



UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE - UFCG
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

,

TRADIÇÃO E MODERNIDADE NO CAMPO
AYAHUASQUEIRO: uma análise dos processos de regulamentação e
patrimonialização da ayahuasca no Brasil no período de 1985/2016

Geovânia Corrêa Barros

CAMPINA GRANDE – PB
2016

Universidade Federal de Campina Grande
Centro de Humanidades

Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

TRADIÇÃO E MODERNIDADE NO CAMPO
AYAHUASQUEIRO: uma análise dos processos de regulamentação e
patrimonialização da ayahuasca no Brasil no período de 1985-2016

Geovânia Corrêa Barros

Campina Grande, abril de 2016

Geovânia Corrêa Barros

TRADIÇÃO E MODERNIDADE NO CAMPO
AYAHUASQUEIRO: uma análise a partir dos processos de
regulamentação e patrimonialização da ayahuasca no Brasil no
período de 1985/2016

Tese apresentada ao Programa de Pós Graduação
em Ciências Sociais da Universidade Federal de
Campina Grande para obtenção do título de
Doutora em Ciências Sociais, sob a orientação do
Prof. Dr. Rodrigo de Azeredo Grünewald.

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL DA UFCG

R277t

Barros, Geovânia Corrêa.

Tradição e modernidade no campo Ayahuasqueiro: uma análise a partir dos processos de regulamentação e patrimonialização da ayahuasca no Brasil no período de 1985/2016 / Geovânia Corrêa Barros. – Campina Grande-PB, 2016.

333 f. : il.

Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Campina Grande, Centro de Humanidades, 2016.

"Orientação: Prof. Dr. Rodrigo de Azeredo Grünewald".

Referências.

1. Tradição-Modernidade. 2. História do Daime. 3. Processos de Reconhecimento. 4. Normatização e de Patrimonialização da Ayahuasca – Brasil. I. Grünewald, Rodrigo de Azeredo. II. Título.

CDU 39:27-5(043.2)

Geovânia Corrêa Barros

TRADIÇÃO E MODERNIDADE NO CAMPO AYAHUASQUEIRO: uma análise dos processos de regulamentação e patrimonialização da ayahuasca no Brasil no período de 1986/2016

Tese apresentada em 18/04/2016

Banca Examinadora

Prof. Dr. Rodrigo de Azeredo Grunewald (PPGCS/UFCG) – Orientador

Prof. Dr. Lemuel Dourado Guerra Sobrinho (PPGCS/UFCG - examinador interno)

Prof. Dr. José Maria de Jesus Izquierdo Villota ((PPGCS/UFCG - examinador interno)

Prof. Dr. Sandro Guimarães de Salles (UFPE - examinador externo)

Prof. Dr. Estêvão Martins Palitot (UFPB - examinador externo)

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus e aos anjos, aos meus pais, a vida, pelas dádivas recebidas; aos meus filhos, Patrícia Barros Cunha, Priscilla Barros Cunha e Benjamin Barros Cunha, por me acompanharem nesta jornada, aos membros mais novos da família, Eduardo Paca Luna Mattar, Carlos Miguel Luna Mattar e Joao Cunha Luna Mattar, por trazerem mais alegrias.

Ao meu orientador, Rodrigo de Azeredo Grunewald, pela paciência, gentileza e esmero dispensados à orientação deste trabalho, por ter sido obrigado a ler mais de 500 páginas, pelas conversas inspiradoras.

À banca de qualificação, pela força durante a trajetória da tese e pelas sugestões de aprimoramento. Em especial, a Lemuel Dourado Guerra Sobrinho, pela sua atenção dedicada, e a José Maria de Jesus Izquierdo Villota, por suas observações pontuais.

À UFAC (Universidade Federal do Acre), pela liberação para que eu pudesse concluir o Doutorado em Ciências Sociais. À FAPAC (Fundação de Amparo à Pesquisa do Acre), pelo aporte financeiro, indispensável à realização deste trabalho de tese.

Aos professores, colegas e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFCG (Universidade Federal de Campina Grande).

Ao amigo e professor Fábio Ribeiro Machado, pelo apoio durante minha permanência em Campina Grande-PB no período da qualificação e defesa da Tese, fundamental para que eu pudesse conciliar trabalho e estudo; e a Lara Lanny, Juliana Hoff, Socorro Borges e Monica Zailer, pela amizade em todas as horas.

Às pessoas que gentilmente me concederam entrevistas ou responderam ao roteiro enviado, a todas as comunidades ayahuasqueiras: Alto Santo, Barquinha, UDV, Céu do Mapiá, Arca da Montanha Azul e todas as demais citadas e visitadas.

Ao CONAD (Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas), IPHAN (Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) e à CMPC (Câmara Temática de Culturas Ayahuasqueiras do Conselho Municipal de Políticas Culturais de Rio Branco), pelo material gentilmente cedido para a análise da tese.

A todos os meus familiares e amigos que ficaram privados do meu convívio. A Daniel Mendes, pelo trabalho de coaching, interesse e conversas sobre a tese. A Peter Picolin, pela técnica osteopática de reposição automática, para que eu pudesse seguir em frente; à Érica Bógea Carvalho e a toda sua família, pelo carinho e amor dispensados. A todos os amigos do CICLUJUR, em especial, Ladislau Nogueira e Sálua Nogueira. A Pedro Bonfim Leal e *malu silva*, pela revisão. E a todos que contribuíram na realização desse trabalho.

Eu sou o caboclo das matas; que desbravou essa terra santa.
E é por isso que eu digo que ela é nossa; é nossa, a Amazônia,
ela é nossa.
Quem somos nós? Quem somos nós? Quem somos nós?
Nós somos nós! Nós somos um! Somos os outros!
Eu sou o índio, sou o negro, o teu irmão,
Não faz sentido a discriminação.
Sou o idoso que te pegou pela mão, sou a criança que te alegra o
coração.
Valorizando a dádiva da vida; a diferença não faz a distinção.
A diversidade é sociocultural e se aplica às várias identidades.
As diferenças são riquezas que se somam, nas etnias, culturas e
tradições.

Geovânia Barros

RESUMO

Esta Tese discute as dinâmicas de articulação social e política no campo ayahuasqueiro, no Brasil, a partir da análise do amplo processo de reconhecimento público da ayahuasca - tanto de sua normatização, quanto de sua patrimonialização cultural. Esse processo envolve atores representantes dos grupos religiosos, o Estado, grupos e indivíduos externos ao campo, identificados com a utilização da ayahuasca no estado do Acre, no Brasil e no mundo. Os dois processos, o de normatização e o de patrimonialização, foram pensados como potencialmente relevantes para a análise sociológica. Seu estudo demonstra, através da análise de discursos de atores envolvidos, as disputas entre eles (a partir da teoria dos campos de Bourdieu), suas intencionalidades e lutas para contemplá-las. Além disso, veremos como ocorre o estabelecimento de configurações diferenciadas (no sentido proposto por Elias), explorando as dinâmicas entre tradição e modernidade. A pesquisa realizada incluiu análise documental, assim como um conjunto de entrevistas semiestruturadas realizadas com representantes do campo ayahuasqueiro, com integrantes do Poder Judiciário, do Ministério da Cultura e com intérpretes legitimados da história da ayahuasca (ou daime), além de histórias de vida de atores significativos das tradições religiosas presentes no campo estudado. Nossa tese principal é que os processos analisados representam momentos em que as tensões decorrentes do desejo de reconhecimento e legitimação – significadas em relação à dialética entre tradição e modernidade no campo ayahuasqueiro brasileiro – produzem resultados intencionados e não intencionados pelos atores em evidência no campo.

Palavras-chave: tradição-modernidade; história do Daime; processos de reconhecimento, normatização e de patrimonialização da ayahuasca no Brasil.

ABSTRACT

This thesis discusses the dynamics of social and political articulation in the ayahuasqueiro field in Brazil through the analysis of the broad process of public recognition of ayahuasca, which includes both its normalization and its definition as a cultural patrimony. This process involves representative actors of the religions present in this field, the State, as well as groups and individuals outside the field identified with the use of ayahuasca in the state of Acre, in Brazil and in the world. The two processes, standardization and patrimonialization, were thought as potentially relevant to the sociological analysis. Their study demonstrates, through the analysis of the discourses of the actors involved, the disputes between social actors (from the field theory of Bourdieu) and their intentions and struggles to contemplate them. In addition, we will detail the establishment of differentiated settings (in the sense proposed by Elias), exploring the dynamics between tradition and modernity. The survey included a documentary analysis, a set of semi-structured interviews carried out with significant actors in the ayahuasqueiro field, with members of the judiciary, the Culture Ministry and with legitimized interpreters of the ayahuasca story (or Daime), as well as life stories of significant religious actors affiliated to the religious traditions present in the studied field. Our main thesis is that the processes analyzed represent times when tensions arising from the desire for recognition and legitimacy – understood in relation to the dialectic between tradition and modernity in the Brazilian ayahuasqueiro field - produce results intended and not intended by the actors in the field.

Keywords: Tradition-modernity; history of Daime; process of recognition and patrimonialization of ayahuasca in Brazil

RÉSUMÉ

Cette thèse traite de la dynamique de l'articulation sociale et politique dans le domaine de l'ayahuasca au Brésil à partir de l'analyse du vaste processus de reconnaissance publique de l'ayahuasca - à la fois, de sa normalisation comme de leur patrimoine culturel - impliquant des représentants des acteurs de religiosités présents dans ce domaine, les groupes de l'état et les individus en dehors du domaine identifié par l'utilisation de l'ayahuasca dans l'état d'Acre au Brésil et dans le monde. Les deux processus, la normalisation et la patrimonialisation, ont été considérés comme potentiellement pertinents pour l'analyse sociologique pour démontrer - par la lutte entre les acteurs sociaux (à partir de la théorie des champs de Bourdieu) analysés par les discours des acteurs impliqués, leurs intentions et leurs luttes à les contempler - la mise en place de configurations différentes (dans le sens proposé par Elias), en particulier en tenant compte de la dynamique entre tradition et modernité. La recherche a inclus un examen des documents, une série d'entretiens semi-structurés avec des acteurs importants dans le domaine de l'ayahuasca, la magistrature, le ministère de la Culture et des interprètes légitimes de l'histoire de l'ayahuasca (ou Daime), et les histoires de vie des acteurs importants des traditions religieuses présentes dans le domaine étudié. Notre thèse principale est que les processus analysés représentent des moments où les tensions qui ont surgi avec le désir de reconnaissance et de légitimité - signifiés par rapport à la dialectique entre tradition et modernité dans le domaine de l'ayahuasca brésilien - ont prévu des résultats intentionnés ou non-intentionnés par les acteurs en évidence dans le domaine.

Mots-clés: Acre; Ayahuasca; Processus social; Standardisation; Patrimonialisation; Tradition et modernité.

