
LIMITAÇÕES ENTRE O RELIGIOSO E O PÚBLICO: O USO POLÍTICO-RELIGIOSO DA BEBIDA AYAHUASCA*

LAIONEL VIEIRA DA SILVA**, BRUNO RAFAEL SILVA
NOGUEIRA BARBOSA***

Resumo: a ayahuasca é uma bebida concebida como sagrada, presente em diversas linhas religiosas (Santo Daime, Barquinha, União Vegetal), muitas vezes essas, possuindo como elemento em comum apenas a própria bebida. O uso de tal bebida psicoativa levou a questionamentos sobre os limites do seu uso. O presente estudo tem como objetivo apresentar através de uma pesquisa bibliográfica, as limitações entre o uso religioso e público da ayahuasca. É possível observar uma divisão entre um espaço “sagrado” e um “profano”, onde ambos são pautados e direcionados pela necessidade de sistematização institucionalizada da experiência numinosa.

Palavras-chave: Ayahuasca. Religião. Experiência sagrada.

A Ayahuasca¹ é uma bebida concebida como sagrada, presente em diversas linhas religiosas, muitas vezes essas, possuindo como elemento em comum apenas a própria bebida. Goulart (2004) em sua tese de doutorado faz um estudo que compara três religiões que possuem como elemento em comum o uso da ayahuasca em seus cultos, são elas: Santo Daime, Barquinha e União Vegetal.

O objetivo foi captar elementos em comuns e divergentes entre os três grupos mencionados, tal trabalho combinou os métodos de observação participante de rituais e a realização de entrevistas geralmente com os líderes dos grupos pesquisados.

Tal estudo nos apresenta a existência de várias “linhas da ayahuasca”, no qual existe a presença da disputa por uma linha original, demarcando a complexidade que é o universo das religiões da ayahuasca.

* Recebido em: 01.05.2016. Aprovado em: 15.10.2016.

** Graduado em Psicologia pela UFPB, mestrando em Ciências das Religiões pela mesma instituição. E-mail: laionel.vs@gmail.com.

*** Técnico em Edificações pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Norte (IFRN). Graduando pela Universidade Federal da Paraíba, onde cursa Bacharelado em Direito. E-mail: bruno-dj15@hotmail.com.

Portanto, sintetizando nossa argumentação, na prática, um grupo, por exemplo, do que estamos chamando de linha do Santo Daime pode não considerar um outro grupo, que na minha classificação também faz parte desta linha, como pertencente a sua própria “linha”. Isto ocorre porque, Santo Daime, Barquinha e UDV abarcam unidades que se distinguem e que funcionam autonomamente. Mas, simultaneamente, os grupos que se auto-definem como “linhas” (no sentido êmico) podem ser reunidos (analiticamente) em uma só linha, na medida em que reivindicam uma origem comum e um mesmo conjunto de mitos e ritos (GOULART, 2004).

Dentre os elementos em comum com as linhas citadas é possível observar a presença de nordestinos que imigraram para a região amazônica em diferentes anos da primeira metade do século XX, todos exercendo a atividade de seringueiro. Ocorrendo uma grande troca cultural entre “o mundo da floresta e o mundo da cidade.” (GOULART, p. 13), o espaço urbano e o rural interagem na construção de novos conceitos aplicados a ayahuasca.

Não apenas a ayahuasca assumiu novos conceitos, como se abriu mudanças no próprio desenvolvimento do mundo urbano no tocante a percepção do uso de substâncias psicoativas. “O vínculo entre o caso das religiões ayahuasqueiras brasileiras e o debate sobre a atual política proibicionista de algumas drogas psicoativas foi colocado já em um dos primeiros estudos sobre estas religiões” (GOULART, 2004, p. 17).

Atribuindo-se um sentido sagrado do seu uso e uma política de “controle” do mesmo, uma vez que a ayahuasca a princípio não é pensada para uso externo das vivências do fenômeno religioso, sendo assim se faz importante pensar sobre as limitações que a ayahuasca assume em sua legalidade de uso.

Assim, o presente estudo tem como objetivo apresentar através de uma pesquisa bibliográfica de materiais científicos sobre a temática em questão, verificar quais as limitações entre o uso religioso e público da ayahuasca.

RELIGIÕES DA AYAHUASCA

Um importante item abordado nos estudos sobre a ayahuasca, diz respeito ao caráter doutrinário de seu uso, no qual é possível encontra-lo em suas diferentes vertentes religiosas, algumas semelhanças e diferenças é possível de serem localizadas, mas inevitavelmente haverá a necessidade de certo controle.

