, a UDV acolheu um pedido feito pela Universidade da Califórnia para identificar o perfil dos menores usuários de Hoasca na UDV no intuito de obter mais embasamento científico para apresentar aos órgãos públicos. A UDV pediu ao CONAD e ao MPF que acompanhassem as pesquisas, porém não foi atendida. Entretanto, a UDV deu ciência aos órgãos de todas as fases da pesquisa, inclusive seu resultado final favorável (MACHADO, 2011, p. 176), que demonstrava a inexistência do risco de ministrar o chá aos menores, mas tão-somente benefícios. A autora afirma que a UDV sempre se manifestou institucionalmente perante as autoridades e a sociedade em geral defendendo o uso responsável da Hoasca, dentro do ritual religioso, no intuito de buscar uma melhor regulamentação para o controle do chá. Isso possibilitaria a prevenção de abusos e irregularidades e daria uma maior segurança jurídica e tranquilidade institucional no uso do vegetal. A autora aponta que “o secretário da SENAD, General Paulo Roberto Uchoa, demonstrou especial interesse em envolver a comunidade usuária do chá em um compromisso nesse sentido”, tendo manifestado diversas vezes essa vontade ao coordenador de relações institucionais da UDV Edson Lodi, ao então presidente do centro James Allen, ao mestre geral representante José Luiz de Oliveira, além do colaborador Deputado Federal João Magno (MACHADO, 2011, p-p. 177/178).

Antes da análise da revisão da restrição imposta aos menores de idade, porém, aconteceram fatos complicadores no cenário internacional, que começaram a pressionar o governo brasileiro. Um desses fatos, por exemplo, foi a batida de busca e apreensão no escritório do Sr. Jeffrey Bronfman, escritório particular que servia também como escritório administrativo da UDV nos Estados Unidos em Santa Fé, no dia 21 de maio de 1999 por agentes do serviço da Alfândega dos Estados Unidos e do Departamento Federal de Investigação (FBI), após a apreensão de três garrafas de vegetal destinada a membros da UDV nos Estados Unidos.²¹² Sabe-se que tal fato teve diversas repercussões no andamento do

²¹¹ O CONAD passou a estar vinculado ao Ministério da Justiça, a partir do Decreto n. 7426 de 2011.

²¹² De acordo com FACUNDES (2013, p. 38) em 1999, a alfândega dos Estados Unidos apreendeu uma remessa, originada no Brasil, contendo três recipientes de hoasca, destinada a membros da UDV. O autor relata que “os inspetores apreenderam a bebida ao argumento de que na sua composição havia dimetilriptamina (DMT), alcaloide com uso, comercialização e distribuição vedados pelo Ato de Substâncias Controladas, e advertiram aos

assunto *Ayahuasca* Brasil (cf. Bronfman, 2011). A argumentação que buscava proibir ou restringir o uso da ayahuasca, antes baseada em argumentos toxicológicos, farmacológicos ou médicos agora se somava a um novo argumento, desta vez de natureza jurídica (LODI, 2012). Explica-se.

Embora a proscrição do DMT (presente na *ayahuasca*) date de 1971, tais elementos jurídicos ainda não tinham sido veementemente debatidos pelos conselheiros do CONAD, que estavam mais preocupados com os efeitos químicos da bebida em si, e com a sua expansão pelo território nacional. Tem-se que, por conta disto, a UDV, por intermédio de seu presidente à época, recebeu informações de que o assunto referente à liberação do uso da *Ayahuasca* seria reexaminado em uma reunião do CONAD. O então deputado João Magno, membro da UDV, participou da referida reunião e vislumbrou que os conselheiros pouco sabiam do assunto. Na ocasião, mostrou-os a declaração do INCB, órgão responsável pelo cumprimento do Tratado de Viena (1971) que excluía a ayahuasca de suas proibições (mencionada acima), mas nada foi resolvido. Algum tempo depois, o então governador do Acre Jorge Viana, acompanhado por Antônio Alves, então secretário de Cultura do Acre, representando o Alto Santo e Edson Lodi, representando a UDV, estiveram em audiência com o general Alberto Mendes Cardoso, novo presidente do CONAD, com o objetivo de manter o diálogo que havia com o antigo CONFEN.

ALVES (2011) registra a impressão que teve do general²¹³. De acordo com o autor, foram conversados os problemas das comunidades e dos centros da *ayahuasca* e partilhadas preocupações acerca de novas denúncias sobre mau uso, fanatismo, escândalos e preconceitos que resultavam em novas pressões por parte de setores da opinião pública e até de parlamentares no Congresso Nacional. O autor ressalta que o objetivo da conversa era evitar que uma visão distorcida sobre a *ayahuasca* resultasse em novas proibições. Por sua vez, o governador Jorge Viana (PT-AC) deu um testemunho muito favorável ao uso religioso da *ayahuasca*, afirmando que era fator de tranquilidade e paz social na população acreana. Disse que conhecia as comunidades mais antigas do Daime, ambientes de convivência de famílias e

membros da UDV que seriam processados criminalmente, caso insistissem em fazer uso daquela bebida. Diante dessa ameaça, a UDV propôs ação judicial junto à Corte Federal, a fim de garantir sua prática religiosa, sustentando, essencialmente, que a proibição do Governo americano violava a garantia de livre exercício da religião assegurado pelo *Religious Freedom Restoration Act* – RFRA (ato de restauração da liberdade religiosa). Esta lei de 1993 dispõe que o Governo não pode limitar o exercício de qualquer religião, a menos que demonstre legítimo interesse na limitação adotada. Além disso, deve demonstrar que esta limitação é o meio menos gravoso de atingir aquele interesse coletivo.”

²¹³ ALVES (2011) relata que: “Tivemos a satisfação de ser recebidos por um homem culto, bem informado, que nos ouviu com respeitosa atenção e ainda declarou simpatia pela nossa causa: ‘eu conheço a situação de vocês, sou espírita e também estou acostumado a ser minoria e suportar o preconceito’”.

pessoas pacatas e trabalhadoras, sem vícios e sem violência. E afirmou que o assunto não poderia ser tratado sem que as comunidades ayahuasqueiras fossem ouvidas.

Em 2002, novamente, novas denúncias, a maior parte divulgada na imprensa e outras tantas dirigidas aos órgãos do Poder Público, notadamente; CONAD, Polícia Federal e Ministério Público, fato documentado na consolidação das decisões e estudos do CONAD²¹⁴, fizeram o debate retomar-se. Um novo procedimento, a partir da Resolução n. 26 de 31 de dezembro de 2002 do CONAD, determinou a instalação de um grupo de trabalho constituído por instituições e organizações sociais, representantes das entidades religiosas, no intuito de apresentar à deliberação do Conselho, propostas de medidas de controle social da *ayahuasca*. FACUNDES (2013, p. 36) afirma que esta decisão do órgão, a partir da mencionada resolução estava lastreada em um laudo do Instituto Nacional de Criminalística (que confirmava a presença dos alcalóides DMT, harmalina e harmina, em uma nota técnica da ANVISA (sumariando a composição química da bebida e as deliberações que resultaram na legitimidade do uso ritual) e um parecer da Associação Brasileira de Psiquiatria, o qual sugeria o redimensionamento do documento que autoriza o uso religioso em face de novas pesquisas do uso descontextualizado da religião, da ausência de segurança quanto ao uso de qualquer substância psicoativa e psicotrópica. Entretanto, não há registros de que este grupo de trabalho tenha sido constituído, o que só aconteceria no final de 2004,²¹⁵ provavelmente em razão da mudança no governo federal, já que Luis Inácio Lula da Silva (PT) assumiria a presidência na época.

Em 17 de agosto de 2004, o plenário do colegiado do CONAD aprovou o parecer de sua Câmara de Assessoramento Técnico-Científico, reconhecendo a legitimidade do uso religioso da *ayahuasca*. Em decorrência foi editada a resolução n. 5/2004, publicada no DOU (Diário Oficial da União) em 10 de novembro de 2004, declarando que a participação de menores “deve permanecer como objeto de recomendação dos pais, no adequado exercício do poder familiar” (MACHADO, 2011, p.178). Tal resolução firmou o entendimento de que “o controle administrativo e social do uso religioso da *ayahuasca* somente poderá se estruturar, adequadamente, com o concurso do saber detido pelos grupos de usuários” e instituiu um GMT: Grupo Multidisciplinar de Trabalho²¹⁶ para o levantamento e o acompanhamento do uso religioso da *ayahuasca*, bem como para a pesquisa de sua utilização terapêutica. O GMT

²¹⁴ Ver em: <<http://www.obid.senad.gov.br/portais/CONAD/>> Acesso em 08.07.2014.

²¹⁵ Relatório GMT/CONAD, 2006, p. 5. Acesso em 05.06.2014.

²¹⁶ Foi determinado que o GMT seria formado por doze membros; seis provenientes das áreas de antropologia, farmacologia/bioquímica, serviço social, psicologia, psiquiatria e direito a serem indicados pelo CONAD e seis indicados como representantes pelos grupos ayahuasqueiros (MACRAE, 2008, p. 306).

teria como objetivo final a elaboração de um documento que pudesse traduzir a deontologia do uso da *ayahuasca*, como forma de prevenir seu uso inadequado. FACUNDES (2013, p. 37) reforça que tal parecer aprovado reportou-se às decisões e estudos anteriores do CONFEN/CONAD e ao pronunciamento da ONU (Organização das Nações Unidas), por meio do INCB, de que não havia controle à planta *in natura*, pois não haveria purificação, concentração ou isolamento de substâncias. No que se refere às crianças, adolescentes e grávidas, a questão inseria-se nos termos das leis do país, ou seja, do pátrio poder e da autonomia individual a respeito. Além disso, a resolução criou um cadastro nacional de todas as instituições que adotam o uso religioso da *ayahuasca* e determinou a consolidação de todas as decisões do CONFEN e do CONAD sobre o uso religioso da *ayahuasca* para acesso público.

Mencione-se ainda, que a Suprema Corte Americana, em 2006, enfrentou a questão da legalidade do uso religioso do *vegetal* ou *hoasca* (como a bebida é chamada pela UDV). Em julgamento pioneiro, a UDV venceu o Governo Americano por 8x0, depois de decisões apertadas nas instâncias anteriores. A questão foi debatida no marco de um conflito entre a legislação que criminaliza o DMT e a liberdade de religião (*RFRA*). O Governo reconheceu a sinceridade religiosa da UDV, porém argüiu relevante interesse público para proibir: a) proteção à saúde dos membros da UDV, b) prevenção do uso recreacional da *hoasca*, com o conseqüente uso do DMT enquanto substância proibida, c) o cumprimento da Convenção de 1971 e d) provas de que o DMT pode causar reações psicóticas e alterações cardíacas em interação com outras substâncias. A UDV, por seu turno, juntou estudos científicos que demonstravam que o uso ritual da *hoasca* não causava problemas concretos. Os magistrados da Corte, reconhecendo a sinceridade religiosa da UDV, além de não ter sido provada a periculosidade da bebida pelo governo americano, sublinharam o precedente legal da *Native American Church*, que usa o cacto peiote em seus rituais, o qual possui a substância mescalina, também controlada pelo Tratado de 1971, para conceder o direito de funcionamento da UDV em solo americano.²¹⁷ Vale dizer que este julgamento é considerado histórico.

Após meses de trabalho, em 23 de novembro de 2006, o GMT apresentou seu relatório final, que somente foi publicado no DOU em 26 de janeiro de 2010, a famosa resolução n. 1/10 do CONAD, que regulamentou o uso da *ayahuasca* no Brasil. O relatório final foi baseado nas discussões do 1º Seminário das entidades da *ayahuasca* realizado em

²¹⁷ Para mais detalhes sobre este julgamento (*Gonzalez v. O Centro Espírita Benéfico União do Vegetal* 546 US 418 2006), consultar FACUNDES (2013, p-p. 38/42; 130/133).

1991 e nos estudos multidisciplinares do antigo CONFEN que constatavam que “há muitas décadas o uso da Ayahuasca vem sendo feito, sem que tenha redundado em qualquer prejuízo social conhecido²¹⁸”. Este visava ratificar o uso religioso da Ayahuasca como rica e ancestral manifestação cultural que, exatamente pela relevância de seu valor histórico e social, é credora da proteção do Estado, no termos do art. 2º, “caput” da Lei 11.343/06 e do art. 215, p.1º, da Constituição Federal de 1988.

O relatório publicado em 2010, consagrando a legitimidade do uso religioso da *ayahuasca*, elencou alguns princípios deontológicos para o seu uso no país. Primeiramente, restringiu-se o seu uso aos rituais religiosos e vedou-se o seu consumo associado a substâncias ilícitas. Proibiu-se a comercialização da ayahuasca; percepção de ganhos; promoções de turismo ou eventos visando lucro. Assinalou-se que o uso responsável da ayahuasca pressupõe que a extração das espécies integre o ritual religioso, bem como que as entidades deverão buscar auto-sustentabilidade ao desenvolver seu próprio cultivo. Determinou-se evitar a propaganda, devendo as manifestações públicas orientar-se pela discricção e moderação. Rejeitou-se o curandeirismo, já que as entidades atestam e reconhecem que o uso responsável deve ser compreendido do ponto de vista espiritual ou “de fé”. Recomendou-se aos grupos constituírem-se em organizações jurídicas, sob controle de pessoas responsáveis na condução dos ritos e no ingresso de novos adeptos, mantendo fichas cadastrais, a fim de evitar que a bebida seja ministrada a pessoas com transtornos mentais, bem como a pessoas sob efeito de bebidas alcoólicas ou outras substâncias psicoativas. Por fim, recomendou-se que as entidades prezem pela ética e respeito mútuo em suas relações umas com as outras e estimulou o desenvolvimento de pesquisa científica sobre os potenciais terapêuticos do uso da ayahuasca.

A resolução n. 01/2010 do CONAD foi baseada num processo dialógico interdisciplinar contínuo que deu origem a uma resolução amplamente democrática em se tratando da matéria de drogas, fato inédito no Brasil. Isso só foi possível pela existência de uma rica e ancestral cultura ayahuasqueira religiosa e comunidades bastante sérias que batalharam bastante para a concretização de tal documento, além da atuação de alguns personagens-chave como juristas e antropólogos. Ademais, pode-se afirmar com clareza que a resolução n. 01/2010 do CONAD baseou-se na Carta de Princípios das entidades ayahuasqueiras acordada em 1991, como se depreende de uma análise comparativa dos documentos. Para LABATE & FREENEY (2012), a consideração na decisão do conhecimento nativo e do seu discurso, que é um argumento antropológico, é um momento

²¹⁸ Vide Dossiê Ayahuasca – GMT (2006). Acesso em 02.06.2014.

raro e representaria uma inovação na política de controle de drogas. Outros autores como MACRAE (2008, p. 305) e REGINATO (2010) afirmam, numa perspectiva mais abrangente, que a regulamentação consiste numa forma de resolução de problemas relacionados a substâncias psicoativas e o estudo do conhecimento produzido neste procedimento multidisciplinar pode ser de fundamental importância para os debates acerca da evolução de uma política de drogas mais sensata e humana.²¹⁹

Entretanto, alguns pontos de sua redação merecem críticas. A proibição do curandeirismo parece estar relacionada à maneira pela qual estas religiões se relacionam com as esferas públicas e institucionais, já que é sabido que o curandeirismo é considerado crime pela legislação vigente.²²⁰ Tais artigos, como já mencionado anteriormente, remontam ao processo de legitimação da medicina oficial em detrimento de práticas afro-índias, que passaram a ser criminalizadas após a abolição da escravidão e a promulgação da República. Atualmente, porém, esta proibição do CONAD tem gerado diversas discussões, tendo em vista as cada vez mais rotineiras reclamações de indígenas, que passaram a fazer rituais fora de suas aldeias e muitas vezes são impedidos de transportar a sua *ayahuasca*, caso não possuam ligação com alguma entidade religiosa²²¹. Vale lembrar também que para o Pajé, que faz um uso solitário da *ayahuasca*, as disposições do CONAD não o representariam, caso ele se desloque de sua aldeia. Aliás, o CONAD sequer tocou em qualquer temática indígena, apesar de que é sabido que muitas etnias indígenas situadas no Brasil fazem um uso ritual da *ayahuasca*.²²²

²¹⁹ REGINATO (2010) afirma que “a regulação do uso da bebida 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”.

²²⁰ Art. 284 do Código Penal de 1940: exercer o curandeirismo: I – prescrevendo, ministrando ou aplicando, habitualmente, qualquer substância; II – usando gestos, palavras ou qualquer outro meio; III – fazendo diagnóstico: Pena – detenção de seis meses a dois anos. Parágrafo único - Se o crime é praticado mediante remuneração, o agente fica também sujeito à multa. No Código Penal anterior (1890), a proibição do curandeirismo era assim redigida: Art. 158. Ministrando, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado curandeiro: Penas - de prisão celllular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000. Paragrapho unico. Si o emprego de qualquer substancia resultar á pessoa privação, ou alteração temporaria ou permanente de suas faculdades psychicas ou funcções physiologicas, deformidade, ou inhabilitação do exercicio de orgão ou aparelho organico, ou, em summa, alguma enfermidade: Penas - de prisão celllular por um a seis annos e multa de 200\$ a 500\$000. Si resultar a morte: Pena - de prisão celllular por seis a vinte e quatro annos.

²²¹ Esta questão vai ser bastante mencionada pelos índios no processo de registro, como veremos no terceiro capítulo.

²²² LABATE & COUTINHO (2014) relataram que em 2006, os antropólogos Edward MacRae, Beatriz Labate e Sandra Goulart foram chamados para reuniões do governo, que buscava organizar um encontro em Rio Branco para eleger seis representantes de todos os grupos ayahuasqueiros do país para participar das atividades do GMT – CONAD. Na ocasião, a autora sugeriu convidar representantes dos grupos indígenas, mas os membros do CONAD afirmaram que as políticas públicas estavam voltadas para os grupos religiosos, já que os povos indígenas possuíam uma legislação própria, tendo outros órgãos para proteção dos seus direitos, como a FUNAI.

Outro ponto que merece atenção é a proibição do uso da *ayahuasca* associada a substâncias ilícitas. Ora, se as substâncias são ilícitas, já estão abarcadas pelas normas proibitivas, vale dizer, já estão elencadas nas proscricções da ANVISA, razão pela qual esta menção, pela resolução do CONAD, seria desnecessária. Acredita-se que os grupos, neste ponto, mantiveram a redação da Carta de Princípios, visando, sobretudo, resguardar a *ayahuasca*, atualmente lícita, da mistura com outras substâncias e dos problemas que daí poderiam advir, como advieram na época do CONFEN, para esses grupos. Nesta linha, há um balizamento legal claro que respeita a liturgia de quase todos os grupos ayahuasqueiros, menos a do CEFLURIS, que se ressentia da proibição de fazer uso da *ayahuasca* com a *Santa Maria (Cannabis)*, considerada por eles como um sacramento, mas atualmente proibida pela legislação pátria. Cumprindo as ordenanças da lei e o comprometimento com o CONAD, as lideranças do CEFLURIS ordenaram que não se fizesse o uso da *Santa Maria* nos rituais, o que é geralmente seguido por todas as suas Igrejas no Brasil.²²³ Neste ensejo, a temática precisa avançar para contemplar estas exceções, sobretudo no que se refere às especificidades dos novos usos indígenas da *ayahuasca* fora de suas aldeias (LABATE & COUTINHO, 2014).

Entretanto, pode-se afirmar, sem sombra de dúvidas, que a resolução do CONAD, dentro de um cenário complexo e perigoso pelo ideário antidrogas, representou um avanço sem precedentes à cultura amazônica ayahuasqueira, ao reconhecer o uso cultural e religioso da *ayahuasca* como legítimo e ao regulamentar o seu uso no território brasileiro. Porém, ainda que o uso da *ayahuasca* esteja regulamentado e reconhecido como manifestação cultural e religiosa pelo Estado, diversos setores ainda promovem campanhas negativas e ataques à própria Resolução 01/2010 do CONAD.²²⁴ Como afirma REGINATO (2010), a publicação desta resolução, em janeiro de 2010, gerou uma enorme polêmica, com a retomada de vários argumentos favoráveis à criminalização da *ayahuasca*, principalmente após o assassinato do

Mesmo assim, a autora convidou algumas lideranças de que tinha acesso, porém nenhuma delas apareceu, o que mostra que, até pouco tempo atrás, os povos indígenas não eram sujeitos ativos no debate, possuindo certa invisibilidade no campo. Esta situação vai mudar consideravelmente, a partir do processo de registro da *ayahuasca*, como veremos no terceiro capítulo.

²²³ Isso não significa que seus seguidores deixem de fazer um uso extra-ritual da planta, prática bastante difundida entre a população brasileira em geral.

²²⁴ Um exemplo de uma dessas tentativas ocorreu em 24.05.2010, quando foi realizada uma audiência pública, na qual foi apresentado um Projeto de Decreto Legislativo (2491/10) de autoria do Deputado Paes de Lira (PTC-SP) à Comissão de Segurança Pública e Combate ao Crime Organizado, que pretendia suspender a resolução do CONAD (2010), com argumentos bastante sensacionalistas, do tipo: “a *ayahuasca* é uma droga perigosa”, “a liberação da *ayahuasca* favorece o tráfico de drogas”, “dar *ayahuasca* às crianças pode deformar o cérebro e estimulá-las ao vício”, dentro outros espúrios argumentos. Sabe-se que, na referida oportunidade, após alguns representantes dos grupos ayahuasqueiros serem ouvidos, o próprio idealizador do projeto manifestou interesse em desistir da empreitada.

famoso cartunista Glauco Vilas Boas, líder de uma das Igrejas do CEFLURIS e do seu filho, por um jovem de classe média, durante um surto psicótico.²²⁵ Estes argumentos, de teor acentuadamente preconceituoso podem ser ilustrados a partir da leitura de algumas matérias jornalísticas sensacionalistas, como: *O barato legal*, da REVISTA VEJA de 13.09.2000, *A encruzilhada do Daime*, da REVISTA ISTO É de 05.02.2010, ed. 2100, *Liberado* da REVISTA VEJA de 03.02.2010, ed. 2150²²⁶, “*Alucinação Assassina*” da REVISTA VEJA de 24.03.2010, ed. 2157, dentre outras.

Tais matérias possuem geralmente uma argumentação rasa e ofensiva, reunidas sob um misto de visível desconhecimento da cultura nacional e de um forte preconceito elitista, que ofende gravemente a reputação de adeptos, além de pessoas de reputação ilibada, como líderes religiosos e comunitários, estigmatizando-os²²⁷ perante a sociedade em geral. Por tais motivos, são manifestações inequívocas de intolerância religiosa²²⁸. Além disso, em grave desonestidade intelectual, desconsideram o potencial terapêutico da bebida²²⁹ ao reproduzir afirmações do senso comum e sem nexos de que a bebida seria alucinógena e que faria mal à saúde, reproduzindo o pânico moral comum e irrefletido dos proibicionistas.

²²⁵ Reações acadêmicas a estas matérias sensacionalistas podem ser consultadas no blog de Altino Machado: <<http://www.altinomachado.com.br/2010/04/daime-nao-pode-ser-reprimido.html>>, bem como na nota de repúdio produzida pela antropóloga Bia Labate e posteriormente assinada por diversos pesquisadores da área: <<https://www.jornalgrandebahia.com.br/2010/02/nota-de-repudio-as-noticias-veiculadas-pelas-revistas-veja-e-isto-e-sobre-a-ayahuasca/>>.

²²⁶ Como exemplo, segue trecho da edição 2150, de 3/2/2010, da REVISTA VEJA: ‘Liberado’, de autoria de Reinaldo Azevedo: “Liberado oficialmente pelo governo brasileiro o consumo do santo daime, o chá lisérgico que faz a cabeça do pessoal da nova era com a promessa de abrir a seus seguidores as portas do autoconhecimento. O daime causa alucinações pesadíssimas, provocadas pela dimetiltriptamina, substância presente no cipó da ayahuasca, planta que serve de base ao daime e é venerada por seus entusiastas. O governo diz que autorizou o pessoal a ficar viajando para respeitar a liberdade religiosa. Cabe a pergunta: se alguém criasse uma religião batizada, digamos, Santo Pirlimpimpim, baseada em aspirações mágicas da cocaína, o Planalto também oficializaria o consumo?”

²²⁷ Para GOFFMAN (2008, p. 149/150) “as instabilidades resultantes na interação podem ter um efeito muito profundo sobre os que recebem o papel de estigmatizado (...) a estigmatização de membros de certos grupos raciais, religiosos ou étnicos tem funcionado, aparentemente, como um meio de afastar essas minorias de diversas vias de competição.”

²²⁸ Atualmente a intolerância religiosa é um tema bastante debatido pelas Universidades, muito por conta de um visível aumento em sua incidência nas cidades brasileiras, sendo que os casos extremos atuais são os criminosos ataques de grupos evangélicos contra adeptos e terreiros de religiões de matriz africana. No Acre, algumas medidas têm sido propostas para o enfrentamento desta questão, como é o caso da criação do IEFP (Instituto Ecumênico Fé e Política), onde participantes de diferentes vertentes (Evangélicos, Daimistas, Católicos, Adeptos de Religiões de Matriz Africana, Budistas, etc) discutem o problema. A página do Instituto pode ser acessada em: <<https://www.facebook.com/institutoecumenico>> Acesso em 12.03.2015.

²²⁹ Já existem pesquisas que comprovam a eficácia da ayahuasca em tratamentos contra a depressão (OSÓRIO, et al, 2015), bem como na produção de novos neurônios, o que pode revolucionar os tratamentos do Mal de Alzheimer e da Síndrome de Down, conforme pesquisa realizada pela UFRJ e pelo IDOR (Instituto D’Or de Pesquisa e Ensino). Além disso, é sabido que a ayahuasca é amplamente utilizada para a cura da dependência química de outras substâncias. Entretanto, os estudos científicos acerca da ayahuasca apontam que sua eficácia terapêutica parece depender da “capacidade normatizadora” compartilhada pelos diversos rituais que incluem o seu uso (LABATE et al, 2009).

A argumentação deste capítulo visou resgatar uma série de eventos e acontecimentos críticos nos quais agentes estatais e a mídia contribuíram de forma marcada para um estado de coisas perturbador para os nativos ayahuasqueiros. Neste sentido, vimos também neste capítulo, que a ação de alguns mediadores que focalizaram e transvalorizaram²³⁰ essas situações por meio de atos performativos (TAMBIAH, 1997) foi essencial para o desenrolar desta história que nos predispomos a contar, ou seja, para o pedido de registro da *ayahuasca*. Esses mediadores foram os atores ayahuasqueiros e, sobretudo estudiosos, como antropólogos e juristas que, no âmbito das discussões do CONAD, deslocaram a abordagem estatal sobre as práticas ayahuasqueiras centradas em questões de saúde ou de uso de “drogas”, para uma abordagem mais jurídica (como a defesa da liberdade religiosa) e culturalista, ou seja, até mesmo, antropológica.

Para HONNET (2003), a ausência de reconhecimento só passa a resultar em mobilização política de resistência a esse estado de coisas quando se começa a produzir uma semântica coletiva através da qual se torna possível reinterpretar as circunstâncias vividas como algo típico de uma situação social compartilhada. Para tanto, é preciso que se construa um horizonte subcultural de interpretação, por meio do qual as experiências de desrespeito desagregadas e privadamente elaboradas são transformadas em motivação moral de uma luta por reconhecimento, formando um cenário heurístico. Em seu trabalho, HONNETH (2003) demonstra como a negação de direitos e a violação da autoestima dos indivíduos, levam a uma vergonha social, capaz de induzir a formação de movimentos de resistência política. Em sua teoria do reconhecimento, para analisar a fundamentação da resistência política, o autor trabalha com base na tríade amor, direito e solidariedade, ou seja, analisando as formas de reconhecimento recíproco dentro das relações amorosas, jurídicas e de estima social. Estes tipos de relações geram nos indivíduos sentimentos peculiares, respectivamente, de autoconfiança, autorrespeito e autoestima. Porém, cada forma de reconhecimento intersubjetivo está sujeita a uma violação, a um desrespeito, ou seja, um reconhecimento recusado. E é esse reconhecimento recusado que gera impulso para a resistência política em uma sociedade.

²³⁰ TAMBIAH (1996 apud PEIRANO, 2000) chama de transvalorização o movimento de transformar pequenas disputas em grandes problemas.

4. TERCEIRO CAPÍTULO

4.1 O Multiculturalismo e as demandas ayahuasqueiras

As demandas dos grupos ayahuasqueiros que visam o reconhecimento cultural de suas práticas, como o processo de registro aqui abordado, podem ser descritas como efeito de reivindicações do contexto do “multiculturalismo”, num fenômeno em se convencionou chamar de pós-modernismo, como alusão à passagem da era do modernismo. Neste novo cenário, valores positivos como a razão, o individualismo, a nação e a cultura comum perdem força e passa-se a valorizar, inversamente, noções de identidade, cultura específica, pluralismo, diversidade, multiplicidade de vozes, o reconhecimento das particularidades e a promoção de atores antes marginalizados²³¹. De acordo com TOURAINE (apud REGINATO, 2010), a sociedade contemporânea não encontra mais sua legitimidade na idéia de soberania popular, eficiência econômica ou nas conquistas militares, mas sim nos deuses, mitos e tradições comunitárias. Para HALL (2000, p. 77):

A cidadania universal e a neutralidade cultural do estado são as duas bases do universalismo liberal ocidental. Quanto ao primeiro, há um vazio entre ideal e prática, entre igualdade formal e igualdade concreta. Quanto ao segundo, houve esforços no sentido de praticá-la: tolerância religiosa, liberdade de expressão, estado de direito, igualdade formal e legalidade processual, sufrágio universal são realizações positivas. Entretanto, a neutralidade do Estado funciona apenas quando se pressupõe uma homogeneidade cultural ampla entre os governados. Essa presunção fundamentou as democracias liberais ocidentais até recentemente. Sob novas condições multiculturais essa premissa parece cada vez menos válida.

Segundo HALL (2000 apud ZORZI, 2012, p. 36), a acepção do termo “multiculturalismo” foi se moldando no último meio século, acompanhando as transformações históricas das sociedades produtos do colonialismo. Embora formações sociais multiculturais tenham sido comuns ao longo da história, desde a II Guerra Mundial, o “multiculturalismo” não só tem se alterado, mas também se intensificado, sendo efetivamente fruto de uma série de mudanças que re-configuraram estrategicamente as forças e relações sociais em todo o globo. Para HALL (2000), embora a oposição binária, derivada do Iluminismo – Particularismo versus Universalismo, Tradição versus Modernidade – tenha sido minada desde o início do

²³¹ REGINATO (2010) esclarece que o pós-modernismo, em seu sentido filosófico, possui, segundo Ermarth (apud Peters, 2000, p. 16) dois pressupostos centrais: Primeiramente o de que não existe qualquer denominador comum – a ‘natureza’ ou a ‘verdade’ ou ‘Deus’ ou o ‘futuro’ – que garanta que o mundo seja Uno ou a possibilidade de um pensamento natural ou objetivo. Em segundo, o de que todos os sistemas humanos funcionam da mesma forma que a linguagem, que são sistemas auto-reflexivos e não sistemas referenciais – sistemas diferenciais, que são potentes, mas finitos, sistemas dos quais dependem a construção e a manutenção do significado e do valor. Nesta linha, o debate pós-moderno critica a filosofia humanista do esclarecimento, a começar por sua crença em um sujeito racional.

projeto global do Ocidente no século XV, a última metade do século XX foi responsável por colocar tal modelo à prova decididamente. As culturas distintas, homogêneas, auto-suficientes, fortemente aglutinadas das chamadas sociedades tradicionais conformam um contraponto à cultura da “modernidade” – aberta, racional, universalista e individualista. Como resultado da globalização, uma das características centrais é que essas sociedades foram se encaminhando para se tornarem “formações híbridas”. O hibridismo é o termo utilizado para caracterizar culturas cada vez mais mistas e diaspóricas.

Segundo LUCAS (2014), a globalização “provoca um fenômeno de radicalização da visibilidade identitária, de aproximações e de afastamentos, de centralizações e descentralizações, de valorização do local e do global a um só tempo”, ao passo que culturas locais ganham importância no processo de produção de identidade, dentro de um mundo que professa a homogeneização. Neste cenário de encontros e desencontros, tanto a universalidade dos direitos humanos quanto a particularidade das diferenças são questionadas e se questionam mutuamente. Neste sentido, SANTOS & NUNES (2003, p. 33) afirmam que “a ideia de movimento, de articulação de diferenças, de emergência de configurações culturais baseadas em contribuições de experiência e de histórias distintas tem levado a explorar as possibilidades emancipatórias do multiculturalismo”, o que alimenta os debates e iniciativas sobre novas definições de direitos, de identidades, de justiça e de cidadania. Assim, no centro de lutas de movimentos e grupos que reivindicam um novo ideal de cidadania e a construção de um multiculturalismo emancipatório, expressões como multiculturalismo, justiça multicultural, cidadanias plurais e direitos coletivos, definem as tensões entre o reconhecimento da diferença e a realização da igualdade. Nesta linha, a expressão multiculturalismo pode ser descrita como a “coexistência de formas culturais ou de grupos caracterizados por culturas diferentes no seio de sociedades modernas” e um modo de descrever as diferenças culturais em um contexto transnacional e global.

KRETZMANN (2007, p. 24) sublinha que estas novas formas de emancipação seriam calcadas em ideais surgidos em contraposição à marginalização e à opressão e em nome do reconhecimento e da valorização de outras formas de saber, de ver e de ser em um mundo que parece não oferecer espaço a essas formas. Assim, cada vez mais, a busca pela afirmação de identidades pessoais e coletivas se transforma em um ponto de apoio, de inclusão e de emancipação em um mundo globalizado que, ao mesmo tempo em que une as culturas e possibilita várias interligações, separa e oprime aqueles que não possuem forças suficientes para “entrar no jogo”.

Para SEMPRINI (1999 apud LUCAS, 2014) o multiculturalismo revela os paradoxos da contemporaneidade, especialmente ao exigir que seus postulados de universalidade, de igualdade e de justiça sejam estendidos para todas as formas de manifestação cultural. Dentro destas novas demandas, a ideia de democracia moderna, calcada na idéia de sujeitos universais e na negação das identidades particulares, é desafiada pelo multiculturalismo, que ao chamar a atenção para o direito às diferenças, considera os direitos humanos universais dificilmente universalizáveis, além de homogeneizantes. Neste ensejo, um conflito se estabelece entre os direitos humanos e o direito à diferença, que envereda, muitas vezes, para a relativização. Na busca por soluções que agreguem os direitos humanos e os direitos coletivos, teóricos do liberalismo e do comunitarismo são pólos opostos no universo das ideias. KYMLICKA (1996), entretanto, apresenta uma posição conciliatória, que se situa entre os pressupostos liberais e comunitaristas²³².

ZORZI (2012) reforça que o “multiculturalismo” se tornou um tema muito presente nos debates políticos e acadêmicos em vários países nas últimas décadas. Paradigmas colocados pelo fenômeno da globalização, entre eles as intensas migrações pelo planeta, colocam em questão a capacidade dos Estados modernos em gerir situações cada vez mais prementes, enquanto as dificuldades de aceitação do outro geram ódio, repressão, perseguições e extirpação de direitos. Os debates em torno do “multiculturalismo” trazem à tona as formas de lidar com as diferenças étnicas e regionais internas que, em cada país, variam conforme as tradições culturais e históricas e trazem à baila categorias como raça, cultura, diáspora, etnicidade, identidade, etc.²³³ É um debate considerado polifônico, no sentido em que as discussões sobre ele vêm de diferentes meios; acadêmicos, nas áreas de antropologia, ciências sociais e políticas, história, geografia, filosofia, teorias da linguagem, ciências da comunicação e da educação, etc., e institucionais, no âmbito do Estado, no que diz respeito à sua gestão das questões multiculturais.

²³² Para KYMLICKA (1996), a compreensão tradicional-liberalista dos direitos humanos não é capaz de reconhecer de forma justa a representatividade das minorias, pois se prende ainda à defesa de interesses eminentemente individuais, enquanto que o mundo contemporâneo lida com reclamos cada vez mais pujantes no tocante ao reconhecimento de práticas culturais particulares. Para ele, os direitos humanos puramente individuais representam uma tentativa de europeização, na medida em que desconsideram a patente diversidade cultural da contemporaneidade em prol da massificação de um ideal histórico ocidental, contra o qual se manifestam concretamente diversas ondas de comunitarismo. Seria necessária, assim, uma nova compreensão de direitos humanos, capaz de mesclar os direitos individuais tradicionais com direitos culturais coletivos, no intuito de proteger os indivíduos dentro e fora de seus grupos culturais, segundo uma gama de “direitos diferenciados em função dos grupos”.

²³³ De acordo com ZORZI (2012), a Inglaterra é considerada o “berço dos estudos culturais”, de onde é possível identificar o “multiculturalismo” como conceito e assim, o Marco Teórico dos Estudos Culturais. Destacam-se também os estudos do *Chicago Cultural Studies Group*, nos Estados Unidos, com o “multiculturalismo crítico”. Os Estudos Culturais Britânicos são ligados ao *Centre for Contemporary Cultural Studies* (CCCS) da Universidade de Birmingham.

Concretamente, as relações multiculturais são pautas prementes em todos os países caracterizados por instituições democráticas, por uma população heterogênea e por uma economia pós-industrial em vias de globalização, como o Canadá, o México, a Austrália e o Brasil²³⁴, que apresentam minorias nacionais fortemente discriminadas (KRETZMANN, 2007, p. 22). Vale ressaltar que muitos desses estados/nações são frutos de um longo processo colonialista e violento de eliminação e subjugação de povos e de culturas específicas. Alguns países democráticos têm buscado promover a aceitação e incorporação de culturas diferentes em seus territórios, valorizando a possibilidade de se constituírem enquanto nações pluriétnicas. No entanto, em outros países, a negação de direitos sociais e a perseguição de minorias culturais são práticas oficiais. Muitas vezes, ainda que exista uma política multiculturalista oficial, a perseguição é praticada por pessoas comuns, inflamadas por um sentimento de nacionalismo²³⁵ e rejeição ao outro.

No Brasil, o multiculturalismo emerge a partir das reivindicações de minorias étnicas que sofrem de opressão histórica em seus territórios, como por exemplo, os quilombolas e os povos indígenas, além de uma diversidade de grupos étnicos formadores do processo civilizatório nacional, como seringueiros, ribeirinhos, castanheiros, pescadores, etc. Nesta linha, o debate multiculturalista no Brasil é levado a cabo por grupos que, além de buscar

²³⁴ RIBEIRO (1996, p-p. 21/22), ao sublinhar o fato de que no Brasil “os brasileiros se sabem, sentem e se comportam como uma só gente, pertencente a uma mesma etnia” apesar da confluência de matrizes variadas (portugueses, negros e índios), afirma que o processo de “universalização” no Brasil foi pautado por processos violentos de eliminação e subjugação, caracterizados como etnocídios. De acordo com o autor (1996, p. 30), o conflito “se dá em todos os níveis, predominantemente no biótico, como uma guerra bacteriológica travada pelas pestes que o branco trazia no corpo e eram mortais para as populações indenes. No ecológico, pela disputa do território, de suas matas e riquezas para outros usos. No econômico e social, pela escravização do índio, pela mercantilização das relações de produção, que articulou os novos mundos ao velho mundo europeu como provedores de gêneros exóticos, cativos e ouros. No plano étnico-cultural, essa transfiguração se dá pela gestação de uma etnia nova, que foi unificando, na língua e nos costumes, os índios desengajados de seu viver gentílico, os negros trazidos de África, e os europeus aqui querenciados”. Desta maneira, “o surgimento de uma etnia brasileira, inclusiva, que possa envolver e acolher a gente variada que aqui se juntou, passa também pela anulação das identificações étnicas de índios, africanos e europeus, como pela indiferenciação entre as várias formas de mestiçagem, como os mulatos (negros com branco), caboclos (brancos com índios), ou curibocas (negros com índios). Só por esse caminho, todos eles chegam a ser uma gente só, que se reconhece como igual em alguma coisa tão substancial que anula suas diferenças e os opõe a todas as outras gentes. Dentro do novo agrupamento, cada membro, como pessoa, permanece inconfundível, mas passa a incluir sua pertença a certa identidade coletiva” (1996, p. 133).