LISTA DE SIGLAS

ABEAD - Associação Brasileira de Psiquiatria
ALEAC – Assembleia Legislativa do Estado do Acre
AMVC - Associação de Moradores da Vila Céu do Mapiá
ANVISA- Agência Nacional de Vigilância Sanitária
ANVS - Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVS)
APA - Área de Proteção Ambiental
CEBUDV- Centro Espírita Beneficente União do Vegetal
CECL - Centro Eclético de Correntes da Luz Universal
CEFLAG - Centro Eclético de Fluente Luz Universal Alfredo Gregório de Melo
CEFLI - Centro Eclético Flor do Lótus Iluminado
CEFLIMAVI - Centro Eclético Flor do Lótus Iluminado Maria Marques Vieira
CEFLURG - Centro Eclético De Fluente Luz Universal Rita Gregório
CEFLURIS - Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra
CEFLUSMME - Centro Eclético de Fluente Luz Universal Sebastião Mota Melo
CELIVRE - Centro Livre Caminho do Sol
CGCP – Coordenação Geral dos Processos de Chamamento Público
CICLU - Centro de Iluminação Cristã Luz Universal
CICLUJUR - Centro de Iluminação Cristã Luz Universal Juramidam
CLFRF - Centro de Iluminação Cristã Luz Divina Raimundo Ferreira
CMPC- Câmara Temática de Culturas Ayahuasqueiras do Conselho Municipal de Políticas Culturais de Rio Branco
CONAD - Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas
CONFEN - Conselho Federal de Entorpecentes
CPCEE - Colégio de Presidentes dos Conselhos Estaduais de Entorpecentes
CRF - Centro Rainha da Floresta
CRF- Círculo de Regeneração e Fé
DIMED – Divisão Nacional de Vigilância Sanitária de Medicamentos
DMT – Dimetiltryptamina
ECOSOC- Conselho Econômico e Social das Organizações das Nações Unidas
EIA - Estudos de Impacto Ambiental
FLONA - Floresta Nacional

GMT- Grupo Multidisciplinar de Trabalho
GREA- Grupo Interdisciplinar de Estudos de Álcool e Drogas
GTPI - Grupo de Trabalho sobre Patrimônio Imaterial
IBAMA/AC - Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis no Estado do Acre
ICEFLU - Igreja do Culto Eclético Da Fluente Luz Universal
INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
INRC - Inventário Nacional de Referências Culturais
IPHAN - Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
NEIP - Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos
PNPI - Programa Nacional de Patrimônio Imaterial
RIMA – Relatório de impacto ambiental
SENAD – Secretaria Nacional de Políticas sobre Drogas
SISNAD - Sistema Nacional de Políticas Públicas sobre Drogas
SNPFRE - Sistema Nacional de Prevenção, Fiscalização e Repressão de Entorpecentes
SPHAN- Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
SPT- Subsecretaria de Prevenção e Tratamento
UDV- Centro Espírita Beneficente União do Vegetal

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
CAPÍTULO 1 ASPECTOS HISTÓRICOS DAS TRADIÇÕES	
AYAHUASQUEIRAS	43
1.1 Processos históricos e econômicos da região	44
1.2 A configuração social do campo ayahuasqueiro	51
1.2.1 Mitos de fundação do Império Juramidã	53
1.3 A trajetória de Mestre Irineu e a constituição da comunidade do Alto Santo	66
1.3.1 A trajetória de Mestre Irineu	66
1.3.2 A constituição do Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU): o Império Juramidã	75
1.3.3 Período após a morte de Mestre Irineu: a partilha da herança religiosa	84
1.4 As comunidades religiosas do Alto Santo hoje	85
1.5 Alguns elementos a destacar	89
1.5.1 A linha de Raimundo Irineu Serra: o uso ritual e religioso da ayahuasca	91
1.6 As festas oficiais	93
1.7 Hábitos e experiências religiosas	93
1.8 A tradição da Barquinha	95
1.9 A figuração da Barquinha	97
1.10 O contexto histórico	99
1.10.1 Salmos e histórias de vida	104
1.11 Trajetória de Mestre Antônio Geraldo	106
1.11.1 Primórdios do Centro Espírita Daniel Pereira de Matos	108
1.12 A figuração do Centro Espírita Beneficente União do Vegetal: breve histórico de surgimento	109
1.12.1 Mitos de fundação	112
1.12.2 Estrutura do ritual: as sessões da UDV	115
1.12.3 Organização e expansão da UDV	117

1.13 Aspectos sociais e históricos do CEFLURIS/ICEFLU	117
CAPÍTULO 2 O PROCESSO DE NORMATIZAÇÃO DO USO DA AYAHUASCA NO BRASIL	124
2.1 Breve histórico do processo de normatização (década de 1980)	125
2.2 Década de 1990	148
2.3 Década de 2000	163
2.4 Análise do processo de normatização da ayahuasca no Brasil	172
2.5 O campo ayahuasqueiro como campo de luta	187
2.5.1 Os atores do campo eclético ou neo-ayahuasqueiros	205
CAPÍTULO 3 O PROCESSO DE PATRIMONIALIZAÇÃO DA AYAHUASCA NO BRASIL	214
3.1 A noção de patrimônio cultural: aspectos primordiais	214
3.2 A invenção do patrimônio cultural: ambiguidades e imbricações	218
3.3 Patrimônio cultural & práticas sociais	221
3.4 Inventários e registros: novas metodologias para patrimonializar o <i>imaterial</i>	227
3.5 O nascimento da ideia de registro para patrimonialização da ayahuasca: o poder da tradição	231
3.6 A emergência de novos atores e as dimensões das lutas políticas no campo ayahuasqueiro	227
3.7 Primeira fase do processo de patrimonialização: instrução e trâmites no IPHAN	2618
3.8 Ação intencionada e não intencionada: o que vai ser patrimonializado?	2271
3.9 Informações preliminares sobre o INRC da ayahuasca – Relatório Final	227
3.10 O INRC da ayahuasca - Relatório Final: alguns elementos a destacar	288
3.11 Resultados e metodologia do INRC - Ayahuasca	293
3.12 Resultados: dificuldades e estratégias do INRC – Ayahuasca	306
3.13 Sobre os bens culturais inventariados no INRC – Ayahuasca	309
CONSIDERAÇÕES FINAIS	312
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	321
ANEXOS	

INTRODUÇÃO

A presente tese discute as dinâmicas de articulação entre tradição e modernidade no campo ayahuasqueiro no Brasil, a partir da análise desse campo, das posições que o constituem e das lutas que resultam em modelos de hierarquização e em processos internos e externos de classificação, colocando o citado campo em interface com processos de reconhecimento público e de patrimonialização cultural da ayahuasca. Esses processos envolvem atores deste campo religioso específico, o Estado, grupos e indivíduos externos ao campo que se identificam com a prática do uso da ayahuasca no Acre, no Brasil e no mundo.

A ideia central aqui apresentada é a de que os referidos processos, conjugando dinâmicas entre o intencionado e o não intencionado pelos atores que os acionam, contribuem para a reconfiguração do campo ayahuasqueiro focalizado, cujos contornos temos a intenção de delinear a partir da configuração social do próprio campo.

O termo *ayahuasca* está sendo usado aqui “de modo genérico, para manter a uniformidade do texto e a harmonia com a nomenclatura utilizada nos atos oficiais do CONAD”¹ (Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas), órgão normativo do Sistema Nacional de Políticas Públicas sobre Drogas (SISNAD), antigo Conselho Federal de Entorpecentes (CONFEN); dos grupos ayahuasqueiros e do Relatório Final do Inventário Nacional de Referências Culturais dos “Usos Rituais da Ayahuasca” (INRC), do Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Essa observação se faz necessária porque, conforme reconhece Oliveira (2007, p. 33), há diversas nomenclaturas – mais de 40 – para denominar a bebida. É conhecida pelos caboclos do Acre como uasca, huasca, vegetal ou ayahuasca; indígenas, mestiços e semiurbanos da Amazônia Ocidental utilizam a denominação ayahuasca². O uso dessa bebida envolve um complexo mítico-ritual com outros nomes distintos como: *Caapi*, *Natém*, *Yagé*, *Pilde*, *Matena*, *Kamarampi*, *Hixi Pae*, *Cipó* e outros. Luna (1986) fundamenta sua análise no material utilizado por esses outros personagens e defende que o culto do daime pertence à mesma tradição do culto da ayahuasca celebrado na área fronteiriça do Brasil com a Bolívia e o Peru³. Ainda sobre essa polinomia,

¹ Conforme definido no Relatório Final do Grupo Multidisciplinar de Trabalho-GMT- Ayahuasca, p.2

² Vera Penteadó Coelho (1976) narra diversas experiências sobre o uso da bebida com os índios da América do Sul.

³ A Tradição Vegetalista também é retratada por Luna no filme (1982) - <<https://www.youtube.com/watch?v=2NJBnCKSjmM>>. Em sua pesquisa, ele relata a experiência do vegetalista

nota o Grupo Multidisciplinar de Trabalho - GMT/CONAD que “conforme a comunidade que o usa no Brasil ou no Exterior”, as denominações variam, destacando-se entre “as expressões mais conhecidas *hoasca, santo daime e vegetal*, compostos, indistintamente, pelo cipó *Banisteriopsis caapi (jagube, mariri etc.)* e pela folha *Psychotria viridis (chacrona, rainha etc.)*” (Relatório Final, GMT/CONAD, 2006, p. 2).

Para contextualizar nosso objeto empírico, o processo de regulamentação do uso ritual e religioso desta bebida, considerada psicoativa, foca em certas peculiaridades e implicações socioculturais deste fenômeno, a partir da entrada em cena do Estado no campo religioso ayahuasqueiro em 1985, através do CONFEN⁴. Já o processo recente de patrimonialização da ayahuasca, cujos desdobramentos são aqui analisados, teve início através do pedido de registro do “uso ritual da ayahuasca” como Patrimônio Cultural Brasileiro por parte dos grupos religiosos tradicionais que utilizam a substância no estado do Acre⁵.

Em termos de estrutura, organização, codificação simbólica e poder de influência no campo religioso ayahuasqueiro, são reconhecidas oficialmente três vertentes consideradas como tradicionais, constituindo o campo da ortodoxia⁶: o Centro de Iluminação Cristã Luz Universal – (CICLU - Alto Santo) fundado na década de 1930, dirigido pela dignitária Peregrina Gomes Serra. Existindo vários outros centros independentes, localizados no Alto Santo: CICLUJUR (Centro de Iluminação Cristã Luz Universal Juramidã), dirigido por Ladislau Nogueira; CRF (Centro Rainha da Floresta), dirigido por João Rodrigues Facundes; CEFLIMAVI (Centro Eclético Flor do Lótus Iluminado Maria Marques Vieira) dirigido por José Souza e outros centros, localizados fora do Alto Santo, CELIVRE (Centro Livre Caminho do Sol), presidido por Adália Gomes Grangeiro, e o CEFLI (Centro Eclético Flor do

peruano Dom Emilio que utiliza a planta, documentando o ritual de preparação, sua visão de mundo e experiências de cura (LUNA, 1986). Acesso em 10 de fevereiro de 2014.

⁴ O acionamento da referida instância estatal se deu inclusive pela visibilização midiática de usos *inadequados* da ayahuasca por e seus desdobramentos na esfera judicial, a exemplo do noticiado no jornal *Folha de São Paulo* em 12 de janeiro de 1986: “Proibição (do uso da ayahuasca) pode gerar violência cultural, diz psiquiatra”.

⁵ O pedido foi entregue ao Ministro da Cultura, Gilberto Gil, em 30 de abril de 2008, ocasião em que ele se fez presente no Alto Santo, em uma cerimônia religiosa. O documento foi assinado também por representantes da Fundação de Cultura e Comunicação Elias Mansour (estado do Acre) e da Fundação Garibaldi Brasil (Município de Rio Branco).

⁶ As Comunidades Tradicionais da Ayahuasca realizaram em 2010 o seminário “Construindo Políticas Públicas para o Acre”. Nessa ocasião, entregaram ao presidente da ALEAC (Assembleia Legislativa do Acre), Edvaldo Magalhães, uma carta sobre *a realidade que enfrentam no Estado*. Na ocasião, foi realizada sessão especial em homenagem aos fundadores das três vertentes religiosas tradicionais no uso da ayahuasca: Centro de Iluminação Cristã Luz Universal; Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz e União do Vegetal. Por sugestão do deputado Moisés Diniz (PC do B), foram concedidos títulos de cidadãos acreanos (*in memorian*) aos mestres Raimundo Irineu Serra (maranhense), Daniel Pereira de Mattos (maranhense) e José Gabriel da Costa (baiano). A Sra. Peregrina Gomes Serra, viúva de Mestre Irineu, a Sra. Pequenina, viúva de Mestre Gabriel, e os dois filhos de Mestre Daniel, receberam as homenagens.

Lótus Iluminado), dirigido por Luiz Mendes, e ainda o CLFRF (Centro de Iluminação Cristã Luz Divina Raimundo Ferreira, dirigido por Reginaldo Ferreira Monteiro. A Barquinha que surge em Rio Branco na década de 1940, entre os mais ortodoxos: Centro Espírita e Culto de Oração “Casa de Jesus” Fonte de Luz e o Centro Daniel Pereira de Matos⁷. A terceira vertente é o Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (CEBUDV) com seus vários núcleos espalhados no Brasil e no mundo. Mesmo assim, é bem complexa essa classificação, considerando que há outros centros ou fazedores de *daime*⁸ na periferia da capital e na zona rural da cidade de Rio Branco que ocupam posições diferentes na estruturação hierárquica do campo ayahuasqueiro, porém, sem a estabilidade das vertentes mencionadas acima, embora sejam muitas vezes provenientes dessas.

Ressaltamos aqui algumas observações sobre o campo religioso da ayahuasca. Destaca-se, nesse cenário, a proliferação de novos centros e a entrada de novos atores no campo religioso *daimista*. Diante desse quadro, o Alto Santo (CICLU) permanece se autodeclarando portador autorizado das normas e orientações advindas, sendo considerado centro *raiz*, de Mestre Irineu.

A inserção do daime no vasto complexo cultural amazônico tem sido estudada por vários autores, como veremos ao longo desta tese. Com relação às origens das religiosidades em questão, esta pesquisa coloca em evidência as tradições ayahuasqueiras do Alto Santo e da Barquinha em sua interface com outros modelos de religiosidade ou modelos que se destacam como desdobramentos delas.