Em geral, as entrevistas feitas com os líderes dos grupos apresentaram um cunho doutrinário, colocando-se muitas vezes como documentos orais de pontos-de-vistas oficiais sobre aspectos públicos destas linhas religiosas, bem como sobre os aspectos relacionados aos seus dogmas, símbolos e elementos rituais (GOULART, 2004, p. 22).

Goulart (2004) nos conta ainda, a história de Raimundo Irineu Serra, fundador da doutrina do santo Daime, nascido do estado do Maranhão em 1890, filho de ex-escravos, decidiu viajar a Amazônia, mas especificamente para o Acre, provavelmente motivado por um de seus tios, que o aconselhou a viajar para a região norte do país, segundo a maioria dos relatos apresentados, onde através de seus contatos com a ayahuasca, as suas experiências religiosas começam a surgir e ele se empenha no processo de se tornar um grande curandeiro.

Quando terminou a dieta, a Rainha apareceu para ele [...] Aí, ela disse que ele já estava pronto para receber o que ela tinha para lhe entregar [...] Ela disse para o Mestre que ele poderia pedir o que ele quisesse [...] O Mestre pediu para ser o maior curador do mundo, e para ela colocar tudo que pudesse curar naquela bebida [...] Foi, aí, também que ela disse que a bebida se chamava Daime. É um pedido, uma prece que a gente faz a Deus... dai-me saúde, dai-me amor [...] A gente pode pedir tudo porque essa bebida é divina mesmo, ela tem tudo que a gente precisa (PR) (GOULART, 2004, p. 33).

É atribuída ainda a associação dessa rainha como sendo a virgem Maria, mostrando a relação simbólica estabelecida com o cristianismo, na fala de Luís Mendes, num outro momento da mesma entrevista, “o Mestre recebeu essa doutrina das mãos da Virgem, diretamente dela. Foi ela, Nossa Senhora, quem deu esse tesouro a ele”.

Essa experiência corrobora com a experiência do numinoso conceituada por Rudolf Otto, no qual se trata de “uma existência ou efeito dinâmico não causado por um ato arbitrário. (...) Qualquer que seja a sua causa, o numinoso constitui uma condição do sujeito, e é independente de sua vontade” (JUNG, 1939/1980, p. 6).

Outros, porém descreviam os eventos de modo mais negativo associado a “pactos satânicos” e “magia negra”, revelando a multiplicidade de olhares avaliativos externos que decorriam a partir do momento em que se estava desenvolvendo novos formatos para uma das expressões da religiosidade da ayahuasca, e suas supostas “revelações”.

Importante destacar, não tratar-se de uma visão aleatória construída, pois os cultos indígenas, em não raras situações, eram (e ainda são) tratados por alguns grupos religiosos com olhares voltados a certa “demonização”, revelando um nível de aversão e medo ao mesmo tempo, onde estariam ambos, presentes na experiência sagrada dessas tradições.

Deixando Brasília, e no ano de 1930, indo a Rio Branco, Irineu realiza o primeiro ritual do Santo Daime, muitos procuravam os rituais no início devido a queixas relacionadas à saúde, mas ao mesmo tempo buscavam algo mais que era contemplado nos momentos de reunião.

Percília Ribeiro, por exemplo, fala que no final dos anos trinta havia cerca de vinte pessoas que tomavam o Daime com o Mestre Irineu regularmente. De acordo com ela, a maior parte dessas pessoas morava na Vila Ivonete, perto do Mestre. No seu depoimento, ela conta que muitos procuravam o Daime para se curar de uma doença, mas acabavam permanecendo no culto do Mestre Irineu porque se sentiam “amparados” e “protegidos” por ele (GOULART, 2004, p. 39).

Após a sua morte e com o crescente número de adeptos do santo Daime, iniciou-se um movimento de fragmentação na sua religião e de escolhas de novas lideranças, surgindo dentre eles o alto santo e o cefluris.

ALTO SANTO refere-se a um conjunto de centros que se distinguem e funcionam de forma autônoma, embora além de reivindicarem uma origem comum — a tradição iniciada pelo fundador do culto —, tenham uma série de relações de proximidade intensa, que vai desde a localização geográfica até laços de parentesco e afinidade (GOULART, 2004, p. 65).

E de outro lado estava o CEFLURIS.

A oposição entre os dois segmentos se estabelece a partir de uma série de características e posturas assumidas pelos grupos do CEFLURIS e recusadas, por outro lado, pelos centros do Alto Santo (GOULART, 2004, p. 66).

Em 1945, após o falecimento do fundador do Santo Daime, foi criada na capital acreana a Barquinha, segunda linha desta tradição religiosa, o seu fundador Daniel Pereira de Matos, nascido em 1888, foi discípulo do mestre Irineu.