²³⁵ D’ADESKY (2005 apud KRETZMANN, 2007 p. 31) aponta que é necessário reconhecer que mesmo que a etnicidade implique um diferencial comunitário, isso não afirma, necessariamente, um antinacionalismo. Para analisar tal questão, deve-se observar qual a política instituída pelo Estado, para então se chegar a uma conclusão. Se esta prega um represamento dos pluralismos étnicos em nome da promoção da identidade comum nacional, por meio de políticas assimilacionistas e uniformizantes e na defesa de uma homogeneidade cultural, acaba negando o direito de cada indivíduo de fazer parte de uma identidade cultural diferenciada. Neste caso, a definição de etnia deve ser alargada, comportando novos elementos capazes de conduzir o Estado a políticas de reconhecimento das minorias étnicas, bem como de democratização dos espaços públicos e acesso igualitário aos meios de discussão e promoção. Isso não significa que a nação deixaria de ter primazia sobre a etnia, mas as interligações desses conceitos possibilitariam uma abertura às lutas dessas minorias, desde muito discriminadas e depreciadas.

políticas pautadas na sua identidade cultural, buscam a disposição sobre determinados territórios, dentro de uma concepção de sustentabilidade ambiental, cuja ideia conecta-se com a nova consciência ambiental mundial, emergida no final dos anos 1960 e no início dos anos 1970²³⁶. KRETZMANN (2007, p. 22) sublinha que, atualmente, a acentuação de identidades locais está diretamente relacionada à “apropriação” que está atualmente ocorrendo em países ricos em biodiversidade, como o Brasil. Isto porque os recursos naturais e os conhecimentos a eles associados (ditos como conhecimentos tradicionais) estão sendo transformados em mercadorias e lucro para as grandes corporações e lançados no “mercado mundial”²³⁷. Esta tensão, ou melhor, reivindicação, também está presente no processo de registro da *ayahuasca*, como veremos a seguir. Registre-se, ainda, que a busca pelo reconhecimento desses direitos consagrou a categoria “populações tradicionais”, que é preenchida pelos detentores destes conhecimentos e práticas.

CARNEIRO DA CUNHA & ALMEIDA (2009, p. 278) afirmam que a categoria “populações tradicionais” no Brasil, no início, congregava seringueiros e castanheiros da Amazônia, expandindo-se, porém, para abranger grupos que vão desde coletores de berbigão de Santa Catarina a babaçueiras do sul do Maranhão e quilombolas do Tocantins. Todos eles apresentam, pelo menos em parte, uma história de baixo impacto ambiental e o interesse em manter e recuperar o controle sobre o território em que vivem, em troca do comprometimento com serviços ambientais. A fim de buscar uma definição para esta categoria, que é propositalmente abrangente, os autores citados criticam definições simplistas como “adesão à tradição” (contraditório com os conhecimentos antropológicos atuais), de “baixo impacto ambiental”, o que seria uma mera tautologia e “fora do mercado”, o que impossibilitaria uma análise atual. Vale lembrar que os autores não incluem os povos indígenas nesta categoria²³⁸, para realçar a especificidade das leis brasileiras.

²³⁶ Como afirma PASSOS (2009), uma série de desastres e desequilíbrios ambientais ocorridos na década de 1960 passou a chamar a atenção dos Estados-Nação e da comunidade científica. Dentre outros elementos, a publicação do livro *Primavera Silenciosa* de Rachel Louise Carson, cientista e ecologista norte-americana, bem como o Relatório do Clube de Roma (entidade formada por intelectuais e empresários) intitulado os Limites do Crescimento, foram estudos e reflexões pioneiras na emergência de uma nova consciência ambiental a nível mundial, o que levou à primeira declaração universal sobre a proteção do Meio Ambiente na Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano, realizada em Estocolmo, na Suécia, em 1972.

²³⁷ GUIMARÃES (2001, p. 49) ressalta que o problema imposto não é a existência mais que evidente de tendências que buscam se inserir na economia globalizada, mas sim que tipo de inserção é desejada pelos povos, considerando o aspecto do crescimento econômico, da conservação da identidade cultural, da coesão social e da integridade ambiental de seus territórios. Assim, um dos principais desafios destas políticas é a necessidade de territorializar a sustentabilidade ambiental e social do desenvolvimento (pensar globalmente, mas atuar localmente) e, ao mesmo tempo, fazer com que as atividades produtivas contribuam efetivamente para o aperfeiçoamento das condições de vida e protejam o patrimônio biogenético a ser transmitido às gerações futuras.

²³⁸ Isto porque, embora as populações tradicionais tenham tomado os povos indígenas como modelos, os direitos territoriais indígenas não têm como fundamento a conservação ambiental, mesmo quando se verifica que suas

Para tanto, fazem um rápido apanhado histórico que remonta aos bastidores da criação desta categoria no Brasil (2009, p-p. 277/300). Em síntese, referem-se à grande mobilização indígena promovida nos bastidores ante a promulgação da Constituição de 1988, a qual uniu diversas tribos, ONGs, antropólogos e alguns políticos simpáticos à causa. Em virtude destas lutas, foram consagrados na constituinte direitos “originários” sobre a terra, um termo jurídico que implica precedência e que limita o papel do Estado a reconhecê-los, porém, não a outorgá-los²³⁹. O termo, entretanto, liga os direitos territoriais às suas raízes históricas. Ao longo deste processo, paradoxalmente, outros setores despossuídos, como quilombolas e seringueiros, começaram a emular também reivindicações fundiárias. Como já comentado neste trabalho, após a decadência da borracha e a invasão de fazendeiros pecuaristas e especuladores em torno dos anos de 1975 no Acre, criou-se uma rede de sindicatos rurais lideradas por Wilson Pinheiro e, posteriormente Chico Mendes que, aliados à Igreja, era o canal de resistência dos seringueiros contra a derrubada da floresta, de onde tiravam seu sustento. Tinham como estratégia principal os empates, já mencionados neste trabalho.

Depois de muitas lutas e mobilizações que agregaram a jovem professora Marina Silva (PT) e Mary Alegretti, inclusive em Brasília, foi criado o Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS), que reivindicava a criação de Reservas Extrativistas, numa transposição direta da palavra “reserva” associada às terras indígenas.²⁴⁰ Em 1988, no Acre, surgiu a Aliança dos Povos da Floresta, que abrangia seringueiros e povos indígenas por meio do CNS e a União das Nações Indígenas (UNI). Na época, a conexão ambientalista tornara-se inevitável.²⁴¹ Os grupos deveriam se responsabilizar pela gestão e controle dos recursos naturais no ambiente em que viviam. Esta conexão ambiental com os direitos indígenas

terras figuram como “ilhas” de conservação em cenários de devastação, mas sim direitos imemorais à posse de suas terras. Os autores explicam que a opção de não incluir os índios na categoria justifica-se para realçar a especificidade da legislação brasileira (CARNEIRO DA CUNHA & ALMEIDA, 2009, p. 279).

²³⁹ Outorgar significa conceder, na prática, os direitos de uso daquelas terras.

²⁴⁰ Para saber mais sobre esse assunto, consultar a tese de doutorado de Mary Helena Allegretti (2002), intitulada *A construção Social de Políticas Ambientais – Chico Mendes e o movimento dos Seringueiros*, pela UNB.

²⁴¹ No que se refere à conservação do meio ambiente, argumentar-se-ia se que os povos indígenas são efetivamente conservacionistas. Entretanto, como CARNEIRO DA CUNHA & ALMEIDA (2011, p-p. 289) advertem, a ideologia ambiental nem sempre está atrelada à prática. Os autores afirmam que os povos indígenas têm em suas práticas e cosmologias uma espécie de ideia lavoiseriana na qual nada se perde e tudo se recicla, inclusive a vida e as almas. Assim, exploram limitadamente os recursos naturais, que inclui os seres humanos como mantenedores do equilíbrio do universo. Práticas como tabus de alimentação e de caça, sanções institucionais ou sobrenaturais os ajudam nisso. Nesta linha, essas sociedades podem se enquadrar facilmente como conservacionistas, da qual os Yagua peruanos são um caso exemplar. Existem também outros grupos, que embora não tenham a ideologia, seguem regras culturais para o uso dos recursos naturais, que dada a densidade populacional e o território a que se aplicam, são sustentáveis. Neste sentido, pode-se afirmar que grupos indígenas e mesmo seringueiros, além da proteção da Floresta, tenham possivelmente enriquecido a sua biodiversidade. O ato de abrir clareiras, por exemplo, traz luz solar a espécies vegetais oprimidas pela densidade da Floresta.

ganhou dimensão internacional com a criação da Aliança Internacional dos Povos Tribais e Indígenas das Florestas Tropicais (COICA), bem como na Convenção para Diversidade Biológica (CDB) e na Agenda 21. No Brasil, entretanto, essa ideia foi aplicada 06 anos antes, com a criação das Reservas Extrativistas (RESEX), restando aos seringueiros²⁴², o *status* de primeiros protagonistas da experiência. Assim, percebe-se que o termo foi gestado inicialmente por questões agrárias e ganhou contornos ambientais. Finalmente, os autores trazem uma definição analítica do termo “populações tradicionais” (2009, p. 300):

“populações tradicionais são grupos que conquistaram ou estão lutando para conquistar (prática e simbolicamente) uma identidade pública conservacionista que inclui algumas das seguintes características: uso de técnicas ambientais de baixo impacto, formas equitativas de organização social, presença de instituições com legitimidade para fazer cumprir suas leis, liderança local e, por fim, traços culturais que são seletivamente reafirmados e reelaborados.”

No momento, a expressão da categoria ainda está na fase inicial de sua vida, pouco habitada, mas já conta com alguns membros e com candidatos à entrada. Já existe, inclusive, o Centro Nacional de Populações Tradicionais, um órgão do IBAMA²⁴³. A existência dessas comunidades tradicionais com seus modos de vida singulares tem total relação com o uso da *ayahuasca* nas áreas amazônicas. Isso se deve ao fato de que esta prática faz parte do cotidiano de diversos povos reconhecidos como “populações tradicionais”, tais como: os povos indígenas, os seringueiros, os ribeirinhos (cap. 01), dentre outros. A prática do uso da *ayahuasca*, inclusive, deu origem a diversos e heterogêneos grupos religiosos, que são os atores do presente processo de registro em análise. Em entrevista a mim concedida em 15.04.2015 por Antônio Alves, percebe-se que as reivindicações ayahuasqueiras contêm elementos neste sentido.

“(…) então eu particularmente acho que o uso ritual da ayahuasca é uma contribuição à formação cultural do povo brasileiro que ainda é minoritária e embrionária, mas que na Amazônia, principalmente na ocidental, ela é muito grande e profunda e por consequência acaba gerando uma contribuição significativa para o país, você ter, nós temos, na política de desenvolvimento econômico do Brasil, na política de aproveitamento dos seus recursos naturais, na política de valorização da

²⁴² Vale dizer, que embora sem saber, os seringueiros, de fato, protegem a biodiversidade. Isto se dá pelo seu próprio estilo de vida nas colocações, que inclui a caça e a pesca, além da própria atividade da borracha em si, que é de baixo impacto ambiental, já que se conservam as árvores que dão seringa e os ambientes dos arredores. A baixa densidade populacional humana nos seringais é outro fator importante. A adoção de elementos práticos e cosmológicos indígenas como o compartilhamento de comida entre parentes e vizinhos, precauções mágicas e pactos de vários tipos com protetores do que se chama “domínios-reinos”, tais como a mãe-da-seringueira, mãe-da-caça, etc., promovem um estilo de vida mais integrado à Floresta (CARNEIRO DA CUNHA & ALMEIDA, 2011 p-p. 293/298).

²⁴³ Atualmente o CNPT (Centro Nacional de Pesquisa e Conservação da Sóciobiodiversidade Associada a Povos e Comunidades Tradicionais) está vinculado ao ICMBio (Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade).

Amazônia, são os passaportes de todo o Brasil para o futuro, e a cultura do povo amazônico que ofereceu para a formação da cultura dos povos que formaram a população da Amazônia e realizaram na floresta uma experiência cultural, econômica, social, nos últimos 200 anos, é uma coisa que ofereceu ao Brasil mais do que simplesmente borracha e castanha, ofereceu uma identidade do Brasil perante o mundo e a *ayahuasca* está incrustada dentro dessa formação de identidade, aqui, não apenas por causa dos índios e dos seus descendentes, mas até mesmo dos políticos, das lideranças. O mestre Irineu fazia parte do movimento autonomista, o mestre Daniel também, eles são, a presença deles é importante na história do acre, até na formação política do acre, porque a comunidade da estrada Custódio Freire, da comunidade do Alto Santo, em torno da comunidade do mestre Irineu, era a área que fornecia a maior parte dos alimentos da cidade de Rio Branco consumidos por sua população nas décadas de 50 e 60. A formação da cidade de Rio Branco tem uma participação muito forte no desbravamento da região de Vila Ivonete pelos mestres Irineu e Daniel e do desbravamento da região do Alto Santo, Tancredo Neves, a parte alta da cidade, pelo mestre Irineu e pela forma de ocupação. Até hoje o único fragmento de floresta urbana existente, que foi em 2005 declarado como Área de Proteção Ambiental era o entorno da casa do mestre Irineu. Se você pega uma foto de satélite não tem mais floresta no perímetro de Rio Branco, a não ser um pequeno trecho dentro da margem do igarapé São Francisco, que corresponde exatamente o local onde a comunidade Irineu Serra se formou. A formação da cidade e a visão dos seus espaços e a maneira como a cidade se relaciona com o meio ambiente e com a floresta foi marcada pela experiência dos ayahuasqueiros e particularmente pela experiência desses mestres fundadores e os centros de ayahuasca, então essa é uma contribuição importante nas formulações que os acreanos, Chico Mendes, Marina Silva, Jorge Viana, fizeram e compuseram em nível nacional e internacional para políticas adequadas de desenvolvimento sustentável para a Amazônia e para o mundo. Na contribuição dessas pessoas, tem uma influência dos povos da floresta, dos seringueiros e ayahuasqueiros dessa região. Eles nem são ayahuasqueiros esses líderes que representam a floresta e a Amazônia, mas eles têm influência na sua formação e na formação das suas ideias, influencia clara dos ayahuasqueiros, entre os quais modestamente me incluo. Então essa contribuição que a gente dá para a cultura nacional é óbvia, evidente, só quem não conhece, como diz o Nascimento, aqueles que estão de frente para o mar e de costas para o Brasil, não conhecem, não sabem e às vezes nem suspeitam da contribuição que vem dos altos rios e que influencia o panorama nacional na política, na cultura, na economia, no comportamento, valores, estética e principalmente na espiritualidade (...).”

Além disso, atualmente, há um grande debate emergente relacionado à auto-sustentabilidade das práticas ayahuasqueiras. Este é motivado pela expansão da extração predatória e vertiginosa dos componentes básicos da bebida, o cipó e a folha, na Floresta Amazônica, a fim de abastecer um mercado cada vez mais amplo de venda de *ayahuasca*, e outras medicinas da floresta²⁴⁴. Abordaremos este assunto no subtópico relacionado à AYA (2016). Ademais, outro debate também se avizinha; referente aos direitos relativos à biodiversidade²⁴⁵ dos povos que utilizam a ayahuasca em suas cosmologias, como as culturas

²⁴⁴ Destacam-se aqui os diferentes rapés de procedência indígena, a sananga (“colírio da floresta”), o kambô (vacina do sapo) e a *ayahuasca*. Na internet, por exemplo, existe uma infinidade de *sites* brasileiros e estrangeiros que comercializam as medicinas indígenas, muitas vezes à revelia dos próprios índios.

²⁴⁵ De acordo com CARNEIRO DA CUNHA & ALMEIDA (2011, p. 321), o principal propósito ao se firmar a Convenção era o de regular o acesso aos recursos genéticos e garantir a repartição dos benefícios que deles se originassem. Isto porque, apesar de serem anteriormente considerados como patrimônio comum da humanidade, os direitos de propriedade intelectual sobre as invenções derivadas desses recursos eram totalmente privatizadas.

ayahuasqueiras e os povos indígenas, preocupados com o comércio da bebida e com apropriações indevidas de elementos culturalmente importantes para eles. Entretanto, para fins da presente análise, a discussão que se coloca é aquela relativa ao PCI, ou seja, ao patrimônio cultural imaterial, que não se confunde, pelo menos *a priori*, com autorias, patentes e discussões referentes à apropriação cultural e intelectual de elementos culturais.

Aqui, por enquanto, se trata de um pedido de reconhecimento de culturas historicamente desprezadas, como as afro-indígenas, onde facilmente se posicionam as práticas ayahuasqueiras, como já visto nos capítulos 01 e 02 deste trabalho. A *ayahuasca* participa da cultura de diversos povos subalternos, surgidos dentro de uma marginalidade às concepções de vida dominantes eurocêntricas e inclusive aos espaços físicos centrais, como se denota do processo de formação destas religiões amazônicas, bem como dos diversos povos indígenas que a usam em seus rituais. Ou seja, todos esses povos passaram por um constante enfrentamento para manutenção de seus modos de vida e suas referências culturais e simbólicas, sendo lesados diuturnamente na sua condição de sujeitos de direito, não apenas por uma perda moral de autorrespeito como, conseqüentemente, pela impossibilidade de se autorreferir como iguais a outros grupos da sociedade brasileira.²⁴⁶ Nesta linha, a via do PCI serve não apenas para inventariar os bens culturais imateriais desses grupos, mas principalmente, para servir de meio de elevação e valorização da estima social por meio de tal reconhecimento. Antes de adentrarmos novamente o processo de registro da ayahuasca, cumpre ainda fazer uma breve introdução acerca do surgimento do Instituto de Proteção ao Patrimônio Imaterial, surgido a partir de uma nova concepção de patrimônio, que dá relevância a um mundo profundamente multicultural.

4.2 O surgimento do Instituto de Proteção ao Patrimônio Imaterial

Preservar a memória de fatos, pessoas ou ideias (um universo cultural), por meio de *construtos* que as comemoram, narram ou representam, é uma prática que diz respeito a todas as sociedades humanas (SANT'ANNA, 2003, p. 49). Para a autora, é essa a função memorial que está por trás da noção de monumento em seu sentido original. Conceito, aliás, como

Para consultar a CDB acessar: <<http://www.mma.gov.br/informma/item/7513-conven%C3%A7%C3%A3o-sobre-diversidade-biol%C3%B3gica-cdb>>

²⁴⁶ Como afirma HONNETH (2009, p-p. 216/218 apud COSTA, 2017, p. 147), esse desrespeito tem uma segunda implicação no estigma social que o grupo tem perante aos demais da sociedade e a si mesmo; o valor negativo e depreciativo às suas características, aos seus sistemas de valores, representa um rebaixamento social da sua capacidade de autodeterminação e autonomia para conduzir seus destinos e modos de vida da maneira positiva, como por si mesmos entendem.

afirma SERRA (1991, apud SANT'ANNA, 2003, p. 49), vinculado ainda a uma produção simbólica, à instituição de um objeto como monumento por um grupo e à capacidade deste de atuar sobre a memória coletiva. Como define CHOAY (1996 apud SANT'ANNA, 2003, p. 49), o monumento trabalha e mobiliza a memória coletiva por meio da emoção e da afetividade, fazendo vibrar um passado selecionado, com vistas a “preservar a identidade de uma comunidade étnica, religiosa, nacional, tribal ou familiar”.

Segundo ABREU (2003, p-p. 34/35), a noção de patrimônio traz em seu bojo a ideia de propriedade, traduzindo a concepção de herança paterna no sentido etimológico. Já no sentido jurídico, se refere a um complexo de bens, materiais ou não, direitos, ações, posses, e tudo mais que pertença a uma pessoa ou uma empresa e que seja suscetível de apreciação econômica. Entretanto, foi somente a partir da Revolução Francesa que a noção de patrimônio coletivo apareceu, estendendo-se dos bens de uma pessoa ou grupo para o conjunto de cidadãos. Esta se baseou na ideia de bem comum e ainda, de que alguns bens formariam a riqueza material e moral da nação. Por tais motivos, a emergência desta noção, como um bem coletivo associado ao sentimento nacional, dá-se inicialmente num viés histórico e a partir de um sentimento de perda²⁴⁷. Para SANT'ANNA (2003, p. 50), foi nesse momento que a expressão começou a ser vinculada mais estreitamente ao campo da representação e a ser utilizada com fins políticos, objetivando unir grupos socialmente, e até culturalmente, heterogêneos a uma identidade e até a um projeto de nação.

Ao longo do século XIX, os países europeus organizaram estruturas governamentais e privadas voltadas para a seleção, a salvaguarda e a conservação de seus patrimônios nacionais, até então compostos, essencialmente, de objetos de arte e edificações estreitamente relacionadas à concepção de monumento histórico, aos ideais renascentistas de arte e beleza aos conceitos de grandeza e excepcionalidade. As noções de autenticidade e permanência fundam a prática de preservação ocidental e orientam toda a sua lógica. Por tais motivos, no mundo ocidental, o patrimônio, durante muito tempo, foi associado unicamente a coisas corpóreas, sendo a preservação voltada para guarda e conservação dessas peças (SANT'ANNA, 2003, p. 51).

Somente após a segunda guerra mundial, é que processos e práticas começaram, lentamente, a serem vistos como bens patrimoniais em si, sem necessidade da mediação de

²⁴⁷ Sob a Revolução Francesa, o conceito de patrimônio nacional irrompeu para responder à urgência de salvar da rapinagem e da destruição os imóveis e as obras de arte, antes pertencentes ao clero e à nobreza, que foram transformados em propriedades do Estado. Apoiada no saber dos eruditos e na vontade daqueles que, mesmo não sendo aristocratas, não queriam ver tais riquezas e obras de arte destruídas, a noção de patrimônio nacional nasceu de um embate de forças, apelando a um sentimento nacional e atendendo a uma conveniência econômica. (SANT'ANNA, 2003, p. 50).

objetos. De acordo com ABREU (2003, p-p. 36/37), a criação da UNESCO, na década de 1940, refletiu a tentativa de quebrar os antagonismos entre as nações. Nesse contexto, destacou-se a vertente universalista da noção de patrimônio da humanidade, a partir do conceito antropológico de cultura²⁴⁸, considerado como um antídoto, que se contrapunha às tendências racistas que haviam desencadeado a guerra que acabara de acontecer. Naquele momento, cientistas sociais e principalmente antropólogos foram chamados para traçar planos de ação na área do patrimônio, que contemplassem as chamadas diversidades culturais. O antropólogo Claude Lévi-Strauss, bastante atuante no período, sublinhava que a forma mais positiva de atualizar o ideário da igualdade dos homens era o relacionamento entre as culturas.

Deste modo, formava-se a ideia de um patrimônio cultural não composto apenas pela história e pela arte de cada país, mas pelo conjunto de realizações humanas em suas mais diversas expressões. Duas concepções surgiram: a de que mesmo no interior de uma nação, existiam culturas diversas e plurais e em segundo, a noção de que a cultura congregava bens materiais e também imateriais. Foi nesta época que se fomentou o trabalho de folcloristas e antropólogos, capazes de inventariar as tradições, as narrativas orais, as diversas formas de musicalidade e da inventiva poética popular (ABREU, 2003). SANT'ANNA (2003, p. 52), entretanto, aponta para a influência das práticas de preservação de países asiáticos como responsáveis pelo “re-pensar” do pensamento ocidental. Nos países asiáticos, em geral, o patrimônio é constituído de criações populares anônimas, não tão importantes por sua materialidade, mas pelo fato de serem expressões de conhecimentos, práticas e processos culturais, bem como de um modo específico de relacionamento com o meio ambiente²⁴⁹.

²⁴⁸ Sem adentrar neste debate, que é enorme, diz-se que o conceito antropológico de cultura teve como expoente a Escola Antropológica Americana de Franz Boas (1858-1942), a partir da assunção do relativismo cultural como crítica ao evolucionismo e ao pensamento etnocêntrico reinante na antropologia do século XIX (Tylor, Morgan, etc). Sua escola rompeu com a visão linear de progresso até então predominante, de modo que o relativismo cultural foi tomado como uma espécie de regra de conduta antropológica, que combatia qualquer esboço de postura etnocêntrica (crítica à metafísica do iluminismo). Esta concepção tomou ainda mais força a partir dos trabalhos de Durkheim, Malinowski, Radcliffe-Brown e Lévi-Strauss e adentrou a historiografia no período pós-guerras, quando as destruições levaram os historiadores a criticar a objetividade e o conceito de verdade em História (COUCHE, 2004). Atualmente, as mais recentes correntes metodológicas relativistas, vinculadas à pós-modernidade, trazem muitas polêmicas para as ciências humanas. A inserção da Linguística no trabalho historiográfico deu ênfase à ideia de que o mundo que os pesquisadores poderiam alcançar pelas suas análises não é real, mas aquele criado pelos sentidos humanos, pela linguagem, e, logo, um mundo muito relativo. Assim, todo conhecimento produzido se tornaria específico de determinada cultura, e de determinada percepção de mundo, chegando-se à afirmação de que não existiria um “mundo real”. Dentro de uma visão reducionista de relativização absoluta, há uma rejeição a tudo que possa haver de universal à espécie humana.

²⁴⁹ No mundo oriental, mais importante do que conservar uma peça como testemunha de um processo histórico e cultural passado, é preservar e transmitir o saber que o produz, permitindo a vivência da tradição no presente, o que torna as pessoas detentoras do conhecimento, mais importantes que os objetos. Isto pode ser detectado na primeira legislação japonesa de proteção de seu patrimônio cultural (1950), que dá ênfase às tradições cênicas, plásticas, ritualísticas e técnicas que compõem o patrimônio (SANT'ANNA, 2003, p. 52).

Ainda assim, somente após a aprovação da Convenção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural da UNESCO, em 1972, ocasião na qual, países do “Terceiro Mundo” reivindicaram a realização de estudos para a proposição de um instrumento de proteção às manifestações populares, é que o mundo ocidental tomou consciência da emergência de se proteger o patrimônio imaterial. A Conferência Geral da UNESCO, entretanto, só iria elaborar uma Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular em 1989. Nela, preveu instrumentos bem diversos daqueles utilizados comumente na salvaguarda do patrimônio material. Tal Recomendação sugere aos países membros; a identificação, a salvaguarda, a conservação, a difusão e a proteção da cultura tradicional e popular, por meio de registros, inventários, suporte econômico, introdução no seu sistema educativo, documentação e proteção à propriedade intelectual dos grupos detentores de conhecimentos tradicionais (SANT’ANNA, 2003, p. 53).

Sabe-se, todavia, que atualmente, poucos países efetivaram as políticas e os instrumentos necessários previstos na Recomendação. Excetuam-se a França, com base do sistema “Tesouros Humanos Vivos”²⁵⁰ e o Brasil, que instituiu, por meio do Decreto 3.551, de 2000, o registro do patrimônio imaterial. Vale dizer, no entanto, que a concepção de que o patrimônio não se compõe apenas de edifícios e obras de arte erudita, mas também no produto da alma popular já estava no projeto que o poeta modernista Mário de Andrade elaborou para o SPHAN (Serviço do Patrimônio Artístico Nacional), em 1936. Nele, o poeta alçava à categoria de patrimônio a arte, as paisagens e o folclore, como os vocabulários, as lendas, os contos, os cantos, a culinária e a medicina indígena, a música, os provérbios, os ditos e outras manifestações da cultura popular. Porém, tais conceitos não foram contemplados pelo Decreto-Lei 25 de 1937, que apenas seria aplicável aos bens de natureza patrimonial. Posteriormente, no âmbito do IPHAN, outra personalidade que influenciou significativamente a ampliação da noção de patrimônio cultural foi Aloísio Magalhães, com as experiências que realizou no CNRC (Centro Nacional de Referência Cultural) e na Fundação Nacional Pró-Memória. Diversos trabalhos de registro foram realizados por essas instituições, mas não chegaram a ser propostos instrumentos de preservação específicos. Deste período, a principal herança foi a introdução de um conceito mais abrangente do patrimônio na CF/88, que consagra tanto os bens materiais como imateriais: “portadores de referência à identidade, à

²⁵⁰ Este sistema na França foi proposto pela UNESCO a partir de experiências bem sucedidas entre os países orientais, e baseia-se numa política de apoio a mestres de ofícios tradicionais, com vistas à transmissão de suas técnicas e conhecimentos para as novas gerações de aprendizes (SANT’ANNA, 2003, p. 53).

ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira” (SANT’ANNA, 2003, p. 54).

Para dar cabo desta realidade, como já dito acima, foram instituídos no Brasil; o procedimento para o Registro do Patrimônio Cultural Imaterial e o Programa Nacional para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, criados no ano 2000, pelo Decreto federal 3551. O caráter inovador dessas medidas decorre de proporem a identificação sistemática e abrangente de bens culturais de natureza processual e dinâmica, abrindo caminho para a superação dicotomia material/imaterial. Assim, a nova política do patrimônio imaterial ampliou a noção de patrimônio para considerar também, além dos bens culturais de natureza material como monumentos e praças protegidos pelo tombamento, bens de natureza imaterial que são protegidos pela salvaguarda,²⁵¹ instituindo duas novas formas de proteção aos bens imateriais, o registro e o inventário. Com isso, visou-se criar instrumentos adequados ao reconhecimento e preservação de “formas de expressão” e “modos de criar, fazer e viver”, no intuito de contribuir para a preservação da diversidade cultural do país e reconhecer a contribuição dos diversos grupos formadores da sociedade brasileira, como preconiza a CF/88. Nesta linha, já foram registrados pelo IPHAN, o Modo de Fazer Viola-de-Cocho, o Ofício das Baianas de Acarajé, o Tambor de Crioula do Maranhão, o Samba de Roda do Recôncavo Baiano, a Arte Kusiwa – pintura corporal e gráfica Wajãpi, a Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis/GO, o ofício dos Mestres de Capoeira, dentre outros bens (IPHAN, 2012).

O IPHAN mantinha, inicialmente, quatro livros de tomo: Livro de Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico; Livro de Tombo Histórico; Livro de Tombo das Belas Artes, e Livro de Tombo das Artes Aplicadas. Para a salvaguarda do patrimônio imaterial, criaram-se mais quatro livros de registro: Livro de Registro de Saberes, onde são inscritos conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades; Livro de Registro das Celebrações, no qual são inscritos rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social; Livro de Registro de Formas de Expressão, que abrange manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas; Livro de Registro dos Lugares, onde são inscritos mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços em que se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas. Na resolução n. 001/2006 do IPHAN, que estabelece os procedimentos para o

²⁵¹ Antônio A. Arantes (LABATE & GOLDSTEIN, 2009, p. 7) esclarece que o intuito da *salvaguarda* é contribuir para que uma atividade, considerada de interesse diferenciado pelo Estado, tenha vida longa, de modo a garantir as condições de sua realização enquanto os seus praticantes considerarem relevante mantê-la, permitindo inclusive transformações com o passar do tempo. Para ele, uma das melhores definições dadas ao instituto foi elaborada por K. Vatsyayan que, numa reunião em Nova Déli, afirmou que o patrimônio intangível deve ser nutrido e não conservado.

processo de Registro de Bens Culturais, o conceito de bem imaterial é assim descrito: “criações culturais de caráter dinâmico e processual, fundadas na tradição e manifestada por indivíduos ou grupos de indivíduos como expressão de sua identidade cultural e social”. Adota-se o sentido etimológico de tradição (“dizer através do tempo”), que significa: “práticas produtivas, rituais e simbólicas que são constantemente reiteradas, transformadas e atualizadas, mantendo para o grupo, um vínculo do presente com o seu passado.”²⁵²

Para COSTA (2017, p. 67), os direitos ao patrimônio cultural devem ser entendidos dentro do pano de fundo histórico da Assembleia Constituinte de 1988. Ou seja, no contexto de sua promulgação, quando tais direitos foram consagrados em decorrência de uma grande mobilização de amplos setores da seara cultural, como artistas, produtores, criadores, organizações de trabalhadores da cultura, povos indígenas, quilombolas, defensores do patrimônio cultural, cientistas sociais, grupos vulneráveis, etc. Na ocasião, a ênfase recaiu na proteção das manifestações populares, indígenas, afro-brasileiras, bem como de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional. Vale destacar a redação dos artigos da Constituição Federal de 1988, aprovada a partir de um amplo debate democrático²⁵³:

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: I- defesa e valorização do patrimônio cultural brasileiro, II- produção, promoção e difusão de bens culturais; III- formação de pessoal qualificado para a gestão da cultura em suas múltiplas dimensões; IV- democratização do acesso aos bens de cultura; V- valorização da diversidade étnica e regional. **Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira,** nos quais se incluem: I - as formas de expressão; II - os modos de criar, fazer e viver; III - as criações científicas, artísticas

²⁵² O Brasil também é signatário da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da UNESCO de 2003. Em seu artigo 2º, entende-se como “patrimônio cultural imaterial” “as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados – que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade e contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana (...)”. Segundo COSTA (2017, p. 131), o PCI se manifesta em particular nos seguintes campos: a) tradições e expressões orais, incluindo o idioma como veículo do patrimônio cultural imaterial; b) expressões artísticas. C) práticas sociais, rituais e atos festivos, d) conhecimentos e práticas relacionados à natureza e ao universo, e) técnicas artesanais tradicionais.

²⁵³ CAMPOS (2015), em sua tese de doutorado em história: *A Dimensão Política do Patrimônio Cultural na Constituinte de 1987-1988*, aborda as mobilizações de bastidores e as discussões entre os diversos atores sobre a redação dos artigos constitucionais que abordam o tema: 215 e 216.

e tecnológicas; IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico (...). (grifos nossos)

Como se depreende da intenção do legislador, consagrara-se uma proteção especial aos povos e comunidades historicamente reprimidos no processo civilizatório nacional, como os povos indígenas, quilombolas e “populações tradicionais”, cujo conceito aberto já foi comentado no subtópico anterior. De acordo com os citados autores (SHIRAIISHI NETO; DANTAS, 2008, p. 123 apud COSTA, 2017, p. 144), as terminologias são empregadas para designar um significativo número de grupos heterogêneos, incluindo minorias étnicas, religiosas ou nacionais, nos quais há também um pluralismo interno. Por este raciocínio, a Constituição definiu os titulares dos direitos ao patrimônio cultural coletivo, tanto material, como imaterial. Nesta linha, como afirma Maria Cecília Londres Fonseca (2001, p. 112 apud COSTA, p. 128), quando se fala em referências culturais, se pressupõem sujeitos para os quais essas referências façam sentido (referências para quem?). E quem seriam estes sujeitos que a CF/88 buscou privilegiar? Como já dito, aqueles espoliados sistematicamente de seus modos de criar, fazer e viver, e por serem alvos do assimilacionismo ou de situações críticas de violações de direitos humanos, que causem genocídio, extermínio, desaparecimento, desintegração, pauperização, discriminação ou criminalização (COSTA, 2017, p. 145).

COSTA (2017, p-p. 143/144) ressalta, ainda, que o pressuposto desses direitos é uma noção, dentro do princípio da igualdade, do direito à diferença, assemelhando-se também às demandas de sociedades tradicionais pautadas no direito costumeiro²⁵⁴. Este direito à diferença seria revelador da diversidade cultural humana, já que a diferença é a maneira pela qual uma multiplicidade de formas culturais coletivas se manifesta, cuja transmissão ocorre no interior de grupos e sociedade, mas também na interculturalidade. É com base nessa acepção dinâmica, calcada no diálogo intertemporal entre passado, futuro e presente, no significados dos valores de proteção e na solidariedade intergeracional, e na diversidade, que as comunidades, seus membros – ainda que não participem ativamente de sua proteção – mantêm

²⁵⁴ De acordo com NADER (2015, p. 156), o Direito Costumeiro ou Consuetudinário “pode ser definido como um conjunto de normas de conduta social, criadas espontaneamente pelo povo, através do uso reiterado, [SIC] uniforme e que gera a certeza de obrigatoriedade, reconhecidas e impostas pelo Estado”. Segundo o autor, no passado, a influência deste direito na ordem jurídica era mais visível, já que o costume era praticamente a única forma de expressão do Direito. Atualmente, no Brasil, o costume se apresenta como mais uma fonte do direito, ao lado das leis, princípios e jurisprudência. Aqui, adota-se preferencialmente o *Civil Law*, onde a lei e a vontade do legislador pesam mais nas decisões. Nos países anglo-saxônicos adota-se o *Common Law*, que dá mais peso às reiteradas decisões dos juízes (jurisprudência). Somente três países adotam integralmente o direito consuetudinário: a Mongólia, o Sri Lanka e Andorra. Pode-se afirmar que a resolução do CONAD/2010 (cap. 02), que baseou-se na Carta de Princípios de 1991, é uma regulamentação jurídica que, apesar de não ter força coercitiva de lei, sendo apenas principiológica, baseou-se no direito costumeiro dos grupos ayahuasqueiros.

vivo um patrimônio cultural. Registre-se, ainda, que o reconhecimento do patrimônio imaterial pode servir de veículo para reconhecimento de outros direitos associados ao seu patrimônio, como os direitos intelectuais sobre suas expressões e conhecimentos tradicionais.²⁵⁵

Por fim, antes de voltarmos ao processo de registro da *ayahuasca*, cumpre ressaltar requisitos essenciais para que se possa registrar um bem cultural imaterial; o da continuidade histórica e o da relevância nacional²⁵⁶, além, obviamente, da observância das condições formais do processo no IPHAN. COSTA (2017, p. 51) que, em sua tese de doutorado analisou diversas demandas jurídicas oriundas do registro de diversos bens culturais imateriais pelo IPHAN, afirma que em relação à relevância, nacional, não existe um consenso sobre se isto nasceria do reconhecimento em si, ou se é condição pretérita, pois muitos bens registrados a priori possuem referências culturais regionais ou locais. Há, juntamente com os requisitos materiais, dois princípios no Registro: o da mínima intervenção e o da participação.²⁵⁷

Segundo PRAGMÁCIO (2010, p. 21, apud COSTA, 2017, p. 149), para que um bem seja selecionado para integrar formalmente o patrimônio cultural brasileiro, este atravessa um processo de patrimonialização. Dessa forma, o valor cultural depositado pelos sujeitos para os quais têm referência é qualificado uma segunda vez, por critérios técnicos dos órgãos de proteção, quando se atribui qualitativamente novos valores ou se reconhece, através de um mecanismo, o valor que ele possui para a identidade, a ação e a memória de um dos grupos formadores da sociedade brasileira. TELLES (2010, p. 23 apud COSTA, 2017, p. 129)

²⁵⁵ COSTA (2017) analisa demandas político/jurídicas ocorridas em consequência de 12 bens culturais imateriais registrados recentemente no IPHAN.