Para isso, buscamos compreender, antes de tudo, a configuração social e histórica do campo ayahuasqueiro. Destacamos as duas comunidades religiosas (*Alto Santo* e *Barquinha*) que utilizam igualmente o nome “daime” para designar a ayahuasca, como as religiosidades ayahuasqueiras de origem acreana. Elas serão descritas através de narrativas a respeito de quando e como esses grupos passaram a existir em 1930 e 1945, respectivamente. Utilizamos consultas à vasta bibliografia sobre o tema e recorreremos a depoimentos de alguns membros das respectivas comunidades, protagonistas do processo e que constroem esses momentos

⁷ Centros espíritas vinculados à missão religiosa conhecida como *Barquinha*. Essa missão tem vários centros independentes uns dos outros no Acre, entre estes: O Centro Espírita Fé, Luz, Amor e Caridade, o terceiro mais antigo (Juarez Xavier). Mais recentemente, surgiram o Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte (Madrinha Francisca Gabriel); Centro Espírita de Obras e Caridade Nossa Senhora Aparecida (José do Carmo Ferreira Lima), Centro Espírita Santo Inácio de Loyola (Antônio Inácio da Conceição Andrade).

⁸ A denominação “daime” provém de Mestre Irineu, cuja linha originária encontra-se no local conhecido por Alto Santo, nos arredores da cidade de Rio Branco. Daime é a mesma ayahuasca, isto é, um chá proveniente da decoção de duas plantas amazônicas: pelo cipó *Banisteriopsis caapi* (jagube, mariri etc) e pela folha *Psychotria viridis* (chacrona, rainha etc).

através de sua memória. Por razões operacionais, uma vez que nos focamos no estado do Acre, um breve histórico é apresentado sobre a tradição religiosa da União do Vegetal (UDV), que teve origem em Rondônia na década de 1960. E também sobre o CEFLURIS (Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra - SANTO DAIME, denominado atualmente de ICEFLU - Igreja do Culto Eclético Da Fluente Luz Universal, Patrono Sebastião Mota De Melo) como a quarta vertente, que se forma historicamente na década de 1970, a partir da dissidência de Sebastião Mota de Melo (Padrinho Sebastião), assumindo configuração mais heterodoxa em sua cosmologia e nas práticas rituais⁹.

Em relação, portanto, às duas comunidades em destaque, ressaltamos alguns elementos que constituem aspectos históricos de sua gênese, bem como suas características essenciais dentro de um contexto regional visto como fundamental para a compreensão analítica dos processos de reconhecimento e patrimonialização da ayahuasca. Os elementos ressaltados expressam as inter-relações sociais entre os diversos grupos religiosos envolvidos no campo. Tais inter-relações, por sua vez, manifestam-se como tensões, rupturas e normatização jurídica, dada a visível disputa entre os grupos que se apresentam, cada um deles, como o *mais tradicional* ou *legítimo* e, assim, busca se fazer representar perante o Estado e a sociedade em geral¹⁰.

Nossa ideia de tese principal é que os processos analisados representam momentos em que as tensões surgidas com o desejo de reconhecimento e legitimação – significadas em relação à dialética entre tradição e modernidade no campo ayahuasqueiro brasileiro – têm resultados intencionados e não intencionados pelos atores do campo. Nosso propósito é descrever e interpretar tais resultados.

No caso das tradições daimistas, o CICLU tem maior visibilidade na esfera pública por sua posição de destaque no sentido de ser a *guardiã realmente representativa* do fundador da Doutrina do daime, Raimundo Irineu Serra. Isso decorre, principalmente, do fato de que, ainda em vida, Mestre Irineu preparou e legitimou o Sr. Leôncio Gomes para substituí-lo na presidência dos trabalhos na Sede¹¹ e alertou a todos com a máxima: “Ninguém queira ser Mestre.” Dessa forma, o cargo de presidente do CICLU foi passando por uma sucessão de pessoas até chegar, nos dias atuais, às mãos da viúva de Mestre Irineu, Peregrina Gomes

⁹ Foi localizada, primeiramente, na Colônia Cinco Mil, nos arredores de Rio Branco e, depois, no Céu do Mapiá, Floresta Nacional (FLONA), no Estado do Amazonas, sendo responsável pela expansão do uso religioso do “Santo Daime” no país e no exterior.

¹⁰ De acordo com Labate (2009, p. 3): “Parece estar surgindo também uma tendência, no Acre, de se associar o uso da ayahuasca a certo orgulho de ser acreano, ou a uma identidade amazônica”.

¹¹ “Sede”, termo usado para referir-se ao CICLU/Alto Santo, centro fundado por Mestre Irineu.

Serra. Então, se houve tensões entre os grupos pioneiros, isso se deveu, em parte, à primeira transgressão da ordem deixada por Mestre Irineu, ou seja, do questionamento à legitimação de seu sucessor Leôncio Gomes por parte de alguns seguidores dissidentes. No grupo tradicional do Alto Santo, preza-se hierarquia e disciplina, e existe uma espécie de Estado Maior¹² com o objetivo de preservar as orientações deixadas por Mestre Irineu de que *só há um Mestre*: os motes “Ninguém queira ser Mestre” e “Ninguém queira inventar moda” são recorrentes nas falas de representantes dos grupos tradicionais.

O debate sobre quem tem o direito de ser considerado o portador da tradição (entendemos por tradição algo construído culturalmente e o próprio sentido dado pelos atores) é suscitado em vários momentos no campo religioso e caracteriza-se por fatos registrados durante o processo de reconhecimento público do uso da ayahuasca no Brasil e durante o de patrimonialização. Por exemplo, quando as instituições religiosas integrantes das três linhas tradicionais solicitaram ao Ministro da Cultura (IPHAN) que instaurasse o processo de registro do uso da ayahuasca entre os bens culturais de natureza imaterial, um consenso foi construído entre estas. No entanto, atores do campo originário e outros centros sentiram-se excluídos, como foi o caso do CEFLURIS. Esse exemplo é emblemático do tipo de tensão e cismas que há entre os grupos, tensão essa que vem sendo marcada pelas notícias associadas ao uso do daime veiculadas na mídia, e que dizem respeito à normatização de seu uso.

Outro elemento que destacamos no CICLU como constitutivo da tradição no campo é o prestígio político adquirido por Mestre Irineu junto às autoridades estaduais e municipais, conquistado por suas estratégias de apoio a determinados políticos, governadores, senadores, prefeitos, e a continuidade do mesmo poder carismático por Peregrina Gomes Serra.

Nos últimos anos, a partir da gestão de Jorge Viana, o Governo do estado do Acre e a Prefeitura de Rio Branco desenvolveram ações de reconhecimento e valorização das comunidades religiosas ayahuasqueiras. Novas relações políticas dos centros ayahuasqueiros com o poder público dinamizam-se a partir da integração dos centros tradicionais de Rio Branco, por meio de ações de uma câmara temática criada no Conselho Municipal de Políticas Culturais. A partir de 2005, foram tomadas diversas medidas por gestores públicos para a valorização das culturas ayahuasqueiras. Destaca-se entre elas o tombamento do patrimônio material do Alto Santo como patrimônio histórico e cultural do Acre e de Rio Branco, por decretos simultâneos do governador e do prefeito, respectivamente.

¹² Um grupo de pessoas abalizadas pelo tempo e que se posicionam na primeira fila no ritual dos trabalhos espirituais.

Para refletir sobre este campo religioso, vale destacar os elementos constitutivos dos processos de regulamentação do uso ritual e religioso da ayahuasca na esfera jurídica, além do debate em andamento nas esferas cultural e política sobre o processo de patrimonialização.

Nossa análise focaliza o espaço de disposições estruturadas no campo religioso da ayahuasca, procurando compreender a posição dos atores envolvidos na elaboração das diretrizes para a regulamentação do uso ritual e religioso da bebida, a exemplo da atuação do Grupo Multidisciplinar de Trabalho – GMT, organizado pelo CONAD/ SISNAD, antigo CONFEN. Esse grupo de trabalho entrou em cena a partir de denúncias contra o *mau uso* da ayahuasca, descortinou a polissemia e as disputas em torno dos vários modos de utilização da ayahuasca, sendo notáveis os diversos discursos e a posição dos grupos tradicionais do Acre em manifestos tornados públicos. Reconhecemos uma dimensão política inerente ao processo de gênese do campo ayahuasqueiro, caracterizada por diversas figurações em que as posturas de agentes oficiais tendem a acionar sistemas de relações de poder. Atuando fora do campo religioso, o Estado faz intervenções buscando o controle e a administração de um “bem de salvação” (a ayahuasca). Ao estabelecer classificações para definir os modos de uso, (adequados ou inadequados), o Estado coloca em disputa setores que representam a tradição e setores denominados de “neo-ayahuasqueiros”¹³, que propõem novas identidades religiosas nesse campo.

Minha inserção no campo ayahuasqueiro

Meu primeiro contato com a ayahuasca ocorreu em 1984, após graduação em Ciências Sociais, na área de Ciência Política, pela Universidade Federal de Campina Grande, na Paraíba. Sentindo-me insatisfeita com a situação política do país, li um livro sobre o Santo Daime, resolvi conhecer a cidade de Rio Branco e a experiência de uma religião exótica da Floresta Amazônica.

Minha primeira experiência com a ayahuasca aconteceu na igreja da *Colônia Cinco Mil*, fundada pelo amazonense Sebastião Mota de Melo, localizada nos arredores de Rio Branco; estava acompanhada pelo senhor Mário Rogério, já falecido, que na época era seu presidente. Após esse primeiro contato, passei a morar em Rio Branco, era bolsista da professora e antropóloga Regina Novaes, que, como ela mesma disse, procurou compreender

¹³ Labate e Goulart utilizam a denominação “Neoayahuasqueiros urbanos”: “Trata-se de novas modalidades urbanas de consumo da ayahuasca nos grandes centros brasileiros: pequenos grupos experimentais que utilizam a bebida em atendimento psicoterapêutico em vivências no universo *new age*, em contextos relacionados às artes, como no teatro e na música, ou mesmo atividades com os moradores de rua. Fazem parte do processo de segmentação do consumo da ayahuasca no Brasil [...]” (LABATE e GOULART, 2005, p. 441).

minha mudança para o Acre com minhas “almas e bagagens para trabalhar e vivenciar o Santo Daime”. Não apenas passei a frequentar a igreja, mas fui morar na comunidade. Ansiava por viver uma certa ideologia utópica, a *construção do paraíso na terra prometida*, semelhante à *Utopia*, de Thomas Morus. O ritual religioso do grupo citado e sua cosmologia pregavam isso: *o céu na terra*. Era a revolução que eu idealizara viver – a revolução do ser.

Em 1999, fiz minha adesão formal à linha da tradição do mestre fundador Raimundo Irineu Serra, frequentando um dos centros existentes em Rio Branco, no Alto Santo, o CICLUJUR (Centro de Iluminação Cristã Luz Universal Juramidã). Ao ingressar no doutorado da Universidade Federal de Campina Grande, em 2012, com o objetivo de estudar o reconhecimento público da ayahuasca no Brasil, deparei-me com muitas dissertações, teses e livros publicados sobre o assunto. Existe uma vasta literatura que, inclusive, mostra a relevância do tema e a proliferação de estudos sobre ele.

A partir dessa perspectiva, interpretamos o campo ayahuasqueiro em seus processos históricos e socioculturais na formação de duas tradições religiosas: uma, ligada à trajetória e constituição da linha de Mestre Irineu, não em um centro específico, mas no que diz respeito à formação desses processos históricos em suas relações sociais, aglutinando um conjunto de seguidores mais antigos, considerados pioneiros, guardiões do conhecimento espiritual transmitido por Raimundo Irineu Serra; outra, em torno da constituição do Centro Espírita Daniel Pereira de Matos, um dos centros tradicionais da Barquinha, também localizado na cidade de Rio Branco, fundado por Antônio Geraldo da Silva. Esse destaque da Barquinha também possibilita o registro histórico de formação e revelação dos conhecimentos espirituais provenientes da sua origem, dado determinante na formação de sua cosmologia.

Consideramos a trajetória de formação das “tradições daimistas” desde a implantação originária de seus rituais na década de 1930 até a formação de sua ortodoxia hoje, plenamente instalada. A partir de discursos e narrativas dos membros e líderes mais antigos, almejamos contribuir um pouco mais para o conhecimento dessas tradições culturais. Neste sentido, a escolha desses dois segmentos específicos justifica-se por serem comunidades antigas fundadoras de religiosidades tradicionais no uso ritual do daime, permitindo-nos, assim, análise dos processos históricos de sua formação.