De perfil semelhante ao mestre Irineu, Daniel era maranhense, negro e filho de ex-escravos, os motivos que o levaram a procurar o culto mestre Irineu é citado na seguinte passagem:

Entretanto, de um modo ambíguo, o alcoolismo de Daniel, está duplamente relacionado à sua iniciação com o Daime, bem como com a posterior “revelação” da sua missão religiosa. Em primeiro lugar, porque foi o problema do vício alcoólico que o levou a procurar o Daime. A busca por um “remédio”, pela “cura”, fez com que ele se aproximasse do culto do Mestre Irineu (GOULART, 2004, p. 116).

Essa relação existente entre espiritualidade e saúde nas culturas xamânicas é descrito nas pesquisas de Gomes (2011), onde ele cita o exemplo da depressão, “no xamanismo, a depressão é assimilada à crise espiritual, a prevalência da força do mal sobre a força do bem”.

Lans (1996), através de alguns estudos de psicologia reunidos pelo autor, confirma ainda que a experiência religiosa pode ser uma importante fonte para encontrar novos sentidos na vida, inspira nas pessoas algum tipo de filosofia de vida, e auxilia na formulação de novas orientações cognitivas para avaliações e geração de comportamentos diante de situações vitais.

Não é possível fechar um diagnóstico 100% favorável à adesão voltada para algum tipo de religiosidade, mas é possível perceber algum nível de interferência presente da mesma, no que diz respeito a saúde psíquica daquele que a pratica.

Em outra passagem a autora cita a estrutura de funcionamento da barquinha e revela os elementos cristãos que foram inseridos nas mesmas:

Em todos os grupos da Barquinha ocorrem rituais de “Concentração” e “Caridade”, realizados em geral semanalmente, o primeiro nas quartas-feiras e o segundo nos sábados. A estrutura de ambos rituais é similar. Eles acontecem à noite, duram em torno de quatro à seis horas, com todos os participantes permanecendo sentados no interior da igreja. No seu decorrer são entoados vários hinos, a maior parte deles “recebidos” pelo Mestre Daniel. O canto dos hinos é entremeado por orações cristãs, como a avemaria, o pai-nosso, a salve-rainha e o creio em Deus Pai (GOULART, 2004, p. 122).

Como também a grande incorporação de elementos das tradições de matriz africana, percebido nos termos utilizados pelos membros como a palavra “quimbanda”, onde segundo Maggie (1997) citada por Goulart (2004, p. 155) “vários autores, entre cultos afro-brasileiros o termo “quimbanda” é utilizado, normalmente, para acusar outros grupos, centros ou terreiros de trabalharem “para o mal” ou para uma “linha negra”“.

A maior aproximação da barquinha com a umbanda e o candomblé era uma das diferenças entre a Barquinha e Santo Daime, que hoje, porém, nas novas leituras do santo daime a presença de religiões de cultura matriz africana está maior.

Conforme vimos, o que mais distingue a linha do Santo Daime da Barquinha é justamente uma relação distinta com o universo religioso afro-brasileiro. De um modo geral, sobretudo do ponto de vista dos daimistas, a separação entre as duas linhas é marcada por uma suposta proximidade maior da Barquinha com cultos como a Umbanda ou o Candomblé (GOULART, 2004).

Segundo Espírito Santo (1999), isso acontece, pois, a “religião garante a sobrevivência e o desenvolvendo cultural”. A religião possui um importante papel na adaptação do homem ao mundo, ela oferece diretriz e caminhos que podem (ou devem) ser traçados por aquele determinado grupo de sujeitos, estando entrelaçada pelo desenvolvimento cultural da própria cultura e com certa responsabilidade as novas culturas e tradições seguintes.

Na fala de um dos dirigentes de centro da barquinha, Francisco: a linha do Santo Daime, “da floresta”, se opõe à Barquinha na medida em que esta é concebida como ‘a linha “do astral”’. (GOULART, 2004, p. 177).

Conhecer as religiosidades da ayahuasca, os diferentes elementos que as compõe, suas divisões, saberes compartilhados e divergentes, se torna imprescindível para a compreensão da ayahuasca como elemento que recebeu o status de sagrado por algumas tradições, e então, suas expansões e limitações frente o seu uso político como instrumento sagrado ou compreende-la como uma mera planta psicoativa.