²⁵⁶ A portaria IPHAN n. 194 de 2016 determina que a prova da demonstração da Continuidade Histórica de um bem imaterial é a sua produção e reprodução a pelo menos 03 gerações. Andréia Baia Prestes (IPHAN/AC), em entrevista a mim concedida em 19.07.2017, afirmou que o órgão trabalha com a referência de pelo menos 25 anos para cada geração. COSTA (2017) afirma que, em geral, nas em comunidades tradicionais, os núcleos familiares têm centralidade na condução da transmissão de práticas e saberes entre gerações, de modo que o fio condutor do fluxo de saberes, fazeres e viveres, se dá verticalmente entre os mais velhos e os mais jovens. No que se refere à concepção de Relevância Nacional, a primeira impressão é que somente o bem cultural imaterial que esteja presente, ou seja valorado em todo território nacional poderia ser registrado. Entretanto, COSTA (2017) explica que essa interpretação é dissonante da CF/88 (art. 216) que não faz qquer distinção discriminatória entre os bens imateriais em razão de sua amplitude, disseminação territorial ou localização geográfica, bastando a demonstração da referência cultural para quaisquer dos grupos formadores do país para que receba algum grau de proteção. Além disso, só poderão ser registrados aqueles patrimônios compatíveis com os instrumentos internacionais de direitos humanos existentes, bem como com os imperativos de respeito mútuo entre comunidades, grupos e indivíduos, e do desenvolvimento sustentável, como dispõe o art. 2º da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da UNESCO.

²⁵⁷ O primeiro afasta qualquer ingerência estatal no bem, que não seja para protegê-lo de danos, ameaças, lesões. Assim também orienta o Estado a defender os direitos dos detentores, e garante a sua autodeterminação na gestão compartilhada dos processos de produção, reprodução e formação dos bens imateriais. Já o segundo orienta a aferição da legitimidade das partes na requisição do registro, a exigência de anuência prévia consentida expressa e livremente das comunidades, povos indígenas e grupos para assentimento do registro do bem cultural imaterial, bem como indica caminhos para adoção de meios de consulta que envolvam não apenas os detentores na fase decisória, mas igualmente outros membros da sociedade interessados na proteção do bem (COSTA, 2017, p. 51).

adverte, porém, que dentro das condicionantes de identidade, ação e memória, o que define o bem são as disputas de poder, quando, não obstante, os discursos das ciências sociais ajudem a preencher o conceito aberto de patrimônio cultural. Assim, a patrimonialização, no caso, é uma ressonância do valor de referência do bem cultural, apesar da heterogeneidade das formas como este pode se apresentar. Neste sentido, discute-se, no âmbito do processo de registro da *ayahuasca*, como veremos a seguir, se as reivindicações ayahuasqueiras mais recentes, urbanas e sincréticas se encaixariam nesta concepção densa de patrimônio cultural imaterial resguardada pela CF/88. Voltaremos a este ponto oportunamente.

PRADO (2011) parte da noção de *campo simbólico*²⁵⁸ de BOURDIEU (2007), descrita como uma arena, onde acontece uma espécie de jogo e na qual há uma constante disputa para definir as regras deste jogo. Assim, afirma que no campo do patrimônio, o jogo que se joga vai além do que se evidencia nos mecanismos legais, e que a produção deste sistema simbólico não está fechada aos agentes oficiais do patrimônio cultural. Para a autora, dominar as estratégias oficiais do patrimônio não garante o sucesso neste jogo. Pois, mesmo seguindo adequadamente as orientações legais e sendo bastante plausível a petição, o registro pode ou não ocorrer, de modo que o mérito deste caberá mais aos seus produtores no alcance da legitimidade cultural do que a avaliação especializada dos agentes oficiais desta instância de legitimação cultural. Para ela, o que é definido como patrimônio cultural está assegurado por uma *doxa*, um conjunto de pressupostos que compõem uma crença comum, que, neste caso, sustenta alguns bens, produtos, ou práticas culturais; devem ser registrados e/ou protegidos como valor cultural a ser legado às futuras gerações. Porém, esta crença comum não advém dos produtos culturais, que são alvo de uma seleção e hierarquização que antecede a disputa simbólica pelo valor como bem do patrimônio cultural. Assim, falar de hierarquização de bens é admitir o espaço social como um espaço de relações de poder desiguais, e estas, como construções históricas e, notadamente, políticas.

4.3 Recapitulando o andamento do processo no IPHAN

Conforme salientado anteriormente na introdução deste trabalho, o pedido encaminhado pelas comunidades signatárias não foi aceito da forma requerida. Entre outras

²⁵⁸ BOURDIEU (2007 apud PRADO, 2011) define que um campo deve ter leis de funcionamento que o caracterizem como relativamente autônomo e que regulem suas transformações e limites. Mais ainda, que: compreender a gênese social de um campo, e aprender a necessidade específica da crença que o sustenta, o jogo de linguagem que nele se joga, das coisas materiais e simbólicas em jogo que nele se geram, é explicar, *tornar necessário*. Subtrair o absurdo do arbitrário e do não motivado os atos dos produtores e as obras por eles produzidas e não, como geralmente se julga reduzir ou destruir.

críticas a certos aspectos do pedido²⁵⁹, (como a falta de individualização de um bem cultural específico entre os solicitantes), o IPHAN entendeu que se buscava o registro de suas religiões ou doutrinas, o que não seria aceitável pela política do órgão.²⁶⁰ Isto porque o mencionado pedido não incluía outras manifestações culturais mais recentes, nem os povos indígenas que usam a *ayahuasca*, ou melhor, bens culturais destes outros grupos também ayahuasqueiros. Além disso, foi registrado que a falta dos mencionados grupos, traria a possibilidade do IPHAN sofrer pressões externas e/ou futuras reivindicações. Esta decisão baseou-se em um entendimento monocrático de uma técnica do DPI (Departamento do patrimônio imaterial), Sílvia Maria Guimarães²⁶¹, em 20.11.2008 e também, posteriormente, no entendimento do colegiado da CPI (Câmara do Patrimônio Imaterial – CPI), no mesmo sentido, nos dias 26 e 27 de novembro de 2008²⁶².

Na decisão da mencionada técnica, ponderou-se que a densidade e o enraizamento dessa expressão cultural em determinados grupos é relativamente recente, de modo que o critério da continuidade histórica não é tão perceptível como se ocorre em religiões católicas ou de matriz africana²⁶³. Mesmo assim, reconhece-se ser inegável a sua disseminação pelo Brasil, bem como o fato de serem marcos e referências de identidade para os grupos que a vivenciam. Ponderou-se também que, considerando o conhecimento indígena associado ao patrimônio genético, bem como a centralidade da *ayahuasca* em rituais indígenas, existiria a hipótese de que grupos indígenas poderiam alegar usurpação de seu conhecimento, caso o registro fique vinculado a outras pessoas.²⁶⁴ A mencionada técnica do IPHAN ressaltou, ainda,

²⁵⁹ IPHAN, processo nº 01450.008678/2008-61, páginas 2/4. Acesso em 20.08.2015. O teor completo do pedido também pode ser acessado neste *link*: <<http://www.altinomachado.com.br/2008/05/ayahuasca.html>>

²⁶⁰ Ainda que não se tenha pedido o registro de religiões, como veremos a seguir, existe uma visível interface entre cultura e religião neste processo, na medida em que existem elementos que pertencem simultaneamente aos campos religiosos e culturais. Como afirma DIAS (2015), o campo religioso sempre foi partícipe das políticas culturais, através de igrejas, terreiros, festas religiosas, dentre outros, patrimonializados. Neste artigo, dentre outros elementos, a autora analisa como se posicionam os órgãos oficiais na patrimonialização destes referidos bens, dentro de um estado laico. Para tanto, utiliza a noção de “laicidade mediadora” da autora francesa Hervieu-Léger, onde o Estado atuaria como mediador de um diálogo inter-religioso, que – no seu conjunto – torna-se significativo como esteio ético e identitário para aquela nação.

²⁶¹ IPHAN, processo nº 01450.008678/2008-61, páginas 9/10/11. Acesso em 20.08.2015.

²⁶² IPHAN, processo nº 01450.008678/2008-61, páginas 12/21. Acesso em 20.08.2015.

²⁶³ De acordo com SOUZA (2013), as manifestações ayahuasqueiras começaram a surgir no Acre, antes mesmo da chegada de organizações católicas, no início do século XX, como já mencionado no capítulo 01. Considerando que a Umbanda surgira em meados de 1908 (marco temporal aproximado que remete às primeiras incorporações de Zélio de Moraes), pode-se afirmar que ambas as manifestações religiosas e culturais têm origens temporais quase idênticas. Se pensarmos mais além, sabe-se que entre os povos indígenas, o uso da *ayahuasca* remonta a tempos imemoriais. Entretanto, a expansão da ayahuasca para o resto do Brasil só acontecerá a partir do final da década de 1970. Assim, não se sabe a qual fenômeno especificamente a técnica do IPHAN se referiu nesta decisão.

²⁶⁴ Em que pese tal preocupação com possíveis reivindicações, vale considerar que uma eventual alegação de usurpação de conhecimento é bastante frágil. Pois, sabendo-se que o processo de registro não se confunde com o de patentes, nem é capaz de atribuir autoria cultural a qualquer grupo, por quais motivos se afirmaria tal coisa? O

a falta da anuência do CEFLURIS, tendo em vista que este é um bem cultural que eles também vivenciam. Concluiu-se, por fim, que cabe ampliar o conhecimento acerca de expressões culturais datadas e criadas em tempos recentes, bem como que seria interessante mapear as diversas realidades do “uso ritual da ayahuasca em contextos religiosos”.

Posteriormente, na reunião da CPI, o colegiado do IPHAN manifestou o entendimento de que o uso da *ayahuasca* conta a história de processos de migração em um país que viveu muitas frentes de expansão. Esse uso, portanto, contaria uma história de ocupação daquele território, remetendo à formação da nacionalidade, o que é um assunto bastante complexo. Nesta linha, os especialistas optaram por focar no peso do rito e não da crença, já que é o patrimônio cultural que se quer preservar, levando em consideração o uso ritual em todas as condições e não apenas nas três doutrinas solicitantes. Contemplara-se também, as etnias indígenas, já que este é um bem cultural que eles também vivenciam, em atenção à Convenção 169 da OIT, que instituiu a necessidade de consulta aos povos indígenas em caso de medidas legislativas ou administrativas que possam afetá-los diretamente.²⁶⁵

Como também já mencionado anteriormente, em 27 de agosto de 2010, o presidente do Instituto Guardiões da Floresta (IGF), José Flávio Araújo do Nascimento (Haru Xinã Kuntanawa)²⁶⁶ solicitou ao Ministério da Cultura a realização de um levantamento sobre o patrimônio cultural dos povos de língua pano, bem como a inclusão destes povos no INRC do IPHAN, após reunião com secretários do MINC. Em atenção ao pedido, entre 15 a 19 de outubro de 2010, as técnicas Fabíola Cardoso e Diana Dianovsky do IPHAN viajaram à terra indígena Katukina para participar do *Projeto Cultural Corredor Pano*, a fim de consultar os indígenas acerca de sua inclusão no processo.

Conforme consta no relatório de viagem anexo ao processo, foi detectado que muitos ali eram lideranças mais jovens que procuravam fazer a ponte entre o mundo ocidental e as

fato de que determinado culto faça uso de um elemento visivelmente de origem indígena, não significa que houve uma usurpação, pois se assim fosse considerado, poderiam “os brancos” alegar usurpação de conhecimento pelo fato dos indígenas usarem terçados e facões em suas roças?

²⁶⁵ Em 2002 foi ratificada no Brasil, a Convenção sobre Povos Indígenas e Tribais n. 169 da OIT, de 1989, que é um dos instrumentos jurídicos internacionais que visa fortalecer a autonomia, o controle interno de suas formas de vida, o desenvolvimento econômico e o fortalecimento de suas identidades, línguas e religiões. O art. 6º, letra a, versa que: “Ao aplicar as disposições da presente Convenção, os governos deverão: a) consultar os povos interessados, mediante procedimentos apropriados e, particularmente, através de suas instituições representativas, cada vez que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente.”

²⁶⁶ Os Kuntanawa foram supostamente exterminados durante as “correrias”. Os últimos descendentes conhecidos são os membros de uma família extensa, conhecida até recentemente no alto Juruá como “os caboclos do Milton”, numa referência ao nome do seu patriarca (Milton Gomes da Conceição). A retomada de sua origem indígena, que resulta agora num profundo sentimento de indianidade, amparou-se na ascendência indígena e na história particular do grupo: a luta recente pela criação e manutenção da Reserva Extrativista do Alto Juruá; as relações de contato com povos indígenas vizinhos; a retomada de rituais com a bebida ancestral ayahuasca; e a percepção da discriminação étnica e política. Para saber mais sobre eles consultar: FRANCO (2008).

tradições indígenas, a fim de reivindicar seus direitos, principalmente depois da luta pela demarcação de terras. Foi detectada também uma realidade diversa e heterogênea no que se refere ao uso da *ayahuasca* entre as etnias presentes. Notou-se que as opiniões a respeito do inventário são divididas, havendo índios que se opõem, com medo que a pesquisa dissemine o conhecimento tradicional deles, e outros que acreditam que a pesquisa trará reconhecimento aos povos. Dentre outros elementos, as técnicas do IPHAN concluíram que as principais reivindicações dos povos indígenas coincidem com as dos ayahuasqueiros, já que ambos querem o reconhecimento de que a *ayahuasca* não é droga e a livre circulação da bebida. Além disso, há preocupações em comum no que toca ao uso inadequado do chá misturado com outras substâncias fora dos rituais. De uma forma geral, os índios querem controlar o uso da bebida pelos “brancos” e os integrantes das religiões o uso não-religioso.²⁶⁷

Posteriormente, em 2011, grupos “neoayahuasqueiros”, também solicitaram a sua inclusão no processo (p-p. 56-58), através de um convite formal aos técnicos do IPHAN para um Evento a ocorrer denominado “Encontro da Diversidade Cultural Ayahuasqueira”. Neste convite, apresentaram suas reivindicações. O pedido dos neoayahuasqueiros foi fundamentado na importância da riqueza das fusões culturais ocorridas no processo de difusão da *ayahuasca* em todo o território nacional, as quais expressam a diversidade do *ethos* religioso brasileiro, além de resultar em rica elaboração no campo das artes visuais, na música, na dança e na mais variada gama de manifestações artísticas. Os representantes destes grupos entendem que a profundidade do fenômeno neoayahuasqueiro, necessita ainda ser inventariada e reconhecida em sua real dimensão, já que atinge importantes segmentos do tecido social urbano formador de opinião e exportador de valores. E anseiam, por fim, pelo reconhecimento da diversidade ayahuasqueira, já que também são vítimas de preconceitos e intolerância religiosa, principalmente da mídia, que os estigmatiza e poderia ser minimizado a partir de um documento afirmativo do IPHAN.²⁶⁸

No documento, é possível notar que o indígena Haru Kuntanawa também assinou este pedido, o que demonstra como as correlações de força neste campo passaram a se organizar. LABATE & COUTINHO (2014) afirmam que embora a maior participação dos

²⁶⁷ Nesta visita técnica, detectou-se a presença de membros de oito, das doze etnias do tronco lingüístico pano. Estavam presentes: os Huni Kuin, Kuntanawa, Yaminawa, Yawanawá, Marubo, Katukina, Nukini e Nawa. Todas estas etnias utilizam a *ayahuasca* em seus rituais. IPHAN, processo nº 01450.008678/2008-61, páginas 45/50. Acesso em 20.08.2015

²⁶⁸ Assinaram o requerimento; Ge Marques, Reino do Sol-SP, Nei Zigma, Segmento Hinduísta da Ayahuasca – SP, Daniel Prado, Céu do Planalto – DF, Ana Vitória e Leona Cavalli, Porta do Sol – SP/RJ/DF, Phillipe Bandeira, Arca da Montanha Azul – RJ/AC, Haru Kuntanawa, Tronco Lingüístico Pano – AC, Alexandre Almeida, Estrela Brilhante – MA, Marcos Cruz – Divina Luz – DF, Mauro Nawa – Céu do Mar – RJ. Dentre eles, encontram-se grupos ayahuasqueiros independentes e Igrejas ligadas ao CEFLURIS.

indígenas na discussão sobre patrimônio seja, do ponto de vista institucional compreensível, ela coincide, por um lado, com a expansão do uso da ayahuasca para além das aldeias e, por outro, com o contexto de disputas internas do campo religioso ayahuasqueiro²⁶⁹.

Em 01.04.2011, alguns representantes dos grupos neoayahuasqueiros e os mencionados jovens indígenas reuniram-se com técnicos (as) do IPHAN, através de uma reunião ocorrida na sala do Departamento do Patrimônio Imaterial, solicitada pela Secretaria da Identidade e da Diversidade Cultural (SIDC) do MINC. Nesta ocasião, estiveram presentes, além de diversos técnicos, coordenadores e diretores do DPI/IPHAN, Haru Kuntanawa, Shaneihu Yawanawá e dois coordenadores do MINC, Fabio Kobol (Secretaria executiva) e Marcos Cruz (SIDC), sendo que este último também assinou o pedido de inclusão dos neoayahuasqueiros como representante da Igreja Divina Luz de Brasília, o que o coloca também no rol dos neoayahuasqueiros²⁷⁰. A pauta apresentada pela SIDC foi debater (1) O Contexto da Tradição Indígena na Ancestralidade e Universo Ayahuasqueiro, (2) Encontro da Diversidade Cultural Ayahuasqueira e (3) Processo de Registro dos Usos Rituais da Bebida.

Na ocasião, em síntese, Fabio Kobol convidou os técnicos a participarem do Encontro da Diversidade Ayahuasqueira, que seria realizado financiado pelo MINC, por meio de um convênio. Haru solicitou a presença do IPHAN nas aldeias indígenas, a inclusão das comunidades indígenas no processo e a participação dos índios com voz ativa na sua instrução. Shaneihu pediu agilidade no andamento do processo e questionou sobre pendências de ordem prática a serem resolvidas. Marcos Cruz perguntou qual seria a dimensão territorial da pesquisa, se esta ficaria restrita ao Acre ou se teria âmbito nacional, já que a *ayahuasca* é usada em todo país e também no exterior. Haru afirmou que a *ayahuasca* não era um

²⁶⁹ A autora expõe que desde a década dos anos 2000, diversas populações indígenas passaram a realizar festivais multiculturais em aldeias no Acre, atraindo turistas, e *workshops* para não índios em localidades como Rio Branco, Vila Céu do Mapiá, Rio de Janeiro, São Paulo, Florianópolis, Curitiba e Alto Paraíso. Também participam desta rede os mencionados indígenas que pediram a sua inclusão no processo. Para a autora, grosso modo, é como se houvesse o crescimento de um movimento parecido com o modelo peruano, onde existem vários retiros e cerimônias promovidas por caboclos e índios para a classe média e para estrangeiros.

²⁷⁰ Em entrevista a mim gentilmente concedida por Shaneihu Yawanawá em 02.06.2015, este me confessou que quando se dirigiu ao IPHAN, junto com Haru Kuntanawa, para reclamar sobre a “não-inclusão” dos povos indígenas, teria feito porque na época, estava mais ligado a questões políticas e afeito a sempre participar de “polêmicas”. Além disso, afirmou que foi informado da existência do processo por Marcos Cruz (MINC e Divina Luz/DF), que já teria tomado *uni* (*ayahuasca*) na aldeia yawanawá e que teria lhe dito: “o pessoal foi lá pelos Mestres Irineu, Gabriel e Daniel, e aí? vocês vão ficar fora dessa é?”. Vale lembrar que Shaneihu é formado em Administração de Empresas. Além disso, é músico e cantor e se dedica a divulgar a cultura Yawanawá. Na mesma entrevista, entretanto, Shaneihu, que estava acompanhado do Pajé Tata Yawanawá (o qual, todavia, não participou da entrevista), afirmou que não se importava com a apropriação da *ayahuasca* por um ou outro patrono, mas que seus ancestrais já a usavam antes da existência do Estrado. Ademais, demonstrou uma forte insatisfação com o fato de necessitar de um cadastro de uma entidade religiosa para transitar pelo Brasil com as suas medicinas. Afirmou ainda ser contrário à venda e a banalização da medicina, que esta deve ser usada dentro de um aprendizado e com um Guia, mas ressaltou que não existe a concepção de que os índios devem ficar isolados, até porque algumas aldeias já seriam, inclusive, globalizadas.

patrimônio brasileiro e sim indígena e perguntou como resolver a questão da apropriação indevida da *ayahuasca*. Pediu ainda a abolição da burocracia legal que impede o traslado terrestre e aéreo dos índios com uma garrafa do chá e indagou como o IPHAN poderia resolver isso. Ana Gita, da CPI/IPHAN, reforçou a necessidade e a importância do bem cultural ser primeiramente entendido como patrimônio pelos grupos que o produzem e o mantêm. Marcos Cruz afirmou que seria importante para o IPHAN comparecer ao evento da “Diversidade Ayahuasqueira”, onde estariam representantes de diversas linhagens, a fim de conhecer mais este universo, que é complexo, em razão do ecletismo, do expansionismo, dos conflitos e da dificuldade de comunicação com Rio Branco. Disse ainda que a “umbandaime” estaria lá para somar e que Brasília é um grande foco de diversas linhagens. Ao ser perguntado por Ana Gita, qual o interesse do universo eclético em patrimonializar a *ayahuasca*, Marcos Cruz respondeu que seria o reconhecimento da legitimidade do uso da *ayahuasca* entre esses e outros grupos, principalmente depois da morte do cartunista Glauco, ocasião em que a mídia os estigmatizou. Marcos Cruz ressaltou ainda a importância do IPHAN e do MINC para ampliar a pesquisa, já que esta estaria muito centrada em Rio Branco. Ana Gita, então, comparou a *ayahuasca* com a Capoeira²⁷¹, pois são bens culturais de grande base social, disseminados pelo Brasil e mundo. A reunião terminou com a decisão de se trabalhar conjuntamente, articulando todos os grupos envolvidos, para definir o projeto de inventário, que, por questões e pendências técnicas, apontam para elaboração conjunta de um processo de inventário, em um âmbito mais político. Foi consenso, ainda, o aproveitamento do Encontro da Diversidade, para uma interlocução entre os grupos presentes e o IPHAN, como uma oportunidade para o órgão de apresentar a política do Instituto, bem como para consolidar a posição do Instituto, de forma articulada ao MINC, como mediador entre parceiros, agentes e instituições interessadas no processo.²⁷²

²⁷¹ Em entrevista a mim concedida em 20.08.2015, a técnica do IPHAN Diana Dianovsky sugeriu o aprofundamento no estudo do processo da capoeira, que guarda várias similitudes com este registro da *ayahuasca*. Nesta linha, explicou que “você vai trabalhar com a referência de um bem que você sabe que é compartilhado, de grupos que não estão incluídos ali, e aí eu acho que é responsabilidade do Estado em verificar como é esse uso, como é esse campo, como é essa comunidade, pensando que o IPHAN não conhecia direito essa comunidade”. Perguntada sobre a possibilidade de registro dos Mestres Fundadores, respondeu que: “são muito importantes, é o mito fundacional. Entretanto, nos nossos livros de registro, em nenhum cabe memória, mito fundacional ou influência de uma pessoa (...) a gente não trabalha com a ideia de mestres do patrimônio imaterial, mestres vivos, tesouros vivos, a França trabalha com isso (...) não é só o Mestre Bimba (capoeira), são todos esses mestres, que compartilham sistemas de transmissão, que compartilham práticas, enfim, não está personalizado (...)”. Estes comentários demonstram divergência entre o que se quer ver patrimonializado entre os grupos solicitantes e o IPHAN, ou o que se quer e o que é possível de ser patrimonializado.

²⁷² IPHAN, processo nº 01450.008678/2008-61, páginas 71/75. Acesso em 20.08.2015

Entre os dias 07 e 11 de outubro de 2011, aconteceu o “Festival da Diversidade Ayahuasqueira”²⁷³ em Vargem Pequena / Rio de Janeiro, com o apoio do MINC. Este foi organizado por grupos ayahuasqueiros ligados ao CEFLURIS, pelo CEFLI (Centro Eclético Flor de Lótus) e por representantes dos neoayahuasqueiros, com o objetivo de “contribuir com o registro dos rituais ayahuasqueiros como patrimônio imaterial brasileiro”. O evento reuniu representantes de etnias indígenas e servidores do MINC e do IPHAN (tanto de Brasília como do Acre) (LABATE & COUTINHO, 2014). GOULART & LABATE (2016, p. 9) afirmam este evento foi marcado pela exposição de duras críticas aos grupos ayahuasqueiros “tradicionais”, sendo que a principal crítica era a de que estes não haviam incluído na solicitação grupos igualmente importantes na história da ayahuasca no Brasil, como o CEFLURIS e os povos indígenas. Para Alex Polari (2011), representante do CEFLURIS, que enviou uma carta ao evento, tanto o seu grupo quanto os indígenas devem ser vistos também como “tradicionais”, já que o seu grupo era “uma derivação legítima e autêntica do tronco do Mestre Irineu”.

Segundo GOULART (2016, p. 10), o evento gerou fortes efeitos nos representantes dos órgãos públicos presentes, o que se fez sentir assim que o Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) do IPHAN foi colocado em prática. Vale dizer que a autora foi uma das antropólogas contratadas para participar do INRC (iniciado em 2011)²⁷⁴. Desde as primeiras reuniões da equipe, os técnicos destacaram a importância da inclusão de dados sobre o grupo daimista do CEFLURIS, bem como, posteriormente, visitaram o Céu do Mapiá (AM), sede do grupo. Ademais, no primeiro encontro que a equipe do INRC realizou, em fevereiro de 2012, em Rio Branco, foram convidados indígenas de diferentes troncos lingüísticos relacionados ao uso da ayahuasca. Na ocasião, entretanto, apenas alguns compareceram, estes pertencentes às etnias Kaxinawa e Yawanawa, ambos de língua Pano e do Estado do Acre. No final de 2012, a primeira fase do INRC foi concluída, tendo sido apresentado relatório final. O IPHAN decidiu, em contato com a equipe contratada, que o Sítio a ser inventariado, inicialmente, seria a Amazônia Sul/Ocidental, incluindo neste recorte os estados do Acre e Rondônia e o Sul do estado do Amazonas.

²⁷³ Para saber mais sobre o evento, acessar: <<http://www.bialabate.net/news/encontro-da-diversidade-ayahuasqueira-iceflu-apresenta-carta-sobre-tombamento-da-ayahuasca-iceflu>>. Acesso em 19.06.2017.

²⁷⁴ O INRC foi iniciado através da contratação (em processo licitatório) da empresa M&B – Marques e Barbosa. Este é dividido em três fases: a) Levantamento preliminar de material bibliográfico e audiovisual sobre todas as culturas que usam a ayahuasca no Brasil, b) Identificação - Estudos de campo com a visita dos técnicos às comunidades específicas, a fim de complementar o material levantado pela pesquisa bibliográfica e audiovisual e c) Documentação – Sistematização e tratamento dos dados produzidos, além de elaborações de produtos e ações devolutas aos grupos envolvidos.

De acordo com LABATE & COUTINHO (2014), os anos de 2011 e 2012 foram marcados por intensas articulações entre as comunidades ayahuasqueiras e instituições públicas locais para pactuar e efetivar a participação no INRC, bem como para a definição de bens ou referências culturais de natureza comum dentre as comunidades signatárias do pedido. Sabe-se que, dentro dessas articulações, foi elaborada uma classificação, que segundo a autora, redefiniu o universo ayahuasqueiro. Tal classificação teria combinado elementos acadêmicos com elementos de ordem prática e política. Assim, o campo foi dividido em três blocos; o Originário, que englobaria todos os povos indígenas, não apenas os situados em território nacional, o Tradicional, que englobaria os signatários do pedido; grupos do Alto Santo, União do Vegetal e da Barquinha e os Ecléticos, que englobaria o CEFLURIS e os neoayahuasqueiros.

Em 10 de setembro de 2014, foi solicitado, através de um documento assinado pelo então Governador do Estado do Acre Tião Viana (PT) e o prefeito de Rio Branco Marcos Alexandre (PT), além de representantes dos grupos solicitantes do pedido, informações acerca do andamento do processo, a fim de orientar suas deliberativas, iniciativas e possibilidade de participação nas etapas subsequentes. Neste documento, as autoridades e representantes dos grupos reconhecem que o título do pedido inicial, referente ao registro do “uso da Ayahuasca em rituais religiosos” pode remeter a um fenômeno amplo no espaço e no tempo. Afirmaram ainda não desconhecerem que o uso da *ayahuasca* vem das tradições imemoriais da Amazônia, na região que ainda hoje vivem estes povos ou seus remanescentes, bem como a existência do uso religioso feito por novas organizações e comunidades que se formaram pelo Brasil e em diversos países do mundo. Entretanto, consideram que a breve descrição das práticas culturais a serem registradas se situa num período histórico breve, meados do século passado, num território restrito e delimitado, a Amazônia Ocidental, especificamente os Estados do Acre e Rondônia. Tratariam de um conjunto de bens de fácil identificação, pois inseridos na biografia dos Mestres fundadores e nos costumes das comunidades em que eles desenvolveram as doutrinas religiosas que usam a *ayahuasca*. Por tais motivos, argumentam que as pesquisas sobre a imensa variedade de usos da ayahuasca, ancestrais ou contemporâneos, não prejudica, nem é prejudicada pelo eventual registro das tradições especificadas. Por analogia, afirmaram que o registro do tacacá, por exemplo, não impede pesquisas sobre seus antecedentes ou adaptações posteriores, bem como o registro de uma modalidade de capoeira, que não impede pesquisas sobre práticas anteriores entre os escravos, ou novas modalidades surgidas posteriormente. Por fim, demonstraram a preocupação de que

a demora na identificação de bens em um universo muito amplo postergue o registro de bens já identificados no âmbito restrito da solicitação inicial.²⁷⁵

Este documento ficou conhecido como o segundo pedido de registro, no qual, as comunidades solicitantes apontaram para uma delimitação temporal e espacial (Acre e norte de Rondônia) como objeto do pedido, para o inventário²⁷⁶, referente basicamente aos percursos dos mestres fundadores de suas doutrinas, como relatado acima. De acordo com a Nota Técnica n. 26/2015 do DPI, em 25 de março de 2015, representantes dos grupos signatários do pedido solicitaram uma reunião com a Presidente do IPHAN Jurema Machado, cuja pauta seria o conteúdo da carta mencionada acima. Além disso, na ocasião, os representantes afirmaram que as linhagens de culto que seguiram os referidos mestres serviriam como base para o processo, que seriam as comunidades tradicionais da ayahuasca, enquanto que as comunidades indígenas seriam as originárias. As doutrinas e comunidades neoayahuasqueiras, além do CEFLURIS, seriam os ecléticos. O IPHAN, entretanto, através da referida nota técnica, respondeu que a continuidade do processo de reconhecimento de práticas relacionadas à ayahuasca implica necessariamente na mudança do recorte solicitado, com a inclusão dos demais grupos e a necessidade de contextualização desses usos para além das doutrinas signatárias a partir deste novo pedido.²⁷⁷

Nesta classificação apresentada ao IPHAN, os povos indígenas brasileiros aparecem como originários das práticas. Logo após, aparecem como grupos tradicionais, os grupos seguidores dos Mestres Irineu e Gabriel e do Frei Daniel, os quais não teriam operado mudanças significativas em seus rituais. Estas seriam o CICLU – Alto Santo e demais Igrejas

²⁷⁵ IPHAN, processo nº 01450.008678/2008-61, páginas 413/414. Acesso em 20.08.2015. DIAS (2015), que faz alguns apontamentos sobre a patrimonialização da *ayahuasca*, compara este processo com o tombamento do primeiro terreiro de Candomblé (1982), no qual a Prefeitura de Salvador era um dos sujeitos do processo. De igual modo, aqui, existe uma forte participação de políticos acreanos ligados à causa.

²⁷⁶ IPHAN, processo nº 01450.008678/2008-61, páginas 413/415. Acesso em 20.08.2015.

²⁷⁷ De acordo com a análise da gravação da reunião da Câmara do Patrimônio Imaterial, organizada para se manifestar sobre o “segundo pedido” de registro, nota-se que alguns conselheiros sustentam uma preocupação com uma suposta apropriação cultural do patrimônio indígena, que deteria a anterioridade neste caso. Porém, a maior preocupação é abrir qualquer tipo de brecha para o registro de religiões, o que não se coadunaria com a política do órgão. Neste sentido, a inclusão dos povos indígenas no pedido seria fundamental para “diluir na cultura” um patrimônio entendido pelo IPHAN como “estritamente religioso”. A ampliação do recorte proposto inicialmente pelas igrejas também seria, possivelmente, neste intuito, para incluir as demais manifestações culturais. Segundo Ellen Krohm (IPHAN/BSB), em entrevista a mim concedida em 19.08.2015, “quando a gente abre para o universo indígena tem uma série de outras questões que se colocam; sobre direitos de propriedade, sobre os conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade (...)”. Assim, “se eu ando com o processo sem fazer consulta, eu entro em conflito direto com essa discussão que está atualmente fortíssima em âmbito político mesmo. E o Estado precisa se posicionar. Então como caminhar? Eles falaram isso (os índios). Eles tem a anterioridade. Se isso acontecer, vão procurar órgãos internacionais, fazer denúncias, enfim. Não vou citar nomes porque, enfim. (...) mas esse processo trata de um conhecimento específico né? Que a origem é dada, nessas discussões de conhecimento tradicional associado à biodiversidade, uma das grandes questões que se coloca é a questão de origem e rastreabilidade, então, onde o conhecimento surge, e como a gente pode rastrear (...)”

que seguem a linha (ou doutrina) do Mestre Irineu, o Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz e demais Igrejas da Barquinha e a União do Vegetal (UDV). Ou seja, neste grupo, ficariam as comunidades tradicionais, cujos mestres fundadores teriam operado a passagem do uso da ayahuasca do contexto indígena para o contexto caboclo ocidental local. Por fim, aparecem os grupos ecléticos, que seriam o CEFLURIS (cujo patrono Sebastião Mota de Melo teria feito a passagem do uso da ayahuasca do contexto local tradicional para práticas mais modernas, operando significativas mudanças ritualísticas, além de ter expandido este uso para o resto do Brasil) e os diversos grupos contemporâneos recentes, conhecidos academicamente como neoayahuasqueiros (LABATE, 2000). Até o momento, o CEFLURIS não se manifestou de forma oficial no processo, mas tão somente nos bastidores, como veremos a seguir. Este grupo, inclusive, teria feito um pedido semelhante, referente ao registro de sua cultura imaterial perante a Secretaria de Cultura do Estado do Amazonas, mas que, por algum motivo burocrático, não teve andamento²⁷⁸.

Recentemente, em 22 de agosto de 2017, o IPHAN realizou a apresentação pública do Relatório Final do Levantamento Preliminar do INRC em Rio Branco, no Acre, ou seja, da 1ª Fase do INRC concluída em dezembro de 2012. Vale dizer que a primeira fase é anterior aos trabalhos de campo, que reúnem entrevistas, filmagens, etc., que corresponde à segunda fase, pela metodologia do INRC, quando se escolhem os bens culturais a serem inventariados. Estes fatos demonstram, por si só, que o processo ainda está muito longe de terminar. A segunda fase do INRC encontra-se ainda em fase de planejamento. A intenção inicial do órgão de contratar antropólogos para inventariar as culturas indígenas mostrou-se inviável em termos financeiros, razão pela qual serão organizados encontros em algumas cidades do Acre, ainda em 2017 (possivelmente com apoio da FUNAI), onde as diversas tribos indígenas decidirão se desejam, ou não, fazer parte do INRC. Como veremos no último subtópico, a maioria dos grupos indígenas ainda não têm ideia do que significa o registro, nem noção de quais tipos de benefícios (ou não) que esta ação traria aos grupos.

Como é possível depreender da exposição acima que detalhou os andamentos do processo até então, de fato, há uma divergência clara quanto ao rumo dos processos entre dois grupos abrangentes. Esta pode ser descrita como uma complexa disputa simbólica pelos sentidos atribuídos a estas práticas a serem registradas pelo IPHAN (ou reconhecidas) a nível nacional, além de uma disputa por legitimidade dentro do campo ayahuasqueiro brasileiro.²⁷⁹

²⁷⁸ Esta informação me foi concedida por Alex Polari, em entrevista pessoal, realizada em 24.06.2015.

²⁷⁹ BARROS (2016, p. 195) afirma que o processo de legitimação social no campo religioso ayahuasqueiro evidencia um campo de forças inerentes aos grupos religiosos, marcados por um grande número de grupos

Dentro desta disputa destacam-se os signatários do pedido inicial e os “excluídos”, notadamente, o CEFLURIS, os neoyahuasqueiros e alguns indígenas ligados à rede urbana de circulação da bebida *ayahuasca* (ainda é cedo para incluir os povos indígenas neste pólo, como veremos a seguir).

No meio desta disputa, está o IPHAN, através de seus técnicos, que, como mencionado acima, procura adotar a postura de um mediador entre parceiros, agentes e instituições interessadas no processo, considerando a sua metodologia inclusiva²⁸⁰. Nesta linha, procura acercar-se dos diversos argumentos presentes no campo, dentro de uma atuação cautelosa e relativizadora. Por conseqüência, parece contemplar os interesses dos “excluídos”, que anseiam por um inventário bastante amplo e que inclua suas práticas, como se depreende dos andamentos comentados acima. Por outro lado, parece divergir dos argumentos e da condução que os signatários do pedido procuram imprimir ao processo. Elementos neste sentido seriam; o de que o IPHAN teria “negado” o pedido inicial ao entender que se estaria pedindo o registro de religiões, quando o órgão claramente reconhece os elementos culturais presentes nas manifestações ayahuasqueiras e decide pela realização do INRC, ou o de que não se poderia registrar bebidas, quando isso não tinha sido solicitado. Além disso, o IPHAN posicionou-se totalmente contrário à solicitação de desmembramento do processo, condicionando a sua continuidade à mudança do recorte proposto pelos signatários, evidenciando a sua intenção de realizar um INRC amplo, custoso e inclusivo.²⁸¹

usuários da *ayahuasca* no Brasil e no mundo, sendo, primordialmente, caracterizado como um uso cultural das tradições indígenas na América Latina; como também, por posições hierárquicas e de organização em uma rede de tensões políticas e disputas de poder de se fazer representar como o poder tradicional ou o mais legítimo.