A utilização da ayahuasca como fenômeno social tem sido estudada amplamente por diversos pesquisadores, sobretudo por historiadores, antropólogos e cientistas sociais. Os primeiros trabalhos foram realizados por Clodomir Monteiro da Silva (1983) e Vera Fróes Fernandes (1983). Destacamos, entre outros estudos, as seguintes teses e dissertações produzidas a partir daí: Fernando de La Rocque Couto (1989), Luiz Eduardo Soares (1990),

Alberto Groisman (1991), Edward MacRae (1992), Luis Eduardo Luna (1995), Sandra Lúcia Goulart (1996), Wladimir Sena Araújo (1999), Beatriz Caiuby Labate (2004), Isabela Oliveira (2007) e Eloi dos Santos Magalhães (2013). Esses e outros autores produziram estudos que constituem considerável literatura sobre as raízes culturais da ayahuasca, os universos simbólicos e as práticas ritualísticas que emergem deste fenômeno religioso¹⁴.

Há nestes estudos uma análise do que denominamos a vida interior dos cultos, ou a experiência religiosa individual dos praticantes. A apropriação da ayahuasca por modernas concepções de religiosidade tem constituído tema de crescente relevância. As reflexões de Soares (1990), por exemplo, já apontavam, na década de 1980, para a visibilidade da expansão da religião do “Santo Daime”. Essa expansão para os meios urbanos ganha destaque, sobretudo, com o trabalho de Labate (2004), intitulado *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*, que relata o surgimento de novas formas de uso e novos polêmicos personagens.

O universo da ayahuasca tem-se tornado um campo de estudo fértil, demonstrado pela literatura sobre o tema. As tradições daimistas mantêm a perspectiva não expansionista¹⁵ e potencialmente crítica diante de qualquer atualização de suas práticas. Isso faz com que as ambiguidades da expansão e as tensões em sua introdução em novos contextos socioculturais apresentem elementos particularmente determinantes para o estudo do processo de reconhecimento público da ayahuasca, assim como para a compreensão das lutas atualmente em curso no subcampo das religiões ayahuasqueiras pelo controle da ortodoxia.

Goulart (2004), comparando os grupos religiosos do Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal, trata-os como “diferentes *linhas* de uma mesma tradição religiosa” e agrupa-os sob o nome geral de “*tradição religiosa ayahuasqueira*”, ou “*religiões da ayahuasca*”. A autora refere-se às dimensões conflitantes de uma tradição religiosa e às diferentes *linhas*¹⁶ que “se definem a partir do uso da ayahuasca, ou seja, é assim que elas se auto-identificam, como também identificam umas às outras” (GOULART, 2004, p. 8). Para Goulart, o termo

¹⁴ Alguns desses pesquisadores participaram do Grupo Multidisciplinar de Trabalho (GMT –CONAD).

¹⁵ Vale ressaltar que Centros mais ortodoxos de Rio Branco não possuem centros vinculados em outros lugares.

¹⁶ O termo “linha do Daime” foi cunhado, primeiramente, por Monteiro da Silva (1983, p. 94): “Os informantes falam em uma ‘linha do Daime’ expressa nas ‘Santas Doutrinas’ cujo começo nos remete diretamente ao ‘mito do paraíso edênico’. Os mestres do Daime ou da Ayahuasca no Brasil, Bolívia e Peru, seriam simples continuadores de uma linha que, em seu trajeto até hoje, apresentou apóstolos, reis, imperadores, profetas etc.” Em outro momento, o autor cita o depoimento de um informante que afirma: “A linha do Daime é a ‘linha do astral’ um estágio mais elevado do que as ‘de Umbanda, Aruanda, Candomblé e uma infinidade delas’. Se a elevação espiritual da pessoa está enquadrada dentro dessa linha ‘você toma o Daime, uma, duas vezes e vai automaticamente desenvolvendo com facilidade’. Não pertencendo à linha do Daime é preciso trabalhar por merecê-la. Depois de passar por vários ‘sistemas’ e ‘linhas’ SJ descobre em Porto Velho, numa sessão preparada por seu cunhado, que pertencia à linha do astral” (MONTEIRO DA SILVA, 1983, p. 95).

religiões da ayahuasca expressa “o modo como estes cultos religiosos são reconhecidos, seja por eles mesmos ou por outros” (*idem*). Essa noção tornou-se uma referência conceitual no campo de estudos de Labate & Araújo (2002) e Goulart (2004). O termo “religiões ayahuasqueiras” tem sido comumente utilizado por diversos pesquisadores. Segundo Labate:

[...] as religiões baseadas no consumo da ayahuasca, originárias do Brasil, são fenômenos modernos que podem ser vistos como um subproduto do colonialismo, combinando elementos do xamanismo indígena da Amazônia com o catolicismo popular e outras tradições religiosas (LABATE & FEENEY, 2011, p. 1).

Para configurar o campo ayahuasqueiro e contextualizá-lo historicamente, preferi utilizar o termo “tradições ayahuasqueiras” ou “grupos tradicionais ou ortodoxos” ao estudar os grupos originários do Acre, desde a formação daqueles que iniciaram o ritual religioso com a ayahuasca e chamaram a bebida de daime.

Goulart (2004) reconhece que, apesar de diferenças entre as religiões da ayahuasca, “há elementos comuns à sua história que justificam tratá-las como linhas de uma mesma tradição religiosa, como fazemos aqui” (GOULART, 2004, p. 11). Utilizamos nesta pesquisa a diferenciação entre as linhas que consta da classificação realizada pelo CONAD. Não as consideramos, como Goulart, como “linhas de uma mesma tradição religiosa”, mas as abordamos como três tradições religiosas, tal como representadas pelos próprios grupos tradicionais do Acre que assim se identificam. Consideramos que o campo se altera na medida em que o processo de ressignificação social se desenvolve como um processo de expansão do campo ayahuasqueiro. Essa dinâmica caracteriza-se, sobretudo, pela entrada e posição de novos atores sociais que surgem, e suas tensões podem ser demarcadas pelas novas figurações.

Após a leitura do livro *O Antropólogo e sua magia*, de Vagner Gonçalves da Silva (2001), passei a levar em conta o impacto produzido por esses estudos sobre a ayahuasca. É fato notório que muitos antropólogos, sociólogos, historiadores e outros estudiosos das religiões ayahuasqueiras tornam-se adeptos e passam a transitar entre dois mundos: o dos pesquisadores e o dos religiosos. Muitos desses pesquisadores, inclusive, tornaram-se presidentes de novos centros, passando a ter inserção nos dois campos. Segundo Silva (2001), podemos falar de religiosidade construída no campo ou da experiência subjetiva do etnógrafo como dimensão constitutiva de análise. Mas também podemos falar de religiosos que escrevem sobre suas próprias experiências.

O presente trabalho de pesquisa não é apenas fruto de experiência como filiada a uma das comunidades religiosas em análise, mas resulta da reflexão a respeito do processo de

construção da religiosidade ayahuasqueira, vivenciada como tradição por seus membros. Nesta pesquisa, utilizamos os seguintes procedimentos metodológicos de coleta de dados:

1. Observação participante, como o engajamento na experiência de vivenciar o universo pesquisado;
2. Análise de documentos produzidos pelo processo de normatização, reunidos no *Dossiê Ayahuasca* (CONAD, 2006), também de documentos produzidos pelos representantes dos grupos ayahuasqueiros envolvidos com os processos e o INRC-Relatório Final do IPHAN;
3. Realização e análise de entrevistas semiestruturadas gravadas, realizadas com amostra intencional de atores do campo ayahuasqueiro, do Poder Judiciário, do Ministério da Cultura e de intérpretes legitimados da história do daime.

O material registrado veio a ser pensado a partir de abordagem processual. Autores como Steil (2001) e Luiz Eduardo Soares (1994), por exemplo, chamaram-me a atenção para a dinâmica do campo religioso na modernidade, caracterizada por reordenamento de diferentes formas religiosas institucionais e não institucionais, confluindo em um contexto de pluralismo.

Segundo Steil (2001), há uma dinâmica entre o “tradicional” e o “novo” no processo de constituição dos espaços religiosos na contemporaneidade. O contexto de pluralismo religioso é vivenciado amplamente por esses grupos. Há, mesmo, uma tendência para reordenamento e confluência de diferentes formas religiosas, sejam elas institucionais ou não. Soares (1994), por sua vez, contribuiu para entender a movimentação religiosa contemporânea, identificando algumas práticas como resultantes de uma *nova consciência religiosa* emergente. Segundo ele, “a ‘nova consciência’ atualiza a experiência e a concepção do convívio íntimo e franqueado com a pluralidade religiosa” (SOARES, 1994, p. 211), destacando-se nela o que vai chamar de *experimentalismo*.

A pesquisa da vasta bibliografia sobre as religiões ayahuasqueiras foi determinante para a construção do objeto de nossa pesquisa, cujos resultados apresentamos neste trabalho. A conceitualização sobre o campo ayahuasqueiro no que se refere aos aspectos da formação histórica dos grupos, e mais especificamente referida aos processos de regulamentação e patrimonialização, foi possível graças à revisão da literatura mencionada, caracterizada por uma grande diversidade – na qual destaco, como marcos, os trabalhos de Monteiro da Silva (1983), Goulart (2004), Labate (2004), Oliveira (2007), Moreira e MacRae (2011). Tal diversidade é de grande valor para entender as redes de interdependência social que se estabelecem em trama intersubjetiva e simbólica que permeia o processo histórico e cultural

de formação dos grupos mais antigos das tradições ayahuasqueiras em suas relações com o que pode ser chamado de espaço da heterodoxia.

Ao refletir processualmente sobre a história da emergência de culturas ayahuasqueiras e de seus desdobramentos através da criação de ritos religiosos no Acre, com suas similaridades e discrepâncias, construí conceitualmente uma abordagem em termos de um campo de tensões existente entre o tradicional e o moderno nos discursos institucionais dos representantes dos modelos ayahuasqueiros de religiosidade, no qual se posicionam as matrizes acreanas, seus legítimos representantes, e as linhas classificadas como heterodoxas.

Trato, aqui, a modernização no referido campo como um termo amplo que abrange os espaços culturais diversificados que novos adeptos do uso da ayahuasca em centros urbanos tendem a utilizar como parte de suas estratégias de conquistar a legitimação. Esses diversos grupos se constituem pela implementação de práticas ritualísticas que apresentam níveis diferentes de aproximação e distanciamento das práticas tradicionalmente legitimadas, caracterizando o campo pela experimentação de novos modelos ecléticos e reflexivos.

Entre esses dois polos, existem lugares de transição ocupados por atores que buscam encontrar espaço entre o tradicional e o moderno no campo da ayahuasca, seja pela construção de projetos identitários ou de novos experimentalismos culturais, sendo definidos por Soares (1990) como a emergência de uma “nova consciência religiosa” no referido campo que tem como pano de fundo um conflito mais amplo entre tradição e modernidade.

Para minha conceituação e análise dos processos de normatização e patrimonialização da ayahuasca, a partir da conformação histórica e atual do campo ayahuasqueiro no Acre, foram especialmente importantes as contribuições de Norbert Elias (1990 e seguintes) e Bourdieu (1984 e seguintes), com suas considerações sobre os campos religiosos em geral – e, em nosso caso, o ayahuasqueiro – como lugares privilegiados de construção de projetos identitários singulares, caracterizados pelas tensões entre a invenção e reinvenção do *tradicional* e do *moderno*. Essas duas vertentes teóricas são apresentadas em suas linhas gerais nesta introdução.

Norbert Elias é o principal expoente da constituição de uma perspectiva sociológica de *longa duração*, apresentando versão própria de um processo que chama de *civilizatório*, mas que também podemos chamar de um processo de *modernização* das sociedades. Ele apresenta uma linha do processo histórico que vai de um nível menor para um nível maior de racionalização dos homens e dos processos sociais. Para ele, a gradual racionalização, a intensificação do regramento e da institucionalização da vida social podem ser sintetizadas pelo termo *processo civilizatório*.

Em seu quadro teórico, Elias (1990) apresenta uma linha histórica, em que os diversos aspectos da vida humana experimentaram níveis gradualmente crescentes de racionalização, podemos dizer que os humanos passaram por um processo de *colonização* de sua própria corporalidade, interpretando esse processo como o de *modernização* da sociedade.

Na presente tese, aplicamos esse referencial à análise de dois processos: 1) os procedimentos de normatização estatal que, na literatura sobre esse tema, são chamados de institucionalização (LODI, 2015, p. 135) ou regulamentação (REGINATO, 2010; LABATE & FEENEY, 2011) e que resultam da mobilização de instâncias estatais situadas na esfera *judiciária*; e 2) do processo de patrimonialização da ayahuasca. Ambos são deflagrados e movidos pela busca de reconhecimento estatal e social pelos grupos religiosos do campo ayahuasqueiro.