O ano de 1985 foi marcante na existência dos gupos ayahuasqueiros. A Divisão Nacional de Vigilância Sanitária (DIMED), órgão do Ministério da Saúde, através da Portaria 02/85, inclui a Banisteriopsis caapi na lista de entorpecentes proscritos no Brasil, fechando o cerco contra os componentes do chá. Logo depois a UDV dirigiu petição ao Conselho Federal de Entorpecentes (CONFEN), órgão responsável por inclusões e exclusões da lista de entorpecentes e não consultado pela resolução do Ministério da Saúde³³, solicitando anulação da medida. Sob resolução 04/85 o CONFEN (hoje CONAD – Conselho Nacional de Drogas), determina formação de um grupo multidisciplinar para examinar a questão (MacRae, 1992; Labate 2005). A suspensão do uso da ayahuasca manteve-se até o início de 1986 quando o GT sugeriu a suspensão temporária da inclusão da Banisteriopsis na lista. Nesse período foram suspensos os advéncios na UDV e as sessões, oficialmente canceladas. Em 27 de agosto de 1987 o GT presidido por Domingos Bernardes Sá apresenta parecer favorável à exclusão definitiva do chá da lista (MELO, 2010, p.28).

Alcançar a legalidade do uso de uma planta psicoativo sobre uso religioso revela um olhar sobre os interesses, batalhas judiciais, e possibilidade de jurisprudência para outras tradições religiosas que possam vir a reclamar o uso de determinadas substâncias psicoativos como uso legal, tornando assim um importante elemento a ser considerado em diferentes espaços, religioso ou não religioso.

ESTADO BRASILEIRO E RELIGIÃO CATÓLICA

O Brasil se concebeu em valores determinados e determináveis de morais e regras religiosas específicas. A religião católica foi tida como “verdade única do estado” por diversas décadas. Estabeleceu-se uma norma religiosa, onde era imposto o que essa verdade absoluta doutrinava a respeito de diversos valores.

As duas instituições básicas que, por sua natureza, estavam destinadas a organizar a colonização do Brasil foram o Estado e a Igreja Católica. Embora se trate de instituições distintas, naqueles tempos uma estava ligada à outra. Não existia na época, como existe hoje, o conceito de cidadania, de pessoa com direitos e deveres com relação ao Estado, independentemente da religião. A religião do Estado era a católica e os súditos, isto é, os membros da sociedade, deviam ser católicos (FAUSTO, 1996, p. 34-5).

Para essas pessoas, a cultura dos povos nativos não era algo a ser respeitado, pelo contrário eles chegavam ao extremo, questionando a humanidade desses indivíduos, como exemplo o Padre Manuel da Nóbrega, que proclamava: “índios são cães em se comerem e matarem, e são porcos nos vícios e na maneira de se tratarem” (FAUSTO, 1996, p. 28).

O poder estabelecido, no período colonial, promoveu um modelo de Catolicismo, conhecido como Cristandade. Nele, a Igreja era uma instituição subordinada ao Estado e a religião oficial funcionava como instrumento de dominação social, política e cultural. A crise desse modelo é iniciada, simbolicamente, em 1759, com a expulsão dos jesuítas e com a progressiva hegemonia da nova mentalidade racionalista e iluminista (AZEVEDO, 2004, p.111).

Os que estavam indo de encontro às leis divinas por não seguirem o que o cristianismo estabelecia, deveriam ser “catequisados” e transformados em “bons cristões”. Assim, como os negros que eram inferiorizados por suas crenças, ritos e mitos. Utilizavam a justificativa da existência da escravidão na África como forma de afirmar a legitimidade desses no Brasil, defendia que por existir esse regime ele apenas era transportado para “o mundo cristão, onde seriam civilizados e salvos pelo conhecimento da verdadeira religião” (FAUSTO, 1996, p.30).

O Norte do Brasil foi “colonizado” de maneira distinta do Nordeste por estar distante do centro da colônia. Essa colonização aconteceu de forma lenta, tendo como maioria a utilização de trabalho de forma compulsória dos povos nativos (FAUSTO, 1996).

Até 1612, quando os franceses se estabeleceram no Maranhão, fundando São Luís, os portugueses não tinham demonstrado maior interesse por se instalar na região. Os riscos de perda territorial levaram à luta contra os franceses que ali se tinham instalado e, em 1616, à fundação de Belém. Essa foi a base de uma gradual penetração pelo Rio Amazonas, percorrido na viagem de Pedro Teixeira (1637) até o Peru. Em 1690, os portugueses instalaram um pequeno posto avançado, perto de onde hoje se localiza Manaus, na boca do Rio Negro. A Coroa, nas mãos da Espanha, estabeleceu uma administração à parte do Norte do país, criando o Estado do Maranhão e Grão-Pará, com governador e administração separados do Estado do Brasil. O Estado do Maranhão teve existência pelo menos formal e intermitente até 1774 (FAUSTO, 1996, p. 55).