²⁸⁰ De acordo com COSTA (2017, p. 58), há até bem pouco tempo, o MINC adotava a concepção socioantropológica para definição de suas políticas culturais em três níveis: simbólico, econômico e cidadão. Essa tríade sintetizaria a visão do antigo Ministro da Cultura Gilberto Gil (2003-2008), durante o governo Lula, bem como de seu sucessor Juca Ferreira (2008-2011; 2015-2016) e estruturavam o SNC (Sistema Nacional de Cultura). Para Gil, em seu discurso de posse, assim como na acupuntura chinesa, o Estado faria “do-in antropológico” no qual promoveria o massageamento de áreas e segmentos culturais historicamente desprezados ou anulados. Porém esse estímulo só seria possível com a participação popular a fim de que o Poder Público conseguisse perceber e localizar os pontos frágeis das políticas culturais.

²⁸¹ Poder-se-ia argüir que as decisões do IPHAN podem ter sido influenciadas por atores ligados aos “excluídos”. Entretanto, não tive acesso a qualquer evidência neste sentido em campo, mas tão-somente o contrário; de que tais decisões basearam-se em uma atuação conceitual e institucional do órgão. Entretanto, ouvi por diversas vezes de atores ligados aos grupos signatários do pedido, que o IPHAN não teria interesse neste processo, ou que estaria atuando de “má-vontade”, em comparação com outros processos de interesse do órgão. GOULART & LABATE (2016) caracterizam esta posição do IPHAN como “menos particularista, que caracteriza o próprio viés público (ou deveria caracterizá-lo) em determinadas políticas públicas”. Por outro lado, para Antônio Alves (2015), em entrevista concedida à Geovânia BARROS (2016, p. 247), logo após o encaminhamento do pedido, houve muita política a respeito, principalmente, *lobby*s dentro do Ministério da Cultura por atores do CEFLURIS, que se sentiram excluídos do processo, afirmando que essa patrimonialização “estava atendendo apenas as comunidades que se autodenominavam tradicionais e que deixavam de fora todas as que foram posteriores e também deixavam de fora comunidades indígenas e aí acionaram uns índios seus amigos que foram lá no IPHAN e gritaram: estão roubando nossa tradição estão registrando como sendo tradição dos brancos aquilo que era de nossos povos e fizeram toda uma abordagem torta e politqueira a respeito do assunto. Aí o IPHAN se

A fim de melhor compreender essa disputa simbólica, é necessário fazermos um breve recuo à época e ao contexto da criação, pelos signatários, da classificação do campo ayahuasqueiro, dividindo-o em originários, tradicionais e ecléticos para demandar no IPHAN. Após, voltaremos à argumentação. Para tanto, destaca-se, inicialmente, a entrevista concedida pelo historiador do Acre Marcos Vinicius à antropóloga Bia Labate em 2009²⁸², a respeito do pedido de registro, o que ilustra, de forma bem clara, o sentido que os grupos signatários visam imprimir ao processo de patrimonialização.

4.4 A Disputa Simbólica nos Bastidores do Processo de Patrimonialização

4.4.1 A Criação da Classificação; Originários, Tradicionais e Ecléticos

Nesta entrevista, o entrevistado ressaltou que este pedido deve ser entendido como um resultado ou um prosseguimento de um processo histórico maior, que “começou aos sábados”, quando o Mestre Irineu descia da Colônia Agrícola Custódio Freire para vender os produtos da comunidade que liderava, e era tratado como “feiticeiro” ou “negro feiticeiro”, gerando alvoroço na feira. Segundo o entrevistado, tais episódios servem apenas para ilustrar todas as pressões que estas comunidades sofreram, materializadas em episódios de perseguição religiosa, fechamento de centros, batidas policiais, diferente das comunidades contemporâneas, que não passaram por isso, mas que, entretanto, sofrem hoje outros tipos de pressões (cap. 02). Nesta linha, disse o entrevistado, que o fio condutor para a elaboração do pedido foi a Carta de Princípios de 1991 (cap. 02), considerada como o primeiro momento de articulação, resistência e afirmação das culturas ayahuasqueiras amazônicas tradicionais perante o governo nacional, para poder dialogar com o CONFEN (Conselho Federal de Entorpecentes), que chegou a proibir a *ayahuasca* em 1985.

Por tais motivos históricos de opressão, o pedido tem o intuito claro de destacar este momento, ou seja, o processo histórico ocorrido na Amazônia Ocidental, de tradução do uso ritual da *ayahuasca* feito de forma tradicional e milenar pelos indígenas por estas comunidades subalternas. Ou melhor, o processo de formação das primeiras comunidades ayahuasqueiras não indígenas, o que tem sido relegado até então, desde que a *ayahuasca* passou a ser discutida em outros âmbitos. Assim, visa-se retomar a centralidade da

viu atado por esses conflitos (...) Da nossa parte façam do jeito que quiserem (...) se quiserem incluir, incluam, se não quiserem excluir, excluam. (...) Pesquise em todas comunidades. Se houver bens, processos e cultura imaterial patrimonializável em outros lugares, botem no balaio. (...) Não sou contra que se pesquise, mas só achamos que isso não pode servir de desculpa para não patrimonializar aquilo que já é óbvio.”

²⁸² Para ouvir a entrevista acessar: <<http://www.bialabate.net/texts/ayahuasca-como-patrimonio-imaterial-da-cultura-brasileira>> Acesso em 02.01.2015.

compreensão do que é o uso da *ayahuasca* para estas comunidades tradicionais, enquanto manifestações culturais e religiosas. Reiterou ainda, que não os interessa fazer contraposição a nenhuma das outras abordagens acerca do uso da *ayahuasca*, nem também aos usos contemporâneos da *ayahuasca*, mas apenas a afirmação e a delimitação precisa do mencionado processo histórico específico ocorrido na Amazônia Ocidental.

Na mesma pesquisa, Bia Labate perguntou quais foram os critérios para se escolher o marco limte de 1971 para o recorte da pesquisa no IPHAN, tendo em vista que esta formulação desconsideraria a trajetória do Padrinho Sebastião (fundador do CEFLURIS). Fundamentou sua pergunta com base nos paralelos que podem ser traçados entre sua trajetória e de seu grupo com as comunidades consideradas “tradicionais”. Citou o fato de Sebastião ter sido amazonense, trabalhado no seringal, ter vivido na mata, e, portanto, ligado às raízes da cultura do Acre, além de ser criador de uma comunidade tipicamente amazônica, que vive hoje no interior da Floresta Amazônica e outra no Juruá, dentro de uma dimensão ecológica. Argumentou ainda que tanto o CEFLURIS como a UDV foram responsáveis pela expansão do uso da *ayahuasca*, o que conseqüentemente, trouxe também a autoestima e essa formação de identidade. Por fim, mencionou haver duas perspectivas distintas, já que a abordagem sociológica de uma maneira geral entende a linha do Padrinho Sebastião, como pioneira, como fundante, como tradicional também. Tal linha poderia também ser comparada à UDV, já que seus Mestres fundantes começaram a tomar na mesma época, considerando ainda que a UDV seria mais elitizada e mais urbana, além de ter sua origem em Porto Velho, por mais que o Mestre Gabriel tenha começado a beber *ayahuasca* nos seringais do Acre.

Em resposta, Marcos Vinicius explicou que por um lado, a trajetória do Padrinho Sebastião não estaria fora da formulação, já que como seguidor do Mestre Irineu, as origens de seu trabalho estariam incluídas. Por outro lado, a escolha do marco limite de 1971 é data dos falecimentos dos Mestres Irineu e Gabriel. Além disso, 1971 é o ano em que o Acre e Rondônia passariam por um processo histórico que mudou radicalmente a história local. É época da chegada dos “paulistas”²⁸³, dos empreendimentos pecuários (dentro do plano de “integração e desenvolvimento nacional” iniciado na ditadura militar²⁸⁴), da derrubada da

²⁸³ De acordo com SOUZA (2013) este foi um termo utilizado pela população “nativa” acriana para se referir aos criadores de gado que vieram de várias partes do país, mas eram em sua maioria vindos de São Paulo.

²⁸⁴ De acordo com SOUZA (2013), em 1967, o governo brasileiro cortou os incentivos aos seringalistas da região, sem aviso prévio, provocando a falência de quase todos os seringais, e criou vários órgãos de incentivos ao “desenvolvimento” da Amazônia, como a SUDAM, possibilitando um desenvolvimento agropecuário em grande quantidade na região, através de incentivos fiscais que atraíram empresários pecuaristas. O intuito maior era a ocupação, ou seja, a colonização tardia da região amazônica. Segundo o Autor, na década de 70, o Acre tornou-se o paraíso dos pequenos e médios criadores de gado. Já para os seringueiros e índios, a vida tornou-se um inferno, pois passaram a ter suas terras invadidas. Vieram muitas pessoas da região sul do Brasil.

floresta, da grilagem, de modo que em 1970 se dizia que não existiam índios no Acre. Enquanto Rondônia assimilou essa nova concepção, no Acre deu-se origem a uma crise social profunda. As terras indígenas só começaram a ser demarcadas a partir de 1976, como uma reação da sociedade local. Em 1975 aparecem os sindicatos dos trabalhadores rurais e começaram os empates. Em 1980 é assassinado o Wilson Pinheiro, em 1988 o Chico Mendes. Neste contexto da crise e invasão predatória (anos 1970-1980), 80% da população moravam na floresta e 20% moravam nas cidades. Esse processo gerou uma reação extraordinária do Acre e que foi reconhecida no mundo todo, através das lutas dos povos da floresta (extrativistas, seringueiros, castanheiros e povos indígenas). E a trajetória do Padrinho Sebastião se insere muito mais neste novo contexto (final dos anos 1970), do que no contexto anterior. Este novo contexto seria um momento de mudanças rápidas, da chegada de novos personagens e novas tecnologias, além de contribuições sociais e culturais como a da contracultura. Nesta linha, a partir dos anos 1970 teria começado uma transformação no uso da *ayahuasca* e o Padrinho Sebastião é o iniciador deste movimento, um tronco originário deste novo momento da *ayahuasca*, ainda que tenha raízes no tronco anterior. E essa abordagem da *ayahuasca* como droga, começa exatamente a partir desses novos personagens, dessa nova abordagem, agora contemporânea.²⁸⁵ Por tais motivos, ressaltou que o critério é o de reafirmar um momento histórico anterior e não de exclusão.

Tal critério, entretanto, coloca no mesmo balaio as influências (tecnologias, ideias) predatórias que advieram do projeto de colonização da Amazônia e da chegada dos “paulistas” e as influências (dos *hippies* e da contracultura) que foram abstratamente recepcionadas pelo CEFLURIS.²⁸⁶ Tal co-relação não tem qualquer correspondência histórica, tendo em vista que o grupo do CEFLURIS foi um dos mais afetados pelo mencionado momento histórico,

²⁸⁵ Como vimos no capítulo 02, os tradicionalistas parecem culpar o CEFLURIS por esta abordagem da *ayahuasca* como droga, que será empreendida por setores conservadores, mídia e pelo Estado, em razão de sua expansão desordenada e problemas ocorridos ligados aos seus centros. Entretanto, o CEFLURIS é um dos grupos que mais sofrem com esta abordagem, e empreende diversos esforços, também, para a mudança desta compreensão a nível nacional, tendo ocupado um papel importante no âmbito do CONFEN/CONAD.

²⁸⁶ A associação do CEFLURIS à contracultura está presente em diversos trabalhos antropológicos, como vimos no capítulo 01. Porém, tal associação é polêmica. Edward MacRae (em comunicação pessoal), por exemplo, relativiza essa influência. Para ele, que chegou a conviver com o Padrinho Sebastião, os *hippies* precisavam se adequar à doutrina, além de Sebastião Mota ser bastante conservador em termos de liberdade sexual, de gênero e de trabalho, o que provocava interessantes casos de choque cultural (cap. 01).

permanecendo crítico ao mesmo, além de resistir à assimilação.²⁸⁷ Um dos argumentos pelos quais o Padrinho Sebastião congregava seus adeptos a se mudarem para a Floresta Amazônica, era a crença de que o Acre seria tomado por pastagens de gado, como demonstram alguns antropólogos que estudaram o CEFLURIS, a exemplo de GOULART (2004), MACRAE (1994) e FRÓES (1986). Outro elemento manifestamente incongruente é a associação da UDV a esta parte da história acreana, em detrimento do CEFLURIS, pelos mesmos argumentos levantados pela antropóloga Bia Labate referidos acima.²⁸⁸ Neste sentido, a mencionada formulação, com base nos mencionados fatos históricos parece ser um tanto injusta com o CEFLURIS, bem como possuir um caráter mais doutrinário para o pertencimento ao campo dos “tradicionais”.

A fim de esclarecer ainda mais esta questão, transcreveremos a entrevista de Marcos Vinicius, a mim concedida em 27.04.2015. Na ocasião, o entrevistado explicou que a ideia desta classificação nasceu numa reunião, ainda em 2007²⁸⁹, quando lideranças das comunidades ayahuasqueiras tradicionais discutiam com a Deputada Federal Perpétua Almeida (PC do B), acerca do que poderia ser feito no âmbito federal em políticas públicas para superar as dificuldades que existem sobre a *ayahuasca* no universo brasileiro, especialmente as incompreensões que existem na legislação antidrogas. Segundo o historiador, o Acre vinha, desde 1999²⁹⁰, num processo de patrimonialização e reconhecimento das manifestações materiais e imateriais da ayahuasca em âmbito local, mas também com algum eco perante o governo federal, considerando o pedido de tombamento da

²⁸⁷ Um elemento interessante neste sentido é a música do cantor de rock local Pia Vila, que enfatiza uma severa crítica ao novo processo de expansão agropecuária no Acre, provavelmente inspirado por profecias do Padrinho Sebastião. “Padin Sebastião da Colônia Cinco Mil / Do Santo Daime, da Santa Maria / Em corrente com Antônio Conselheiro / Está anunciando / Que o Acre vai virar pasto de boi / E quando ouvir falar de índio sem terra / É sinal de guerra em todo lugar / E quando ouvir falar de seringueiro sem terra / É sinal de guerra em todo lugar / Parafuso tá arrojando e a porca vai estrompar / O Capeta anda solto por aqui / São os sulista capitalista de berro de boi / Que tão expulsando os homem da colocação / E berra boi, e berra boi.” Para ver a música acessar: <<http://eduardoeginacarli.blogspot.com.br/2017/>> Acesso em 10.08.2017.

²⁸⁸ Para que o leitor tenha uma mínima noção das correlações de força que agem neste processo, é importante mencionar que ao passo em que Bia Labate é uma famosa antropóloga no meio ayahuasqueiro e que nem sempre suas abordagens são aceitas por representantes do campo dos “tradicionais” (tendo se envolvido, inclusive, em algumas polêmicas), o entrevistado Marcos Vinicius ocupava um cargo estratégico no Governo do Acre, na época da elaboração desta classificação, cujos representantes são diretamente interessados neste processo e possuem boas relações com os “tradicionais”.

²⁸⁹ Vale lembrar que a resolução do CONAD foi elaborada em 2006, apesar de só ter sido publicada em 2010.

²⁹⁰ Segundo o entrevistado, a partir do ano de 1999 no Acre, quando Jorge Viana (PT) assumiu o governo, inúmeros esforços foram feitos para a elaboração de políticas relativas ao patrimônio material, como a revitalização de espaços históricos acreanos como o calçadão da Gameleira e o Museu de Xapury. Relativamente ao patrimônio imaterial, o foco era a cultura indígena e as manifestações culturais acreanas da marujada e cavalhada, bem como as práticas rituais do uso da ayahuasca no Acre, entendidas como parte integrante do patrimônio cultural acreano. Naquele momento, o jornalista Antônio Alves, membro do CICLU - Alto Santo era o Presidente da Fundação de Cultura e Comunicação Elias Mansour (FEM) e o entrevistado era o Presidente do Departamento de Patrimônio Histórico e Cultural (DPHC), órgão ligado à FEM.

casa do Mestre Irineu. Tal processo que foi paralisado, em detrimento do tombamento da casa do Chico Mendes, que era a preferência do IPHAN. Assim, nessa reunião, surgira a proposta de pedir ao governo brasileiro o reconhecimento da ayahuasca como patrimônio imaterial.

Entretanto, vários problemas apareceram no que toca ao que seria reconhecido²⁹¹, se a *ayahuasca*, o daime, o vegetal, etc., de modo que se optou por utilizar o termo *ayahuasca*, porque este seria comum a todos. Além disso, as lideranças ayahuasqueiras afirmaram que seus grupos não aceitariam ser confundidos com os outros, já que o uso da ayahuasca está difundido em todo o Brasil com distintos referenciais. Disse o entrevistado: “(...) dentro daquele espírito de briga (...) o pessoal do Alto Santo não queria ser confundido com o CEFLURIS (...) a União do Vegetal a mesma coisa, (...) da mesma forma que é inaceitável para o CEFLURIS ser confundido com o Céu Nossa Senhora da Conceição, aquele do Gideon dos Lakotas²⁹²(...)”. Por conta disso, afirmou o entrevistado que esta classificação foi pensada para possibilitar um consenso entre todas as comunidades ayahuasqueiras, e gerar um diálogo, o que, entretanto, não ocorreu. Marcos Vinicius esclarece, com mais riqueza de detalhes:

(...) vamos buscar uma maneira de diferenciar dentro desse conjunto difuso, confuso, do Daime no Brasil, uma maneira de diferenciar diferentes vertentes, diferentes caminhos, **até para poder estabelecer diferenças válidas entre o uso religioso e o uso recreativo**, então é obvio que dentro desse conjunto inteiro, existem diferenças internas que são fundamentais, que sejam percebidas para que as coisas não se misturem umas com as outras, sem isso é impossível o consenso, aí qual foi a ideia: **povos originários da ayahuasca**, incontestavelmente os índios, onde existe uma macrodiferenciação interna que precisa ser tratada por referenciais exclusivos deste campo. Então uma questão para os antropólogos, quais são as conexões entre as práticas ayahuasqueiras entre a Bolívia, o Brasil e o Peru, por exemplo, entre o Aruaks e os Panos, entre o norte da bacia amazônica e o sul da bacia amazônica, né, então esse hábito ayahuasqueiro saiu de onde para onde, é toda uma problemática específica deste campo, que é macrodiverso internamente, então essa grande classificação nos serve apenas para iluminar um conjunto macro, sabendo que ele é diverso internamente, então também não explica o uso da ayahuasca pelos Kashinawá, não tem essa pretensão, reúne apenas um campo, o **segundo campo é o dos tradicionais, aí errei, deveria ter chamado de tradicionalistas como foi sugerido depois (pelo CEFLURIS), ele é datado historicamente**, tem três fundadores, historicamente, e tem um desenvolvimento específico possível de ser delineado e seguido dentro da formação do estado brasileiro. Então os três mestres fundadores fizeram a passagem da sociedade indígena, do campo dos originários, pulou para a sociedade nacional, Mestre Irineu, Daniel e Gabriel, os três troncos fundadores das práticas daimistas ayahuasqueiras na sociedade nacional brasileira, os três localizados aqui na Amazônia Ocidental,

²⁹¹ Apesar da união política entre os grupos signatários, sabe-se que os mesmos são bastante diversos entre si (cap. 01), o que dificulta sobremaneira um consenso sobre bens culturais imateriais em comum.

²⁹² Emiliano Dias, o Gideon dos Lakotas é fundador da Igreja Céu Nossa Senhora da Conceição. Ex-integrante do CEFLURIS, ele é uma figura bastante polêmica, responsável por causar bastante alvoroço no meio daimista, bem como por formular acusações contra o seu antigo grupo, apesar de não ser reconhecido por nenhum dos grupos principais daimistas. Ficou também conhecido por promover “cursos para padrinho” (mediante contraprestação financeira) e “venda de daime”, o que é proibido pela resolução do CONAD/2010, bem como por articular em conjunto com o Deputado Paes de Lira (PTC), uma proposta para suspender a resolução do CONAD/2010, esta já mencionada no capítulo 02 deste trabalho.

entre o Acre e Rondônia, apesar do mestre Gabriel ter vindo tomar aqui e depois ter ido para lá, então tudo começou aqui mesmo, aqui na fronteira, dentro desse gradiente, dentro dessa sociedade renegada, isolada, discriminada, surgiu uma nova manifestação (...) **Daí juntava os três que queriam estar juntos e queriam estar juntos com os outros...** sabendo que dentro deste campo também tem uma diversidade importante, apesar da gente só considerar os três troncos fundadores, é porque tem as dissidências e tal, questões específicas próprias, cada um é um inverso, mestre Daniel é um, mestre Gabriel é outro, Irineu é outro e começamos as diferenças, as vantagens do campo são essas, a de que dentro do campo você possa ter diferenças ali dentro. Então estabelece diferenças a outros grandes grupos e também estabelece diferenças internas, **e um terceiro campo, aí começam os problemas, eu tive a tentação na época de chamar de neoyahuasqueiros, que foi uma alcunha criada pela Bia Labate (antropóloga), mas por ser um termo que achei que seria inaceitável para o pessoal do Padrinho Sebastião porque é neoyahuasqueiro, como se fosse novo, menos, aí eu tentei usar a própria terminologia deles, o termo 'eclécticos', para tentar visualizar um terceiro campo, um quarto tronco fundador, reconhecendo o papel do Padrinho Sebastião, quase que nivelado, com Irineu, Daniel e Gabriel como fundador de outro tronco, um quarto troco da ayahuasca, que seria um tronco inteiro, do Padrinho Sebastião, que promove não uma tradução da sociedade indígena para a sociedade nacional, mas da sociedade regional para as práticas do Brasil e do mundo na contracultura, nos anos 70, amor livre, paz e amor, sexo, drogas e *rock'n roll*, porque começa a vir essas pessoas e aquela comunidade, aquele grupo começa a receber aquelas influências e começa a incorporar coisas que os tradicionais não fizeram. Eles fizeram questão, por isso devia ser tradicionalistas, de se manter restritos às práticas que foram ensinadas pelos mestres. O Padrinho Sebastião não, ele operou uma abertura para o Brasil e para o mundo de novas práticas e quando ele fez isso ele tornou essa doutrina dele, também assimilável, consumível, aproveitável, pro resto do Brasil.** Não só para o Acre, então ele teve um papel fundante também, e aí o problema é que este campo também é macrodiverso internamente e reúne coisas que não se juntam, como o Céu da Conceição e o Cefluris, por exemplo, os Budistas do planalto central e os Taoístas, e o Umbandaime, e aí não se juntam. Aí não podemos negar a existência, a essência deste macrocampo, um campo diverso com os desafios que se colocam (...). (Grifos nossos)

Nesta linha, pode-se inferir que uma das intenções desta formulação foi uma seleção de fatos e de um período histórico para promover uma diferenciação entre os grupos autodeclarados tradicionais e o CEFLURIS, em razão de uma suposta relativização de seus rituais por este grupo, com a adoção de outras práticas consideradas menos legítimas.²⁹³ Neste

²⁹³ Esta questão é polêmica e bastante controversa e remete às rusgas históricas entre adeptos do CICLU - Alto Santo e do CEFLURIS (cap. 01). Autores como MacRae (em comunicação pessoal) não vêem maiores distinções entre o Alto Santo e o CEFLURIS, pelo menos na época em que era vivo o Padrinho Sebastião. Para SILVA (1983, p. 61), o CICLU – Alto Santo e a Colônia Cinco Mil (primeira sede do CEFLURIS); “são os centros ligados a uma mesma narrativa mítica primordial.” Para ele, “a organização do culto e estrutura das colônias não se diferem acentuadamente”, de modo que “o panteão é o mesmo, a linha das entidades que entregam os hinários harmonizam-se em torno de uma única hierofania cósmica e Juramidán, o próprio Deus manifestado em carne na pessoa de Raimundo Irineu Serra.” Para o mesmo autor (Idem, p. 64) o “a Colônia 5 mil (...) ainda que constituindo dissidência do Alto Santo, em seus pontos principais, prossegue repetindo os mesmos rituais e doutrinas centrais.” Para ele, entretanto, “o fato desses grupos relacionarem-se com o contexto macrosocial permite-nos descobrir sinais de modelos de projeto de ordem diferenciados”. Por outro lado, FACUNDES (2013, p. 30) afirma que o CEFLURIS, apesar de usar o mesmo nome para a bebida (Daime), a mesma farda e simbologia básica, possuiria rituais e doutrina diferentes daqueles preconizados pelo Mestre Irineu, de modo que as palavras Daime e Santo Daime passaram a designar doutrinas com diferenças acentuadas. O autor afirma ainda que, atualmente, Daime remete, junto ao grande público, mídia e bem assim nas investigações acadêmicas,

sentido, os demais grupos contemporâneos ecléticos também restariam diferenciados a partir deste critério, sendo encaixados no mesmo campo do CEFLURIS. O antropólogo Wladimir Araújo (2015), participante do INRC, em entrevista à Geovânia BARROS (2016, p. 274), afirma, por exemplo, que a classificação deixa tudo muito fechado. Para ele, até que ponto, por exemplo, os originários não são tradicionais também e até que ponto quem é tradicional não é originário?

“(...) Deste modo, se você adota esse conceito, você de certa maneira não está olhando pros outros que também fizeram uma história. Por exemplo, a linha do Padrinho Sebastião. Eu acho que é importante, historicamente, apesar de ter usado, apesar da grande crítica de alguns grupos, a ayahuasca com a *cannabis sativa*, a maconha, nos rituais. Eu acho que a discussão, para mim enquanto pesquisador, e não enquanto uma pessoa de dentro, é uma discussão que é outra. Porque essa pessoa que foi o Padrinho Sebastião, ele teve toda uma importância, não somente do ponto de vista da formação daquele grupo ou alguns dizem da linha do Padrinho Sebastião também. Mas também, do ponto de vista da formação cultural do Estado do Acre. Todas essas religiões tiveram uma contribuição muito grande, muito forte e contribuem ainda para nossa identidade acreana. E para a identidade brasileira. Porque hoje, a ayahuasca, ela é uma das características que nos remetem a identidade do Brasil. Pensa bem, quais são as características que nós temos de imediato para pensar o Acre hoje? A ayahuasca é uma dessas referências. E mais: essas religiões, independente das suas diferenças. Eu estou olhando enquanto um pesquisador.”

Além disso, como foi dito expressamente, outro intuito seria o de estabelecer diferenças válidas entre o contexto religioso e o recreativo. Entende-se, a partir desta formulação, que existem os contextos religiosos tradicionais, que possuiriam mais valor e legitimidade no campo e os contextos religiosos ecléticos, sendo que estes últimos estariam mais próximos do uso recreativo da ayahuasca, tanto pelo critério temporal, como pela própria volatilidade das práticas. Além disso, é sabido que alguns grupos neoayahuasqueiros fazem tanto um uso recreativo da bebida, como também um uso terapêutico (LABATE, 2000), situando-se num perigoso espaço limítrofe, já que apenas o uso religioso é respaldado pela resolução do CONAD/2010. Vale dizer que os grupos tradicionalistas se opõem ao uso recreativo, bem como ao uso terapêutico da ayahuasca (entendido como fora de um contexto “de fé”, ou seja, ministrado por um profissional da saúde em um contexto laico), assim como

à doutrina e à prática do CEFLURIS (Labate, 2000, p-p. 66/68; MacRae, 1992, p. 72; Cemin, 2001, p. 69). Para ARAUJO (2010), que analisou um conflito de identidade entre grupos de Sergipe: “O Cefluris e a visão de mundo do Padrinho Sebastião sempre receberam de braços abertos as influências de religiosidades diversificadas e estilos de vida urbanos. Muitos hippies, artistas e profissionais liberais encontraram abertura e disposição por parte de seu grupo para a difusão de uma forma de Santo Daime pelo mundo. O sucesso da ideologia compartilhada pelo Cefluris de que ‘o daime é para todos’ foi tão imenso que é bastante comum a metonímia que associa a complexidade do Santo Daime unicamente à imagem desse grupo.”

o CEFLURIS,²⁹⁴ que também possui um posicionamento tradicionalista para diversos assuntos. Registre-se, também, que todos os grupos neoayahuasqueiros que intervieram no processo de registro, fazem um uso religioso da *ayahuasca*, embora sejam bastante inovadores em termos de ritualística, o que provoca uma elasticidade na concepção tradicional de “religião”.²⁹⁵

Para GOULART (2014, p. 10), a apresentação desses grupos como “religiões tradicionais” é fruto de um processo de negociações e relacionamentos com o Estado brasileiro e com outras esferas e agentes da sociedade, como pesquisadores e a mídia, por exemplo. Nesta linha, a partir da regulamentação do uso religioso da *ayahuasca* (resolução 01/2010 do CONAD), que conduziu à delimitação de um espaço de “usos inadequados da bebida”, classificados como “não religiosos” ou “não rituais”, os grupos estariam buscando justamente se afastar desses espaços, que são identificados ao consumo de substâncias ilícitas. Vale dizer que alguns desses grupos utilizam, ou já utilizaram, algumas substâncias psicoativas ilícitas em seus rituais associadas à *ayahuasca*, como a *cannabis*, a exemplo do CEFLURIS (caps. 01/02) e, possivelmente, alguns grupos neoayahuasqueiros.²⁹⁶

Outro elemento a ser considerado nesta formulação foi o receio dos grupos tradicionalistas em ter que “negociar” com o Estado nas “mesmas condições” ocorridas em situações anteriores. Uma hipótese para explicar este fato seria uma busca por legitimação pela tradição pelos grupos acreanos, tendo em vista que os demais grupos possuem mais

²⁹⁴ As justificativas para este posicionamento baseiam-se no entendimento de que a *ayahuasca* é sagrada e não pode ser tratada como uma substância qualquer dentro de um mercado de fármacos.

²⁹⁵ Esta “elasticidade” do movimento *New Age*, parece confundir-se, em vários momentos, com uma crítica a determinados dogmas cristãos, considerados piegas e arcaicos por novos atores ayahuasqueiros. Neste sentido, entusiastas do movimento, para dar “sustança” aos seus rituais, promovem uma mistura de Orientalismos, Psicologismos, Experimentalismos artísticos, Curandeirismos andinos, dentre outros elementos. Jacques Mabit, líder do centro Takiwasi (Peru – que faz um uso terapêutico/espiritual) é bastante crítico neste sentido. Para ele, a chamada “comunidade ayahuasqueira ocidental” adere inconscientemente às categorias e conceitos do movimento *New Age*, típico produto da pós-modernidade, com pretensão a mudanças dos paradigmas tradicionais (calcados numa tradição judaico-grego-cristã). Nesta linha, muitas pessoas se orientam para espiritualidades autóctones por rechaço a esta mesma tradição, levando a maior parte dos usuários de *ayahuasca* procedentes do mundo europeu a associar o uso da *Ayahuasca* à filosofia *New Age*. Para Mabit, com sua arrogância e precipitação, os ocidentais rechaçam o conhecimento ancestral sobre o uso da *Ayahuasca* e tendem a apropriar-se somente dos aspectos que lhes convêm, deixando de lado as regras básicas estabelecidas desde muitos séculos pelas sociedades amazônicas. Inclusive, quando se prescreve o uso terapêutico da bebida dentro do contexto dessacralizado da medicina ocidental, sem rituais, ignorando a dimensão espiritual. Assim, o uso tradicional da *ayahuasca* como medicina que inclui uma dimensão espiritual é deixada de lado, e se pratica uma medicina dessacralizada, própria da ideologia pós-moderna. Para entender mais sobre isso, consultar o ótimo artigo de Juarez Bonfim: <<https://www.jornalgrandebahia.com.br/2016/12/anticlericalismo-novos-contextos-de-consumo-da-ayahuasca-e-producao-sustentavel-reflexoes-a-partir-da-aya2016/amp/>> Acesso em 28.08.2017.

²⁹⁶ A justificativa apresentada pelos grupos tradicionalistas é sempre a mesma: Não querem correr o risco de que suas práticas venham a ser novamente interditas pelo governo em razão de algum escândalo na imprensa, bem como em virtude de alguma prática que utilize substâncias ilícitas, o que poderia vir a relacionar novamente a *ayahuasca* a casos de polícia, induzindo a mídia e setores conservadores a organizarem campanhas proibicionistas contra a bebida. (caps. 01/02)

adeptos e mais abrangência a nível nacional. Neste sentido, GOULART & LABATE (2016) destacam um trecho escrito pelo historiador Marcos Vinicius, que é ilustrativo:

“O pedido de reconhecimento do uso ritual da ayahuasca como patrimônio cultural brasileiro implicava, e todos tinham consciência disso, que ninguém poderia ser impedido de participar do processo. Ou seja, provavelmente poderia, novamente, ocorrer uma mistura indistinta de grupos muito desiguais sob o imenso guarda-chuva da “Ayahuasca”, como já havia acontecido em outros fóruns (...) Isso soava como inaceitável para os centros “tradicionais” do Acre. Seria necessário, portanto, propor um processo de registro que, ao tratar dos fenômenos e manifestações sociais e culturais das comunidades ayahuasqueiras, tratasse e compreendesse, de forma distinta, os diferentes” (NEVES, 2011b).

Conforme se depreende deste trecho, o multicitado historiador refere-se a “uma mistura indistinta de grupos muito desiguais sob o imenso guarda-chuva da Ayahuasca, como já havia acontecido em outros fóruns”. Possivelmente, aqui, estaria ele se referindo ao Seminário organizado pelo CONAD em 08.03.2006, ainda antes da publicação da Resolução do CONAD/2010. Sabe-se que, naquela ocasião, lideranças do Alto Santo e da Casa de Jesus Fonte de Luz teriam ficado inconformados com a inexistência de espaço para a leitura de seus manifestos públicos, tendo, inclusive, seus microfones cortados.²⁹⁷ Uma reportagem publicada no Blog de Altino Machado sintetiza a polêmica.²⁹⁸ A reportagem sinaliza que os dois manifestos criticam duramente a leniência e o despreparo do CONAD para lidar com a realidade dos usuários tradicionais de *ayahuasca*, sendo que os povos indígenas do Acre, por exemplo, que são usuários imemoriais da *ayahuasca*, sequer foram convidados para o evento. Ressaltou ainda que o Alto Santo e a Casa de Jesus Fonte de Luz se opõem à tendência de maior liberalidade que o CONAD tende a adotar em relação à *ayahuasca* a pretexto de regulamentar seu uso sob a pressão de centros que movimentam muito dinheiro comercializando a bebida dentro e fora do país.²⁹⁹

Registre-se que o mencionado Seminário foi organizado pela Câmara de Assessoramento Técnico-Científico do CONAD, no intuito de eleger seis representantes de grupos ayahuasqueiros do país para participar das atividades do Grupo Multidisciplinar de

²⁹⁷ De acordo com Edward MacRae (em comunicação pessoal), que estava presente no evento, a organização do Seminário tinha um cronograma apertado e não desejava que a reunião descambasse para uma troca de acusações mútuas entre os grupos.

²⁹⁸ Altino Machado é jornalista e adepto do CICLU – Alto Santo, razão pela qual sua manifestação nesse sentido deve ser lida com reservas. A reportagem está disponível em: <<http://www.altinomachado.com.br/2006/03/manifeto-do-alto-santo.html>> Acesso em 04.02.2016.

²⁹⁹ Pode-se inferir que muitos dos centros aos quais os tradicionalistas se referem neste ponto seriam ligados ao CEFLURIS, que movimenta a bebida entre suas filiais no Brasil e no mundo, mas não necessariamente, realiza comércio da *ayahuasca*, até onde se sabe. Em que pese o teor irreal ou possivelmente real destas acusações, o CONAD estaria agindo, na ocasião, como um mediador de conflitos. De acordo com Alex Polari, em entrevista a mim concedida em 15.06.2015, os grupos tradicionalistas nutrem um imaginário sensacionalista e preconceituoso com relação ao seu grupo, ressaltando que “o CEFLURIS sempre foi o patinho feio da família”.

Trabaho (GMT). Edward MacRae, junto com outros integrantes do órgão, fazia parte da organização. Sabe-se ainda que as antropólogas Beatriz Labate e Sandra Goulart, que não eram membras do órgão, foram convidadas para ajudar a organizar o seminário, devido aos seus conhecimentos de campo. Na ocasião, representantes do Alto Santo e da Casa de Jesus Fonte de Luz resolveram desistir de participar do Seminário, sentindo-se desprestigiados. Sabe-se ainda que a maneira (inclusiva) pela qual foi organizado tal seminário foi motivo de crítica pelos tradicionalistas, já que os colocava em pé de igualdade com representantes de outras linhas, alvo de desconfianças dos mesmos e vistas como menos legítimas, apesar de terem mais abrangência nacional. No lugar de suas vagas, foram eleitos o Juiz Federal Jair Facundes e o Promotor de Justiça Cosmo Lima para representar o Alto Santo e a “Barquinha”, ambos integrantes do CRF, centro tradicionalista de Rio Branco. Todavia, a atuação destes nos estudos do CONAD foi bastante elogiada pelos integrantes dos centros tradicionalistas, não havendo qualquer defeito de representação.

O manifesto do CICLU - Alto Santo, em apertada síntese, contém uma dura crítica aos demais centros que passaram a cultivar substâncias e elementos doutrinários de origens diversas e em profundo desalinho com a essência da doutrina de Raimundo Irineu Serra e a sua vinculação com a tradição do Mestre Irineu. Criticou-se também a tentativa de evangelizar ou doutrinar o mundo com o uso da *ayahuasca*, pois a doutrina é esotérica e não se dedica a arrebanhar fiéis. Entre vários outros elementos, preocupam-se com a banalização da *ayahuasca*, que tem sido confundida com droga e vendida abertamente no mercado mundial, bem como solicitam providências das autoridades para impedir que grupos venham a utilizar outras drogas misturadas com *ayahuasca* em seus rituais, o que consideram como sendo uso indevido da *ayahuasca*, além de requererem a proibição do transporte interestadual das matérias primas da bebida. O manifesto da Casa de Jesus Fonte de Luz (e assinado por seis outros centros da “Barquinha”) segue, mais ou menos, a mesma linha de argumentação, ressaltando, em síntese, a preocupação com os nomes dos Mestres a zelar e à imagem dos centros. Reiteram que nunca foram manchete de jornais, em escândalos envolvendo a venda e a mistura de Daime com substâncias proibidas ou com a deturpação das doutrinas deixadas pelo Mestre Daniel, Mestre Irineu e Mestre Gabriel. Afirmam também não querer servir mais de escudo para aqueles que se escondem atrás da *ayahuasca*, dos nomes do Mestre Irineu, do Mestre Daniel e do Mestre Gabriel, para usarem substâncias proibidas por lei, deturpando e desvirtuando as doutrinas por eles implantadas sobre a terra.

A multicitada diferenciação do campo não foi elaborada apenas para a instrução do processo no IPHAN. A apresentação da nova configuração desses grupos como Comunidades

Tradicional da Ayahuasca foi realizada através do Seminário de Políticas Públicas das Comunidades Tradicionais em Rio Branco, em abril de 2010³⁰⁰, o que não deixa dúvidas quanto à unicidade de seus interesses e pontos de vista. Na ocasião, estavam presentes, além de líderes dos grupos “tradicionais” ayahuasqueiros; pastores das Igrejas Católica e Evangélica representando os interesses das mesmas, uma Yalorixá representando os interesses das manifestações de religiosidade de matriz-africana do Acre, o Presidente do IIEFP (Instituto Ecumênico Fé e Política)³⁰¹, representantes do Ministério da Cultura, IPHAN/AC, FGB, FEM, UFAC, membros das três esferas de Poder Público do Acre, além da notada presença de intelectuais.