Essa abordagem se constrói sob a inspiração eliasiana a partir do acompanhamento da história do campo ayahuasqueiro, vista como um processo através do qual algo inicialmente classificado como um comportamento ilícito, impróprio, inadequado e, em algum momento, provocador de instabilidade, de perigo social, passa a ser enquadrado, regulamentado, legitimado judicialmente e sócio-culturalmente. Isso corresponde, justamente, ao primeiro momento da história do reconhecimento da ayahuasca.

Seguindo a linha eliasiana, a direção da regulamentação de práticas sociais – de *civilização* –, não é contínua, pois também considera processos *descivilizatórios*, pontos de desregulamentação, de descontrole. Com base nessa proposta de abordagem processual das dinâmicas socioculturais de Elias, algumas questões de pesquisa norteiam a problematização que construímos de nosso objeto, dentre as quais destacamos:

- Quais os papéis desempenhados pelos diversos atores internos e externos ao campo ayahuasqueiro no processo de regulamentação e legitimação do uso da ayahuasca no Brasil?
- Como atuam os diferentes atores sociais: os representantes do poder público, os diversos segmentos ayahuasqueiros, os pesquisadores, terapeutas e outros?
- Quais as direções intencionadas e não intencionadas dos resultados dos processos de reconhecimento através da regulamentação (judicialização) dos usos da ayahuasca em rituais religiosos e da patrimonialização da substância?

Procuro abordar as implicações e discussões em torno da legitimidade e do direito ao uso ritual e religioso da ayahuasca a partir da abordagem processual de Norbert Elias. Evoco, comparativamente, as redes configuracionais constituídas nos momentos de regulamentação e de patrimonialização da ayahuasca, analisando a trama intersubjetiva da construção de sentido

outorgado ao uso da ayahuasca pelas tradições religiosas e pelos atores classificados como não tradicionais, seguindo dois pressupostos eliasianos fundamentais.

O primeiro pressuposto da proposta teórica de Elias consiste em perceber que os modelos e relações sociais são transitórios, sujeitos a mudança e transformação de padrões de sentimento. Os sucessivos eventos históricos engendram novas estruturas sociais em curso, a partir de uma dinâmica processual. Ele reconhece que os processos sociais seguem direções específicas, como um fluxo indicando regularidades passíveis de serem observadas. No entanto, tal fluxo possui certa ambivalência, algo contido nessa proposição hipotética: os processos são *cegos*, mas com uma direção determinada, não sendo a mesma completamente consciente e controlada pelos indivíduos ou instituições que deles participam, mas, antes, são resultados de “forças compulsivas que agem sobre os grupos e sociedades empiricamente observáveis” (ELIAS, 2005, p. 18). Para o autor, as tarefas da sociologia:

incluem não só o exame e interpretação de forças compulsivas específicas que agem sobre as pessoas nos seus grupos e sociedades empiricamente observáveis, mas também a libertação do discurso e do pensamento relativos a essas forças, das suas ligações com modelos heterónomos anteriores. Em vez de palavras e de conceitos marcados pela sua origem mágico-mítica ou vindos das ciências naturais, a sociologia deverá produzir gradualmente outros conceitos, que sejam mais adequados às particularidades das representações sociais do homem (ELIAS, 2005, p. 18).

O segundo pressuposto teórico considera a transitoriedade inerente a todas as coisas e ao indivíduo em suas interrelações recíprocas. Para Elias, o desenvolvimento dos processos sociais ocorre nas relações de interdependência entre os indivíduos e formam configurações sociais ao longo da história¹⁷. Os processos sociais são vistos por Elias (*idem*) como produtos das relações humanas interdependentes que podem seguir por caminhos muitas vezes inesperados. Muito embora, à primeira vista, possa parecer que as ações orientadas são conduzidas ao objeto inicialmente proposto, as consequências a longo prazo podem se distanciar potencialmente de seus principais propósitos.

Outro conceito de Elias (2005) que utilizamos na interpretação dos processos de normatização e patrimonialização da ayahuasca é o de configurações, ou redes configuracionais ou figuracionais, redes de interdependência moldadas por formas estruturais e específicas e caracterizadas por serem flexíveis e sujeitas a constantes transformações. Nesse sentido, escolas, exércitos, famílias, nações podem ser vistas como figurações sociais específicas, como redes de interdependência ligadas ao indivíduo, voluntária e

¹⁷ Os modelos de processos sociais desenvolvidos por Elias (1990 e seguintes) não propõem leis gerais ou naturais que explicam a ordem equilibrada e regular do universo.

involuntariamente, por meio de suas necessidades de sobrevivência, tanto individualmente como em grupo.

Segundo Elias (*idem*), os indivíduos e agentes sociais formam determinadas figurações, traduzidas em termos de redes de interdependência que variam ao longo do tempo e que moldam elos de ligação constituídos nas inter-relações sociais.

Importa percebermos que todo indivíduo humano forma, em conjunto, figurações específicas: famílias, cidades, igrejas, empresas, times de futebol, nações, grupos terapêuticos e outras tantas instituições, que se encontram ligadas em lentas ou rápidas correntes. O passo decisivo de Elias consistiu em reconhecer a si mesmo como indivíduo interdependente, como um ser humano entre outros, que cada um é parte de determinada figuração. Figurações particulares possuem suas regularidades, estruturas e dinâmicas, sendo essas inseparáveis e constituidoras dos diferentes níveis dos acontecimentos sociais.

O modelo de análise configuracional proposto por Elias é aqui utilizado em termos da abordagem das diversas redes de interrelação entre atores observáveis de modo abstrato na história do campo ayahuasqueiro e de suas reconfigurações nas relações com outros campos, como o do judiciário e o da cultura, nos processos acionados pelos atores do referido campo com o objetivo de conquistar reconhecimento.

Em todas as figurações, vimos que Elias não atribui o movimento do processo de desenvolvimento a uma força individual ou a um grupo. Para ele, indivíduos estão entrelaçados em figurações sociais sobre as quais não têm poder para influenciar totalmente, a menos que consigam olhar com mais distância o conjunto que formam:

A rede de atividades humanas tende a tornar-se progressivamente complexa, extensa e intimamente tecida. Cada vez mais grupos e, com eles, cada vez mais indivíduos tendem a se tornar interdependentes uns dos outros para sua segurança e satisfação de suas necessidades, por meios que ultrapassam a compreensão da maioria dos envolvidos. É como se, junto com os primeiros milhares, dez milhões e cada vez mais milhões caminhassem juntos pelo mundo, com suas mãos e pés amarrados por laços invisíveis. Nenhum está no comando. Nenhum fica de fora. Alguns querem ir por este caminho, outros por aquele. Atacam-se uns aos outros e, vencedores ou derrotados, ainda permanecem unidos. Ninguém pode regular os movimentos do todo a menos que uma grande parte esteja pronta para entender, como se visse de fora os modelos completos que formam juntos. E não são capazes de se visualizar como parte desses modelos mais amplos porque, estando encurralados e sendo incontroladamente levados aqui e ali, por caminhos que nenhum deles planejou, não podem evitar a preocupação com os problemas urgentes, restritos e cotidianos que cada um tem que enfrentar. Só podem olhar o que lhes acontece, e sua estreita localização dentro da figuração. Estão profundamente envolvidos para se olhar de fora (*Id.*, 1998a, p. 117 *apud* RIBEIRO, 2010, p. 190).

A partir dessa ideia eliasiana e da análise das dinâmicas sociais, focalizamos aqui as especificidades das figurações e das relações de interdependência que estruturam os tipos de coerções sobre os grupos ayahuasqueiros e demais atores envolvidos nos processos. Aqui, ações individuais não são consideradas como determinantes na configuração do campo, nem a sociedade é percebida como a entidade que determina a vida dos indivíduos. Procuramos o lugar da inter-relação que ocorre nos processos empíricos, aplicando a lógica eliasiana de buscar a forma e os elementos constitutivos de uma figuração: indivíduos, seres humanos dotados de carga afetiva, e a sociedade dotada de um aparato normativo, bem como as consequências planejadas e não planejadas dos processos analisados sobre a constituição/estruturação do campo ayahuasqueiro no Brasil.

Desse modo, nossa interpretação das dinâmicas do campo dos grupos ayahuasqueiros constrói-se a partir da inspiração do conceito de figuração eliasiano, o que nos faz analisar a história dos grupos daimistas e os processos de normatização e de patrimonialização como momentos de remoldagem das redes de relações entre atores no referido campo, das identidades de indivíduos de uma mesma tradição, das estruturas de hierarquização e manutenção de *status e diferenciação social*.

Podemos citar vários exemplos a esse respeito, dentre eles: o comportamento dos membros do CICLU - Alto Santo, que possuem um “Decreto de serviço” que define normas e procedimentos necessários para poder pertencer à irmandade. Outra norma, por exemplo, é não participar dos rituais religiosos em outros centros, mas a própria doutrina ou os ensinamentos contidos nos hinários atuam como um código de conduta interno que classifica os adeptos em obedientes e desobedientes, os grupos tradicionais (portadores da ortodoxia no Acre) e os outros (da heterodoxia).

Os grupos não tradicionais, formados, em sua grande maioria, nas grandes cidades do Sudeste e Sul, são atores que formam outra figuração e que surgem em outro período de tempo, após 1971, marco da passagem¹⁸ de Mestre Irineu, e em outros contextos específicos. Percebemos que o próprio sentimento de pertencimento à tradição envolve o sentimento de superioridade e legitimidade por parte dos membros das tradições.

A abordagem de processo e figuração de Elias nos oferece um espectro de possibilidades de análise. Optamos por resgatar, de forma breve, apoiados na consistência da abordagem eliasiana, os processos de regulamentação e patrimonialização da ayahuasca no

¹⁸ Termo utilizado pelas comunidades ayahuasqueiras para designar o momento da morte física ou o momento do desencarne de um indivíduo.

Brasil, apontando as tensões que emergiram em decorrência das transformações nas figurações em que atuam os grupos ayahuasqueiros.

A história de constituição do campo ayahuasqueiro indica uma figuração inicial, a do *tempo do Mestre Irineu, dos antigos*; uma segunda configuração, após a morte de Mestre Irineu; uma terceira, no período do processo de normatização; e uma atual, constituída a partir do processo de patrimonialização.

A necessidade de interpretar as disputas pela *posse da tradição* das quais participam as *linhas*, os *centros* e os movimentos religiosos que usam a ayahuasca levou-nos a utilizar o conceito de *campo*, como formulado por Bourdieu, que o define como uma “*estrutura de relações objetivas*” entre as posições ocupadas por agentes, que determinam a forma das interações (objetivos, interesses, formas de poder ou disputas socialmente instituídas) (BOURDIEU, 1989, p. 66). A agregação dessa abordagem agrega à análise a variável das relações de poder, que vem complementar a proposta analítica de Elias (*idem*).

A abordagem em termos bourdieusianos é adequada a esse estudo pela necessidade de interpretar a diferenciação do campo ayahuasqueiro, que coloca em relações de forças os grupos ayahuasqueiros das três linhas específicas, que se nomeiam como os *primeiros grupos*, que lutam pela *posse da tradição* e reivindicam o *status* de *o mais tradicional, legítimo, o original* e, ainda, os grupos dos neo-ayahuasqueiros.

Nesta pesquisa, estudamos, com base em Elias, as modificações das configurações em que atuam os atores ligados ao uso religioso da ayahuasca, bem como, com base em Bourdieu, as reestruturações do campo ayahuasqueiro ao longo da história e dos marcos do processo de normatização e, posteriormente, do de patrimonialização. De certa maneira, nossa análise conjuga a inspiração eliasiana, em termos da interpretação das teias de interdependências em que os atores do campo da ayahuasca são colocados em momentos específicos (fundação, morte de Mestre Irineu, os dois processos externos que vimos examinando) e a reflexão sobre as reestruturações internas ao campo, nos momentos citados, com base na abordagem de Bourdieu, que privilegia a relação entre os atores com ênfase nas lutas por poder e distinção, cujas bases gerais passamos a apresentar.