Na região norte se predominava uma grande presença de nativos, por este motivo, essa região teve uma grande presença de missionários das ordens religiosas, que tinham em sua frente os jesuítas. Foi estimado que cerca de 50 mil pessoas nativas estivessem vivendo em aldeias jesuítas franciscanas, por volta de 1740 (FAUSTO, 1996).

O estado havia adotado apenas uma religião como oficial (católica apostólica romana) até o ano de 1824, passando ainda neste ano a possuir uma “liberdade religiosa” no artigo 5º da constituição. Neste artigo estava expressa a liberdade de crença, mas limitava essa ao culto doméstico ou casa voltadas para esse fim, restringindo assim a liberdade de culto. Só com a Proclamação da república, 1891, foi consagrada a separação entre estado e religião, ao menos em teoria, terminando assim com os quase 400 anos de união ente estado e igreja (NASCIMENTO; AMARAL, 2007).

Em termos mais concretos: rompe-se com o arranjo que oficializava e mantinha a Igreja Católica; o ensino é declarado leigo, os registros civis deixam de ser eclesiásticos, o casamento torna-se civil, os cemitérios são secularizados; ao mesmo tempo, incorporam-se os princípios da liberdade religiosa e da igualdade dos grupos confessionais, o que daria legitimidade ao pluralismo espiritual (GIUMBELLI, 2008, p.81-2).

Entretanto, essa separação não ocorreu de forma eficaz, tendo em vista que posteriormente a essa separação ainda foi/é possível perceber uma grande influência religiosa atuando de maneira constante na política brasileira. Tentando a todo custo legitimar um pensamento moral e doutrina restrita ao grupo que a segue para a grande massa. Portanto, saindo do espaço dos templos religiosos para um ambiente público, não em expressão religiosa, mas sim como uma imposição de um pensamento e crença, onde só pode ser liberado, permitido, agraciado, legitimado, verdadeiro apenas as práticas que sigam essa moral cristã.

Mesmo com pouco esforço, poderíamos reunir uma série de outras evidências de referências ao “religioso” como dimensão significativa da atualidade. O acúmulo dessas evidências desenha um panorama que contrasta com a imagem que, por muito tempo - pelo menos desde o fim do século XVIII - se cultivou no Ocidente e que anunciava o “fim da religião”. Parte dessa imagem está associada ao que podemos genericamente chamar de laicização do Estado. Isso implicava, em um plano mais estrito, a desvinculação entre aparato estatal e instituições religiosas; mas envolvia, de maneira mais extensa, um ideal de eliminação de toda referência a valores e a conteúdos religiosos nas áreas reguladas por leis civis, e por conseguinte, do próprio espaço público. Incluía-se aí a perda de relevância política para todas as identidades de base religiosa: ou seja, para o Estado tornava-se indiferente o fato de um cidadão se identificar como católico, protestante, judeu etc. (GIUMBELLI, 2004, p. 48).

Entretanto, como mencionado, hoje em dia ainda é possível perceber uma ligação entre o estado e a religião. Existe manobras atuantes por parte desses grupos religiosos na esfera política buscando legitimar suas crenças e estabelecer padrões de costumes para toda uma população. Saindo assim do espaço religioso e entrando na esfera do público, onde se deveria primar pelos direitos de todos os indivíduos e não dos pertencentes a determinadas crenças religiosas. A laicidade é uma forma de garantia de direitos e a proteção do Estado para

com todos os indivíduos que nela estão. No Brasil, esta “laicidade” ainda que não exista em sua completude, trouxe alguns ganhos, porém ainda “resta muito entulho religioso de viés cristão-monopolista a retirar” (PIERUCCI, 2008, p.13).

A EXPERIÊNCIA DA AYAHUASCA NA LEGISLAÇÃO BRASILEIRA

A ayahuasca enquanto bebida é utilizada em rituais de cura e como um meio de tornar possível, para quem a utiliza, o acesso ao mundo espiritual, possuindo assim, um sentido maior do uso dessas substâncias pelos povos nativos. No Brasil esse chá passa a ser objeto não só dos povos indígenas, mas passa a ser utilizado também pelos grupos não-indígenas (CAVALCANTE, 2011).

Já no século XX, estas populações não-indígenas reinterpretam o uso da ayahuasca, agregando elementos do curandeirismo, do catolicismo, bem como do espiritismo kardecista. No Brasil, a ayahuasca passa a ser utilizada como sacramento em rituais religiosos por diversos grupos. Os três maiores são: Santo Daime, Barquinha e o Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (ou simplesmente União do Vegetal) (CAVALCANTE, 2011, p.55).