Entretanto, é importante consignar que naquela ocasião, o CEFLURIS, embora tenha enviado alguns de seus representantes para participar, não teve oportunidade de fala³⁰², já que seu grupo não pertenceria ao “campo dos tradicionais”. GOULART & LABATE (2016) argumentam que a própria elaboração do “campo dos tradicionais” se deu como “estratégia para se distinguirem e se distanciarem, inclusive em termos de mobilização política, do grupo do CEFLURIS”. Átila Maria, adepta da Colônia Cinco Mil (CEFLURIS)³⁰³, em entrevista a mim concedida em 15.06.2015, relata que seu grupo tentou participar do Seminário.

“Tu não tens ideia cara, tu não tens ideia de como que a gente participava daquele seminário. Eles queriam barrar a participação do CEFLURIS. O Toinho Alves disse que o CEFLURIS não era tradicionalista, que era eclético e que o Mestre Irineu não tinha nada disso. Nós chegamos e participamos, tem a Carta do Alex Polari, porque a FGB estava nessa função, aliás a FGB não, porque se o CEFLURIS não participar, não vai sair nenhum documento daqui, porque o CEFLURIS é um dos eixos mais fortes que existem(...)”.

Embora o CEFLURIS não tenha participado formalmente, um de seus representantes, o Sr. Alex Polari, na ocasião, enviou uma carta ao Seminário, que foi lida em plenário e depois publicada na revista mencionada acima. Nesta carta, Polari afirmou que embora a

³⁰⁰ Deste encontro, resultou uma Carta de Propostas das Comunidades Tradicionais da Ayahuasca, entregue às autoridades do Poder Público Acreano que se fizeram presentes, referentes à produção de políticas públicas sobre a *ayahuasca* em Rio Branco. Para acessar o que foi produzido consultar: NEVES & SOUZA (2010).

³⁰¹ De acordo com Manoel Pacífico, em entrevista a mim concedida em 16.05.2015, diversos processos importantes foram iniciados a nível local, a partir do protagonismo e da articulação das instituições ayahuasqueiras, como a criação do Instituto Ecumênico Fé e Política (IIEFP), que atua precipuamente contra a intolerância religiosa. Nas reuniões do instituto, costumam aparecer católicos, evangélicos, daimistas, integrantes de religiões afro-brasileiras e inclusive, índios kashinawás, yawanawás, etc.

³⁰² Para Edward MacRae, que também esteve presente na ocasião do seminário, a falta de convite para a participação de integrantes do CEFLURIS, bem como a negativa em dar oportunidade de fala aos mesmos foi uma tentativa clara de deslegitimá-los. (Comunicação pessoal)

³⁰³ A entrevistada é funcionária da Fundação Elias Mansour (FEM), além de técnica em assuntos culturais e participante do Conselho de Cultura da FGB (Fundação Garibaldi Brasil).

instituição, que se apresentou como ICEFLU³⁰⁴, não tenha podido comparecer por motivo de força maior, gostaria de deixar registrada a posição da entidade acerca do tombamento da Ayahuasca/Santo Daime. Na carta, em síntese, elogiou-se a iniciativa de se pedir o registro da cultura no IPHAN, o que eles também já tinham feito, quase que simultaneamente, através da Secretaria de Cultura do Estado do Amazonas. Além disso, afirmou-se que coube ao Mestre Irineu fazer esta grandiosa síntese da tradição espiritual e da cultura indígena para um novo contexto, ao mesmo tempo em que realizava uma nova leitura do cristianismo popular pelas lentes da *ayahuasca*, promovendo um verdadeiro resgate histórico da espiritualidade e da cultura nativa, tão perseguida em nome de uma versão intolerante do catolicismo expansionista aliado à empresa colonialista. Na continuação desta síntese, foi seguido por outros irmãos, mestres e fundadores de outras tradições e contextos como é o caso dos Mestres: Gabriel (UDV), Daniel (Barquinha) e do Padrinho Sebastião Mota de Melo (CEFLURIS). Frisou-se, entretanto, que se sentem apenas parte de um vasto universo de povos nativos e ancestrais que também são detentores deste patrimônio. Afirmou-se ainda que a entidade considera-se uma derivação autêntica e legítima do tronco do Mestre Irineu, além de terem firmado alianças com diversas outras medicinas sagradas e contribuído para a legalização e o reconhecimento do sacramento *ayahuasca* no Brasil e no mundo.

Em resposta também publicada, o Sr. Antônio Alves do CICLU (Alto Santo), argumentou que o Seminário foi convocado pela Câmara de Culturas Ayahuasqueiras do Conselho Municipal de Rio Branco (CTCA) e também pelos centros das Comunidades Tradicionais da *ayahuasca*, mas que estava aberto a todos. Explicou que o termo “comunidades tradicionais” ainda não estava totalmente fechado, mas em construção, numa busca por designar o que é tradicional e o que não é, o que não significa desprezar o que veio antes (as comunidades originárias indígenas) e o que veio depois, como as comunidades que estão se formando hoje e que não seguem nenhuma das tradições antigas. Entretanto, explicou que foi feito um recorte temporal, do início da criação destas doutrinas até 1971, quando faleceram os Mestres Irineu e Gabriel (Mestre Daniel faleceu no final dos anos 50). O intuito foi o de afirmação das identidades destes grupos, de “mostrar a cara e dizer quem são”. Para eles, as doutrinas dos Mestres Irineu, Gabriel e Daniel estão prontas, fechadas, associadas a ritos tradicionais definidos anteriormente, que se atualizam, mas que não mudam e não incorporam coisas novas. Assim, tradicionais são aquelas comunidades que, mesmo sendo

³⁰⁴ O CEFLURIS passou a se chamar ICEFLU – Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal – Patrono Padrinho Sebastião Mota. Não se sabe exatamente por que razões a entidade mudou de nome, mas tal ato foi comentado na ocasião por Antônio Alves do CICLU Alto Santo como positivo, já que uma forte reivindicação de seu grupo era a de que o CEFLURIS tirasse de sua insígnia o nome do Mestre Raimundo Irineu Serra.

novas, estão associadas aos ritos tradicionais. De acordo com Antônio Alves, o CEFLURIS seria possivelmente um quarto tronco, o que estava ainda sendo estudado, já que o seu Patrono, o Padrinho Sebastião, apesar de ter incorporado a essência da doutrina do Mestre Irineu, teria incluído mudanças e acréscimos na ritualística, dando-lhe o “*status*” de tronco fundador de uma nova tradição. Um desses acréscimos seria a incorporação da sacralidade de outras medicinas ou “plantas de poder”, ou até “enteógenos”, em oposição aos “tradicionais”, que somente dão este *status* à *ayahuasca*. Assim, afirmou que respeita a posição do CEFLURIS, mas que deve ficar clara esta diferença de identidade entre as entidades. Afirmou ainda que embora não tenha conhecimento dos esforços para a legalização da *ayahuasca* no mundo, considera que o CEFLURIS não tem contribuído muito para esta legalização no Brasil. Isso seria devido ao fato de que todos os problemas que os ayahuasqueiros tiveram no CONFEN/CONAD aconteceram em razão de denúncias de surtos psicóticos e comportamentos bizarros que geraram suspeita sobre o uso da *ayahuasca*, todos ocorridos em centros ligados ao Céu do Mapiá. Por fim, considerou que estas pessoas e entidades deveriam defender as suas próprias formas de uso da *ayahuasca* e também o uso de outras substâncias e não esperar que o uso da *ayahuasca* os beneficie e lhes forneça proteção.

Nesta linha, percebe-se que a essência da multicitada classificação é doutrinária.³⁰⁵ Em sua fala, Antônio Alves refere-se à CTCA, que é o ponto de articulação político-cultural dos grupos ayahuasqueiros no Acre,³⁰⁶ aberta a todos os grupos da região. Entretanto, vale dizer que o CEFLURIS não se articula no referido espaço com os demais grupos. Dentre as possíveis razões para tal fato, uma delas seria a longa distância de sua sede na Vila Céu do Mapiá (AM) para Rio Branco, apesar de tal grupo possuir berço e raiz no Estado do Acre, além de um braço físico, a Colônia Cinco Mil, nos arredores de Rio Branco. Outra explicação

³⁰⁵ Poder-se-ia alegar também, que tal postura seria “antidroga”, já que os grupos tradicionalistas estariam repetindo a lógica proibicionista e acusatória de que os mesmos foram vítimas quando a *ayahuasca* era o alvo do governo brasileiro. Por outro lado, os ayahuasqueiros tradicionalistas, como já dito anteriormente, preocupam-se com o fato de eventuais associações de substâncias consideradas “drogas”, que eles não utilizam, com a *ayahuasca*, considerada sagrada. Na mesma entrevista com Marcos Vinicius citada acima, este reconhece que embora “(...) exista um movimento de afirmação das plantas de poder, do uso da *cannabis*, pois é comum a hipocrisia da sociedade, que autoriza álcool, tabaco e não autoriza outras manifestações culturais, (...) mas não estamos tratando disso, não estamos tratando de questão das drogas, não é isso, e é exatamente esse esclarecimento que a gente quer fazer chegar à sociedade brasileira, mas não estamos falando disso, não é por negar a questão das drogas, não é por concordar com elas, isso efetivamente não vem ao caso. (...) essa incompreensão da sociedade brasileira, esse sensacionalismo da imprensa brasileira, é mais do que compreensível e esperado. Queremos diluir essa deturpação e esse preconceito (com a *ayahuasca*)”.

³⁰⁶ A CTCA (Câmara Temática de Culturas Ayahuasqueiras) é uma das câmaras de cultura do SMC (Sistema Municipal de Cultura) de Rio Branco. É um ponto de encontro, diálogo e deliberação, instituída em conjunto entre as culturas ayahuasqueiras do Acre e o Poder Público local. É neste local onde estes grupos se encontram para discutir os seus interesses, como por exemplo, os rumos do processo de registro da *ayahuasca* no IPHAN. A Câmara possui um blog, que poder ser acessado em: <<http://camaratematicayahuasca.blogspot.com.br/>>

pode ser dada por Átila Maria Rufino, adepta da Colônia Cinco Mil, em entrevista a mim concedida em 15.06.2015.

De acordo com a entrevistada: “o CEFLURIS foi um dos primeiros a participar do início do processo das câmaras temáticas, mas em todas as reuniões, este não era sequer comentado, de modo que esta deveria estar incluindo e não excluindo” Assim, “o CEFLURIS não era ouvido na câmara temática e por ordem do nosso presidente maior, a gente se retirou.” Para ela, os motivos que ocasionaram a desmotivação deste grupo a não mais comparecer às reuniões era que os grupos tradicionalistas batiam sempre no mesmo ponto com relação a problemas do passado, sempre com desqualificações: “todas às vezes com o CEFLURIS lá era a mesma tecla, principalmente o tronco lá da Madrinha Peregrina e principalmente o seu Manoel Araújo da Barquinha, que são os radicais de lá, que eu chamo. (...) Ah, porque lá tem homens com três mulheres, ah, porque o pessoal lá fuma maconha (...)”. Segundo ela, isto não poderia estar fazendo parte dos debates da CTCA, estas discriminações, até porque o CEFLURIS é um dos eixos mais fortes que existem: “É Irineu Serra e CEFLURIS, os outros são ramificações e nós somos do tronco Raimundo Irineu Serra” (...). Antônio Alves³⁰⁷, em entrevista a mim concedida em 15.04.2015, confirma que, de fato, a CTCA (Câmara Temática de Culturas Ayahuasqueiras) acabou sendo hegemonizada pelos centros tradicionais:

“(...) Nós criamos um grupo de contato, promovemos um seminário de políticas públicas com os chamados centros tradicionais, de comunidades tradicionais da ayahuasca, o pessoal do CEFLURIS diz que a nossa denominação mais apropriada seria tradicionalistas, então eu acho que de fato somos tradicionalistas e tradicionais também.. por tradicionais não significa ser os mais antigos e sim aqueles que seguem uma tradição, no caso as tradições do mestre Irineu, Gabriel e Daniel, da forma tradicional, do mais próximo possível do formato tradicional sem a introdução de outros e novos elementos ritualísticos, elementos, comportamentos, valores ou doutrinários, e mantendo-se um formato antigo então esse tradicionalismo é majoritário aqui no acre, aqui temos poucos centros ligados ao CEFLURIS e mais centros ligados aos tradicionais/tradicionalistas, então a discussão na câmara temática acabou ficando dominada pelos interesses e propostas desses centros tradicionais e os centros mais associados ao xamanismo e ao CEFLURIS foram se sentindo meio que sem lugar, como se a câmara temática não pudesse dialogar ou representar os seus interesses, porque a câmara temática é um órgão do conselho municipal de cultura. Ela não tem poderes, não é uma instituição, não é um centro de uma confederação de centros, nada disso, as pessoas ali participam individualmente, mas a presença de pessoas que são ligadas a esses centros tradicionais acabou sendo pautada por interesses desses centros.”

Assim sendo, depreende-se que a ausência do CEFLURIS nas articulações da CTCA pode ser explicada por motivos que englobam desde acusações e estigmatizações promovidas por indivíduos dos demais grupos, como pela existência de interesses conflitantes, no que se

³⁰⁷ Antônio Alves é acreano, escritor, adepto do CICLU - Alto Santo e ex-presidente da Fundação Estadual de Cultura do Acre Elias Mansur (FEM).

refere à produção de políticas públicas locais. Por tais motivos, como afirmam LABATE & COUTINHO (2014), não teria sido à toa que tanto os grupos tradicionalistas como o CEFLURIS, entraram com um pedido de registro de suas culturas no IPHAN de maneira apartada, o que comprovaria a impossibilidade de articulação conjunta. Vale lembrar que ambos pedidos têm motivos bastante similares, entretanto, o pedido do CEFLURIS, ao qual não tivemos acesso até o momento, não teve seguimento por algum motivo burocrático.

Diana Dianovsky, técnica do IPHAN, em entrevista a mim concedida em 20.08.2015, ao se referir à viagem feita pelo IPHAN à Terra Indígena Katukina (Acre), no *Projeto Corredor Cultural Pano*. Segundo ela, tanto os índios como os grupos ayahuasqueiros têm demandas idênticas: “(...) que, além da reclamação policial e dos usos indevidos da ayahuasca (para os ayahuasqueiros, os usos indevidos seriam aqueles não religiosos, enquanto que para os índios, seriam aqueles de todos os brancos, incluindo os ayahuasqueiros). E cada um recortando aquele seu outro, quem é o seu outro?”. Nesta linha, dentro das discussões do patrimônio, percebe-se que os grupos se agrupam em blocos, a partir de interesses específicos similares, apesar de suas diferenças, o que também explica, em parte, a classificação elaborada pelos grupos tradicionalistas. É um nítido processo de construção de uma identidade comum aos grupos, embora sejam eles tão diversos entre si. Uma identidade genérica, portanto, de projetos.

CASTELLS (2001, p. 24 apud COSTA, 2017) elenca três formas e origens de construção de identidades: 1) Identidade legitimadora: que foi introduzida pelas instituições dominantes da sociedade para expandir e racionalizar sua dominação diante dos atores sociais; 2) Identidade de resistência: criada por atores sociais dominados ou estigmatizados pelas forças de dominação e marcada pela resistência aos princípios que definem as instituições dominantes; 3) Identidade de projeto: criada por atores sociais que constroem uma nova identidade a partir de materiais culturais que estão a sua disposição e com o intuito de redefinir a sua posição na sociedade e de buscar a transformação da estrutura social. Neste sentido, poderíamos pensar os grupos tradicionalistas dentro dos tipos 02 e 03, considerando a união entre esses grupos para a celebração da Carta de Princípios de 1991 e a presente formulação da identidade tradicionalista “de projeto”, engendrada para demandar no IPHAN no intuito de redefinir a sua posição na sociedade brasileira.³⁰⁸

³⁰⁸ Conforme verifiquei em campo, existem atores que consideram a postura política do grupo subscritor do pedido como excludente, tanto em relação aos povos indígenas, quanto em relação ao CEFLURIS e aos novos usos contemporâneos da ayahuasca. Ao mesmo tempo, os idealizadores do pedido são concisos em afirmar que não se opõem aos demais grupos, mas agem de acordo com suas comunidades em defesa de seu patrimônio

De acordo com LUVIZZOTO (2009), os grupos humanos e a construção da identidade étnica são extremamente dinâmicos e flexíveis, de modo que a concepção de etnicidade está além da definição de culturas específicas, sendo composta, portanto, de mecanismos de diferenciação e identificação que são acionados conforme os interesses dos indivíduos em questão, assim como o momento histórico no qual estão inseridos³⁰⁹. Segundo a autora, as primeiras análises sobre o tema eram baseadas na concepção tradicional que concebia o grupo étnico como unidade cultural distinta. Somente a partir dos trabalhos de Cohen (1969) e Frederick Barth (1969), torna-se possível definir um grupo étnico como uma forma de organização social, que expressa uma identidade diferencial nas relações com outros grupos e com a sociedade mais ampla. Neste ensejo, a identidade étnica é utilizada como forma de estabelecer os limites do grupo e de reforçar sua solidariedade, de modo que a continuidade dos grupos étnicos não é explicada em termos de manutenção de sua cultura tradicional, mas depende da manutenção dos limites do grupo, da contínua dicotomização entre membros e não membros (nós/eles).

Segundo BARTH (1998), a etnicidade é uma entidade relacional, algo que está sempre em construção, de um modo predominantemente contrastivo, o que significa que é construída no contexto de relações e conflitos intergrupais. Por aí, a forma contrastiva que caracteriza a natureza do grupo étnico resulta de um processo de confronto e diferenciação, o que acentua a natureza dinâmica da identidade étnica que se constrói no jogo de confrontos, oposições, resistências, como também, e, sobretudo, no jogo da dominação e submissão. Consequentemente, a etnicidade implica sempre em um processo de seleção de traços culturais ou de valores dos quais os atores se apoderam para transformá-los em critérios de consignação ou de identificação com um grupo étnico, que não são necessariamente os mais importantes, os que possuem “objetivamente” o maior poder de demarcação. Nessa perspectiva, a concepção de cultura é entendida nas suas dimensões antropológica e sociológica, não restrita aos aspectos puramente étnico/raciais, mas articulada a outras categorias como nação, classe, gênero, religiosidade.

Para GOULART (2014), esta diferenciação criada pelos tradicionalistas pode ser analisada pela noção de *identidade contrastiva* de Manuela Carneiro da Cunha (1985, p. 206),

comum, aproveitando-se de um momento político local favorável, que possibilitou essa articulação. Para eles, os demais grupos deveriam organizar-se politicamente e fazer o mesmo.

³⁰⁹ Segundo Poutignat & Streiff-Fenart (1998), nas diversas formas de conceituação, a etnicidade pôde ser definida como caráter ou qualidade do grupo étnico (Glazer & Moynihan, 1975), como fenômeno situacional (Williams, 1989), como o sentimento de formar um povo (Gordon, 1964), como o relacionamento entre grupos que se consideram e são considerados culturalmente distintos (Eriksen, 1991) ou como fenômeno de natureza política ou econômica, remetendo a grupos de pessoas unidas em torno de interesses comuns (Cohen, 1974) (LUVIZZOTO, 2009).

muito parecida, inclusive, com a definição dada por BARTH (1998). Esta é definida como uma identidade construída situacionalmente, sempre num jogo de contrastes, numa “estratégia de diferenças”. Em processo semelhante, CARNEIRO DA CUNHA (2009) utilizou-se da mesma categoria para analisar demandas de povos indígenas do tronco linguístico Pano, com relação aos seus direitos intelectuais sobre os seus conhecimentos designados de tradicionais³¹⁰, apoiada nas reflexões de Marshal Sahlins (1997, 2007), acerca do uso político contemporâneo da cultura. Este último reforça que é cada vez mais recorrente entre os povos convencionalmente estudados pela antropologia, passar a utilizar o conceito de cultura como argumento político, já que o mesmo adquire toda uma relevância nas políticas de construções de identidades étnicas. Com base nisso, CARNEIRO DA CUNHA (2009, p. 373), em seu trabalho, diferenciou a cultura - esquemas que organizam a percepção e a ação das pessoas no mundo -, do uso político da cultura, denominado de *cultura com aspas* e que pode ser definido como um “metadiscurso reflexivo sobre a cultura”, usado para a afirmação de identidades (e poder) diante de Estados nacionais e comunidades internacionais.³¹¹

Neste sentido, a “cultura” (que é uma noção reflexiva que de certo modo fala de si mesma - ou aquilo que é dito acerca da cultura) torna-se cada vez um recurso, ou uma arma

³¹⁰ A autora se refere aqui ao uso tradicional do *Kambô* ou *Kampung* (*Phylomedusa Bicolor*), conhecido como a vacina do sapo. A sua secreção chegou a ter pedidos de patentes depositados no final dos anos 80, sendo que já existem cerca de 70 patentes sobre usos de substâncias isoladas na secreção e sintetizadas. Sabe-se que o seu uso tradicional, antes restrito às etnias indígenas, saiu da Amazônia e começou a ser comercializado nas grandes cidades do Brasil. Inconformados com essa situação, índios Katukina do Acre, preocupados com a biopirataria e com a preservação de seus direitos intelectuais, procuraram o Conselho de Gestão do Patrimônio Genético (CGEN) para denunciar o mau uso do *kambô*. Presente às reuniões que discutiam tais reivindicações, a antropóloga Manoela Carneiro da Cunha (2009, p. 315) explicou que a questão crucial era se chegar a um consenso quanto às formas legais de encaminhar as negociações em torno do conhecimento ligado ao uso do *kampô*. Grupos falantes da língua Pano como os Katukina, que estavam na origem das mobilizações discutiam com Yawanawás e Kashinawás. Os Yawanawás, e em menor medida, os Kashinawás, acusavam os Katukina de pretenderem monopolizar este conhecimento. A autora afirma que os Yawanawá e os Katukina possuem uma relação conflituosa, por compartilharem uma terra indígena à beira do Rio Gregório, o que os levou a fazer alianças com atores externos. Os yawanawá, por exemplo, haviam expulsado os missionários protestantes e estreitado laços com a comunidade empresarial ambientalista norte-americana, sobretudo a Aveda e se distinguiam por sua experiência em assuntos urbanos e em conexões internacionais. Tais grupos predominavam sobre a delegação Katukina em termos retóricos e numéricos. Os Katukinas, entretanto, mais observantes de seus “costumes tradicionais”, constituíam-se, de certo modo, como uma reserva cultural para os Yawanawá. De acordo com LABATE & LIMA (2007), em 29 de abril de 2004, a ANVISA proibiu qualquer propaganda das virtudes terapêuticas e medicinais do *kambô*, e retirou do ar o site www.kambo.com.br. Para a antropóloga Edilene Coffaci de Lima, “a comercialização da substância por brancos gera insatisfações entre os Katukina, porém, do ponto de vista do Estado, seria complicado estabelecer uma regulamentação do ‘uso tradicional do *kambô*’ ou uma espécie de ‘reserva de mercado’ para a aplicação somente por indígenas, como gostariam alguns”. Para ela, existe uma “grande diferença” entre “simplesmente usar a secreção do sapo, como índios e seringueiros fazem há muito tempo no alto Juruá e a atividade de aplicação do *kambô*, como tem ocorrido ultimamente. A secreção da rã tem sido incorporada aos circuitos das terapias holísticas e das novas religiosidades urbanas, dentro de um processo de “xamanização do *kambô*”.

³¹¹ De acordo com CARNEIRO DA CUNHA (2009, p. 313), vários povos estão mais do que nunca celebrando sua “cultura” e utilizando-a com sucesso para obter reparações por danos políticos. Entretanto, a política acadêmica e a política étnica caminhariam em direções contrárias.

para afirmar identidade, dignidade e poder diante de Estados nacionais ou da comunidade internacional. Esta objetificação se movimenta, atualmente, sem solução de continuidade entre cultura e “cultura” e não se dá a devida atenção a distinções entre linguagem e metalinguagem ou fatos contemporâneos e projetos políticos. CARDEL (2010), em artigo que analisa os processos de ressemantização e de autodefinição identitária à luz dos atuais processos de emergência étnica no cenário sociopolítico brasileiro por várias comunidades, manifesta preocupação com as apropriações do saber científico, como instrumentos de luta por direitos sociais construídos ideologicamente. A autora conclui, em síntese, que os grupos sociais produzem teorias sobre si, que, por questões micropolíticas, já são expressões de lutas internas destes grupos. A partir disto, ressalta a autora que o papel do cientista social deve permanecer crítico quando à produção de tal conhecimento, deixando claro que a ciência é um campo de luta ideológica, mas que não é redutível a simples determinações de reprodução histórica e social.

A utilização do conceito de cultura em processos patrimoniais, aliás, não é uma estratégia nova. GIUMBELLI (2008, p. 93 apud GOULART, 2014, p. 12), por exemplo, refere-se a esta utilização por cultos afro-brasileiros, em vários momentos, como uma estratégia adotada pelos porta-vozes destes grupos no seu movimento de busca de reconhecimento público³¹². No presente caso, percebe-se uma ação bastante semelhante. Como afirma VELHO (2006), que analisou o processo de registro da Casa Branca (1982), terreiro de Candomblé mais antigo de Salvador, quando era conselheiro do SPHAN, todo processo patrimonial tem como base os conflitos e as negociações. Na ocasião, o antropólogo, favorável ao registro, sinalizou a preocupação em reconhecer a importância das manifestações culturais das camadas populares, como o candomblé, como um sistema religioso fundamental à constituição da identidade de significativas parcelas da sociedade brasileira. Para ele, foi fundamental para a vitória do tombamento, a atuação de um grupo de conselheiros do IPHAN, do Secretário de Cultura do MEC e de um verdadeiro movimento social com base em Salvador, reunindo artistas, intelectuais, jornalistas, políticos e lideranças religiosas que se empenharam a fundo na campanha pelo reconhecimento do patrimônio afro-baiano, já que houve uma forte resistência de setores religiosos, inclusive do conselho interno do SPHAN e de importantes veículos da imprensa, que consideravam a ação demagógica. De acordo com o autor, a posição do cientista social, particularmente do antropólogo, diante desse quadro

³¹² Atualmente, doze Terreiros baianos já foram tombados, caracterizando a grande influência cultural destas religiões para a cultura da cidade e do Brasil. (TAVARES; BASSI; CAROSO, 2017)

complexo e conflituoso, não implica necessariamente neutralidade acadêmica, mais sim procurar perceber e compreender os diferentes pontos de vista em jogo.

4.4.2 – A estratégia dos “tradicionais” e a estratégia dos “excluídos”

A partir da mencionada classificação do campo ayahuasqueiro, os “tradicionais” demandam no IPHAN, visando imprimir a sua marca e destacando o processo histórico de formação cultural que coincide com o trajeto de seus Mestres Fundadores.³¹³ A tradição dos grupos ayahuasqueiros no Acre caracteriza-se por suas práticas ritualísticas, cuja identidade religiosa gerou uma rede de interrelações sociais e culturais que tem por base uma relação com a floresta, através de um sistema simbólico. Neste sentido, a intenção dos atores é afirmar sua identidade como força constitutiva dos significados culturais e simbólicos do uso da *ayahuasca*, a partir de seus valores e crenças³¹⁴. Para os representantes deste campo, é como se a tradição (ou tradução) ayahuasqueira local fosse mais valiosa ou, por um motivo político, merecesse ser mais destacada em detrimento de formações mais recentes. Assim, seu intuito de diferenciarem-se dos demais grupos é nítido. Para eles, a *ayahuasca* só resistiu aos enfrentamentos do Estado, pela idoneidade e pela credibilidade que estes grupos mantêm a nível local já há muitas décadas, razão pela qual enfatizam o caráter restrito e particular das ações em torno da luta pelo reconhecimento da *ayahuasca* como patrimônio cultural. No que se refere à questão indígena, como já visto acima, representantes deste campo acreditam que estas tradições são distintas e transnacionais, razão pela qual demandariam um processo específico, considerando ainda a dificuldade de tal empreendimento, bem como não saber se os indígenas teriam interesse neste processo.

A não inclusão, ou a desconsideração pelos grupos tradicionalistas dos demais grupos gerou um enorme inconformismo no campo ayahuasqueiro, vale dizer, um campo bastante conflituoso e cheio de disputas, gerando diversas acusações (feitas pelos “excluídos) como preconceitos contra os diversos usos da *ayahuasca* que vêm ocorrendo contemporaneamente. A não inclusão dos bens culturais dos povos indígenas no pedido gerou uma reação do IPHAN, que condicionou a elaboração do INRC à sua inclusão no processo. Assim, dentro

³¹³ Para este grupo, como ressalta BARROS (2016, p. 200): “os usos e significações da ayahuasca (conferidas por sujeitos diversos) para os elementos do campo religioso estão interligados com o que diga respeito a sua construção histórica, rituais, crenças, ação comunitária religiosa, visões a respeito da essência da religião, vivências, representações e fins subjetivos dos indivíduos a partir do sentido conferidos por estes à trajetória religiosa de Mestre Irineu e dos grupos que lutam para se definirem como portadores da tradição.”

³¹⁴ Nesta linha, valores e crenças são forças materiais que mobilizam a ação, organizam massas humanas, formam identidades sociais e criam o terreno sobre o qual os indivíduos ou grupos se movem, adquirem consciência e lutam por direitos (BARROS, 2016, p. 196).

deste impasse, enquanto os grupos tradicionalistas negam que tenham excluído os demais grupos, estes sinalizam abertamente o fato de terem sido “excluídos”. Tais divergências levaram os “excluídos” a engendrarem uma estratégia de mobilização nos bastidores do processo, que nitidamente visou o fortalecimento de suas vozes, para dialogar com os grupos tradicionalistas. Nesta linha, grupos neoayahuasqueiros e jovens indígenas (articulados pelos neoayahuasqueiros) passaram a relacionar-se com o IPHAN e a demandar formalmente e conjuntamente a sua inclusão no processo, como já visto anteriormente.

O CEFLURIS, que também argumenta ter sido excluído, apesar de não ter se pronunciado formalmente no processo, enviou representantes para o *Encontro da Diversidade Ayahuasqueira*, evento que uniu grande parte dos “excluídos”, além de ter elaborado uma carta que esclarece as suas posições sobre o registro. Tal evento, como já dito, foi marcado por duras críticas aos tradicionalistas, que apesar de convidados (o convite foi enviado à CTCA³¹⁵), não compareceram³¹⁶. O evento, ainda, teria gerado um forte efeito nos representantes do IPHAN presentes, como se percebe do direcionamento dado ao início do INRC, durante os anos de 2011 e 2012. Na ocasião, muito provavelmente estimulado a considerar argumentos distintos daqueles empreendidos pelos tradicionalistas nos diálogos e nas negociações relacionadas a este tema, o IPHAN ampliou o recorte proposto pelos grupos signatários, causando insatisfações para estes³¹⁷. Para BARROS (2016, p. 240), a inclusão no processo de novos atores agregou um nível de racionalização onde as maiores tensões resultaram, justamente, do encontro da tradição com a modernidade, ou seja, no momento em que os atores tradicionalistas são colocados em presença e também em uma dinâmica de interações sociais que disputam com eles a posse legítima da tradição.³¹⁸

³¹⁵ O convite tinha como objetivo: “fortalecer a identidade cultural brasileira à cerca dessa manifestação cultural tão rica, oriunda da Floresta Amazônica e também contribuir para afirmação do pedido de registro da ayahuasca/daime/vegetal como patrimônio cultural imaterial da sociedade brasileira.” (BURLAMAQUI, 2012)

³¹⁶ De acordo com BURLAMAQUI (2012), a CTCA respondeu em carta, que sua atuação é restrita ao município e congrega apenas as comunidades ayahuasqueiras situadas no município de Rio Branco (AC). Além disso, não se sentiriam confortáveis em participar de um evento que não tomaram parte em sua idealização e formatação e que tem como pauta discussões e abordagens diversas daquelas que ao longo dos 03 (três) últimos anos tem se focado em suas reuniões.

³¹⁷ Durante o meu trabalho de campo, pude perceber as insatisfações dos membros destes grupos, que mencionavam abertamente a divergência entre o objeto pedido e objeto que o Estado queria abarcar. Uma expressão de Antônio Alves, um tanto quanto jocosa pode ilustrar este argumento. Ao não serem levados em consideração seus argumentos pelo Estado, por diversas vezes mencionou-se “retirar a queixa”, ou seja, desistir do processo.

³¹⁸ GRÜNEWALD (2012, p. 192 apud BARROS, 2016, p-p. 202/203) aponta que a tradição é “uma designação simbólica arbitrária; um significado designado antes que uma qualidade objetiva” (Handler & Linnekin, 1984: 285-6). Nem sempre uma invenção de tradição se refere a um passado histórico, podendo estabelecer-se como uma representação coletiva que pretende celebrar os símbolos valorizados de uma identidade (Layne, 1994). Devem-se considerar, portanto, propósitos variados (Hanson, 1989) - ligados ou não à captação de recursos (materiais e simbólicos) - na criação de tradições, as quais devem ser vistas não apenas com relação à substância dos elementos de cultura e sua característica de transmissibilidade no tempo, mas também como um meio de

Na carta do CEFLURIS³¹⁹ ao *Encontro da Diversidade Ayahuasqueira*, o Sr. Alex Polari afirma que o pedido teria dois erros básicos: não ter excluído os índios, nem as outras manifestações como o CEFLURIS sem sequer haver um debate prévio. Para ele, o argumento apresentado pelas entidades proponentes em Rio Branco para justificar a exclusão das demais, se basearia no fato de que elas se consideram as únicas tradicionais, mas seria preciso dizer: “tradicionalistas”. Na mesma carta, o dirigente apontou que até aceitaria ver seu grupo incluído em um “campo tradicional/eclético”, porém não aceitaria a classificação de “neoayahuasqueiro”, pois, apesar do respeito e diálogo com muitas delas, a inclusão neste grupo os afastaria do conteúdo de seu corpo doutrinário, que tem fundamento na doutrina do Mestre Irineu, acrescida de alguns desdobramentos como: o trabalho mediúnico, o ecumenismo universalista, o enfoque ambientalista e comunitário e as alianças com as demais medicinas sagradas³²⁰. Lembrou, também, que a tradição espiritual do Santo Daime, iniciada pelo Padrinho Sebastião, já foi reconhecida no GMT/CONAD como uma das quatro principais tradições ayahuasqueiras, e que tem raízes profundas nas populações tradicionais e nos povos da floresta, tanto na sua origem no Acre, quanto no seu desenvolvimento no Amazonas.

Dentre outros elementos, Polari sugere o que o IPHAN deveria começar o INRC pela a origem ancestral indígena e pan amazônica da ayahuasca, seus conhecimentos imemoriais, etc., para posteriormente, passar para os diversos curandeirismos e pajelanças xamânicas (mais fortes em outros países) e daí considerar para os desdobramentos contemporâneos, abrangendo tanto os elementos tradicionalistas quanto os ecléticos, contidos no fenômeno religioso urbano e genuinamente brasileiro das religiões cristãs daimistas. Seguindo a linha do tempo, passaria-se a levar em conta o broto mais recente, que são as novas reconfigurações dos grupos mais independentes em relação aos sistemas tradicionais. Para GOULART & LABATE (2016), nesta carta, com esse tipo de discurso, o CEFLURIS, estrategicamente,

expressão que pode organizar identidades com base no reconhecimento da diferença nos processos dialógicos entre culturas. As tradições podem assumir, assim, caráter artificial (Hobsbawm, 1983a), pois, organizadas para marcar a ideia de ancestralidade, são fabricadas e estabelecem, por meio de significados de permanência e invariabilidade, e com caráter nitidamente político, fronteiras sociais. Para isso, priorizam-se alguns elementos culturais, mesmo que sejam de criação ou incorporação recente, ou mesmo oriundos de outras sociedades. O caráter singular de uma tradição se pauta na ação presente dos sujeitos sociais, que a atualizam e articulam em determinados contextos, partindo, muitas vezes, de elementos até então não considerados tradicionais. Trata-se de processos que podem, inclusive, envolver diversos grupos sociais e agências, bem como adaptações para novos públicos ou a criação de novos espaços sociais (políticos) para sua exibição. A tradição não está isenta de experimentação, girando em torno de uma intensa crítica cultural quanto ao status patrimônio cultural próprio.

³¹⁹ Disposta em: <http://www.idacefluris.org.br/sistema/imagem/noticia/a946__Carta_EncDivAhuVersfinal.pdf> Acesso em 12.03.2017.

³²⁰ Afirmou ainda que não estaria reivindicando o título de tradicional, nem negando o de “neo”, nem sequer criticando as alianças políticas dos tradicionalistas, que são legítimas e de mérito desses grupos. Nesta carta, Polari afirma que está apoiando o encontro da “diversidade” não como um contraponto, mas como um complemento ao trabalho, que vem sendo desenvolvido pelas entidades religiosas do Acre.

procura ressaltar a diversidade de usos da ayahuasca no Brasil, mas, não para defender uma distinção radical entre estes diferentes usos, e sim, inversamente, para aproximá-los, numa perspectiva que valorizaria mais a diversidade religiosa e que destacaria a constante pluralidade de usos desta bebida no Brasil, coadunando-se com o que também expõem e pensam os neoayahuasqueiros, em seu documento apresentado ao IPHAN.

Como se depreende da sugestão de INRC proposta ao IPHAN, o CEFLURIS, mesmo que inconscientemente (ou consciente), a partir de sua perspectiva, conduz a uma reclassificação do campo, que seria dividido em quatro blocos; origem ancestral indígena, curandeirismos e pajelanças xamânicas, religiões cristãs daimistas tanto tradicionalistas quanto ecléticas e reconfigurações menos tradicionais. Nesta linha, poderia-se afirmar que, ainda que tal concepção a nível antropológico seja mais aceitável, tal posicionamento é estratégico, já que a partir deste redirecionamento, o CEFLURIS seria incluído no rol das religiões cristãs daimistas tanto tradicionalistas quanto ecléticas. E porque não? Conforme exaustivamente repetido pelas técnicas do IPHAN em campo, o órgão não parece querer trabalhar com as classificações propostas pelos grupos, já que pretende realizar seu próprio estudo (INRC) sobre o assunto. Por tais motivos é que o INRC vem considerando toda e qualquer contribuição dada pelos grupos envolvidos ou que tenham algum tipo de interesse no assunto.

A partir daí, também se torna bastante claro, que a ampla rejeição pelos demais grupos à classificação do campo apresentada pelos tradicionalistas também é uma estratégia que visa (não apenas no âmbito do processo, mas para além dele, dentro de uma disputa simbólica nos bastidores) uma legitimação de suas práticas no meio, consideradas “não-tradicionais”. Por este ponto de vista, busca-se uma aproximação entre todas as práticas ayahuasqueiras sob o manto da dinamicidade inerente à cultura, com base na ideia de que a ampla diversidade de práticas que hoje existe pelo Brasil e pelo mundo, seria uma conseqüência lógica de um movimento natural. Ou seja, “inevitavelmente as coisas mudam”. Assim, tal posicionamento também pode ser considerado como uma reação das novas linhas e grupos modernos ou ecléticos, considerados, muitas vezes como menos legítimos, já que se originariam de centros dissidentes, considerados transgressores ou banalizadores.