Teoria do Campo: o poder simbólico e a noção de campo em Bourdieu

Bourdieu (1996), ao introduzir no léxico da sociologia as noções de espaço social e de campo de poder, justifica-as como formas de romper com a tendência de pensar o mundo social de maneira substancialista: o real é relacional. Todo empreendimento científico de Bourdieu se fundamenta na exigência de uma investigação da realidade a partir de bases

empíricas e em situações particulares, ou seja, situadas histórica e geograficamente. Sua análise do espaço social é histórica e antropológica, e a proposta de aplicar um modelo construído a um mundo social é mais respeitosa e cientificamente fecunda que o interesse pelo exotismo. Isso permite que a apreensão de estruturas e mecanismos seja reconhecida como os “princípios de construção do espaço social ou os mecanismos de reprodução desse espaço” (*Ibid.*, p. 15), e é representada em um modelo que procura identificar estruturas e disposições (*habitus*).

A ênfase no “pensar relacionalmente” e no princípio segundo o qual o “real é relacional” faz parte do esforço para romper com um modo de pensamento substancialista, que privilegia unidades pré-construídas, representadas por categorias como “velhos”, “imigrantes”, “jovens do subúrbio” e até classes sociais (ou outros, como feiticeiro, macumbeiro, daimista). A análise relacional viria, assim, responder à necessidade de pensar a diferenciação social bem como a diferenciação de poder como constituída no interior de um espaço de relações. No curso dos acontecimentos, veremos como a entrada de novos atores no campo religioso ayahuasqueiro provocou mudanças na estruturação interna do campo.

A partir desse entendimento, também podemos montar um arcabouço teórico a respeito de alguns elementos conceituais que nos permitam entender a construção do “campo religioso” como um espaço de tensões ou disputas no campo ayahuasqueiro. O ponto de partida foi romper com as “semelhanças fenomenais para poder construir as analogias profundas, pois tal ruptura com as relações aparentes supõe a construção de novas relações entre as aparências” (Bourdieu, 1999, p. 74). O racionalismo aplicado “rompe com a epistemologia espontânea fundamentalmente quando inverte a relação entre teoria e experiência” (*idem*). Consideramos a teoria como uma condição fundamental à ruptura, construção e comprovação, uma vez que as proposições científicas são conquistadas contra as aparências fenomenais e pressupõem o ato teórico.

Para Bourdieu:

[...] qualquer teoria do universo social deve incluir a representação que os atores têm do mundo social e, mais precisamente, a contribuição que fazem da construção da visão desse mundo e, em consequência, a construção real desse mundo. Deve-se tomar em consideração o trabalho simbólico da fabricação de grupos, de fazer os grupos. É através desse trabalho de representação interminável que os atores sociais tratam de impor sua visão do mundo ou a visão de suas próprias posições nesse mundo, e definir suas identidades sociais. Tal teoria deve tomar como verdade incontrovertida que a verdade do mundo social é objeto de lutas e, pela mesma razão, deve reconhecer que, dependendo de sua posição no espaço social, isto é, na

distribuição de várias espécies de capital, os atores envolvidos nesta luta estão muito desigualmente armados na luta para impor sua verdade, e têm objetivos muito diferentes e opostos (BOURDIEU, 1994, p. 10).

De acordo com Bourdieu (1987), para conhecermos as representações sociais de um grupo ou indivíduo é necessário definirmos o lugar que ele ocupa em relação aos outros e, por meio do discurso, como seu espaço se constitui nesta relação, enquanto realidade subjetiva que se insere no real, socialmente representado e reproduzido em torno de seu *habitus* e dos *habitués* de grupos dos quais faz parte,

que constituem o produto de uma *reinterpretação letrada*, levada a cabo em resposta a novas funções, de um lado, funções internas correlatas à existência do campo dos agentes religiosos e, de outro lado, funções externas, como por exemplo as que resultam da constituição dos Estados e do desenvolvimento dos antagonismos de classe e que propiciam as razões de existência às grandes religiões com pretensão universal (*idem*, p.40)

Para Bourdieu, a constituição de um campo religioso vem acompanhada da desapropriação objetiva daqueles que são destituídos de suas posições de poder. Essa desapropriação ocorre pela relação objetiva que os grupos ocupam na estrutura da distribuição dos bens religiosos, deixando clara a existência de dois polos opostos: os dos portadores da *ortodoxia* e o dos que gravitam em torno destes.

Tanto os grupos originários quanto os tradicionais e neo-ayahuasqueiros tiveram um papel determinante no processo de legitimação da ayahuasca. Os tradicionais reinterpretaram o campo originário, da mesma forma que o surgimento de novos grupos em centros urbanos resultaram de novas reinterpretações¹⁹. Assim, consideramos como aplicáveis as noções de *recepção seletiva e reinterpretação* propostas por Bourdieu (1987) ao tratar da *Gênese e Estrutura do Campo Religioso*. Toda recepção seletiva “implica necessariamente em uma reinterpretação”, uma vez que “os esquemas de percepção e de pensamento, condicionantes da recepção e dos limites em que esta ocorre, são o produto das condições de existência associadas a esta posição (*habitus* de classe ou de grupo)” (*ibid.*, p. 51). Segundo ele:

[...] a circulação da mensagem religiosa implica necessariamente em uma reinterpretação que pode ser operada de forma consciente por especialistas (por exemplo, a vulgarização religiosa com vistas à evangelização) ou efetuada de modo inconsciente apenas pela força das leis da difusão cultural (por exemplo, a ‘vulgarização’ resultante da divulgação). Quanto maior for a distância econômica, social e cultural entre o grupo dos produtores, o grupo dos divulgadores e o grupo dos receptores, tanto mais ampla a reinterpretação. Em consequência, a forma que a estrutura dos sistemas de práticas e crenças religiosas assume em um dado momento do tempo (a religião histórica) pode afastar-se bastante do conteúdo original da

¹⁹ Inicialmente, essas novas igrejas surgiram no Rio de Janeiro, em São Paulo e em Brasília.

mensagem e só pode ser inteiramente compreendida por referência à estrutura completa das relações de produção, de reprodução, de circulação e de apropriação da mensagem, e por referência à história desta estrutura. Destarte, ao fim de sua história monumental do ensino social das igrejas cristãs, Ernst Troeltsch conclui ser extremamente difícil ‘encontrar um ponto invariável e absoluto na ética cristã’ e isto acontece porque, em cada formação social e em cada época, toda a visão do mundo e todos os dogmas cristãos dependem das condições sociais características dos diferentes grupos ou classes, na medida em que devem adaptar-se a estas condições para manejá-las. As crenças e práticas comumente designadas cristãs (sendo este nome a única coisa que têm em comum) devem sua sobrevivência no curso do tempo à sua capacidade de transformação à medida que se modificam as funções que cumprem em favor dos grupos sucessivos que as adotam. Do mesmo modo, de um ponto de vista sincrônico, as representações e as condutas religiosas que invocam uma mensagem original única e permanente, devem sua difusão no espaço social ao fato de que recebem significações e funções radicalmente distintas por parte dos diferentes grupos ou classes. Assim, a unidade de fachada da igreja católica do século XIII não consegue dissimular a existência de verdadeiros cismas ou *heresias internas* que lhe permitiam dar uma resposta aparentemente única (contribuindo assim para dissimular as diferenças) a interesses e a exigências radicalmente distintos (*Ibid.*, pp. 51-52).

Sendo assim, a primeira reinterpretação, entendida aqui como a circulação do uso da ayahuasca, ocorreu a partir de um encontro interétnico, que implicou na alteração do campo religioso dos originários pela entrada em cena de novos atores sociais, resultando na gênese do daime, instaurando um novo campo caracterizado por religiões cristãs, caboclas e urbanas. Há várias mudanças em curso nesse fenômeno de reinterpretação do uso da ayahuasca através desses contatos e que resultaram em ressignificações determinadas por contextos históricos sociais específicos. O primeiro fato que alterou o campo dos originários ou as formas de uso da ayahuasca pelos índios e caboclos da Amazônia foi a chegada de novos personagens: nordestinos, portadores de uma religiosidade cristã como Mestre Irineu, Mestre Daniel, Mestre Gabriel e outros tantos que entraram em contato com a bebida conhecida também como “cipó da Amazônia”.

Esse movimento processual continua em curso através da entrada de novos grupos no campo religioso formando diversas figurações: Santo Daime, Umbandaime, Xamanismo, entre outras linhas inovadoras. Isso acarretou novos padrões de uso e comportamento. Os rituais desses novos grupos podem ser considerados como transgressões às regras estabelecidas pela ortodoxia do grupo mais tradicional. A direção dos processos estudados e sua dinâmica demarcam uma mudança estrutural ocorrida no campo religioso da ayahuasca.

Muitos desses padrões são revelados nas entrevistas com os seguidores antigos das tradições ayahuasqueiras e nos pareceres e relatórios incluídos no processo de reconhecimento social da ayahuasca, assim como na posição dos pesquisadores, dos

integrantes do GMT e dos próprios conselheiros do CONAD. Esta é a perspectiva dos “especialistas”, de dentro e de fora do subcampo ayahuasqueiro, referendados não apenas por um ideal de tradição socialmente construído, mas pela postura governamental oficialmente adotada em relação à ayahuasca.

O estudo de tais processos será fundamental na compreensão da dinâmica do campo religioso, que se dá no trato entre os “especialistas” e os “leigos” no que diz respeito a “um tipo determinado de prática ou crença religiosa e, sobretudo, na produção, reprodução, difusão, e consumo de um tipo determinado de bens de salvação (dentre os quais a própria mensagem religiosa)” (*Ibid.*, p. 48). Tal dinâmica parece bastante fecunda por incluir a dimensão política nos conflitos. Nesse caso, a tensão ou os conflitos são oriundos da atualização das práticas daimistas do campo eclético ou neo-ayahuasqueiro. Para Bourdieu, se a religião cumpre funções sociais, “a função genérica de legitimação não pode realizar-se sem que antes esteja especificada em função dos interesses religiosos ligados às diferentes posições na estrutura social” (*Ibid.*, p. 48).

A forma de definir o *tradicional* é construída a partir dos atores sociais envolvidos nessa trama significativa. Algumas considerações da configuração histórica nos permitem mostrar como o nascimento do Alto Santo foi se solidificando como o poder da tradição. Como diria Bourdieu, o grupo foi se diferenciando no espaço de disposições no campo religioso por seu poder simbólico. Tais práticas podem ser vistas como “propriedades que lhes cabem em um momento dado, a partir de sua posição em um espaço social determinado e em uma dada situação de *oferta* de bens e práticas possíveis” (BOURDIEU, 1996, p. 18).

O modelo teórico proposto em *A Distinção* mostra como a propriedade relacional só existe em relação a outras propriedades e como ideias de diferença e separação são funcionais e fundamentais da noção de espaço como “conjunto de posições distintas e coexistentes, exteriores umas às outras, definidas umas em relação às outras por sua *exterioridade mútua* e por relações de proximidade, de vizinhança ou de distanciamento e, também, por relações de ordem, como acima, abaixo e *entre* [...]” (*Id.*, 1996, pp. 18-19).

A ordem em que os atores sociais considerados “tradicionalistas” estão posicionados na estrutura social resulta de serem os representantes dos primeiros centros a fazer uso da ayahuasca no Brasil, por possuírem capital simbólico (religioso) ou cultural tradicional e pela

posição de serem “os mais antigos”²⁰. O capital simbólico retrata a capacidade dos grupos de atribuir a ações e interesses particulares uma validade geral, por meio de estratégias discursivas.

No que se relaciona ao presente objeto de estudo, podemos ver o *habitus* como elemento unificador na maior parte das condutas comuns, através das regras estabelecidas pela própria comunidade. Uma vez considerado o *habitus* do grupo, podemos perceber que a tendência para agir e a regularidade dessa ação não têm origem numa regra ou lei explícita. Isso significa que as condutas orientadas pelo *habitus* têm uma regularidade conduzida por princípios próprios, e não vindos de fora. Assim é que podemos compreender as representações ayahuasqueiras formando várias identidades “signatárias”, diferenciadas em diversas linhas e segmentos doutrinários diferentes, mas que se enquadram como uma unidade coesa apenas pelo uso do chá enteógeno ayahuasca em rituais religiosos. Nessa perspectiva, a presente análise possui uma abordagem política cujo foco incide sobre as relações estabelecidas em determinados contextos e sobre suas formas organizacionais.

Na pesquisa de campo, a musicalidade das celebrações e os aspectos da luta pela posse legítima da tradição, traduzida pelos níveis de *apego* ao legado moral e espiritual de Raimundo Irineu Serra, são elementos a serem destacados. Esses aspectos são percebidos na celebração ecumênica, nas festas e, principalmente, quando são tratadas questões de valores morais religiosos.

Para poder reunir os meios de integrar em um sistema coerente as contribuições das tradições teóricas sociológicas, e para não cair nas armadilhas da compilação escolar ou do amálgama eclético, Bourdieu afirma ser necessário tentar se aproximar das múltiplas perspectivas em jogo. Optamos por uma interpretação “tautegórica” ou estrutural e por vermos os mitos de fundação do daime como uma forma simbólica, enquanto princípio de estruturação do campo, como princípio da relação entre as estruturas dos sistemas simbólicos e as estruturas sociais.