Esse uso pelos povos não-indígenas começa em meados da década de 1930, próximo aos seringais da floresta amazônica, de cunho religioso, utilizava-se de diversos elementos de distintas religiosidades e que tinha como centro o uso de uma bebida psicoativa, tratava-se aqui da utilização da ayahuasca (MELO, 2010).

Esse grupo era composto em sua maioria por imigrantes nordestinos negros e mulatos, que buscaram nos seringais na época da borracha um meio de sustento, esse grupo era liderado pelo “mestre” maranhense, conserva nesse ritmo de maneira linear até a década de 1970 (ASSIS; LABATE, 2014).

Quatro décadas depois, o cenário é bastante distinto: denominado “Santo Daime”, não se trata mais de uma única comunidade, mas de uma rede dispersa de múltiplos núcleos. O grupo reúne alguns milhares de adeptos, sobretudo pessoas escolarizadas das classes médias, e possui dezenas de igrejas espalhadas por todas as regiões do Brasil; além de ser apresentado como uma religião de salvação universalista e estar presente em vários países. Ademais, já estampou a capa de importantes revistas, foi abordado por programas televisivos de grande audiência e tem lugar paradigmático na discussão científica e jurídica sobre o uso de drogas por utilizar uma substância psicoativa de maneira ritual (ASSIS; LABATE, 2014, p.11-2).

No ano de 1985, um dos compostos da bebida, banesteriopsis caapi, foi incluída em uma lista de substâncias entorpecentes proibidas no Brasil (Resolução 02/85 diMed) (SOUZA, 2009). Essa inclusão na lista a cima citada, ocorreu pelo fato desse componente possuir alcaloides proibidos, a exemplo da DMT (N-dimethyltryptamine) que está listada na Tabela I da Convenção de substâncias psicotrópicas de 1971 REGINATO, 2010).

É a partir desse momento que podemos ver a proibição de seu uso ou a sua criminalização, isso ocorre mesmo sendo o ato administrativo do poder executivo, pois “[...] a partir daí, todas as condutas genericamente já tipificadas, a exemplo do uso e do tráfico de subs-

tância entorpecente, passam a ser também consideradas crime em relação à nova substância incluída na lista” (REGINATO, 2010, p. 63).

A presença de DMT na ayahuasca torna-a objeto de intenso debate na esfera legal, uma vez que a Convenção sobre Substâncias Psicotrópicas (CSP) das Organizações das Nações Unidas (ONU), de 1971, a coloca entre as substâncias proscritas, considerando-a de nível 1, ao lado do LSD, do ecstasy (MDMA) e da mescalina (ONU 1971). Contudo, há uma discussão se a ayahuasca estaria ou não coberta pela CSP, dado que ela é feita de materiais naturais e não da manipulação de DMT propriamente dita. Ligado ao conflito legal, existe uma judicialização e politização do uso da ayahuasca, uma controvérsia que passa pela questão da liberdade de pensamento, consciência e religião e que tem implicações para a saúde e para a segurança pública (Labate e Feeney 2012; Feeney e Labate 2013). Ou seja, o debate acerca do uso da ayahuasca está relacionado à discussão mais ampla sobre a política ocidental de guerra às drogas (ASSIS; LABATE, 2014, p.13).

Esse fato acabou ocasionando a criação, em 1986, pelo extinto Conselho Federal de Entorpecentes (Confen) de uma comissão para analisar os usos da ayahuasca pelos grupos religiosos. Passando a ser liberado o seu uso, posteriormente no ano de 1987, mas sendo recomendado o seu uso especificamente para fins ritualísticos e religiosos (GOULART apud ANTUNES, 2015). No ano de 1992, o mesmo ocorreu, o CONFEN reafirmou o uso legítimo da ayahuasca (REGINATO, 2010).

Dez anos depois, 2002, dessa decisão o órgão que substituiu o CONFEN, o Conselho Nacional Antidrogas (Conad), “decidiu pela criação de um novo e ampliado grupo de trabalho, com o objetivo de estabelecer normas de controle social concernentes ao uso da ayahuasca” (REGINATO, 2010, p. 64). O CONAD, com o fim do grupo de trabalho, “estabeleceu alguns princípios normativos, respaldando os grupos que fazem uso da ayahuasca e legalizando a utilização para fins religiosos” (ANTUNES, 2015, s.p).