Em termos ideológicos, a sugestão do CEFLURIS (bem como a manifestação dos neoayahuasqueiros no processo) reflete um pensamento que conclama a diversidade, ao ressaltar os elementos que unem estas manifestações. Assim, por este ponto de vista, os

componentes culturais e étnicos são minimizados, e exalta-se o sincretismo³²¹. Tal posicionamento, *a priori*, parece formar uma ideologia que consagra a todos, mas que, ao mesmo tempo, nega a si mesma, pois reproduziria o mito de uma igualdade de usos da *ayahuasca*, como se todos os grupos fossem integrantes de uma grande família universal pelo fato de todos tomarem *ayahuasca*. Em certo ponto, guardadas as devidas proporções, parece-se com a ideologia da exaltação da mistura e da mestiçagem cultural (FREYRE, 1933). A igualdade seria a base deste pensamento, e não a diferença.

Por outro lado, a argumentação utilizada pelos tradicionalistas enfatiza as diferenças entre os grupos. Tal posicionamento parece basear-se numa suposta pureza de suas tradições, em detrimento dos demais usos, bem como no privilegiamento de valores religiosos mais tradicionais, como os cristãos (cristianismo popular). Por esta perspectiva culturalista, exalta-se a “cultura” e o sentimento de acrianidade, imiscuído no próprio sentido dado ao uso da *ayahuasca* e nega-se o sincretismo³²², com base na originalidade de seus mitos fundadores. Tal argumentação dá ensejo à formulação de que estas religiões são genuinamente brasileiras e tipicamente acreanas. Tal lógica, ou seja, o fenômeno de adoção e rejeição do sincretismo, apesar de não ser uma tensão central, pode ser exemplificado como exemplo de como são acionados argumentos distintos para demarcar posições no conflituoso campo *ayahuasqueiro*, ou seja, dentro de uma luta simbólica.³²³ FERRETI (2014) afirma, por exemplo, que este

³²¹ Para DE ROSE (2011), por exemplo, que, entretanto, não estudou os grupos tradicionalistas, “(...) compreende-se que a dinâmica do sincretismo está presente desde a gênese do Santo Daime. Ela se manifestou ao longo da história da religião e se legitima na atualidade como parte importante de sua constituição e expressão cultural, e também orienta a dinâmica do campo religioso *ayahuasqueiro* em direção a múltiplas expressões, em diferentes instituições. Nesse sentido, tanto as posições ideológicas que preconizam a abertura para o sincretismo e a transformação da religião, como aquelas que buscam a manutenção exclusiva do conjunto de práticas estabelecidas pelo fundador, são normativas que se inserem na própria dinâmica paradoxal do fenômeno religioso pós-moderno. Fundamentam-se cada qual por normativas construídas dialeticamente por seus seguidores ao longo da história e são, portanto, o resultado da própria inserção da religião no cenário da cultura mundial da incessante e frutífera construção dialógica de significados que estabelece cada normativa institucional.” Para SERRA (1995, p. 197-198 apud FERRETI, 2014), “sincretismo”, em sentido estrito, é todo o processo de estruturação de um campo simbólico-religioso “interculturalmente” constituído, correlacionando modelos míticos e litúrgicos ou gerando novos paradigmas dessa ordem que assinalem expressamente outros (...) de maneira a ordenar novo espaço intercultural.

³²² BASTOS (2010, p. 68-69), por exemplo, com relação ao Santo Daime, nega a existência do sincretismo - instrução religiosa sobre outra já existente -, já que não foi o índio que misturou os santos católicos aos seus ritos mágicos, bem como não foi uma seita católica que aceitou a entrada posterior de padrões mágicos forâneos, mas sim um culto que já nasce impregnado da cultura indígena e da cultura colonizante e que passa a existir e funcionar com um corpo institucional já definido, baseado em visões produzidas pela ingestão da *huasca*. Para ele, se amanhã for notado que o Santo Daime está lidando com as alfaías típicas da umbanda, aí sim o superposto seria incluído em regime de *bricolage* (sinônimo de sincretismo), perdendo a sua tipicidade acreana.

³²³ Para BARROS (2016, p. 203), que se apóia em Norbert Elias (2000), esta luta existiria em uma perspectiva figuracional, nas relações de interdependência que os grupos constituem entre si, entre blocos que representam a tradição e a modernidade, não originadas das vontades conscientes, mas pelas simultâneas afirmações das formas de uso da *ayahuasca* ao longo de anos, as mais antigas contrastando com as mais novas, gerando um equilíbrio instável de poder em prejuízo dos grupos mais antigos, que expressam isto na classificação das mais recentes como um processo de *banalização da ayahuasca*.

fenômeno não é original, tendo ocorrido por diversas vezes nos debates acadêmicos relativos às religiões afro-brasileiras.³²⁴

Em um caso análogo (o processo de registro da capoeira como patrimônio imaterial brasileiro), o IPHAN também se deparou com uma luta simbólica similar, caracterizada pela oposição entre duas vertentes ideológicas; a capoeira angola e a capoeira regional. Para BRITO (2016), entende-se que a “tradição” compõe o polo relacionado à Capoeira Angola na oposição basilar presente na construção das identidades do universo da Capoeira, enquanto que a “modernidade” ocupa o polo oposto relacionado, por sua vez, à Capoeira Regional. Este conceito de “tradição”, terida sido construído e validado a partir de disputas simbólicas entre vários agentes, incluindo o Estado brasileiro, capoeiristas e intelectuais em dois contextos históricos e sociais específicos. O primeiro seria relativo aos anos 1930-1940, durante os quais houve a modernização da Capoeira e o segundo focaria o período 1970-1980, quando a Capoeira Angola passou pelo processo de revitalização e foram criadas as Federações. Em ambos os momentos, deu-se um processo de construção identitária, analisadas como “identidades contrastivas da Capoeira”.

De acordo com VASSALO (2008), a Capoeira Angola junto aos setores mais tradicionalistas encarna o pólo da pureza, enquanto que a Capoeira Regional estaria no pólo da impureza. A primeira começa a se consagrar como a modalidade mais africana e a segunda como fruto do processo de modernização que atinge progressivamente o país. O movimento de resistência às inovações da Regional foi progressivamente condensado na figura do Mestre Pastinha, que passou a ser pensado, no mundo da capoeira, como o guardião das “verdadeiras” tradições afro-brasileiras. Nessa perspectiva, Mestre Bimba, o criador da Capoeira Regional, era criticado por ter supostamente incorporado elementos de lutas estrangeiras e, portanto, descaracterizado a capoeira.³²⁵ Em tal divergência, as categorias “deturpação” e “banalização”

³²⁴ Neste sentido, FRY (1984, p. 44 apud FERRETI, 2014) ressalta que o debate sobre o sincretismo remete a toda uma discussão mais ampla sobre o pensamento brasileiro a respeito do negro e de sua cultura em relação à cultura brasileira como um todo, havendo uma forte tensão entre uma ênfase numa cultura nacional homogênea (sincretismo, mestiçagem) e uma outra nas especificidades culturais com vistas a um pluralismo cultural. PRANDI (1999, p. 97 apud FERRETI, 2014), por exemplo, discute o problema teórico do sincretismo em posições antagônicas – a de não haver sincretismo, a do sincretismo como categoria ideológica, a do caráter vazio deste conceito e a aceitação descritiva do conjunto desses fenômenos.

³²⁵ Para VASSALO (2008), “nesses discursos militantes, a Capoeira Angola, assim como o Candomblé e outras atividades culturais consideradas negras encarnam o saber, a tradição e a ancestralidade dos africanos, que teriam sido transmitidos sem grandes transformações ao longo do tempo até as novas gerações. Criase a sensação de uma relação de continuidade direta entre presente e passado, ao mesmo tempo em que são postas de lado as tantas dissidências e rupturas, que levam muitas vezes os capoeiristas a mudarem de mestre ao longo de suas vidas, e que fazem com que suas trajetórias não sejam necessariamente tão “puras” quanto gostariam de afirmar. A origem da capoeira torna-se aqui um elemento fundamental. Esse “passado”, ao mesmo tempo africano e de lutas, transforma-se num mito de origem em que a capoeira é pensada como uma forma de resistência negra e, nesse sentido, investida de um enorme potencial redentor. A capoeira investe-se aqui de um significado

são acionadas de modo a criar uma diferenciação entre a Capoeira “Cultura” (Angola) e a Capoeira “Esporte” (Regional). Aqui, a diferenciação acionada pelas mesmas categorias leva ao “uso tradicional legítimo da *ayahuasca*” o “uso não-tradicional menos legítimo da *ayahuasca*”.

Outro caso emblemático que também pode ser usado em comparação, embora guardadas as devidas diferenças, é aquele analisado por Jocélio Teles dos Santos, que em sua obra *O poder da Cultura e a cultura no poder*, destaca a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil. De acordo com o autor (2005, p-p. 132/135), o Candomblé, na Bahia, a partir de uma política de incremento do turismo local nos anos de 1970, passaria a ser vendido como algo exótico e atraente para o turismo. Assim, representaria a imagem do baiano e de suas raízes culturais, dentro da lógica propagada por FREYRE (1933), de que o país era uma soma diversificada, colorida e tropical de manifestações adstritas, mas não exclusivas ao âmbito regional. Este fato provocou uma reação imediata de suas lideranças em duas direções.

Uma delas vinha dos terreiros de candomblé considerados “sérios”; justamente, os mais antigos e ortodoxos da nação *queto*, como a Casa Branca, o Gantois, o Axé Opô Afonjá, o de Olga de Alaketo e o terreiro de Eduardo de Ijexá, tido como o mais velho pai-de-santo da cultura dos ijexás. Estes, ao defender o Candomblé como religião, contrastando com a qualificação de que era algo folclórico, visavam um reforço da necessidade de manutenção da ordem simbólica, pois, com este estímulo, muitos terreiros passaram a realizar rituais em datas que não correspondiam ao calendário ritual, para “turista ver”, o que seria considerado como transgressão. Como sugerido pelo autor, as acusações aos candomblés “não sérios”, que, vale dizer, não possuíam voz nas matérias dos jornais diários da cidade, possuíam implicações geracionais e políticas, pois estes, justamente os mais permeáveis às influências heterodoxas, vindas do atrativo turístico, eram aqueles das novas gerações e longe da influência dos tradicionais. Novamente, neste campo, criou-se a dicotomia “religião” (sério) x “folclore” (não-sério). O autor refere-se ainda a outro fenômeno similar. A crítica das lideranças baianas tradicionalistas do Candomblé à proliferação de casas de Umbanda, o que pode ser interpretado como uma postura de manter o Candomblé baiano como a referência central do sistema religioso afro-brasileiro. Neste caso, assim como no da *ayahuasca*, um discurso regionalista é acionado.

eminentemente político: ela passa a ser pensada pelos seus próprios praticantes como uma arma de libertação no mundo contemporâneo, que permitiria aos afro-descendentes lutar contra as diferentes formas de dominação e exclusão. (...) Assim, esta leitura da capoeira conduz à questão da identidade.”

No que se refere aos povos indígenas é importante mencionar que sua participação, ainda incipiente, nos debates referentes à patrimonialização da *ayahuasca*, se dá por alguns aspectos complexos e ambíguos. LABATE & COUTINHO (2014) argumentam que esta aparição parece se relacionar com um movimento mais amplo que envolve diversos grupos indígenas, e que implica num ressurgimento étnico através de parcerias e fluxos entre indígenas e não indígenas. Assim, esta penetração indígena ocorre, em certa medida, a partir da iniciativa de alguns dos atores inseridos na rede urbana *New Age* de circulação da bebida, e de indígenas também incluídos nela, como vimos acima. Neste esteio, esses atores se tornam portadores do discurso sobre a autenticidade da tradição indígena e de seu papel na cultura brasileira.³²⁶ A adesão ao circuito urbano da *ayahuasca* não ocorre sem dissonância interna desses grupos indígenas, onde alguns membros se opõem à realização de rituais para não índios (principalmente os mais antigos). O fato é que esses debates, até recentemente, vêm sendo travados fora das aldeias, o que tem se modificado a partir da atuação do IPHAN. Voltaremos a este ponto posteriormente no subtópico AYA 2016, quando abordaremos, de forma sucinta, algumas tensões e conflitos ocorridos na ocasião. Vale dizer que somente nesta ocasião, é que os povos indígenas do Acre se manifestaram formalmente sobre o assunto, através de uma Carta, numa atitude que parece ser muito mais representativa do que as anteriores.

No que se refere à mencionada disputa simbólica, tem-se que a entrada dos indígenas na questão, embaralhou a economia simbólica anterior que dividia os grupos entre tradicionais e não tradicionais (ou que classificava o Alto Santo e a UDV como tradicionais, e o CEFLURIS como híbrido), como sustentam LABATE & COUTINHO (2014). Nesta linha, como poderíamos posicionar ou classificar (com base na classificação; originários, tradicionais e ecléticos) os indígenas que, ao lado dos “excluídos”, extrapolam sua condição de “originários”? Em algumas afirmações, inclusive, alguns indígenas já alegaram a anterioridade de suas manifestações culturais em relação às Igrejas ayahuasqueiras, afirmando que seus avôs (leia-se antepassados) apresentaram a *ayahuasca* ao Mestre Irineu (LABATE & COUTINHO, 2014), como forma de legitimação no meio. Tal fato demonstra como a entrada dos povos indígenas neste debate tem sido mediada pela presença hegemônica das religiões ayahuasqueiras, que detém o capital simbólico legítimo destas práticas.

³²⁶ LABATE & COUTINHO (2014) ressaltam que “se o uso indígena da *ayahuasca* tem sido cada vez mais reconhecido por todas as linhas, universalmente, e incorporado nos debates oficiais, por outro lado, muito do interesse da classe média urbana por estas tradições se dá em função de uma oposição ou rejeição ao uso cristão da *ayahuasca* característico do Santo Daimé e da UDV. Em outras palavras, o interesse dos novos usuários urbanos também se dá, em boa parte, mediado pelo campo das religiões e dos neoayahuasqueiros urbanos.”

As manifestações dos povos indígenas sobre a patrimonialização tornaram-se mais concisas e representativas, a partir da realização do II Congresso Mundial da Ayahuasca, ocorrido em Rio Branco, em outubro de 2016. Antes, porém de abordar os desdobramentos deste seminário no que se refere ao nosso tema, passaremos a um breve subtópico, referente a uma discussão sobre as eventuais conseqüências de um registro.

4.5 – As indefinições na escolha dos bens e as conseqüências de um eventual registro

Para VELHO (2006), a escolha e definição de quais itens do patrimônio cultural devem ser tombados (e/ou registrados) engendra sempre tensões, negociações, conflitos de interesse e algum exercício de poder em algum nível. Afinal, está-se lidando com questões complexas que envolvem emoções, interesses, afetos, preferências, além de projetos heterogêneos e contraditórios. Considerando todos os impasses do processo, a partir da complexa luta simbólica, que tentamos, em síntese, descrever acima, onde os grupos envolvidos divergem ao estabelecer “o que deve ou não ser registrado”, existe ainda uma completa indefinição acerca de quais bens poderiam ser escolhidos. Tal fato é destacado no Relatório Final da primeira fase do INRC (2012). Some-se a isso o fato de que o IPHAN está procurando bens em comum, ou seja, bens que possam contemplar a todos os detentores.³²⁷

Sabe-se ainda que a categoria do IPHAN de “ofício de mestre” não abarca metodologicamente o conceito de “Mestres Fundadores” sugerido pelos grupos tradicionalistas, já que o “ofício de mestre” passaria de geração para geração enquanto que os “Mestres Fundadores” são entidades carismáticas divinizadas que se encerram em si mesmos. Por tais motivos, diversas reuniões foram realizadas pela equipe técnica (da empresa contratada) a fim de estudar as possibilidades, e dar conta da tarefa de “encaixar” as diversas referências culturais relacionadas ao uso da ayahuasca nas categorias disponibilizadas pelo INRC. A opção de se registrar o “feitio da *ayahuasca*”, também foi mencionada, embora com a advertência de que estes correspondem a rituais fechados, restando que a equipe contratada não teria amplo acesso no caso de um possível adensamento em fases posteriores. Entretanto,

³²⁷ Em entrevista a mim concedida em 15 de abril de 2015, Deyvesson Gusmão (IPHAN/AC) esclarece que a segunda fase do INRC, chamada de identificação, refere-se à eleição de bens culturais anteriormente inventariados, quando passa a haver um detalhamento maior desses bens. Já a terceira fase é a de documentação. Nela, se prepara um dossiê sobre os bens identificados na fase anterior. Segundo ele “(...) geralmente o que acontece é que ao final a gente já tenha a indicação de um bem para ser registrado e normalmente é um bem que agrega outros bens, é um bem que é entendido como referência cultural porque agregam outros bens, porque eles têm um grau de unicidade maior no sentido de agregação (...)”.

a escolha efetiva dos bens somente se dará na segunda fase do INRC, após ouvidas as comunidades indígenas, na fase de Identificação.

No que se refere ao recorte espacial da pesquisa, argumenta-se que, possivelmente, o IPHAN adotará uma solução parecida com a que foi encontrada no processo de registro da Capoeira. Naquela ocasião, o órgão deparou-se com a seguinte questão: Como realizar um INRC, que fosse ao mesmo tempo representativo de sua diversidade, porém exequível dentro dos limites desta modalidade de pesquisa? Optou-se por adotar um recorte histórico, dando ênfase aos locais normalmente apontados como berço desta prática, como a Bahia e o Rio de Janeiro embora sua genealogia definitiva ainda esteja longe de ser completamente remontada. Sabe-se que outros locais representativos também foram contemplados. Uma das razões para a escolha desses lugares é o peso simbólico que a capoeira possui para a constituição das identidades locais e o lugar preponderante que esta ocupa na vida cultural das comunidades e nas representações coletivas sobre elas.³²⁸

Ainda que estejamos longe de um desfecho para esta história, sabe-se que um eventual registro trará algumas consequências para os grupos contemplados ou não-contemplados. E não estamos falando de salvaguardas ou de benefícios pós-registro para os grupos, o que até então, tem sido muito pouco mencionado.³²⁹ OTERO DOS SANTOS (2011), por exemplo, propõe uma rápida reflexão acerca dos riscos que um eventual registro pode acarretar para as práticas religiosas ayahuasqueiras, como o “congelamento” de sua natureza dinâmica e polissêmica. Até porque, a ideia de patrimonializar um bem remete às noções de invenção e objetificação da cultura, de modo que é isso mesmo que o Estado, enquanto aparelho de captura, se propõe a fazer. Por outro lado, ARANTES (2009), considera que “a função da preservação como política pública é nutrir, arejar, dar elementos para que as práticas culturais continuem florescendo, apesar da asfixia do mercado”. Nesta linha, o Estado atuaria apenas para incentivar, nutrir e proteger a própria dinâmica de uma manifestação cultural.

“(…) o patrimônio cultural tangível e intangível é uma construção social que resulta da negociação entre a sociedade e o Estado, visando ao desenvolvimento de ações em relação às quais tanto o Estado, quanto a sociedade passam a ter

³²⁸ IPHAN, Parecer n. 031/08. Registro da Capoeira como Patrimônio Cultural do Brasil. Processo n. 01450.00.2863/2006-80

³²⁹ O Plano de Salvaguarda indica de que forma o Estado e a sociedade agirão, a partir daquele momento para preservar as condições que permitem a continuidade da manifestação cultural registrada. Os planos de salvaguarda geralmente contêm propostas de ações que envolvem órgãos públicos, entidades privadas e também as próprias pessoas do lugar onde a manifestação cultural acontece. A ideia é que se construa uma consciência e um respeito por tudo aquilo que precisa ser preservado para que o bem continue a existir. São previstas também ações de apoio, fomento, divulgação e inserção no mercado (IPHAN, 2012, p-p. 29/33).

responsabilidade. Então, não se trata simplesmente de uma proclamação, em que se anuncia a importância de algo; é muito mais que isso, já que, quando o Estado ilumina uma prática e se compromete com sua salvaguarda, cria-se um fato novo no universo cultural, no horizonte do qual aquele bem ou prática faz parte, produzindo conseqüências.” (ARANTES, 2009)

Por tais motivos, é essencial, segundo o autor, a efetiva participação das comunidades praticantes dentro de um amplo diálogo, a fim de ajustar os interesses dos grupos contemplados com as possibilidades do Estado. Assim, o sentido da preservação deverá preservar os vínculos de identificação com aquela(s) comunidade(s) praticante(s), já que, em termos de política cultural, produto e processo cultural são indissociáveis: “As coisas feitas testemunham o modo de fazer e o saber fazer. Elas abrigam também os sentimentos, lembranças e sentidos que se formam nas relações sociais envolvidas na produção e, assim, o trabalho realimenta a vida e as relações humanas”. Para o autor, o exemplo da salvaguarda do samba de roda esclarece este ponto.

(...) Quando se decidiu salvaguardar o samba de roda, era porque uma comunidade o praticava em seu próprio meio, expressava-se por meio dele, e era reconhecida por aquela música e dança, cuja prática realimentava suas relações sociais. No momento em que a dança fosse levada para o palco, e só para o palco, fosse executada por dançarinos profissionais e pautada em contratos com empresários do show business, provavelmente o sentido da preservação original estaria perdido, porque os vínculos da prática com a comunidade também se teriam perdido. Quer dizer, não é exatamente a música e a dança, mas um determinado grupo social executando e dançando a música que precisa de proteção. Esse é um ponto importante. Todo bem do patrimônio imaterial diz respeito a comunidades específicas de praticantes, na origem, mas o reconhecimento dessa prática, desse saber, como integrante do patrimônio oficial atribui a ela um valor e uma significação muito mais amplos do que os locais. (Arantes in: LABATE & GOLDSTEIN, 2009)

Por outro lado, LABATE & GOLDSTEIN (2009) ressaltam que o registro pode acarretar em reificação de práticas específicas pelo Estado, como se houvesse uma forma mais “autêntica” e atemporal que outras. Ao responder a indagação, ARANTES (2009) refere-se aos inventários realizados com terreiros de Candomblé. Para o autor, “do ponto de vista da preservação da prática, o que interessa é o princípio da formação dos vários terreiros e linhagens, a dinâmica de fragmentação e fusão”, de modo que “o estudo antropológico deve focalizar esse princípio dinâmico, que ajuda a explicar os casos anteriores e posteriores à tipificação.” Ou seja, “se a ideia é salvaguardar a prática, então são necessárias garantias para que continue ocorrendo a adequada expressão da diversidade que se considere constitutiva do candomblé”, não havendo sentido em “higienizar”, no intuito de consagrar os aspectos considerados mais “puros”, já que isso se equivaleria a “querer preservar a vida vegetal fazendo uma coleção de folhas secas.”

Entretanto, o caso do registro do “Ofício de Baiana de Acarajé” em 2005 pelo IPHAN (ÉVORA, 2015) nos traz algumas reflexões importantes. Sabe-se que um pouco antes, esta atividade teria sido regulamentada pelo Decreto/Lei n. 12.175/1998 do Estado da Bahia, após diversas reivindicações da ABAM (Associação Nacional das Baianas de Acarajé, Mingau, Receptivos e Similares da Bahia). Estas ações teriam sido motivadas por algumas mudanças ocorridas no cenário social local, a partir da expansão do neopentecostalismo (Almeida, 1996), quando uma parcela significativa das baianas se converteram à tal corrente religiosa. Essa corrente, diga-se de passagem, é conhecida por suas atitudes agressivas, intolerantes e por demonizar aspectos das religiões de matriz africana. Nesta linha, algumas baianas começaram a promover um processo de ressemantização da iguaria, a fim de suprimir a sua ligação com as religiões de matriz africana. Assim, passaram a comercializar o “bolinho de Jesus” ou o “acarajé de Jesus”, considerado “abençoado” em detrimento daquele tradicional que seria elaborado com “feitiço”. Além disso, trajes típicos foram abandonados em detrimento de um visual mais corriqueiro, além de adornarem os tabuleiros com Bíblias e adesivos com frases cristãs.

Neste sentido, o tanto o decreto mencionado acima, como o registro no IPHAN passaram a exigir uma série de determinações às baianas, referentes, por exemplo, à obrigatoriedade de utilização de trajes típicos relacionados ao Candomblé, através da ação de fiscais da prefeitura. Isto porque toda a produção e venda da iguaria (e toda a sua genealogia de origem) é intrinsecamente ligada a esta religião, suas crenças, seus rituais (ou, pelo menos, sempre tem sido até o presente momento). O próprio acarajé é um representante típico da culinária afro-brasileira.³³⁰ Em 2011, o IPHAN oficiou a ABAM sobre o risco da perda do título de patrimônio imaterial do “ofício de baiana de acarajé” (que inegavelmente traz valorização e benefícios para a classe), já que estava havendo bastante descaracterização do ofício das baianas nas ruas de Salvador.

Nesta linha, destaca-se que o processo de ressignificação empreendido pelas adeptas das igrejas neopentecostais, seja suprimindo, seja ressemantizando a origem afro-brasileira do acarajé, gerou uma disputa no espaço simbólico entre estas e as baianas defensoras da tradição ancestral. Os caminhos pelos quais esse processo repercute na vida das baianas e da cidade é

³³⁰ “Imerso na dinâmica cultural das grandes metrópoles brasileiras, sobretudo em Salvador, o acarajé está sujeito a variados processos de apropriações e ressignificações nos diferentes segmentos da sociedade, sem, contudo, perder seu vínculo com um universo cultural específico e fundamental na formação da identidade brasileira. Nesse contexto, as baianas de acarajé integram e compõem o cenário urbano cotidiano e a paisagem social daquela cidade. Representam tradições afro-descendentes fundamentais das identidades da população que mora e transita nas áreas centrais e antigas, em que se destaca o conjunto arquitetônico do Pelourinho.” (IPHAN, 2004, p. 18 apud ÉVORA, 2015)

assunto ainda bastante controverso e gera discussões em diversos âmbitos (ÉVORA, 2015). Entretanto, para a autora, não há dúvidas de que não é engessando e isolando das mudanças da sociedade que se preserva um patrimônio cultural, já que o ofício de baiana está inserido na dinâmica cultural de uma complexa rede de sociabilidades, que envolve diversos fatores e recebe influência de todos eles. Ou seja, como afirma BITAR (2010, p. 145 apud ÉVORA, 2015), “o patrimônio, para além de se configurar como uma expressão emblemática de um grupo social ou nação, é também um processo de construção de reconstrução social e simbólica através das experiências sensíveis, individuais e coletivas”. Assim, a autora questiona: “Em que medida essas transformações afetam em nível simbólico o tradicional acarajé e prejudicam a perpetuação daquele que é patrimônio cultural imaterial do Brasil, o ofício das baianas de acarajé?”

Trazendo tais reflexões para o caso da *ayahuasca*, podemos destacar duas reflexões importantes, sobretudo no que diz respeito às novas práticas ayahuasqueiras, consideradas menos legítimas no meio. A primeira relaciona-se ao fato de que a legitimação cultural ayahuasqueira é ainda bastante recente no Brasil e, portanto, necessária para os grupos que comungam destas culturas amazônicas. Nesta linha, é compreensível que se entenda que o reconhecimento cultural destas práticas exigiria um requisito mínimo de existência, ou seja, é necessário que haja um “caldo” cultural suficiente, que estas práticas sejam efetivamente representativas de comunidades. Nesta linha, alguns grupos de constituições mais recentes, de ritualística inovadora e que existem hoje apenas como centros religiosos, possivelmente ficariam de fora da proteção.

A segunda reflexão se refere a como o registro seja feito e é a seguinte: Poderia o registro servir, como no caso das baianas de acarajé citado acima, como meio de intervenção da cultura? Ou seja, com outras palavras, até que ponto a necessidade de respeito e resguardo à cultura, às tradições (ainda a serem reconhecidas como tais) e aos antepassados pode servir como meio de fiscalização e intervenção cultural? Para quem isto seria benéfico? Ou não? Assim sendo, poderia o registro da *ayahuasca* significar, para além da conscientização, do respeito e do resguardo às culturas ayahuasqueiras, uma tentativa de normatização e engessamento da cultura? Além disso, pode-se ainda perguntar: em que medida tais novos usos da *ayahuasca*, inclusive alguns laicos e outros desregrados (como por exemplo, em festas *rave*) afetariam em nível simbólico os usos tradicionais? Acredita-se, porém, que para além destes questionamentos, neste caso, o que faz realmente a diferença é a questão legal. Ou seja, parece que o engessamento da cultura seria um problema menor ante o risco constante de marginalização destas práticas, cujo reconhecimento ainda está a engatinhar-se.

4.6 – II Congresso Mundial da Ayahuasca (AYA 2016)

Conforme mencionado acima, realizou-se de 17 a 22 de outubro de 2016, em Rio Branco, o Congresso Mundial da Ayahuasca (AYA 2016)³³¹, organizado pela ICEERS (*International Center for Ethnobotanical Education, Research & Service*)³³². Vale lembrar que foi a primeira vez que um evento deste porte foi organizado no Acre, berço das religiões ayahuasqueiras brasileiras, território de diversos povos indígenas que usam a bebida em seus rituais e lugar onde se concentra uma vasta fitobiodiversidade do planeta. Vale lembrar, também, que o primeiro congresso mundial tinha sido alvo de críticas, por ter sido realizado em Ibiza (Espanha), levando a pecha de evento para “gringos”, além de não ter tido uma representatividade suficiente no meio ayahuasqueiro.

Nesta ocasião, porém, o evento reuniu diversas lideranças ayahuasqueiras locais e globais da América Latina, diversos estudiosos renomados, incluindo grupos tradicionalistas que nunca haviam participado de eventos deste porte, além de cerca de 150 representantes dos povos indígenas acreanos e brasileiros. Discutiram sobre uma miríade de temas referentes à *ayahuasca*, dentro de um amplo espectro multidisciplinar. Porém, sabe-se que o tema mais concorrido e debatido foi justamente a patrimonialização da *ayahuasca*. Como os próprios organizadores destacaram na página do evento, “em tempos de globalização do uso da *ayahuasca*, o reconhecimento e a proteção cultural das práticas tradicionais passam a ser mais importante do que nunca”. Entretanto, como não poderia deixar de acontecer, diversos embates ocorreram ao longo do Congresso, que levantaram algumas polêmicas.

De acordo com a indigenista Andréia Baia Prestes, nova Superintendente do IPHAN (AC), em entrevista a mim concedida em 19.07.2017, os primeiros problemas ocorridos referem-se à participação indígena no evento. Sabe-se, por exemplo, que os recursos para o transporte e estadia dos índios só chegou faltando apenas 03 ou 04 dias para a realização do evento, o que dificultou a participação de muitos Pajés importantes.³³³ Para ela, “se você faz

³³¹ A *homepage* do evento pode ser acessada em: <<http://www.ayaconference.com/?lang=pt-br>>

³³² A ICEERS é uma organização filantrópica, situada na Espanha, Holanda e Uruguai. Dedicar-se à integração do uso tradicional de substâncias declaradas ilícitas como ferramentas terapêuticas na sociedade, além de defender os direitos humanos de pessoas que usam drogas por razões ancestrais. Suas missões incluem; investigações científicas sobre o uso médico de drogas ilícitas, o estudo e a promoção de políticas públicas no campo das drogas, desenvolvimento social e saúde mental, baseadas em evidências científicas e direitos humanos, oferecimento de serviços gratuitos para pessoas que desejam ter acesso à tratamento com plantas terapêuticas, além de suporte legal à pessoas presas e processadas por sistemas criminais por crimes referentes à *ayahuasca*. Para saber mais sobre a organização acessar: <<http://idpc.net/profile/iceers>>

³³³ De acordo com Marcos Vinícius, em entrevista a mim concedida em 18.07.2017, o processo de mobilização para a participação indígena não foi muito bem organizado, pois visou mais a quantidade do que a qualidade. Isto porque muitos que estavam lá, na hora, não contribuíram com o evento, dispersaram. Além disso, como a verba

um encontro sobre isso você devia chamar Pajés e, por exemplo, a Madrinha Peregrina e não apenas os caras que fizeram uma pesquisa neurocientífica sobre isso... Então, aí é que tá. Essa questão foi muito batida (entre os índios).” Além disso, a participação indígena foi dificultada pela própria organização do Congresso, que era acadêmico. Segundo a entrevistada, “várias vezes a gente escutava dos organizadores: aqui não é um evento indígena, aqui é um evento acadêmico”. Assim, por exemplo, cada um tinha apenas 15 minutos de fala, o que dificulta muito, já que o indígena tem todo um ritual para falar. Ademais, os índios não tinham sido instruídos sobre o que seria discutido ali, de modo que em várias palestras ocorridas, estes simplesmente não estavam entendendo nada. Assim, por exemplo, às vezes, tinham que se dividir em grupos para poder acompanhar o que estava sendo discutido em cada sala. Toda essa situação os fez sentirem-se desprestigiados e desgostosos com a organização do evento. Neste sentido, logo de cara se verificou que não seria dada condição de amplo debate e participação dos indígenas nas discussões. De acordo com a indigenista Dede Maia, o “palavrão” *patrimonialização* ficou na berlinda entre os índios, já que a maioria deles não tinha sequer noção do que isto significa. A pergunta que circulava entre os *Txais* e *Txaias* era: “que história nova é essa que esse pessoal está trazendo para as rodas de conversa dos índios?”.³³⁴

Para Fabiana Lima (IPHAN), que também participou da mesma entrevista citada acima, a “própria falta de tradução para as línguas indígenas faziam com que os índios que falavam português tivessem que traduzir para os outros (...) então era um evento academicista total, de uma perspectiva mais européia”. Sabe-se, também, que o evento não foi aberto para a população local, pois os ingressos, além de serem limitados, custavam, no mínimo, 90 euros. Foi bastante ilustrativa, por exemplo, a crítica de indígenas com relação ao *teaser* principal do evento, que mostrava um índio com um cocar e onde se lia “II WORLD AYAHUASCA CONFERENCE BRAZIL”. Vale lembrar que o termo *ayahuasca* é um nome “estrangeiro” para as etnias indígenas presentes no evento, que denominam e interpretam a bebida em suas línguas maternas e cosmologias específicas, como *nixi pae*, *huni pae*, *uni pae*, *kamarãbi*, *kamalanbi*, *shuri*, *yagé*, *kaapi*, etc.

Entretanto, o clima só efetivamente “esquentou”, a partir do segundo dia do evento, a partir das falas de Cosmo Lima de Souza (CRF) e Luis Felipe Belmonte (UDV), integrantes

chegou em cima da hora, o Joaquim (Tashkã Yawanawá) não veio, nem o Bira (Biraci Brasil Yawanawá), a única liderança indígena mais expressiva que veio foi o Benki (Ashaninka).

³³⁴ Relato disponível em: <http://cronicasindigenistas.blogspot.com.br/2016/10/conferencia-da-ayahuasca-um-outro-olhar_25.html#more> Acesso em 07.09.2017. Para ter uma visão de alguns dos indigenistas locais sobre o evento acessar o blog *Crônicas Indigenistas* pelo endereço acima e visitar a seção de outubro/2016.

da mesa *Ayahuasca e a Construção da sua Credibilidade e Legitimidade Social*. Estes fizeram palestras acaloradas, ao comentar suas atuações nos âmbitos dos processos ocorridos no CONFEN/CONAD e foram bastante aplaudidos. O primeiro, especificamente, ao falar sobre a comercialização da ayahuasca (que inclusive pode incidir em crime de tráfico de drogas pela legislação brasileira), criticou abertamente a realização de rituais indígenas que estavam ocorrendo no lado de fora do Congresso, divulgados com *banners*, onde se cobrava cerca de R\$ 300,00 por pessoa para participar e tomar *ayahuasca* (possivelmente organizadas por empresários da *ayahuasca*, mediadores que agenciam os clientes e lucram com isso). Assim, tal situação poderia dar azo a diversos problemas, caso a imprensa sensacionalista tivesse ali. Para ele, a comercialização é um desrespeito à própria cultura indígena e ao processo de construção da credibilidade ou legitimidade social da ayahuasca. Logo depois, Oscar do ICEERS teceu algumas palavras, bem como o líder indígena Benki Ashaninka, que falou basicamente da responsabilidade dos povos indígenas com as medicinas sagradas, como também condenou a comercialização da *ayahuasca* e o seu uso desordenado e não correto.

Em verdade, ainda que essa não tenha sido a intenção do palestrante Cosmo Lima, sua fala remete a polêmicas recentes, que vêm sendo trazidas à tona no cenário ayahuasqueiro acreano, pelo menos a partir de 2005, no que se refere às constantes viagens de jovens (às vezes nem tanto) indígenas para a realização de rituais nas cidades do Brasil, o que seria algo visto por alguns setores tradicionalistas como um processo relacionado à banalização da *ayahuasca*. Tais trabalhos espirituais com a realização de workshops já foram comentados acima por LABATE & COUTINHO (2014). Para entender melhor esta polêmica, vale a pena ler a reportagem do jornalista acreano Altino Machado intitulada “Nishi Pay dá grana”³³⁵, onde o mesmo critica uma propaganda no Blog (da antropóloga Bia Labate), na qual jovens indígenas Huni Kuin estariam cobrando R\$ 100,00 por pessoa para ingressar num ritual em São Paulo. Como se depreende dos comentários da polêmica reportagem, há opiniões diversas e conflitantes, tendo, inclusive, uma fala do indígena Fabiano, mencionado na mesma. A reportagem destaca ainda uma fala de uma liderança Yawanawá.³³⁶ Sobre o assunto, manifesta-se a antropóloga Andréa Martini da UFAC e do INRC do IPHAN.³³⁷

³³⁵ *Nixi Pae* é o nome dado à bebida *ayahuasca* pelos Huni Kuin, bem como ao seu próprio ritual. Para ler o artigo e as polêmicas levantadas nos comentários acessar: <<http://www.altinomachado.com.br/2005/10/nishi-pay-d-grana.html>> Acesso em 03.05.2016.

³³⁶ “Saudações com todo respeito aos meus amigos Yube e Bane. Mas isto é uma aberração aos rituais sagrados do povo indígena, que usa nossas bebidas sagradas para curar e se comunicar com o mundo espiritual. Não conheço meus amigos como pajés ou estudantes de pajé. Aqui no Acre conhecemos eles apenas como estudantes indígenas urbanos, de Rio Branco, que há muito tempo se desligaram de sua comunidade para se aventurarem nas cidades de pedras. Por favor, não façam isto e não nos envergonhem com essa onda ‘new age’ do Sul do país

Sabe-se que logo após essas palestras, um “clima de guerra” foi se formando nos bastidores do evento, já que diversas informações desencontradas passaram a chegar nos ouvidos dos índios que estavam reunidos em outra sala da UFAC (local de realização do congresso). Notícias de que as “igrejas estariam criticando os índios”, além do fato de que os organizadores do evento mandaram retirar os *banners* do local, fizeram com que estes reagissem, tornando o clima da Conferência bastante pesado. Entretanto, os índios passaram a direcionar toda a sua crítica aos organizadores do evento, tendo, inclusive, redigido uma Carta que os criticava abertamente, a qual teria sido publicada no Blog Crônicas Indigenistas³³⁸, na Rádio Yandê³³⁹, além de ter sido lida na ONU. Para eles, a situação foi causada pela organização do congresso, ou seja, a ICEERS teria colocado as igrejas contra os índios, já que os índios não são inimigos das Igrejas e vice-versa, de modo que por mais que tivessem algumas palestras com conteúdos mais fortes, estas não eram dirigidas contra os indígenas. Para as entrevistadas, o ICEERS não tinha controle sobre como as coisas caminhavam, estava totalmente perdido.