A noção de disputa vem sendo pensada no interior do processo de construção do campo ayahuasqueiro, sob uma perspectiva que a identifica a lutas sociais travadas em torno de elementos que constituem uma mesma base territorial e seus recursos. Para a literatura especializada e para os sujeitos políticos constituídos no processo de luta, o campo religioso estará geralmente relacionado às diferentes formas de apropriação, uso e significação

²⁰ Similarmente também à classificação apresentada no trabalho de Elias e Scotson (2000), “Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma comunidade” e que demonstram como comunidades podem modelar diferentes representações para justificar objetivos próprios.

(conferida por sujeitos diversos) de elementos do mundo material, referidos a tudo o que diga respeito à ayahuasca. Por muito tempo, a preocupação com o uso da ayahuasca e o eventual risco de seu mau uso foram objeto de investigação do CONFEN. Durante anos, no entanto, estudos têm sido realizados em diversas áreas de antropologia e botânica, seja em defesa do que vêm chamando de uso religioso da ayahuasca, seja demonstrando “propriedades terapêuticas”. Em todo o mundo, autores vêm discutindo a questão de diversos ângulos, focalizando-a através de inúmeros estudos de casos, em alguns dos quais fica clara a politização crescente da relação do homem com os psicoativos.

Para Bourdieu, o espaço social é construído como “estrutura de posições diferenciadas, definidas, em cada caso, pelo lugar que ocupam na distribuição de um tipo específico de capital” (*Id.*, 1996, p. 29) (capital político e cultural, por exemplo). Assim é que podemos perceber o espaço social do campo ayahuasqueiro como um espaço de diferenciação. A religião pode constituir um campo de forças em que “o espaço de posições sociais se retraduz em um espaço de tomadas de posição pela intermediação do espaço de disposições (ou do *habitus*)” (*Ibid.*, p. 21). Conseqüentemente, concluímos que não empregamos nesta pesquisa a noção de contexto único, pois todo contexto tem sujeito; assim, há neste trabalho encontros entre sujeitos múltiplos de contextos múltiplos.

Esta questão nos remete a uma problemática também metodológica que é crucial para entender a construção do nosso objeto: sabemos que a noção de campo traz a ideia de um campo de forças, contestado tanto no plano material como no plano simbólico. Nossa argumentação é que as formas como os atores constroem o espaço de representação na configuração do espaço social constituem um campo de disposição que retrata os elementos diferenciadores dos diversos tipos de poder dos atores envolvidos (cultural, econômico, religioso, político). Para Bourdieu (1996):

Os *habitus* são princípios geradores de práticas distintas e distintivas [...] mas são também esquemas classificatórios, princípios de classificação, princípios de visão e de divisão e gostos diferentes. Eles estabelecem as diferenças entre o que é bom e mau, entre o bem e o mal, entre o que é distinto e o que é vulgar etc., mas elas não são as mesmas. Assim, por exemplo, o mesmo comportamento ou o mesmo bem pode parecer distinto para um, pretensioso ou ostentatório para outro e vulgar para um terceiro (*Id.*, 1996, p. 22).

O debate em si traz em seu bojo as questões de legitimidade, diferenças de poder sobre a base material no que se refere à distribuição desse poder como bens materiais e simbólicos. Assim, podemos investigar como as representações mais legítimas são constituídas em um determinado contexto de luta, em que há interações entre, por um lado, um campo de

representações e, por outro, um campo de disposições. No estudo do campo religioso, antes de tudo, identificamos os elementos de poder contidos no espaço simbólico para entender como ocorrem e se legitimam as posições discursivas (discurso político). Há tanto um conflito de representações quanto um conflito de poder. Assim, exige-se entender também a subjetividade dos atores.

No campo ayahuasqueiro, os mitos de fundação são representações construídas e, desta forma, desempenham um papel importante. Na visão de Bourdieu, isso se expressa no poder de objetivar, “tornar público”, visível, uma dominação que se inicia no plano simbólico (Id., 1989, p. 142). Sendo assim, todos os tipos de expressão cultural, como ditados, discursos, provérbios, poemas, cantos, enigmas, são considerados poderosos instrumentos de perpetuação de um poder simbólico. Para Bourdieu, a dominação articulada pelo poder simbólico tem no rito um de seus principais mecanismos de inculcação através do qual o poder simbólico pode desempenhar seu papel estruturante. Podemos citar como exemplo desta afirmação o conhecimento científico, a educação, os discursos do Estado, os mitos, crenças, lendas populares e outros. Os ritos de uma instituição desempenham um papel fundamental nesse processo.

Tanto os grupos originários quanto os tradicionais têm papel determinante no processo de legitimação da ayahuasca. Os tradicionais passaram por uma reinterpretação do campo originário, assim como a formação de novos grupos em centros urbanos é resultado de novas reinterpretações.

Nesse sentido, a noção de campo religioso como um sistema ou espaço estruturado de posições, que possui regras do jogo e desafios específicos, é determinante para compreendermos “a gênese social de um campo e apreender aquilo que faz a necessidade específica da crença que o sustenta, do jogo de linguagem que nele se joga, das coisas materiais e simbólicas em jogo que nele se geram” (BOURDIEU, 1989, p. 69). O estudo de tais processos é fundamental na compreensão da dinâmica do campo religioso que se dá no trato entre os “especialistas” e os “leigos” no que diz respeito às relações referentes aos bens de salvação. Tal concepção parece bastante fecunda por incluir a dimensão política nos conflitos oriundos da atualização das práticas daimistas dos *atores do campo eclético ou dos neo-ayahuasqueiros*. No interior do campo, observamos dados relativos aos atores ocupantes das várias posições nos jogos e nas lutas pela legitimação da ayahuasca para dentro e para fora do campo. Essa dimensão política abarca, além dos efeitos que as posturas de agentes oficiais tendem a exercer na prática dos grupos, também as próprias relações de poder nos

grupos pelo controle e administração de um bem de salvação potencialmente tão promissor e atrativo como a ayahuasca.

A utilização das contribuições de Bourdieu permite ver o campo ayahuasqueiro como o espaço social que apresenta uma configuração de relações objetivas entre posições na estrutura de distribuição de diferentes espécies de poder. Importa reconhecer nesse espaço social os agentes sociais que estão distribuídos segundo princípios de diferenciação e de posições no campo de forças analisado. A noção de campo aqui está tomada no sentido conferido por Bourdieu (1989), definindo-o em relação à inter-afetação de forças, isto é, um espaço social no qual se constituem relações de concorrência e de disputa de poder entre agentes nele situados. O significado da noção de “campo”, por conseguinte, é apreendido a partir de uma perspectiva relacional do mundo social – indivíduos ou grupos ocupam posições relativas num espaço de relações e travam embates, cada qual com possibilidades diferenciadas sobre o mundo material e simbólico. As posições ocupadas no espaço social são relativas porque definidas umas com relação às outras, de acordo com os respectivos volumes de poder que possuem²¹.

A luta entre os agentes diferentemente posicionados no campo estará relacionada à capacidade de cada qual em fazer com que suas respectivas representações e crenças, neste caso com respeito ao uso da ayahuasca, sejam reconhecidas como legítimas, a disputa transportando-se, então, para o campo do simbólico. Significa dizer que o conflito no campo religioso se desenvolve, por um lado, no plano da distribuição do poder, onde os diferentes tipos de capital (social, econômico e político propriamente dito) constituem trunfos, com pesos relativos, no espaço social onde se configuram as relações de hegemonia e dominação; por outro lado, o conflito se estabelece no plano simbólico, estando colocados em discussão categorias, representações, crenças e esquemas classificatórios que estruturam e legitimam as ditas relações de poder. Ao serem instituídas como senso comum, ou como suposto consenso, as categorias fazem existir formas específicas de poder político e, na medida em que são incorporadas ao discurso, garantem vantagens (ou consolidam desvantagens) aos grupos em disputa no campo – são as categorias de percepção legitimadas, depositárias de valores e crenças sedimentadas no espaço social, que dão poder simbólico àqueles que delas se apropriam.

²¹ A noção de campo construída por Bourdieu para, como ele mesmo diz, “orientar as opções práticas da pesquisa”, é desenvolvida e aplicada em diversas de suas obras, para analisar as relações sociopolíticas inerentes ao campo jurídico, ao campo universitário e ao campo político propriamente dito, esse referenciado à estrutura político-partidária constituída para a disputa do poder público (*Idem*, 1989, p. 17-58).

Na teoria de Bourdieu, é o discurso que traduz a perspectiva, e contribui para estruturar ou desestruturar relações de força, e reconstrói o mundo. O campo religioso se configura, assim, como um dinâmico espaço de reformulação de esquemas classificatórios: ideias como “pureza”, “poluição”, “sagrado”, “profano”, “tradição”, “modernidade”, são categorias cujos significados estão em disputa, trazendo para o centro da luta critérios a partir dos quais se legitimam práticas, atividades e estruturas de poder estabelecidas sobre o mundo material e simbólico referente ao uso da ayahuasca.

Nesse processo de luta simbólica, no bojo da qual os discursos proferidos estão sempre relacionados à posição dos que os utilizam, os agentes lançam mão de diversas estratégias, práticas simbólicas; muitas delas consistem em procurar obter a aquiescência do ponto de vista do discurso autorizado, ou seja, tanto de detentores de títulos acadêmicos, especialistas de prestígio ou consultores, quanto dos mandatários do Estado, esse último sabidamente detentor do monopólio da violência simbólica legítima. No confronto, argumentos são antepostos e “contra-discursos” são elaborados, subvertendo (ou invertendo) significados e valores, e recolocando polêmicas. Os exemplos de estudos sobre o uso da ayahuasca introduzem no campo religioso discursos “especializados” nas articulações e lutas no campo simbólico.

Chamamos a atenção, sobretudo, para o uso da linguagem, tomando como objeto os discursos ou tensões encontradas nos processos estudados. Os arranjos discursivos apresentados expõem, cada qual, uma dada compreensão de mundo, situando-se, por trás de variações da linguagem, diferenças de poder no interior do campo. Não é o caso aqui, mas depoimentos de especialistas podem ser estrategicamente utilizados para a persuasão ideológica, mistificando desigualdades sociais na tentativa de ganhar o consentimento daqueles sobre os quais o poder é exercido. Na discussão do campo ayahuasqueiro, são os recortes classificatórios que estão em jogo, estando aí incorporada, portanto, a dimensão cultural onde, sem descuidar de campos em que se configuram outros elementos de poder, discursos são construídos e reconstruídos no processo de (re)definição das relações e do próprio campo de forças.

Os processos de regulamentação e patrimonialização da ayahuasca aqui tornados objeto de estudo são tratados, pois, deste ponto de vista: no âmbito de um campo definido, tomado como campo de forças e campo de luta simbólica, onde estão em disputa significados e representações. Nele, a realidade social (“religiosa” ou “cultural”) é lida (ou construída)

através de esquemas intelectuais cujas tensões e disputas podem ser traduzidas como uma “guerra de representações”²². Da luta simbólica aí estabelecida num campo de concorrência e competições (representações, percepções do social e sistemas de classificações nunca são elaborações neutras) fará parte todo um conjunto de processos de atribuição de significados que se configuram como formas culturais de apropriação do mundo material e que definem um dado projeto de construção social.

Dentro desta perspectiva bourdieusiana, conceitos, programas, avaliações e análises técnicas são instrumentos de intervenção política e, simultaneamente, instrumentos de uma dada forma de perceber e expressar o mundo. E, se a disputa, por um lado, é no campo simbólico, os produtores de símbolos, legitimados e reconhecidos como tal, ocupam uma posição privilegiada, já que detêm o discurso autorizado. A probabilidade de ganhos no campo da disputa, então, poderá ser tanto maior quanto mais próximos estiverem os sujeitos políticos do local em que esses instrumentos simbólicos de poder são gerados. Por outro lado, a legitimidade e, por conseguinte, a eficácia específica de uma dada representação dependerão da capacidade dos respectivos sujeitos políticos de fazer ver e fazer crer – fazer reconhecer – lógicas e valores, eles mesmos componentes de um dado sistema de crenças e significações no interior do qual a religião ou a cultura são mais uma das categorias em disputa.