O CONAD é o órgão normativo do Sistema Nacional de Políticas Públicas sobre Drogas – SISNAD – e suas decisões “deverão ser cumpridas pelos órgãos e entidades da Administração Pública integrantes do Sistema” (arts. 3º, I, 4º, 4º, II e 7º, do Decreto no 3.696, de 21/12/2000). Assim, no exercício de sua competência legal aprovou parecer da CATC que, por sua vez, adotou pareceres do colegiado que o precedeu – o CONFEN – e abordou outros aspectos pertinentes ao tema “o uso religioso da ayahuasca” cumprindo destacar a observação final e as conclusões do parecer que o CONAD aprovou: “que fique registrado em ata, para fins, inclusive de utilização pelos interessados, que não pode haver restrição, direta ou indireta, às práticas religiosas das comunidades, baseada em proibição do uso ritual da Ayahuasca”.⁹ (Relatório Final – Grupo Multidisciplinar de Trabalho – Ayahuasca, p.1) (ANTUNES, 2015, s.p).

Foi estabelecido pelo CONAD a legitimidade jurídica do uso para fins religiosos, liberando dessa forma o uso para mulheres grávidas e crianças, levando em conta a convicção religiosa dos pais. Foi criado então outro grupo de trabalho para confecção de um documento que dite os direitos e obrigações morais do uso religioso da ayahuasca. Em 2006 foi concluído o relatório do grupo (REGINATO, 2010).

O parecer do GMT foi incluído na Resolução nº 1 do CONAD, de 2010, o documento mais importante relativo à regulamentação da ayahuasca no país até hoje. Essa resolução reafirmou a garantia do uso da bebida para fins religiosos e mencionou a interpretação do Conselho Internacional de Controle de Narcóticos (INBC, na sigla em inglês), da ONU: “que afirma não ser esta bebida nem as espécies vegetais que a compõem objeto de controle internacional” (Resolução nº 1, 2010), embora a DMT esteja proscribida pela Convenção de Viena de 1971. A menção ao INCB sinaliza a influência, no Brasil, da expansão do uso da ayahuasca no exterior (ASSIS; LABATE, 2014, p. 23).

No mesmo ano, em 2010, o deputado Paes de Lira apresenta um projeto, PdC 2491/10, visando a criminalização do uso da ayahuasca. Apesar disso, no mês seguinte, em maio, o mesmo admitiu durante a realização de audiência pública com a Comissão de Segurança Pública e Combate ao Crime organizado a retirada do projeto em tramitação (REGINATO, 2010).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Buscar as relações estabelecidas entre espaços “sagrados” e espaços “profanos” do uso da ayahuasca se torna de uma grande contribuição e importância para as ciências das religiões no Brasil, uma vez tratar-se de um assunto que põe em discussão a legalidade de temas como políticas de controle de drogas, o entendimento de conceitos como psicoativo e alucinógeno e a diversidade da experiência numinosa no Brasil.

Diante desse panorama apresentado da Ayahuasca no contexto brasileiro foi possível encontrar elementos de sincretismo religioso nas diferentes tradições da ayahuasca, o papel das religiões da ayahuasca no contexto da busca por sentido à vida e uma legalidade restritiva no uso dessa bebida, onde a necessidade de controle acompanha a própria definição de ambiente religioso, requerendo a institucionalização sempre presente ao tratar de assuntos voltados ao “psicoativo”.

Além disso, as diversas tradições religiosas permanecem em constante diálogo entre elas, com a sociedade e os seus contratos sociais, afetando-se mutuamente em uma construção complexa de saberes e conhecimentos culturais novos. As relações estabelecidas entre tradição e as novas religiosidades conferem ao Brasil o status de um país de grandes variedades culturais e potencial produtor de distintas práticas religiosas ainda em constante transformação.

LIMITATIONS BETWEEN THE RELIGIOUS AND THE PUBLIC: THE POLITICAL-RELIGIOUS USE OF AYAHUASCA DRINK

Abstract: Ayahuasca is a drink known as sacred, present in many religious lines (Santo Daime, Barquinha, UDV), often those having as a common element only own drink. The use of such psychoactive drink led to questions about the limits of their use. This study aims to present through a literature search, the limitations between religious and public use of ayahuasca. It may observe a division between a “sacred” space and “profane” where both are guided and directed by the need for institutionalized systematization of numinous experience.