Tal Carta, entretanto, não foi publicada após atuação dos organizadores do evento, que inclusive ameaçaram processar a UFAC. Também foi importante a atuação do entrevistado Marcos Vinícius (18.07.2017), que relatou ter pedido aos índios para não soltar ainda a Carta, já que as igrejas queriam conversar com eles para esclarecer eventuais mal-entendidos. De acordo com o entrevistado, sua intenção inicial na Conferência era formar uma plenária final que pudesse debater o consumo predatório da *ayahuasca* que têm prejudicado os locais produtores endêmicos do cipó como o Acre e o Peru. Dessa forma, pretendia-se promover a conscientização do usuário europeu de *ayahuasca*, para a necessidade de auto-sustentabilidade dessas práticas. Isto porque, atualmente, por conta das forças do mercado (o Peru, por exemplo, investe pesado no turismo ayahuasqueiro) que exigem cada vez mais *ayahuasca*, têm acontecido diversos impactos ambientais na floresta, invasões de terras

e do mal uso de nossas bebidas sagradas visando lucro pessoal. Não manchem com tinta negra a memória e o ritual de nossos pajés verdadeiros. Abraço e saudações, Tashkã Yawanawá.” (YAWANAWÁ, 2005).

³³⁷ Conforme MARTINI (2014) explicita, tendo em vista sua condição financeira deficitária, não é raro ver jovens em várias cidades do mundo, muito além das aldeias acreanas, enveredando-se pela atividade referida pela autora como “*pajelança delivery*”, onde vários elementos do xamanismo indígena são comercializados (em altos preços) como benzimentos, dietas, artesanato, rapé, sananga, ayahuasca, etc., além do próprio ritual em si. Em que pese a liberdade e autonomia que os povos indígenas gozam hoje no Brasil, a crítica que a autora faz é que, em muitos casos, estes jovens realizam estes rituais como meio de vida, sendo que, em muitas vezes, são considerados “aprendizes” em suas aldeias. Assim, quando retornam – com fama e dinheiro –, tendem a impressionar os mais jovens, provocando uma quebra na lógica cultural tradicional, pois passam ser admirados no lugar dos mais velhos. Na maioria dos casos, o dinheiro recebido não é repartido na aldeia. Também não é raro ver casos em que organizadores das “*pajelanças delivery*” remuneram a menor os índios.

³³⁸ Para acessar o blog: <<http://cronicasindigenistas.blogspot.com.br/>>

³³⁹ Para acessar a página da rádio: <<http://radioyande.com/>>

indígenas em busca do cipó, dentre toda uma série de problemas. Entretanto, o “clima de guerra” que se formou na ocasião inviabilizou esse intento.

Logo no outro dia pela manhã (quarta-feira), foi organizada uma reunião reservada (dentro de uma Conferência pública) que incluiu representantes da UNESCO, do IPHAN, indígenas, igrejas, pesquisadores, etc. Esta visava discutir a patrimonialização e apaziguar os ânimos. Todavia, Marcos Vinicius relata que na reunião, o representante da UNESCO tentou explicar o que estava sendo discutido, porém os índios não estavam entendendo nada. Para eles, o registro significava a atribuição de patentes sobre o uso, o que gerou discursos do tipo “Nós somos os donos da *ayahuasca*”, e a “*ayahuasca* é um patrimônio dos povos indígenas”, de modo que vários integrantes das igrejas também retorquiram do mesmo modo, ou seja, de que “também eram donos da *ayahuasca*”.³⁴⁰ Segundo a entrevista Andréia Baia, a reunião foi organizada em um jeito tradicional e impossibilitava o diálogo, razão pela qual não se chegou a resultado algum. Para ela, esse debate é complicado para os indígenas, pois fere diversas suscetibilidades. A entrevistada informou ainda que os organizadores a pediram (de sopetão) para indicar indígenas para participar da reunião, com pautas que visavam saber dos resultados do registro no Brasil, a fim de que se pudesse pedir com urgência o registro na UNESCO. Para ela, em razão das palestras do dia anterior, os índios teriam ficado com uma visão distorcida do assunto de que as igrejas estavam querendo “roubar” o patrimônio dos índios.

Sabe-se, ainda, que na ocasião o antropólogo Edward MacRae afirmou que a única coisa que poderia unir todos ali seria uma postura contra a proibição de qualquer substância, sendo logo contestado por Marcos Vinicius, que afirmou que o que unia todos ali de fato era a *ayahuasca*, e não outras substâncias. Para o entrevistado, tudo ali estava configurado para a possibilidade de trabalhar pelo registro da *ayahuasca* do ponto de vista mundial, usando o exemplo da *ayahuasca* como um uso cultural bem sucedido de algo que é tido como droga no mundo.

No outro dia pela manhã (quinta-feira) ocorreu outra reunião. Nesta nova ocasião, Marcos Vinicius e Cosmo Lima, que fez a fala referida acima correram para tentar se reconciliar com os índios. Argumentaram que o pedido (registro) feito ao Ministro Gil (em 2008) teve toda uma urgência, mas que em nenhuma hipótese se pensou em excluir os índios do registro. Cosmo Lima, que é Promotor de Justiça, também aproveitou para se desculpar,

³⁴⁰ Para os povos indígenas, o assunto da apropriação intelectual de seus direitos referentes aos seus conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade é um tema bem complexo, que gera reações acaloradas, principalmente quando se verifica o histórico de apropriação destes saberes pelos “brancos”, ocorrido em diversas ocasiões pretéritas. Para saber mais sobre este assunto ver CARNEIRO DA CUNHA (2009).

afirmando que não é contra a cultura indígena, mas apenas contra o comércio de *ayahuasca* por causa da implicação que isso tem nas leis brasileiras. Marcos Vinicius Neves e Deyvesson Gusmão (IPHAN/AC) pontuaram diversas questões para os índios e o primeiro reconheceu que não fez o esforço necessário para incluir os índios naquela ocasião. Os índios, em resposta, “jogaram na cara” tudo o que estavam sentindo, referente aos esforços que eles teriam deixado de fazer em favor dos índios. Os índios estavam se sentindo excluídos e desprestigiados. De acordo com Marcos Vinicius, nesta reunião “estavam Zé Correia Jaminawa, o Benki, estavam várias lideranças, Antonio Preto, Chico Preto, foi duro, bem questionado, mas foi proveitoso”. Sabe-se que a partir dessa conversa, os ânimos se pacificaram e as coisas foram colocadas na mesa. Logo após, Marcos Vinicius relata que tentou retomar a ideia de fazer um documento final da conferência (referente ao uso predatório da *ayahuasca*)³⁴¹, porém os índios afirmaram que fariam seu próprio documento e a ICEERS também.

Ao final do evento, foram divulgadas duas Cartas Abertas³⁴², uma dos centros tradicionalistas (os centros mudaram sua autodenominação de tradicionais para tradicionalistas) de Rio Branco³⁴³ e outra dos povos indígenas do Acre/Brasil³⁴⁴. Na primeira, em síntese, os grupos religiosos reafirmaram a sua identidade de acordo com os princípios estabelecidos na Carta de Princípios de 1991, dentre eles a autodeterminação dos centros, a não mistura de *ayahuasca* com outras substâncias e a proibição de comercialização da mesma, no sentido da conscientização e responsabilidade em tempos de expansão internacional e pressões econômicas envolvidas. Na segunda, os indígenas ressaltaram, dentre outros assuntos, que apesar do grande número de participantes indígenas no congresso, não se sentiram parte de sua criação e organização, havendo pouco tempo para a ocorrência de “diálogo, partilha, aprendizagem, sinergia e colaboração”. Além disso, não tomariam qualquer decisão sobre assuntos abordados no evento, em especial, sobre patrimonialização e registros,

³⁴¹ O entrevistado relata que até tentou elaborar um documento neste sentido, porém a ICEERS modificava alguns pontos e aí ficou claro que não teria qualquer tipo de acordo sobre este ponto.

³⁴² Para ter acesso às Cartas, consultar: <<http://www.ayaconference.com/index.php/conclusoes?lang=pt-br>> Acesso em 06.05.2017.

³⁴³ Os centros subscritores da Carta foram: Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU) /Alto Santo, Centro Rainha da Floresta (CRF), Centro de Iluminação Cristã Luz Universal Juramidã (CICLUJUR), Centro Eclético Flor do Lótus Iluminado Maria Marques Vieira (CEFLIMMAVI), Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (UDV), Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus – Fonte de Luz e Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte.

³⁴⁴ Os povos indígenas subscritores da Carta foram: Yawanawa, Shanenawa, Jaminawa, Huni kuĩ, Apurinã, Manchineri, Katukina, Nukini, Puyanawa, Ashaninka, Madja, Jamamadi, Nawa, Shawãdawa, Apolima-Arara, Jaminawa-Arara e Kuntawa, falantes das línguas Pano, Aruak e Arawa, presentes no Estado do Acre e Sul do Amazonas em 36 terras indígenas reconhecidas pelo governo federal, perfazendo uma população estimada em 23.000 indígenas, os quais estão distribuídos em aproximadamente 230 aldeias.

sem antes promover encontros indígenas em que se fizessem presentes todos os detentores dos conhecimentos das plantas com as quais se faz a bebida sagrada que está sendo chamada de *ayahuasca*, a fim de discutir melhor o assunto. Pois, devido à maneira fragmentada em que o tema foi abordado na conferência, não ficou claro para eles o seu significado.

A ICEERS, entretanto, não produziu Carta alguma. Para Marcos Vinicius, se a ICEERS pretendeu ser interlocutora de um processo sem posição política definida, tal organização foi no mínimo, politicamente ingênua, já que tiveram um gasto imenso para, ao final, não ter resultado político algum. Para ele, a intenção do evento não ficou muito clara. Se a questão era o antiproibicionismo, não seria a questão deles (das igrejas tradicionalistas), não haveria acordo, já que não faria sentido algum ter os mesmos argumentos da *ayahuasca* para a maconha, para a iboga, etc. Para o entrevistado, ainda que não se conclua que a intenção da ICEERS era neste sentido, seus financiamentos dão boas dicas desta possibilidade. Apesar de não haver certeza neste sentido, sabe-se que um dos financiadores da ONG era uma fábrica de sabonetes “naturais”, cuja logomarca estava no evento. Ainda de acordo com o autor, pós-conferência, o ICEERS, diante de sua incapacidade de lidar com o assunto, concluiu que esta não era uma temática para eles, resolvendo tirar “o time de campo”, por mais boa-intenção que tivessem tido. Para o entrevistado, “eles pretendiam usar o Acre como ponte de lançamento de um movimento global, tava na cara que isso ia dar errado, pois estamos no Acre (risos)”.

Dentre as possíveis intenções que poderiam ser atribuídas ao ICEERS na sua iniciativa em organizar este encontro, as entrevistadas do IPHAN Andréia Baia e Fabiana especulam que a ONG preocuparia-se mais com a questão de processos criminais que ocorrem em outros países, como nos EUA ou na Alemanha. Seria uma organização obstinada a relativizar a questão das drogas no mundo em favor das “plantas de poder”. Outros motivos que poderiam ser pensados podem ser resumidos na fala de um americano no congresso, o qual, em síntese, afirmou que queria ter o direito de usar *ayahuasca* em casa, sem ter um vínculo com qualquer religião. Também deve ter pesado possíveis interesses de indústrias farmacêuticas, o que daria muito mais lucro do que, por exemplo, uma empresa que copia *kenês* dos índios para uma linha de bolsa. Citaram ainda interesses de empresas que comercializam produtos *enteógenos*.³⁴⁵

³⁴⁵ Sobre possíveis interesses da ICEERS, a indigenista Dede Maia, na mesma matéria mencionada acima, critica um dos diretores da organização, que logo após o evento, publicou uma matéria que afirma que já foi comprovada a eficácia da *ayahuasca* com fins terapêuticos sem necessidade de ritual. Para ela, considerando o fato de que na Europa já existe plantação do cipó e da folha e que já existe “ayahuasca” em gel, o interesse dos organizadores é mercadológico e estrangeiro. Segundo ela, caso se retire o ritual, retirar-se-ia, também, todo o

Nesta linha, não houve qualquer tipo de consenso. Dentre os inúmeros interesses e *expertises* referentes à *ayahuasca*, pelo menos no que se refere às discussões sobre a patrimonialização, pode-se detectar três campos de interesses. O campo levado a cabo pelos tradicionalistas que teme a banalização e a extração predatória e busca uma normatização. O campo dos antiproibicionistas, que vêem na *ayahuasca* um exemplo de como o uso de uma substância psicoativa pode ser tão benéfico e integrado à cultura, fazendo deste fato a sua luta pela descriminalização de outras substâncias. E o campo indígena, o mais complexo e o mais sensível de todos, que reúne toda uma série de interesses, e toda uma diversidade de usos que poderiam ser enquadrados tanto como tradicionais, como ecléticos. Segundo a entrevistada Andréia Baia, falta ainda aos indígenas uma compreensão maior do sentido do registro, seus motivos e suas implicações. A priori, a ideia é boa para aqueles que viajam divulgando a sua cultura e utilizando as suas medicinas, principalmente se o Estado divulgar a cultura deles, bem como se isso puder trazer benefícios para as comunidades, como a recuperação ambiental de áreas degradadas. Para ela, a intenção do IPHAN é privilegiar, também, a participação dos indígenas que ficam nas aldeias para ter uma conversa mais abrangente e não apenas saber dos interesses de “neoxamãs”.

Por fim, vale dizer que a temática da comercialização das “medicinas sagradas” é um assunto que começou, já há algum tempo, a ser bastante discutido entre os *Txais* e *Txaias*. Dentro dessa história, destacam-se atores, notadamente empresários, que lucram com a cultura indígena e, em troca, fazem uma ponte para esses com a cultura ocidental. Porém, nem sempre essa relação é de exploração. Muitas vezes é bastante benéfica para os indígenas. E muitas vezes são eles próprios que se beneficiam deste sistema. Entretanto, casos de apropriação cultural, a exemplo de sites não autorizados que vendem sua cultura, já aconteceram muitas vezes. A propaganda da tríade *ayahuasca*, *kambô* e *rapé*, por exemplo, é muito forte e está em todo lado e os *Txais* e *Txaias* estão atentos. Recentemente, diversos casos de falsos Pajés ou falsos Xamãs, têm deixado a todos atônitos e de olhos bem abertos³⁴⁶. Essa é uma discussão complexa e possivelmente, os índios terão que enfrentá-la, como já está acontecendo no CGEN, no que se refere ao *kambô*. Porém, tal assunto extrapola o nosso tema, já que envolve uma série de elementos que não apenas referentes ao registro.

valor cultural, espiritual, que os índios praticam milenarmente com esta bebida. Para acessar esta matéria: <http://cronicasindigenistas.blogspot.com.br/2016/10/conferencia-da-ayahuasca-um-outro-olhar_25.html#more> Acesso em 04.09.2017.

³⁴⁶ Neste sentido, destaca-se a Carta Aberta de apoio ao povo Cofán (Colômbia) e contra as atividades (negociais) de Alberto José Varela, assinada por mais de 100 pesquisadores da *ayahuasca* renomados. Entre as críticas povo Confán à Varela, estão as táticas de marketing agressivas, a utilização de pessoas não preparadas nos rituais e a mercantilização do *yagé* (*ayahuasca*). Disponível em: <<http://www.ayahuasca.com/amazon/carta-abierta-de-apoyo-al-pueblo-cofan-y-contra-las-actividades-de-alberto-jose-varela/>> Acesso em 10.09.2017

Por fim, mencione-se que o evento gerou repercussões nas reuniões da CTCA de Rio Branco. De acordo com Cosmo Lima (em comunicação pessoal), novas pautas foram geradas a partir das demandas verificadas no seminário, entre as quais se destacam; a aproximação com lideranças indígenas para tratar de temas de interesse comum como comercialização e sustentabilidade da *ayahuasca*, a criação de uma espécie de comissão de relações públicas para militar ao IMAC e demais órgãos em questões como meio ambiente, fiscalização e policiamento e iniciar uma discussão sobre uma nova resolução do CONAD, considerando as reivindicações indígenas para o traslado da *ayahuasca*. Ou seja, a obrigatoriedade que os *txais* e *txaias* possuem de se filiar a uma Igreja para transportar as suas medicinas.

Sabe-se ainda que os atores do campo tradicionalista têm alegado que o IPHAN politiza demasiadamente a questão no processo de registro, razão pela qual têm se ventilado a ideia, cada vez mais forte, de se proceder inicialmente com um registro de suas culturas a nível estadual. Para eles, o processo emperrou injustificadamente (já são 09 anos do pedido inicial) e é como se o Estado não quisesse reconhecer este lindo presente amazônico (e é mesmo), dado pelos mestres fundadores de suas religiões para a vida, saúde, cultura e para a história do Brasil.³⁴⁷

³⁴⁷ Sobre este processo, FACUNDES (2016 apud BARROS, p-p. 256/257) entende que “a Constituição dispõe sobre a possibilidade de se inscrever, como parte do patrimônio cultural brasileiro, manifestações populares, religiosas, artísticas etc., aquelas práticas que singularizam nossa cultura, que nos faz brasileiros, que nos faz sermos quem somos. Não há nessa ideia um juízo positivo ou negativo. Tem toda pertinência, por exemplo, reconhecer e inscrever o Círio de Nazaré em Belém (PA) uma festa que envolve uma enorme cidade. *Ayahuasca* é parte da cultura brasileira por ser aqui que se desenvolveu com exclusividade uma religião *ayahuasqueira* popular. Nos demais países da América do Sul, o uso religioso nunca assumiu uma forma institucionalizada como assumiu no Brasil, com igrejas, calendário fixo, possibilidade de todos tomarem, panteão de divindades próprias. Alguns países já reconheceram a *ayahuasca* como parte do patrimônio deles, como o Peru. No Brasil o processo travou por razões que não justificam: deve incluir ou não os índios? Deve incluir ou não os outros usos de *ayahuasca*? etc. Uma forma de travar um processo de reconhecimento cultural é tentar reconhecer as infinitas formas que um fenômeno pode assumir em dada realidade. O ato de inscrever a *ayahuasca* como parte do patrimônio cultural brasileiro seria *mais um* ato de *reconhecimento* da identidade de uma minoria religiosa do Brasil. Em si mesmo, ele possibilitaria maior possibilidade de a geração do amanhã saber que na Amazônia brasileira nasceram algumas religiões com base em tradições indígenas pré-colombianas. Não creio que aumentaria significativamente a liberdade religiosa do uso da *ayahuasca*, mas seria mais um argumento a seu favor. O tema do reconhecimento da diversidade cultural é objeto de tratados internacionais e de muitos estudos, com o objetivo de impedir que minorias religiosas sejam sufocadas pelo modo de vida da maioria dominante.”



06. Foto do *teaser* do evento.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho foi um esforço etnográfico em trazer à tona elementos dos bastidores do processo de registro da *ayahuasca* no IPHAN (ainda em andamento), com foco na atuação dos atores envolvidos. Neste sentido, preocupamo-nos especificamente não apenas em retratar o andamento e os desdobramentos do processo em si, mas, sobretudo, as estratégias dos diversos atores dentro de uma chamada arena patrimonial. Para tanto, apoiamo-nos nas teorias do campo e do poder simbólico de Bourdieu, tendo em vista que o campo do patrimônio cultural é um *locus* de conflitos e negociações constantes.

O pedido de registro da *ayahuasca* é uma ação que se baseia nas teorias multiculturais, as quais ressaltam o direito à diferença de grupos minoritários em face de Estados-nação, bem como na mudança de concepção de patrimônio, que passou a privilegiar processos e práticas de manifestações populares e não apenas bens móveis de valor histórico ou arquitetônico. Estrategicamente, é uma ação que visa o deslocamento das *questões referentes à ayahuasca* do âmbito do Ministério da Justiça e dos órgãos de combate às drogas para o âmbito do Ministério da Cultura, a partir de uma nova compreensão que dê legitimidade às manifestações culturais e religiosas ayahuasqueiras no Brasil.

Sabe-se que as práticas ayahuasqueiras no Brasil já foram alvo de diversas perseguições e estigmatizações, sendo associadas à “macumba”, ao “chalatanismo” e ao

“baixo espiritismo”. Entretanto, desde meados dos anos 1970 a associação destas práticas ao uso de drogas tornou-se uma abordagem dominante, feita, principalmente, por setores conservadores e pela mídia sensacionalista. Nesta linha, abriu-se margem para a estigmatização social de adeptos, dentro de categorias inauguradas pela política proibicionista, como “drogados”, “doidões”, “toxicômanos”, etc. Tal data corresponde justamente ao recrudescimento da *War on Drugs* no cenário internacional e nacional, a partir da promulgação da Convenção de Viena de 1971 (que incluiu o DMT, presente na ayahuasca, como substância proscrita)³⁴⁸, bem como da instalação da Divisão de Polícia Federal no Acre, que visava combater o narcotráfico na Amazônia.

A partir deste marco histórico, diversas intervenções estatais foram procedidas nas religiões ayahuasqueiras acreanas, que visavam “descobrir se a *ayahuasca* era realmente uma droga”. Tais intervenções, inclusive, levaram à proibição do uso do sacramento em 1985, a partir de uma portaria da DIMED, o que, entretanto, não durou mais de 06 meses, tendo em vista as atuações jurídicas de membros da UDV (União do Vegetal). Sabe-se, entretanto, que o fato motivador desta proibição foi o uso de *cannabis* (maconha) associado à *ayahuasca* na Colônia Cinco Mil. Entretanto, a maior preocupação do Estado era com a desconhecida *ayahuasca*, já que houve diversas intervenções policiais em quase todos os grupos ayahuasqueiros, como se demonstrou no segundo capítulo. Estas ingerências estatais nas religiões ayahuasqueiras parecem guardar uma semelhança lógica com as aquelas procedidas nos cultos afro-brasileiros (DANTAS, 1988; MACRAE, 2008). Segundo estes autores, naquela época, seus adeptos sofriam intervenções policiais em seus rituais, além de serem obrigados a participarem de cadastros médicos. O transe de possessão (típico destes cultos), por exemplo, era uma manifestação associada à doença mental.

A expansão pelo Brasil dos grupos ayahuasqueiros, iniciada a partir de 1980, vai gerar uma preocupação cada vez maior do Estado em lidar com algo que estava relativamente circunscrito ao longínquo Estado do Acre, considerado à margem (CUNHA, 1999) da Federação, bem como aos povos indígenas que “vivem isolados na floresta”. Ao mesmo tempo, a pressão de órgãos policiais e diversas denúncias de mau uso da bebida, fizeram com que o Estado instituisse GTs (Grupos de Trabalho) para estudar as religiões ayahuasqueiras.

³⁴⁸ Gilberto Gil, ministro da cultura do Brasil de 2003 a 2008 e seu sucessor Juca Ferreira, ministro da cultura de 2008-2010, por exemplo, chamam a atenção para o fato de que as convenções internacionais sobre drogas desconhecem algumas especificidades culturais das nações latino-americanas, especialmente quando não reconhecem as tradições culturais das populações indígenas e afro-descendentes, sobretudo os usos ritualísticos e culturais de algumas substâncias psicoativas, a exemplo da ayahuasca e da folha de coca. Indo mais além, reconhecem que o consumo de “drogas” desde sempre esteve relacionado à atividade humana “(...) ligando-se a fenômenos religiosos, movimentos de construção (ou reconstrução) de identidades de minorias sociais, étnicas, geracionais, de gênero, ou ainda a produções estéticas.” (GIL; FERREIRA, 2008. p-p. 9/11).

Tal processo desencadeou uma série de diálogos e tratativas que visavam apurar o uso religioso da *ayahuasca* nos diversos grupos. A partir desta relação religiões-estado-drogas, certos grupos ayahuasqueiros acreanos, com apoio do CONFEN elaboraram a Carta de Princípios de 1991, que instituiu princípios uma série de normas para o uso religioso “responsável” da *ayahuasca*.

As tratativas com o Estado evoluíram e a partir da atuação de alguns juristas, médicos, cientistas sociais, antropólogos, etc., organizados em GMTs (agora multidisciplinares) no CONAD, o órgão termina por regulamentar, em 2010, o uso religioso da *ayahuasca* no Brasil, através da resolução n. 01/2010. Toda essa série de acontecimentos pode ser analisada pela noção de *drama social* de Turner, considerando que a associação das religiões ayahuasqueiras aos estigmas dos “drogados” levou a um grande mal-estar em Rio Branco. Neste sentido, além de gerar acusações e estigmatizações da sociedade englobante aos ayahuasqueiros, complexificou as rixas existentes entre os grupos, levando a um processo de acusações internas.

Estas eram notadamente direcionadas ao CEFLURIS, a única comunidade que incorporou a *cannabis* (*Santa Maria*) em seus rituais. Vale dizer que o CONAD também fez diversas incursões de campo neste grupo, tendo notado comportamentos austeros e ordeiros, comuns a todos os grupos ayahuasqueiros. Alguns estudiosos, neste sentido, argumentam que o Padrinho Sebastião teria apenas seguido a antiga tradição vegetalista e experimentalista, ou seja, um estudo do uso ritual da planta, para incorporar a *cannabis* nos rituais do CEFLURIS. Entretanto, tanto os demais grupos, como a sociedade mais abrangente, de uma forma geral, insistem associar a *cannabis* à marginalidade, o que promove um distanciamento deste grupo com as demais religiões ayahuasqueiras acreanas. A associação da *ayahuasca* com a *cannabis*, nas lentes da imprensa, era inaceitável aos demais grupos. Outros elementos também atuam neste sentido, como a relativização ritualística feita pelo CEFLURIS, e a ocorrência de fatos complicadores em suas comunidades, porém a questão da *Santa Maria* é central, até porque a mesma é uma substância proscrita nas leis do país.

O advento da resolução do CONAD/2010 significou o reconhecimento das religiões ayahuasqueiras enquanto manifestações culturais legítimas e instituiu toda uma deontologia do uso religioso da *ayahuasca*, baseada na Carta de Princípios de 1991. No esteio destas tratativas com o Estado, surge o multimencionado pedido de registro da *ayahuasca* como patrimônio imaterial da cultura brasileira. Era preciso se fazer mais e conquistar de vez a “liberdade” dos órgãos de combate às drogas. Para os atores religiosos, não faz qualquer

sentido a comparação da *ayahuasca* com as “drogas”, tendo em vista que ela é utilizada e reverenciada como um sacramento.

Mas não apenas isso, seu uso está imbricado em complexas teias culturais destas comunidades religiosas, bem como nas diversas cosmologias dos povos indígena amazônicos, tão pouco falados até aqui. No CONAD, sequer se tratou de estudar o uso indígena da *ayahuasca*, até porque, vale dizer, este órgão não é o mais indicado para lidar com a temática indígena. Aliás, este é um grave problema brasileiro; a falta de inclusão destes ricos e diversos povos nas nossas políticas públicas. Se hoje a *ayahuasca* das religiões ayahuasqueiras já está na margem da sociedade (já estive à margem), a *ayahuasca* dos povos indígenas está do outro lado do rio. Permanece estrangeira e desconhecida, apesar de ser tão próxima. O próprio processo de registro da *ayahuasca* conduz a tal reflexão, já que supostamente os índios teriam sido “excluídos” do pedido inicial.

Sabe-se que nas articulações formadas para instruir o pedido, CICLU-Alto Santo, União do Vegetal (UDV) e Casa de Jesus Fonte de Luz (e as Barquinhas) uniram-se em aliança e demandaram em conjunto o registro de suas práticas culturais e religiosas comunitárias consubstanciadas nas trajetórias e práticas inauguradas por seus Mestres Fundadores; Mestre Raimundo Irineu Serra, Frei Daniel Pereira de Mattos e Mestre José Gabriel da Costa. E são totalmente legítimos e merecedores. Sabe-se também que durante este processo, foi estabelecida uma classificação que diferencia estes grupos dos demais grupos ayahuasqueiros, numa ressemantização identitária que parece indicar quais são as práticas mais legítimas deste campo. Neste sentido, a noção de *identidades contrastivas* definida sempre como um processo inacabado (nós/eles) de Manoela Carneiro da Cunha, parece sintetizar a postura assumida por este bloco tradicionalista. Em suas estratégias, exalta-se a cultura local e o uso tradicional da *ayahuasca* em detrimento de usos mais modernos e, portanto, considerados menos legítimos, em um movimento político que parece se utilizar da cultura para tanto. Sem dúvida alguma, o medo de uma nova criminalização, a constante necessidade de credibilidade social, bem como o suposto progressivo processo de banalização do uso da *ayahuasca* parecem ser as forças motrizes desta postura, além, obviamente, das crenças, interesses e valores ideológicos similares.

Entretanto, tal ação gerou reações calorosas nos demais grupos ayahuasqueiros, notadamente o CEFLURIS e grupos neoayahuasqueiros, além de indígenas integrados à rede urbana de terapias holísticas e de circulação da *ayahuasca*. Todos eles, sentindo-se “excluídos” (e desprestigiados), demandaram a sua inclusão no processo, com pesadas críticas aos tradicionalistas. Estes também têm a sua estratégia e seu conjunto de interesses. Para eles,

não haveria diferenciação possível, pois também seriam legítimos reinventores das tradições ayahuasqueiras. Neste sentido, a sua legitimação no meio é facilitada. Já o IPHAN assiste a tudo e participa como um player, como um mediador entre demandas (nem tanto) conflitantes entre si. Neste sentido, também imprime a sua marca, já que é (pelo menos neste caso, e até o presente momento), talvez, o verdadeiro condutor do processo, de acordo com seu posicionamento político. Sim, o IPHAN também age politicamente. Não é um órgão apenas declaratório. Espera-se apenas que aja em consonância com as culturas ayahuasqueiras, o que parece que tem sido feito, apesar das constantes reclamações dos grupos tradicionalistas. Por tais motivos, o processo de reconhecimento das culturas religiosas ayahuasqueiras se tornou uma verdadeira arena de conflito e palco de uma disputa simbólica (BOURDIEU, 1998) entre os grupos, onde diversos atores, incluindo o IPHAN, disputam para decidir “o que se quer ver registrado” enquanto bem cultural imaterial.

O IPHAN impôs como condição *sine qua non* a inclusão dos povos indígenas no INRC para o andamento do processo. Seria o IPHAN o defensor dos interesses indígenas? Conforme vimos no sintético subtópico referente ao II Congresso Mundial da Ayahuasca, os *Txais* e *Txaias* parecem estar adorando esta história de “patrimonialização”. Parece até que o IPHAN quer mais do que eles próprios. Há visíveis benefícios aos povos indígenas, e o IPHAN tem a obrigação legal de consultá-los, não se pode negar. Mas este não é o ponto. Nessa história não existem vilões, nem mocinhos. O processo de registro da *ayahuasca* é um processo político. Para além do inegável, rico e diverso patrimônio imaterial cultural de todas essas comunidades ayahuasqueiras e povos indígenas, que deve ser reconhecido pelo Estado, o processo de registro da *ayahuasca* é um processo político e nos leva a algumas reflexões possíveis. Uma delas é a seguinte. Qual é o futuro que nós queremos para a *ayahuasca*? O risco que corremos (e já aconteceu tantas vezes na história) é o de que a *ayahuasca* se torne a nova cocaína, o novo tabaco, etc, perdendo toda a sua substância e valor que nossos antepassados imprimiram nela. Outro risco possível, seria o de regulações oficiais servirem para aprofundar a marginalização de grupos minoritários em nome da defesa de valores religiosos e sanitários, como ocorre com as atuais e as passadas políticas proibicionistas em relação ao uso de certas substâncias psicoativas.

6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Regina. **A emergência do patrimônio genético e a nova configuração do campo do patrimônio**. In: ABREU, Regina e CHAGAS, Mario (orgs.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro, DP&A, 2003.

AGIER, Michel. **Distúrbios identitários em tempos de globalização**. Scielo, 2001.

AGUIAR, J. W. **A passagem triunfal do Navio Independência na Guerra do Acre contra o Exército Boliviano**. Rio Branco, TJEAC, 2002.

ALLEGRETTI, Mary Helena. **A Construção Social de Políticas Ambientais. Chico Mendes e o Movimento dos Seringueiros**. Brasília: UNB, Tese de Doutorado. Centro de Desenvolvimento Sustentável, 2002.

ALMEIDA, Mauro; FRANCO, Mariana Pantoja; COSTA, Eliza. **Teoria e a Prática da etnicidade no Alto Juruá Acreano**. *Raízes*, v.33, n. 1, jan/jun, 2011. Disponível em <http://www.ufcg.edu.br/~raizes/artigos/Artigo_253.pdf> Acesso em 05.06.2016.

ALVERGA, Alex Polari de. (Org.). **O Evangelho Segundo Sebastião Mota de Melo**. Céu do Mapiá, AM.: Cefluris, 1998.

_____, Alex Polari de. **Carta para o Encontro da Diversidade Cultural Ayahuasqueira**, 2011. Disposta em: <<http://www.bialabate.net/news/carta-para-o-encontro-da-diversidade-cultural-ayahuasqueira>> Acesso em 18.06.2017.

ALVES, Antônio. **O Diálogo do Poder Público Com As Religiões Ayahuasqueiras: A Oferenda de um Tesouro**. In: BERNARDINO COSTA, Joaze. Hoasca: Ciência, Sociedade e Meio Ambiente. Campinas: Mercado das Letras, 2011.

ANDRADE, Afrânio Patrocínio de. **O Fenômeno do Chá e a Religiosidade Cabocla. Um estudo centrado na União do Vegetal**. São Bernardo do Campo, São Paulo: Instituto Metodista de Ensino Superior, 1995.

ANTUNES, Henrique Fernandes. **Droga, religião e cultura: um mapeamento da controvérsia pública sobre o uso da ayahuasca no Brasil**. Dissertação de Mestrado em Antropologia, USP, 2012.

APPEL, Tomaz Nasser. **O Espectro das Drogas: Notas sobre os efeitos da criminalização**. Monografia de Graduação em Direito, UFPR, 2009.

AQUINO, Terri Valle de. **Kaxinawá: de seringueiro 'caboclo' a peão 'acreano'**. Dissertação de mestrado. Brasília, PPGAS/UNB, 1977.

ARANTES, Antônio Augusto. **O patrimônio imaterial e a sustentabilidade de sua salvaguarda**. In: "Revista Da Cultura", ano IV, nº 7, 2004. Disponível em <<http://www.funceb.org.br/pdf.html>> Acesso em 06.06.2016.

ARAÚJO, Felipe Silva. **Santo Daime em Aracajú: Conflito e Identidade**, 2010, disponível em: <http://neip.info/novo/wp-content/uploads/2015/04/santo_daime_neip.pdf> Acesso em 09.05.2015.

ARAÚJO, Maria Gabriela Jahnel de. **Cipó e Imaginário entre Seringueiros do Alto Juruá**. Revista de Estudos da Religião, n. 1, p-p. 41/59, 2004.

ARAÚJO NETO, Francisco Hipólito de. **A Missão de Mestre Daniel**. In: BERNARDINO COSTA, Joaze. Hoasca: Ciência, Sociedade e Meio Ambiente. Campinas: Mercado das Letras, 2011.

ARRUDA, Rinaldo S. V. **Fronteiras e identidades: os povos indígenas na tríplice fronteira Brasil-Bolívia-Peru**. Projeto História, São Paulo, n.39, p-p. 159-178, jul/dez. 2009

ASSIS, Glauber Loures de. **Encanto e desencanto: Um estudo sociológico sobre a inserção do Santo Daime no cenário religioso contemporâneo**. Dissertação de Mestrado em Sociologia, UFMG, 2013.

BARROS, Geovânia Corrêa. **Tradição e Modernidade no Campo Ayahuasqueiro: uma análise dos processos de regulamentação e patrimonialização da ayahuasca no Brasil no período de 1985/2016**. Campina Grande: UFCG. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, 2016.

BARTH, Frederik. **Grupos étnicos e suas fronteiras**. In: POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. Teorias da etnicidade. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

BASTOS, Abgvar. **Comentários sobre as Comunidades do Santo Daime**. In: UDV. Revista das Comunidades Tradicionais da Ayahuasca. Disponível em: <<http://udv.org.br/blog/publicacao-revista-das-comunidades-tradicionais-da-ayahuasca/>>

BELMONTE DOS SANTOS, Luis Felipe. **A Liberação do Chá Hoasca junto ao CONFEN**. In: BERNARDINO COSTA, Joaze (org.). Hoasca: Ciência, Sociedade e Meio Ambiente. Campinas: Mercado das Letras, 2011.

BERNARDINO COSTA & SILVA, Joaze. **Hoasca: Ciência, Sociedade e Meio Ambiente**. Campinas: Mercado das Letras, 2011.

BERTUCCI, Heber Ramos. **O significado do termo sacramento**, 2010. Disponível em: <http://heber-bertucci.blogspot.com.br/2013/08/o-significado-do-termo-sacramento_6310.html> Acesso em 05.08.2015.

BONI, Valdete e QUARESMA, Jurema. **Aprendendo a entrevistar: como fazer entrevistas em Ciências Sociais**. Disponível em: <http://www.emtese.ufsc.br/3_art5.pdf> Acesso em 13.08.2014.

BOISSEVAIN, Jeremy. **Apresentando amigos de amigos: redes sociais, manipuladores e coalizões**. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. São Paulo: Global, 1987. p. 195-226.

BONFIM, Juarez Duarte. **Nota de repúdio às notícias veiculadas pelas Revistas Veja e Isto É sobre a Ayahuasca**. Jornal Grande Bahia. 22 de fevereiro de 2010. Disponível em: <<https://www.jornalgrandebahia.com.br/2010/02/nota-de-repudio-as-noticias-veiculadas-pelas-revistas-veja-e-isto-e-sobre-a-ayahuasca/>> Acesso em 01.05.2017.

_____, Juarez Duarte. **Anticlericalismo, novos contextos de consumo da Ayahuasca e produção sustentável. Reflexões a partir da AYA2016**. Jornal Grande Bahia, 2017. Disponível em: <<https://www.jornalgrandebahia.com.br/2016/12/anticlericalismo-novos-contextos-de-consumo-da-ayahuasca-e-producao-sustentavel-reflexoes-a-partir-da-aya2016/amp/>> Acesso em 06.07.2017.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____, Pierre. **Coisas Ditas**. São Paulo, Brasiliense, 1990.

_____, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro, Ed. Bertrand Brasil, 1989.

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 Social. Rio de Janeiro, UFRJ/Museu Nacional, 1999.

BRITO, Celso de. **A política Cultural da Capoeira Contemporânea: uma Etnografia Sobre os Casos Brasileiro e Português**, 2016. Artigo Disposto em <www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/download/26829/pdf> Acesso em 04.07.2017

BURLAMAQUI, Flávia. **História política recente da ayahuasca (1991-2012)**. In: MARQUES & BARBOSA / M & B – Serviços Especializados. Inventário Nacional de Referências Culturais dos “Usos Rituais da Ayahuasca”. Rio Branco, 2012.

CAMARGO, Vinicius Ortiz de. **Modernidade e Movimento Nova Era: Novas perspectivas subjetivas de interação indivíduo**. São Paulo: UNESP, 2003.

CAMPOS, Yussef Daibert Salomão de. **A Dimensão Política do Patrimônio Cultural na Constituinte de 1987-1988**. Juiz de Fora: UFJF, Tese de Doutorado em História, 2015.