Keywords: *Ayahuasca. Religion. Sacred experience.*

Notas

- 1 A ayahuasca é uma bebida psicoativa utilizada por diversas populações indígenas da Amazônia (LABATE, ROSE, SANTOS, 2009; LABATE, MACRAE, 2006). Seu principal ingrediente psicoativo é o DMT, substância proscrita pela Convenção de Viena da ONU, de 1971, da qual o Brasil é signatário. Mesmo assim, o governo brasileiro reconhece o direito ao uso religioso da planta, pelo fato de ela ser utilizada como um sacramento nas religiões do Santo Daime (em suas vertentes Alto Santo e Cefluris), da Barquinha e da União do Vegetal (UDV). Embora a Barquinha e o Alto Santo tenham permanecido restritos à região de Rio Branco, onde foram fundados nas décadas de 1930 e 1940, respectivamente, o Cefluris e a UDV se espalharam pelo Brasil e pelo mundo. (LABATE; GOLDSTEN, s.a, s.p)

Referências

- ANTUNES, Henrique Fernandes. Religião e esfera pública: um estudo sobre o debate em torno do uso da ayahuasca no Brasil. Disponível em: http://www.neip.info/upd_blob/0001/1018.pdf. Acesso em: 17 de novembro de 2015
- ASSIS, Glauber Loures de. LABATE, Beatriz Caiuby. Dos igarapés da Amazônia para o outro lado do Atlântico: a expansão e internacionalização do Santo Daime no contexto religioso global. *Religião & sociedade*, Rio de Janeiro, v.34, n.2, p. 11-35, jul/dec. 2014.
- AZEVEDO, Dermi. A Igreja Católica e seu papel político no Brasil. *Estudos avançados*, São Paulo, v.18, n.52, p. 109-120, sept./dec. 2004.
- CAVALCANTE, Carlos Henrique de Aragão. *A concretização do direito fundamental à liberdade religiosa: política do reconhecimento e legalização do uso religioso da ayahuasca*. Dissertação (Curso de Pós-Graduação em Direito, da Faculdade de Direito) - Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2011.
- ESPÍRITO SANTO, Eliton. Mergulhar na totalidade. Im: MARTINI, Antonio, et al. O humano, lugar do sagrado. São Paulo: Olho d' Água, 1999, p. 39-45.
- FAUSTO, Boris. *HISTÓRIA DO BRASIL: História do Brasil cobre um período de mais de quinhentos anos, desde as raízes da colonização portuguesa até nossos dias*. São Paulo: Edusp, 1996.
- GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião & sociedade*, Rio de Janeiro, v.28, n.2, p. 80-101, jul/dec. 2008.
- GIUMBELLI, Emerson. Religião, Estado, modernidade: notas a propósito de fatos provisórios. *Estudos avançados*, São Paulo, v.18, n.52, p. 47-62, sept/dec. 2004.
- GOMES, Antonio Maspoli Araujo. Um olhar sobre a depressão e religião numa perspectiva compreensiva. *Estudos de Religião*, São Paulo, v. 25, n. 40, p. 81-109, jan/jun. 2011.
- GOULART, Sandra Lucia. *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica: as religiões da ayahuasca*. Tese de Doutorado em Ciência Sociais – Unicamp, São Paulo, 2004.
- JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e Religião*, Psicologia da Religião Ocidental e Oriental. Petrópolis: Vozes, 1980.
- LABATE, Beatriz Caiuby. GOLDSTEIN, Ilana Seltzer. Ayahuasca: de droga perigosa a patrimônio nacional. Entrevista com Antonio A. Arantes. 2010. Disponível em: < http://www.archivalplatform.org/images/resources/Arantes_interview_in_Portuguese.doc. Acesso em: 17 de novembro 2015.
- LANS, Jan Van Der. Religion as a meaning sistem: a conceptual model for research and counseling. In: GRZYMALA-MOSZCZYNSKA, Halina; BEIT-HALLAHMI,

- BENJAMIN. Religion, psychopathology and coping, Amsterdam: Rodopi, 1996. p. 95-105.
- MELO, Rosa Virgínia Araújo de Albuquerque. “*Beber na fonte*” adesão e transformação na *União do Vegetal*. Tese de Doutorado em Antropologia Social - Universidade de Brasília, Brasília, 2010.
- NASCIMENTO, Elaine Mezetti do; AMARAL, Sérgio Tibiriçá. Liberdade religiosa: direito de primeira dimensão. *Etic-encontro de iniciação científica*, Presidente Prudente, v.3, n.3, p. 01-11. 2009.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. De olho na modernidade religiosa. *Tempo social*, São Paulo., v.20, n.2, pp. 9-16, novembro. 2008.
- REGINATO, Andréa Depieri de Albuquerque. Regulamentação de uso de substância psicoativa para uso religioso: o caso da ayahuasca. *Revista TOMO*, Sergipe, v. sn, n. 17, p. 57-78. 2010.
- SOUZA, Érika Giuliane Andrade. O olhar antropológico sobre os direitos humanos e liberdade religiosa: reflexões sobre o caso de regularização do uso ritual do chá ayahuasca pelo Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (UDV). 2009. Disponível em: <http://nadirusp.org/wp-content/uploads/2015/05/GT5-Erika-Giuliane.pdf>. Acesso em: 17 de novembro de 2015