CARDEL, Lidia Maria Pires Soares. **Algumas considerações sobre identidade, sociabilidade e etnogênese e seus atuais contornos políticos**. In: Olho da História, n. 14, Salvador (BA), 2010.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O Trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir, Escrever**. In: Revista de Antropologia, São Paulo, USP, v. 39, n. 01, 1996.

CARNEIRO, Henrique. **A fabricação do Vício**, 2012. Disponível em: <http://www.neip.info/downloads/t_hen1.pdf> Acesso em 01.02.2015.

_____, Henrique. **A Odisséia Psiconáutica: a história de um século e meio de pesquisas sobre plantas e substâncias psicoativas**. In: LABATE, Bia & GOULART, Sandra (Orgs.). O Uso Ritual das Plantas de Poder. Ed. Mercado das Letras, Brasília, 2005.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____, Manuela Carneiro da. **Os Direitos dos Índios**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____, Manuela Carneiro da. (Org). **Tastevin, Parissier. Fonte sobre índios e seringueiros do Alto Juruá**. Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI, 2009a.

_____, Manuela Carneiro da. **Cultura com Aspas e outros ensaios**. Ed. Cosac Naify, 2009b.

CARVALHO, José. **A primeira insurreição acreana**. Rio Branco: Fundação Elias Mansour, 2002.

CASCUDO, Luis da C. FREYRE, G e outros (orgs.). **Novos Estudos Afro-Brasileiros (segundo tomo)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937, p-p. 75-129.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio**. 1996.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. **Drama, Ritual e Performance em Victor Turner**. In: *Sociol. Antropol.* [online], vol.3, n.6, p-p.411-440, 2013.

CDB. **Convenção Sobre Diversidade Biológica**. Disponível em: <<http://www.mma.gov.br/informma/item/7513-conven%C3%A7%C3%A3o-sobre-diversidade-biol%C3%B3gica-cdb>> Acesso em 02.04.2017.

CEMIN, Arneide Bandeira. **O poder do Santo Daime: ordem, xamanismo e dádiva**. São Paulo: Terceira Margem, 2001.

_____, Arneide Bandeira. **O “livro sagrado” do Santo Daime**. 2008. Disponível em: <<http://www.cei.unir.br/artigo11.html>> Acesso em 16.09.2015.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado: Pesquisas de Antropologia Política**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

COSTA, Flávio & GOMES, Valéria (Orgs.). **Religiões Negras no Brasil: Da escravidão à pós-emancipação**. Selo Negro Edições, 2016.

COSTA, Rodrigo Vieira. **O registro do patrimônio cultural imaterial como mecanismo de reconhecimento de direitos intelectuais coletivos de povos e comunidades tradicionais: os efeitos do instrumento sob a ótica dos direitos culturais**. Santa Catarina, UFSC. Tese de Doutorado em Direito, 2017.

COUCHE, Denys. **A noção de cultura em Ciências Sociais**. Lisboa, 2004.

COUTO, Fernando La Roque. **“Santo Daime: rito da ordem”**. In: LABATE, Bia & SENA ARAÚJO, Wladimir (orgs.), *O uso ritual da ayahuasca*, 2 ed. Campinas, Mercado das Letras, 2004.

CUNHA, Euclides da. **À Margem da História**. Ed. Martins Fontes, 1999.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DE ROSE, Isabela Oliveira. **Santo Daime: um sacramento vivo, uma religião em formação**. Tese de Doutorado em História. Brasília: Universidade de Brasília, 2007.

DIAS, Maíra. **Processos de Patrimonialização da Ayahuasca: Apontamentos acerca do Campo Religioso Brasileiro, Patrimônio Cultural e o Estado Laico**, 2015. Artigo disposto em: <www2.pucpr.br/reol/index.php/5anptecre?dd99=pdf&dd1=15573> Acesso em 04.05.2017.

DOBKIN DE RIOS, Marlene. **Visionary Vine: Hallucinogenic Healing in the Peruvian Amazon**. Illinois: Waveland Press, Inc, 1972.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano: A essência das religiões**. WMF Martins Fontes, São Paulo, 2013.

ÉVORA, Lígia. **Do Acarajé ao Bolinho de Jesus**. In: Religiões e temas de pesquisas contemporâneos: diálogos antropológicos. TAVARES, Fátima & GIUMBELLI, Emerson (Orgs.) EDUFBA, 2015.

FACUNDES, Jair Araújo. **Ayahuasca: do sagrado ao mundano. Breve prosa de sua conversão em psicoativo**. In: COSTA. Hoasca, ciência, sociedade e meio ambiente. Ed. Mercado de Letras, 2011.

_____, Jair Araújo. **Pluralismo, Direito e Ayahuasca: Autodeterminação e legitimação do poder no mundo desencantado**. Dissertação de Mestrado em Direito, IDP, 2013.

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

FAVRET-SAADA, Jeanne: **“Ser afetado”**. Tradução de Siqueira, Paula. Revisão de Lima, Tânia Stolze. Cadernos de Campo, n 13, 2005.

FERRETI, Sérgio. **Sincretismo e Religião na Festa do Divino**, 2007. Disponível: <<http://www.gpmina.ufma.br/pastas/doc/Sincretismo%20a%20Festa%20do%20Divino.pdf>> Acesso em 20.05.2016.

_____, Sérgio. **Sincretismo e Hibridismo na Cultura Popular**, Revista Pós Ciências Sociais, vol. 11, jan/jun, 2014.

IORE, Maurício. **Algumas reflexões a respeito dos discursos médicos sobre uso de “drogas”**. Trabalho apresentado na XXVI Reunião da ANPOCS, Caxambu, 2002.

FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. **“Corpo Negro Caído No Chão: O Sistema Penal e o Projeto Genocida do Estado Brasileiro”**. Universidade de Brasília – UnB. Brasília, 2006.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____, Michel. **Sobre a História da sexualidade**. In: _____ Microfísica do Poder. Rio de Janeiro, Graal, 2000.

_____, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. 22. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2012.

FRANCO, M. C. P.; CONCEIÇÃO, O. S. D. **Breves revelações sobre a ayahuasca. O uso do chá entre os seringueiros do Alto Juruá**. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (Ed.). *O uso ritual da Ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras/FAPESP, 2002.

FRANCO, M. C. P. **Os Milton: cem anos de história nos seringais**. ed. Rio Branco (AC), EDUFAC, 2008.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala**. 1933

FRÓES, Vera. **Santo Daime Cultura Amazônica – História do Povo Juramidam**. Ed. Marco Imperial, 1986.

GALVAO, Eduardo. **Aculturação Indígena no Rio Negro**. Boletim do Museu Paranaense Emílio Goeldi. N. S, Antropologia, n. 7, Belém, 1959.

GIL, Gilberto & FERREIRA, Juca. **A cultura, o Estado e os diversos usos das “drogas”**. In: in: LABATE, Beatriz; GOULART, Sandra; FIORI, Maurício; MACRAE, Edward; CARNEIRO, Henrique (orgs.) *Drogas e Cultura: novas perspectivas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

GOFFMAN, Erving. **Estigma. Nota sobre a Manipulação da identidade deteriorada**, 4ª Ed, LTC, Rio de Janeiro, 2008.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **O Patrimônio como categoria de pensamento**. IN: ABREU, Regina; CHAGAS, M. *Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro, DP&A, 2003.

GOULART, Sandra. **As raízes culturais do Santo Daime**. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.

_____, Sandra. **O contexto de surgimento do culto do Santo Daime: formação da comunidade e do calendário ritual**. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. *O uso ritual da ayahuasca*. São Paulo: Mercado das Letras, 2002.

_____, Sandra. **Contrastes e Continuidades entre os grupos do Santo Daime e da Barquinha**. Tese de Doutorado, Unicamp, 2004.

_____, Sandra. **Estigmas de grupos ayahuasqueiros**. In: *Drogas e Cultura: novas perspectivas*. Orgs. LABATE, GOULART, FIORE, MACRAE, CARNEIRO, Ed. Edufba, 2008.

_____, Sandra. **Articulações entre religião, política e cultura: o caso das religiões ayahuasqueiras do Brasil**, 2014. Disponível em:

<http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1401993929_ARQUIVO_ABA2014MEUTEXTOSANDRAGOULART.pdf> Acesso em 07.02.2017.

_____, Sandra & LABATE, Bia. **“Religião, Política e Cultura: o uso da ayahuasca como patrimônio cultural”**. Trabalho apresentado na 30a Reunião Brasileira de Antropologia, em João Pessoa/PB. Data: 03 a 06 de agosto de 2016. Disponível em: <http://neip.info/novo/wpcontent/uploads/2016/07/Goulart_Labate_Patrimonio_Ayahuasca_ABA_Joao-Pessoa_2016.pdf> Acesso em 07.02.2017.

GOW, P. **Rio pessoas: Xamanismo e história na Amazônia ocidental**. Em N. Thomas & C. Humphrey (Eds.) Xamanismo, da história e do estado (p-p. 90-113). Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996.

GROISMAN, Alberto. Proibições (Im)Possíveis? **Um olhar sobre as Fronteiras Simbólicas entre Texto Jurídico e Concepções Religiosas**. Disponível em: <<http://www.neip.info/index.php/content/view/2469.html>> Acesso em 03.08.2014.

GRUND, Jean Paul. **Drug Use as a Social Ritual – Functionality, Symbolism and Determinants of Self-Regulation**. Roterdã: Institut voor Vershavingssonderzock (IVO) Erasmus Universiteit, 1993.

GRUNEWALD, R. **Sujeitos da jurema e o Resgate da Ciência do Índio**. In: LABATE, B & GOULART, (orgs). In: O uso Ritual das plantas de poder. São Paulo. Mercado das Letras, 2005.

GUIMARÃES, Maria Beatriz Lisboa. **A “Lua Branca” de Seu Tupinambá e de Mestre Irineu. Estudo de Caso de um Terreiro de Umbanda**. Rio de Janeiro, UFRJ, Dissertação de Mestrado, 1992.

GUIMARÃES, Felipe Flávio Fonseca. **Traços da Contracultura na Cultura Brasileira da Década de 1960: Um Estudo Comparado entre Movimentos Contraculturais nos Estados Unidos e no Brasil**. 2012. Disponível em <http://www.encontro2012.mg.anpuh.org/resources/anais/24/1340743615_ARQUIVO_ArtigoContracultura-ANPUH.pdf> Acesso em 05.06.2015.

GUIMARÃES, Roberto P. **A ética da sustentabilidade e a formulação de política de desenvolvimento**. In: VIANA, Gilney. SILVA, Marina. DINIZ, Nilo (Orgs.). O desafio da sustentabilidade: um debate socioambiental no Brasil. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2001.

GUSMÃO, Deyvesson Israel. **Entre Mundos. História Oral com Soldados da Borracha**. Dissertação de Mestrado em Geografia, UNIR, 2008.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A Ed, 2000.

HANEGRAAFF, Wouter J. **Ayahuasca Groups and Networks in the Netherlands: A Challenge to the Study of Contemporary Religion**. IN: LABATE, Bia, JUNGABERLE, Henrik. The internationalization of Ayahuasca. Ed. LIT, 2011.

HIGHPINE, Gayle. **Unraveling the Mystery of the Origin of Ayahuasca**. Disponível em: <http://neip.info/novo/wp-content/uploads/2015/04/highpine_origin-of-ayahuasca_neip_2012.pdf> Acesso em 15.02.2016.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Tradução. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.

IGLESIAS, Marcelo Manuel Piedrafitas. **Os Kaxinawá de Felizardo: correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá**. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2008.

IPHAN. **Patrimônio Cultural Imaterial: para saber mais**. 3ª Ed, Brasília, 2012

IPHAN. **O Registro do Patrimônio Imaterial**. Dossiê Final das Atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial, 5ª. Ed, Brasília, 2012.

IPHAN. **Processo 01450.008678/2008-61 referente à solicitação/registro da Ayahuasca como Patrimônio Imaterial da Cultura Brasileira**. Consultado em agosto de 2015 e em maio de 2017.

KAPLAN, Charles. **Foreword: Ayahuasca and the Coming Transformation of the International Drug Control System**. IN: LABATE, Bia, JUNGABERLE, Henrik. *The internationalization of Ayahuasca*. Ed. LIT, 2011.

KENSINGER, K. **"Banisteriopsis usage among the Peruvian Cashinahua"**. In: M. J. Harner (ed.), *Hallucinogens and shamanism*. Oxford University Press. p-p. 9-14, 1973.

KOSLOWSKI, Adilson. **Em torno da problemática de se definir religião**. Revista *Philosophos*, Goiânia, v. 18, n. 126 1, p. 103-126, Jan/Jun, 2013.

KRETZMANN, Carolina Giordani. **Multiculturalismo e Diversidade Cultural: Comunidades Tradicionais e a Proteção do Patrimônio Comum da Humanidade**. Caxias do Sul: UCS – Dissertação em Direito, 2007.

KYMLICKA, Will. **Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías**. Traducción de Carme Castells Auleda. Barcelona: Paidós, 1996.

LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (Ed.). **O uso ritual da Ayahuasca**. Campinas: Mercado das Letras/FAPESP, 2002.

_____, Bia. **A Reinvenção do Uso da Ayahuasca nos Centros Urbanos**. Campinas, UNICAMP. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, 2000.

_____, Bia & LIMA, Edilene Coffaci de. **"Remédio da Ciência" e "Remédio da Alma": os usos da secreção do kambô (Phyllomedusa bicolor) nas cidades**, 2007. Disponível em: <<http://revistas.ufpr.br/campos/article/viewFile/9553/6626>> Acesso em 04.04.2016

_____, Bia et al. **Considerações sobre o tratamento da dependência por meio da ayahuasca**, 2009. <http://www.neip.info/html/objects/_downloadblob.php?cod_blob=455> Acesso em 20.02.2017.

_____, Bia; Ilana, GOLDSTEIN. Ayahuasca: **De droga perigosa a patrimônio nacional – Entrevista com Antônio A. Arantes**, 2009. Disponível em: <http://www.archivalplatform.org/images/resources/Arantes_interview_in_Portuguese.doc> Acesso em 01.02.2016.

_____, Bia, JUNGABERLE, Henrik. **The internationalization of Ayahuasca**. Ed. LIT, 2011.

_____, Bia. **Comments on Brazil's 2010 Resolution Regulating Ayahuasca Use**, 2011. Disponível em: <<http://www.neip.info/index.php/content/view/2469.html>>

_____, Bia. FREENEY, Kevin. **O processo de regulamentação da ayahuasca no Brasil e na esfera internacional: desafios e implicações**, 2012. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/periferia/article/view/4054/2828>> Acesso em 06.06.2015.

_____, Bia & COUTINHO, Thiago. **“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**, 2014. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/ra/article/viewFile/89113/92004>> Acesso em 10.04.2017.

LAGROU, Else. **Uma Etnografia da Cultura Kaxinawá entre a cobra e o Inca**. Ed. Xamanismo no Brasil: novas perspectivas. Florianópolis: Editora UFSC, 1996.

LANGDON, Jean E. **Las clasificaciones del yagé dentro del grupo Siona: etnobotânica, etnoquímica e história**. América Indígena, México, v. 46, n. 1, p-p. 101-106, jan/mar, 1986.

LANTERNARI, Vittorio. **As religiões dos oprimidos**. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1974.

LATOURE, Bruno. **Reagregando o Social – Uma introdução à teoria do ator rede**, 2012, EDUFBA.

LEVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1988.

LIMA, Edilene Coffaci de lima. & LABATE, Bia. **Remédio da Ciência’ e ‘Remédio da Alma’: os usos da secreção do kambô (*Phyllomedusa bicolor*) nas cidades**. 2007.

LIMA, Oswaldo Gonçalves de. **Observações sobre o vinho da jurema utilizado pelos índios Pancararu de Tacaratu (Pernambuco)**. In: Arquivos do Instituto de Pesquisas da Amazônia, v, 4, Recife, 1946.

LODI, Edson, MOURA, Cristina. **Os Objetivos da União do Vegetal como Grupo Religioso Brasileiro e Internacional**. In: BERNARDINO COSTA & SILVA, Joaze. Hoasca: Ciência, Sociedade e Meio Ambiente. Campinas: Mercado das Letras, p-p. 151/164, 2011.

_____, Edson. **A UDV e as Instituições Hoasqueiras Históricas**. In: BERNARDINO COSTA & SILVA, Joaze. Hoasca: Ciência, Sociedade e Meio Ambiente. Campinas: Mercado das Letras, p-p. 239/244, 2011.

_____, Edson. **Breve história da institucionalização do uso religioso da ayahuasca no Brasil.** In: MARQUES & BARBOSA / M & B – Serviços Especializados. Inventário Nacional de Referências Culturais dos “Usos Rituais da Ayahuasca”. Rio Branco, 2012.

LUCAS, Doglas Cesar. **Multiculturalismo e Direitos Humanos no Liberalismo Culturalista de Will Kymlicka,** 2014. Artigo disposto em: <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5470224.pdf>> Acesso em 02.06.2017.

LUNA, Luis Eduardo. **Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural.** In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (Ed.). *O uso ritual da Ayahuasca.* Campinas: Mercado das Letras/FAPESP, 2002.

_____, Luis Eduardo. **Some Reflections on the Global Expansion of Ayahuasca.** In: LABATE, Bia, JUNGABERLE, Henrik. *The internationalization of Ayahuasca.* Ed. LIT, 2011.

LUVIZZOTO, Carolina Kraus. **Cultura gaúcha e separatismo no Rio Grande do Sul.** São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009.

LUZ, Pedro Fernandes Leite da. **Estudo comparativo dos complexos ritual e simbólico associados ao uso da Banisteriopsis caapi e espécies congêneres em tribos de língua Pano, Arawak, Tukano e Maku do noroeste amazônico.** Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UFSC, 1996.

MACALLISTER, William. **Drug diplomacy in the twentieth century.** Nova Iorque: Routledge, 2000.

MACHADO, Altino. **Nishi Pay dá Grana.** Blog do Altino, 06 de outubro de 2005. Disponível em: <<http://www.altinomachado.com.br/2005/10/nishi-pay-d-grana.html>> Acesso em 04.08.2016.

_____, Altino. **Manifesto do Alto Santo.** Blog do Altino, 08 de outubro de 2006. Disponível em: <<http://www.altinomachado.com.br/2006/03/manifesto-do-alto-santo.html>> Acesso em 02.09.2016.

_____, Altino. **Ayahuasca.** Blog do Altino, 01 de maio de 2008. Disponível em: <<http://www.altinomachado.com.br/2008/05/ayahuasca.html>> Acesso em 02.11.2015.

_____, Altino. **Daime não pode ser reprimido.** Blog do Altino, 06 de abril de 2010. Disponível em: <<http://www.altinomachado.com.br/2010/04/daime-nao-pode-ser-reprimido.html>> Acesso em 21.09.2016.

MACHADO, Marisa Mendes. **A ação da UDV no CONFEN e no CONAD.** In: BERNARDINO COSTA, Joaze (org.). *Hoasca: Ciência, Sociedade e Meio Ambiente.* Campinas: Mercado das Letras, 2011.

MACRAE, Edward. **Guiado pela Lua. Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do santo daime.** Ed. Brasiliense, 1992.

_____, Edward. **A importância de fatores socioculturais na determinação da política oficial sobre o uso ritual da ayahuasca.** In: ZALUAR, A. (Org.). *Drogas e Cidadania: Repressão ou Redução de Riscos.* São Paulo – SP: Editora Brasiliense, 1994.

_____, Edward. **Abordagens qualitativas na compreensão do uso de psicoativos.** In: *Drogas- Tempos, lugares e olhares sobre seu consumo,* Salvador, Edufba, 2004.

_____, Edward. **Santo Daime e Santa Maria – Usos Religiosos de Substâncias Psicoativas Lícitas e Ilícitas.** In: LABATE, Bia & GOULART, Sandra (Orgs.). *O Uso Ritual das Plantas de Poder.* Ed. Mercado das Letras, Brasília, 2005.

_____, Edward. **A Elaboração das Políticas Públicas Brasileiras em Relação ao Uso Religioso da Ayahuasca.** in: LABATE, Beatriz; GOULART, Sandra; FIORI, Maurício; MACRAE, Edward; CARNEIRO, Henrique (orgs.) *Drogas e Cultura: novas perspectivas.* Salvador: EDUFBA, 2008.

_____, Edward; LABATE, Bia. **Ayahuasca, Ritual and Religion in Brazil,** DBBC, 2010.

_____, Edward; COUTINHO, Wagner. **Fumo de Angola: canabis, racismo, resistência cultural e espiritualidade.** Ed. EDUFBA, 2016.

MAGGIE, Yvonne. **Guerra de Orixá. Um estudo de ritual e conflito.** 3ª ed, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

MAIA, Dede. **Conferência da Ayahuasca: um outro olhar.** Crônicas Indigenistas. Outubro/2016. Disponível: <http://cronicasindigenistas.blogspot.com.br/2016/10/conferencia-da-ayahuasca-um-outro-olhar_25.html#more> Acesso em 05.09.2017.

MARGARIDO, Silvio Francisco Lima e NETO, Francisco Hipólito de Araújo (orgs). **Mestre Daniel – História com Ayahuasca.** Rio Branco: Fundação Garibaldi Brasil, 2005.

MARQUES, Luiz Carlos Lages S. A. **O Caso da Primeira Igreja Niubingui Etíope Coptic de São do Brasil: Um estudo sobre a criminalização de uma liderança religiosa.** Brasília, UNB, Graduação em Direito, 2015.

MARTINELLO, Pedro. **A Batalha da Borracha na II Guerra Mundial e suas Conseqüências para o Vale Amazônico.** São Paulo, Tese Mimeog., FFLCH/USP, 1985.

MARTINI, Andréa Martini. **Ayahuasca e Conhecimentos Indígenas,** 2014. Artigo disponível em: <http://neip.info/novo/wp-content/uploads/2015/04/martini_diversidade_uso_indigena_ayahuasca_2014.pdf>

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **“Medicinas populares e ‘pajelança cabocla’ na Amazônia”.** In: ALVES, Paulo César; MINAYO, Maria Cecília de Souza (orgs.). *Saúde e doença um olhar antropológico.* Rio de Janeiro: Fiocruz. 1994.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca em sociedades arcaicas.** In: *Sociologia e antropologia.* São Paulo: Edusp, 1974.

MCKENNA, Terence. **O alimento dos Deuses.** Ed. Nova Era, 1980.

MERCANTE, Marcelo. **A ayahuasca e o tratamento da dependência**, 2013, disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132013000300005>.

MEYER, Matthew. **"In the Master's House": History, Discourse, and Ritual in Acre, Brazil**. Department of anthropology, University of Virginia, California, 2014.

MONTERO, Paula. **Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil**. Novos Estudos – CEBRAP n. 74, São Paulo, 2006.

MOREIRA, Paulo e MACRAE, Edward. **Eu venho de longe. Mestre Irineu e seus companheiros**. Edufba – UFBA – Abesup, Salvador, 2011.

_____, Paulo. **Estou aqui, eu não estando, como é? A Rotinização do Carisma de Raimundo Irineu Serra na Comunidade do Daime**. Tese de Doutorado. Edufba – UFBA – Abesup, Salvador, 2013.

MORI, Bernd Brabec de. **Tracing Hallucinations: Contributing to a Critical Ethnohistory of Ayahuasca Usage in the Peruvian Amazon**. In: LABATE, Bia, JUNGABERLE, Henrik. *The internationalization of Ayahuasca*. Ed. LIT, 2011.

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

NADER, Paulo. **Introdução ao Estudo do Direito**. Editora Forense, 37ª. Ed, 2015

NARANJO, Plutarco. **El ayahuasca en la arqueología equatoriana**. In: América Indígena, vol. XLVI, nº 1, p. 117-127, 1986.

NARBY, Jeremy. **The Cosmic Serpent: DNA and the Origins of Knowledge**. New York: Tracher/Putnam, 1998.

NASCIMENTO, Marco Tromboni de S. **O tronco da Jurema: ritual e etnicidade entre os povos indígenas do Nordeste - o caso Kiriri**. 1994. Dissertação (Mestrado). UFBA, Salvador, 1994.

NASCIMENTO, Saturnino Brito. **No Brilho da Lua Branca**. Rio Branco, Fundação Garibaldi Brasil, 2005.

NEVES, Marcos Vinicius & SOUZA, Maria Leudes da Silva. **Comunidades Tradicionais da Ayahuasca. Construindo Políticas Públicas para o Acre – Seminário**. Rio Branco, Assembléia Legislativa do Estado do Acre / Fundação Garibaldi Brasil, 2010.

_____, Marcos Vinicius. **Miolo de Pote. História Política Recente da Ayahuasca**, 2011a. Disponível: <http://colunamiolodepote.blogspot.com.br/2011/03/historia-politica-recente-da-ayahuasca_29.html> Acesso em 21.08.2015.

_____, Marcos Vinicius. **“Sinais dos Tempos: Uma Nova Política para a Ayahuasca no Brasil”**, 2011b. Artigo disponível em: <http://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2009/07/Marcos_Vinicius_Neves_Patrimonio_Ayahuasca_Sinal_dos_Tempos.pdf> Acesso em 03.09.2015.

OIT. **Convenção n. 169 sobre Povos Indígenas e Tribais.** Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Convencao_169_OIT.pdf> Acesso em 13.08.2016.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **A presença Indígena na formação do Brasil,** MEC, UNESCO, 2006.

OSÓRIO Flávia de L, et al. **Antidepressant effects of a single dose of ayahuasca in patients with recurrent depression: a preliminary report.** Revista Brasileira de Psiquiatria. Vol. 37, p-p. 13-20, 2015.

OTERO DOS SANTOS, Julia. **Diferentes contextos, múltiplos objetos: reflexões acerca do pedido de patrimonialização da Ayahuasca,** 2010. Disponível em: <http://www.neip.info/upd_blob/0001/1008.pdf> Acesso em 04.03.2015.

OTT, Jonathan. **Ayahuasca analogues. Pangean Entheogens,** Ed. Natural Products co, Kennewick, WA, 1994.

PARISSIER, Jean Baptiste. **Seis Meses no País da Borracha em Excursão Apostólica ao Rio Juruá, 1898.** In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). Tastevin, Parissier. Fonte sobre índios e seringueiros do Alto Juruá. Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI, 2009.

PASSOS. Priscila Nogueira Calmon de. **A Conferência de Estocolmo como ponto de partida para a proteção internacional do Meio Ambiente,** 2009. Artigo disposto em: <<http://www.egov.ufsc.br/portal/sites/default/files/18-19-1-pb.pdf>> Acesso em 04.06.2017.

PEIRANO, Mariza. **A análise antropológica de rituais.** Série Antropologia. Brasília, 2000.

PICCOLI, Jacó. **Sociedades tribais e a expansão da economia da borracha na área Juruá-Purus.** Tese de doutorado em Ciências Sociais. PUC-SP. São Paulo, mimeo, 1993.

PRADO, M. M. N. P. do. **A teoria de campo e o patrimônio cultural.** In: Revista Eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio – PPG-PMUS Unirio/MAST, vol. 4, n. 01, 2011

REGINATO, Andréa Depieri de Albuquerque. **Regulamentação de uso de substância psicoativa para uso religioso: o caso da ayahuasca.** in: TOMO, Revista do Núcleo do PPGCS da UFPE, 2010.

REICHEL-DOLMATOFF. **O contexto cultural de um alucinógeno aborígine: Banisteriopsis Caapi.** In: COELHO, Vera Penteadó (Org.) Os alucinógenos e o mundo simbólico: o uso de alucinógenos entre os índios da América do Sul, São Paulo, Edusp, 1976.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil.** 2ª. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RODRIGUES, Thiago. **Política de Drogas e a Lógica dos Danos.** Universidade Pontifícia Comillas, 2003.

_____, Thiago. **Política e Drogas nas Américas**. Universidade Pontifica Comillas, 2004.

_____, Thiago. **Narcotráfico e militarização nas Américas: vício de guerra**. Scielo: vol.34, n.1, p-p.9-41, 2012.

SÁ, Domingos Bernardo Gialluisi da Silva. **A consciência da expansão**. In: Discursos sediciosos. Crime, Direito e Sociedade. Rio de Janeiro, Instituto Carioca de Criminologia, ano 1, n. 2, p-p. 145-174, 1996.

SAEZ, Oscar Calavia. **“Panorama das Pesquisas sobre a Ayahuasca” – UFSC**. 2008, disponível em: <http://www.neip.info/upd_blob/0000/835.pdf>

_____, Oscar Calavia. **Uma rede de videira**. Em BC Labate & H. Jungaberle (Eds.): A internacionalização da ayahuasca (p-p. 131-144). Zürich : Lit Verlag. 2011.

SANTOS, Boaventura de Sousa. NUNES, João Arriscado. **Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade**. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SANTOS, Roberto. **História econômica da Amazônia**. São Paulo, T. A. Queiroz, 1980.

SANT'ANNA, Márcia. **A face imaterial do patrimônio cultural: os novos instrumentos de reconhecimento e valorização**. In: ABREU, Regina e CHAGAS, Mario (orgs.) Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro, DP&A, 2003

_____, Márcia. **Relatório Final das Atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho do Patrimônio Imaterial**. In: O registro do patrimônio imaterial: dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho do Patrimônio Imaterial. Brasília, 2012.

SCHITZMEYER, Ana Lúcia P. **Sortilégios de saberes: curandeiros e juizes nos tribunais brasileiros**. São Paulo: Instituto Brasileiro de Ciências Criminais, 2004.

SCHULTES, Richard Evans. **El desarrollo histórico de la identificación de las malpigiáceas empleadas como alucinógenos**. In: *América Indígena*, vol. XLVI, nº 1, p. 9-47, 1986.

SILVA, Clodomir Monteiro da Silva. **O palácio de Juramidan: Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição**. Recife: Dissertação de Mestrado em Antropologia Cultural, Universidade Federal de Pernambuco, 1983.

SILVA, Francisco Bento da. **Acre, a Sibéria Tropical** (artigo). Revista Tempo e Argumento, v. 3, n. 1, p. 161–179, jan/jun, 2011.

SILVA, Telma Camargo da. **Eventos críticos: sobreviventes, narrativas, testemunhos e silêncios**. Trabalho apresentado na 27ª Reunião Brasileira de Antropologia, 2010.

SIMMEL, G. **A natureza sociológica do conflito**. in: Moraes Filho, Evaristo (org.), São Paulo, Ed. Ática, 1983.

SOUZA, Carlos Alberto Alves de. **História do Acre: novos temas, nova abordagem**. 9 ed. Rio Branco, 2013.

TASTEVIN, Constant. **No Môa, nos limites extremos do Brasil e do Peru, 1914**. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). Tastevin, Parissier. Fonte sobre índios e seringueiros do Alto Juruá. Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI, 2009a.

_____, Constant. **Entre os Índios do Alto Juruá, 1924**. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). Tastevin, Parissier. Fonte sobre índios e seringueiros do Alto Juruá. Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI, 2009b.

TAVARES, Fátima. **Alquimistas da cura: a rede terapêutica alternativa em contextos urbanos**. EDUFBA, 2012.

_____, Fátima, BASSI, Francesca, CAROSO, Carlos. **Religião, cultura e patrimônio afro-brasileiro em Salvador**. ENICECULT, 2017. Artigo Disposto em: <<http://enicecultufbr.org/ocs/index.php/enicecult/Ienicecult/paper/view/309>> Acesso em 03.09.2017

TAUSSIG, Michael. **Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem: Um estudo sobre o terror e a cura**. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. — Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

TELES DOS SANTOS, Jocélio. **O poder da cultura e a cultura no poder. A disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil**. Edufba, Salvador, 2005.

TOCANTINS, Leandro. **Formação Histórica do Acre**. Volumes 1 e 2. Ed. Civilização Brasileira, 1979.

TURNER, Victor. **Schism and continuity in an African society**. Manchester: Manchester University Press, 1996.

VALADARES, Licia. **Os dez mandamentos da observação participante**. RBCS, São Paulo, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-69092007000100012&script=sci_arttext> Acesso em 04.08.2014.

VARELLA, Alexandre Camera. **A Cultura do uso de psicoativos nas grandes civilizações pré-colombianas (aproximações e perspectivas)**. Rio de Janeiro: NEIP/UFRJ, p-p. 1-62, 2005.

VASSALO, Simone Pondé. **O Registro da Capoeira como Patrimônio Imaterial. Novos Desafios Simbólicos e Políticos**. 2008. Artigo disposto em: <<https://bdtd.ucb.br/index.php/efr/article/download/977/841>> Acesso em 09.08.2015.

VEENA DAS. **Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India**. Delhi: Oxford University Press, 1998.

VELHO, Gilberto. **Patrimônio, negociação e conflito**. In: Scielo: Mana, vol. 12, Rio de Janeiro, 2006.

VELSEN, Jaap Van. (1987), "**A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado**". In: FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. São Paulo: Global, 1987.

VILAÇA, Aparecida. **O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia**. RBCS Vol. 15 n. 44 outubro/2000. Disposto em: <<http://www.scielo.br/pdf/%0D/rbcso/v15n44/4147.pdf>> Acesso em 06.04.2017.

WAGNER, R. **The invention of culture**. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1981.

WASSON, R. Gordon, **Soma - Divine Mushroom of Immortality**. New York: Harcourt, 1968.

_____, R. Gordon. **Maria Sabina and Her Mazatec Mushroom Velada**. New York: Harcourt, 1976.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade. Fundamentos da sociologia compreensiva**, 2º vol. São Paulo: UnB, 2004.

WILBERT, J. **Tobacco and shamanism in South America**. Yale: Yale University Press, 1987.

ZINBERG, N. E. **Drug, set and setting: the basis for controlled intoxicant use**. New Haven: Yale University Press, 1984.

ZORZI, José Augusto. **Estudos culturais e multiculturalismo: uma perspectiva das relações entre campos de estudos em Stuart Hall**. UFRS, 2012.

DOCUMENTOS

CONFEN – **Resolução n. 04 de 1985**. Brasília: Diário Oficial da União. Poder Executivo, 8 de agosto, Seção 1, p. 11397.

CONFEN – **Resolução n. 06 de 1986**. Brasília: Diário Oficial da União. Poder Executivo, 5 de fevereiro, Seção 1, p. 2054.

CONFEN - SÁ, Domingos Bernardo da Silva. **Parecer** do dia 02.06.1992.

CONFEN – RAHDE, Alberto Furtado. **Análise técnica e parecer** sobre o processo nº 04304/88. 20.01.1989

CONFEN - SOBRINHO, José. **Parecer** do dia 02.06.1995

CONFEN – **Deliberação** de 11.08.1995.

CONAD – **Resolução n. 26 de 2002**. Brasília: Diário Oficial da União. Poder Executivo, 1º de janeiro de 2003.

CONAD – **Parecer**. Câmara de Assessoramento Técnico-Científico de 17/08/2004

CONAD – **Resolução n. 05 de 2004**. Brasília: Diário Oficial da União. Poder Executivo, 8 de novembro de 2004.

CONAD – **Resolução n. 01 de 2010**. Brasília: Diário Oficial da União. Poder Executivo, 26 de janeiro de 2010.

DIMED - **Portaria nº. 2** de 08 de março de 1985, Seção 1, p-p. 4421-4434.

IPHAN - MACHADO, Jurema de Souza; GUSMÃO, Deyvesson; VINHAS, Jorge Augusto et al. **Memória Síntese da Reunião – Registro do Uso Ritual da Ayahuasca**. 25.03.2015

ENTREVISTAS CITADAS

Marcos Vinicius Neves, em 27.04.2015 e em 18.07.2017

Antônio Alves, em 03.05.2015

Francisco Hipólito de Araújo e Rosana Martins de Oliveira em 10.07.2015

Alex Polari de Alverga, em 24.06.2015

Deyvesson Israel Gusmão, em 14.04.2015

Shaneihu Yawanawá, em 02.06.2015

Manoel Pacífico, em 16.05.2015

Átila Maria Rufino, 15.06.2015

Diana Dianovski, em 20.08.2015

Ellen Krohm, em 20.08.2015

Andréia Baia Prestes e Fabiana Lima em 19.07.2017

NOTÍCIAS DE JORNAIS

PERIÓDICO O RIO BRANCO. “**Tomadores de ‘Daime’ esclarecem posição**”. Ed. 1429, p. 03. 07.10.1981

PERIÓDICO A GAZETA (AC). **Adeptos do Santo Daime aguardam com ansiedade decisão do CONFEN**. Nº. 1982, p. 04. 30.01.1986

PERIÓDICO A GAZETA (AC). **Sai hoje a decisão sobre “santo daime”**. Nº. 81. 01.02.1986

PERIÓDICO O RIO BRANCO. “**Fanatismo Religioso pode Acontecer no Acre – Santo Daime interessa Federais**”. Nº. 3276. 24.11.1987

PERIÓDICO A GAZETA (AC). **Santo Daime pode ser proibido**. Nº. 908. 14.12.1988

PERIÓDICO A GAZETA (AC). **Santo Daime outra vez em discussão nacional**. Nº 912. 18.12.1988

PERIÓDICO O RIO BRANCO. **Conselho de Entorpecentes proíbe chá do Santo Daime**. Nº. 3629. 05.02.1989

PERIÓDICO A GAZETA (AC). **Polêmica na Cidade. Brigas e acusações provocam divisão no Daime**. Nº. 1238. 30.01.1990

PERIÓDICO A GAZETA (AC). **Santo Daime. Quem conhece esclarece. Não se pode Vender Deus**. Nº. 1272. 14.03.1990

PERIÓDICO A GAZETA (AC). **Daime já está sendo exportado**. Nº. 1835. 03.10.1991

PERIÓDICO O RIO BRANCO. **Liberação do Daime leva os líderes de igreja a Palácio**. Nº. 4073. 10.06.1992.

PERIÓDICO A GAZETA (AC). **Daimistas de suicidam no Mapiá**. Nº. 2894. 11.05.1995.

PERIÓDICO A GAZETA (AC). **Daime é vendido como drogas em escolas**. Nº. 3479. 01.05.1997.

PERIÓDICO A GAZETA (AC). **Daime é traficada para outros estados**. Nº. 3480. 03.05.1997.

REVISTA VEJA. **O barato legal**. Ano 33, n. 37. 13.09.2000

REVISTA ISTO É. **A encruzilhada do Daime**. Ed. 2100. 05.02.2010

REVISTA VEJA. **Liberado**. Ed. 2150. 03.02.2010.

REVISTA VEJA. **“Alucinação Assassina”**. Ed. 2157. 24.03.2010.

OUTROS WEBSITES CONSULTADOS:

<http://www.incb.org>

<http://www.iphan.gov.br>

<http://portal.iphan.gov.br/bcrE/pages/conOrdemE.jsf?ordem=2>

<http://www.obid.senad.gov.br/portais/CONAD/>

<http://camaratematicaayahuasca.blogspot.com.br/>

<http://www.mestreirineu.org/>

<http://www.ayaconference.com/?lang=pt-br>

<http://caselaw.findlaw.com/us-10th-circuit/1074566.html>

<https://www.facebook.com/institutoecumenico>

<http://eduardoeginacarli.blogspot.com.br/2017/>

<http://cronicasindigenistas.blogspot.com.br/>

<http://radioyande.com/>

<http://www.ayahuasca.com/amazon/carta-abierta-de-apoyo-al-pueblo-cofan-y-contra-las-actividades-de-alberto-jose-varela/>