Esta perspectiva vem permitindo que se traga para o centro da discussão a luta simbólica que se estabelece a partir da atribuição de novos sentidos e significações à ayahuasca, bem como sobre os processos de normatização e patrimonialização. Tal postura metodológica implica em “desmaterializar” o campo, em tratar sua problemática como inserida em um contexto de relações de sujeitos entre si, de culturas entre si, privilegiando, assim, representações e construções culturais no processo de reconhecimento público da ayahuasca. Municiados com este material teórico-conceitual, passemos a examinar os processos em pauta, aqui tomados como referencial empírico.

Os dois processos – o de reconhecimento social e estatal através da regulamentação judicial e o de patrimonialização da ayahuasca - são potencialmente interessantes para analisar as disputas entre os grupos de atores que ocupam posições de maior ou menor prestígio/legitimação no campo e ajudam também a compreender as direções dos processos sociais decorrentes do estabelecimento de configurações diferenciadas (no sentido proposto por Elias) e a dialética do intencionado/não intencionado pelos atores.

²² No sentido dado por Alfredo Wagner Almeida (1993) em “A guerra dos mapas”.

O campo ayahuasqueiro é uma abstração conceitual aqui construída como um objeto submetido a controles internos e externos (o controle estatal sobre substâncias psicotrópicas). De certo modo, o uso da ayahuasca é um dos casos da série de substâncias cujo uso experimenta pressões sociais para a regulamentação. Outras dessa série seriam o álcool (em determinado período da história, foi estabelecida a lei seca, e agora seu uso é regulamentado em interface com o comportamento no trânsito), a nicotina (objeto de campanhas estatais que regulamentam e inibem seu uso em lugares públicos), a maconha, dentre outras.

Em relação à ayahuasca, ocorre um processo similar: ela é definida como uma substância que também altera os estados mentais de quem a consome. Desse modo, a sociedade, a partir de alguns casos e denúncias apresentadas com base em algumas versões relativas às consequências do uso da substância, começa a pressionar o Estado. É nesse contexto que os atores do campo ayahuasqueiro acionam os processos de reconhecimento e regulamentação estatal e o de patrimonialização cultural, os quais serão objetos de nossa focalização na presente tese em seus elementos e tensões constitutivos.

A ideia que constitui o fio condutor nessa tese é a de que a direção dos processos acima citados não foi planejada de modo racional por algum indivíduo, grupos ou poder soberano, possuindo, no entanto, uma “ordem estruturada”, resultante de lutas pela conquista de legitimação e de poder para fora e dentro do campo ayahuasqueiro. No caso da presente pesquisa empírica, procuramos observar que os processos analisados representam momentos em que as tensões surgidas com o desejo de reconhecimento e legitimação – significadas em relação à dialética entre tradição e modernidade no campo ayahuasqueiro brasileiro –, têm resultados intencionados e não intencionados pelos atores do campo ayahuasqueiro tradicional e correspondem a estratégias de lutas por reconhecimento e distinção intra e extra campo religioso ayahuasqueiro colocadas em curso pelos diversos atores que nele atuam e em referência a suas relações com os campos judicial e da cultura.

Quanto à estruturação da tese, por fim, o texto está disposto da seguinte forma: a construção da problemática e as linhas gerais das perspectivas teórico-metodológicas são apresentadas nesta introdução; no primeiro capítulo, apresentamos uma história do daime, desde a configuração inicial da formação das comunidades do Alto Santo, Barquinha, CEFLURIS e UDV (União do Vegetal), traçando a trajetória de Mestre Irineu, Mestre Daniel (e Mestre Antônio Geraldo da Silva) e seus seguidores; no segundo capítulo, analisamos o processo de regulamentação do uso da ayahuasca no Brasil, abordando-o em termos da dialética entre o intencionado e não intencionado, em suas tensões e elementos constitutivos a partir do processo de expansão nacional e internacional do uso da ayahuasca e das

transformações das redes configuracionais mobilizadas em vários momentos da história do referido campo.

O estudo desse processo é fundamental na compreensão da dinâmica do campo religioso ayahuasqueiro, visibilizada em termos da relação entre os “especialistas” e os “leigos”, marcada pela normatização por parte do Estado no que diz respeito à “produção, reprodução, difusão, e consumo de um tipo determinado de bens de salvação” (BOURDIEU, 1987, p. 48). A dimensão política desse processo é particularmente focalizada através da análise dos conflitos entre os grupos/atores *portadores da tradição* e os atores do campo eclético ou dos neo-ayahuasqueiros, com suas propostas de *atualização* das práticas daimistas. Essa dimensão política estende-se para além dos efeitos que a postura dos agentes oficiais exerce na prática dos grupos ou das relações de poder nos grupos em luta pelo controle e administração deste “bem de salvação”²³; no terceiro capítulo, discorreremos sobre o processo de patrimonialização da ayahuasca no Brasil, acionado pelos atores do campo ayahuasqueiro que buscam conquistar o reconhecimento público e sobre a emergência de novos atores e de novas configurações, bem como pela reestruturação do próprio campo. As disputas se desenvolvem no plano da distribuição institucional de poder (quem ocupa posições de liderança, de estabelecimento e defesa da *ortodoxia*). Nesse capítulo, focalizamos as diferentes identidades existentes nos embates entre o classificado como *tradicional* e o definido como *moderno*, sendo uma oportunidade para interpretar o espaço social em que se constroem relações de hegemonia e dominação, em que atores estatais da esfera pública, além de especialistas “de fora”, introduzem-se no campo de lutas através de descrições, classificações e legitimação dos usos da ayahuasca. Interpretamos, neste capítulo, como essa construção de identidades no campo das comunidades ayahuasqueiras é afetada pelos processos de reconhecimento social e patrimonialização da ayahuasca. Esses processos mobilizam novas configurações sociais de atores interdependentes, e essas têm ressonâncias no plano simbólico ao colocar em discussão categorias, representações e esquemas classificatórios hegemônicos.

Seguem-se as considerações finais do trabalho, seção em que reapresento de forma sintética as ideias centrais da argumentação encadeada ao longo dos capítulos e as partes extra-textuais finais: a lista de referências utilizadas e os anexos.

²³ Conforme pode ser demonstrado, períodos e etapas desse processo tornam-se públicos pelas visitas do CONFEN e CONAD.

CAPÍTULO 1

ASPECTOS HISTÓRICOS DAS TRADIÇÕES AYAHUASQUEIRAS

Nesta primeira parte, destacamos alguns elementos essenciais para a compreensão histórica da gênese e da formação do campo ayahuasqueiro, desenvolvendo uma abordagem teórica centrada na noção de processo social (Elias, 1990 e seguintes). Buscamos compreender as formações e as transformações sociais no campo a partir das alterações estruturais que ocorrem no período entre 1930 e 2016. Baseamo-nos em Elias (2005), para quem os modelos e as relações sociais são transitórios, sujeitos à mudança e à transformação social. Os sucessivos eventos históricos engendram novas estruturas sociais em curso a partir de uma dinâmica processual. Desta forma, consideramos a transitoriedade inerente a todas as coisas e o indivíduo em suas inter-relações recíprocas.

Para Elias (2005), o desenvolvimento dos processos sociais ocorre nas relações de interdependência entre os indivíduos e forma configurações sociais ao longo da história. Tais modelos podem ser aplicados aos mesmos temas em configurações diferentes, agregando-se as peculiaridades específicas do tempo, do lugar e da cultura, sobretudo levando em consideração à multiplicidade das diferenças temporais e sociais.

Na análise processual, o objeto de estudo encontra-se no interior de uma longa trajetória a ser reconstituída por meio de uma recomposição histórica de determinada figuração. A pesquisa processual, ao recuperar a trajetória de uma figuração, não segue um caminho linear; em vez disso, é semelhante a uma teia preenchida por uma rede de interconexões entre diferentes esferas sociais. O desenvolvimento social, considerado como um processo maior, é composto por processos complementares, sendo impulsionado por tendências transformadoras. Os processos complementares básicos, por sua vez, estão acompanhados de suas contra-tendências, que podem ser entendidas como consequências inevitáveis do desenvolvimento das relações sociais.

Assim, este capítulo está dividido em três seções: 1) processos históricos e econômicos da região; 2) configuração social dos grupos sociais usuários da ayahuasca no Brasil, com ênfase nos grupos pioneiros e fundadores dos respectivos centros: Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU), com linha de trabalho fundada por Mestre Raimundo Irineu Serra, na comunidade do Alto Santo, e a linha da Barquinha, fundada por Daniel Pereira de Mattos; e 3) um breve histórico sobre a linha da UDV e a linha do Padrinho Sebastião (CEFLURIS ou ICEFLU).

Neste capítulo, ainda, analisamos como interdependentes os processos sócio-históricos e econômicos da região amazônica que configuram uma forma específica de inserção econômica e ideológica do Acre no desenvolvimento do país. Destacamos fenômenos como os movimentos migratórios, a batalha da borracha e a relação entre eles, correlacionando-os com o processo histórico do uso religioso da ayahuasca no Acre. Examinamos elementos da trajetória biográfica dos Mestres fundadores. Elementos da biografia de Mestre Raimundo Irineu Serra, Percília Matos da Silva, Raimundo Ferreira Loredo, Daniel Pereira da Silva Mattos, Antônio Geraldo da Silva, José Gabriel da Costa serão destacados para configurar os momentos de consolidação dos primeiros grupos usuários da ayahuasca e das normas ortodoxas e hierárquicas estabelecidas.

1.1 Processos históricos e econômicos da região

Inserido em diferentes categorias próprias da região amazônica, como seringueiro, lenhador, soldado da borracha e agricultor, o fundador da Doutrina do Daime, Raimundo Irineu Serra, testemunhou momentos importantes e decisivos na história do estado do Acre. Um homem forte, com quase dois metros de altura, tornou-se um cidadão conhecido e respeitado por seu trabalho. Sua vida sintetiza a saga do povo nordestino que povoou a Amazônia. A figuração em que esse personagem se constituiu acompanha o momento histórico em que foi elaborado o Plano de Defesa da Borracha, estabelecido pelo governo federal em 1912, que pretendia ser um plano de desenvolvimento regional para a recuperação econômica da Amazônia - visava-se um amplo processo de transformação regional em que seria projetado o mito do eldorado amazônico. O contexto inseria-se no cenário das forças políticas existentes na Primeira República Brasileira (1889–1930), marcado pelo Plano de Valorização do Café (CANO, 1977). Neste cenário, destacamos alguns processos sociais relativos à história da borracha e sua importância para a formação do estado do Acre.

A borracha ganha importância como produto comercial em meados do século XIX, com a descoberta do processo de vulcanização da goma feita por Goodyear (1839) e Hancock (1842) e com sua utilização para a indústria automobilística na década de 1890 (Cf. PRADO & CAPELATO, 1975, p. 288; PINTO, 1984, p. 33).

Nessa conjuntura, em fins do século XIX, a atividade seringalista brasileira apresenta um grande impulso. O auge da produção ocorre entre 1890 e 1910, fazendo da região amazônica o principal fornecedor de borracha para o mercado mundial. A rápida e elevada rentabilidade auferida pelo negócio da borracha atraía capital e trabalho para a região, transformando o cenário socioeconômico de algumas cidades amazônicas e incentivando o

processo migratório de trabalhadores para a região. Essa migração de mão-de-obra, principalmente nordestina, acelerou o processo de povoamento da região (FURTADO, 1990).

Observa ainda Prado Jr. que,

O símbolo máximo que ficará desta fortuna fácil e ainda mais facilmente dissipada é o Teatro Municipal de Manaus, monumento em que à imponência se une ao mau gosto [...] Em poucos anos [...] a riqueza amazonense se desfará em fumaça. Sobrarão apenas ruínas [...]. O drama da borracha brasileira é mais assunto de novela romanesca que de história econômica (PRADO JR., 1990, p. 240).

O processo de rápida transformação econômica produziu o sistema seringalista, caracterizado por uma modernização urbana com profunda concentração de renda. As relações de trabalho baseavam-se no aviamento²⁴, sistema de exploração do seringueiro em regime de trabalho escravo por meio do endividamento nos barracões. Essa configuração, apoiada na corrupção administrativa, impedia a distribuição de renda e a formação do mercado interno regional. A economia da borracha e seus altos custos sociais cumpriram papel importante no processo de povoamento da região amazônica e na elevação das rendas dos estados do Amazonas, do Pará e do recém-criado território do Acre (adquirido da Bolívia em 1903).

O período foi marcado por muitos conflitos e pela intervenção do governo para resolver os impasses decorrentes das rendas da extração do látex, que concentrava seus principais recursos no comércio exportador e importador, bem como nos serviços de transporte e financiamento dessas operações (PINTO, 1984, p. 23). De acordo com Nelson Prado Alves Pinto (*idem*), esse modelo beneficiou o domínio do capital comercial, tornando vulnerável a economia local. O excedente era desviado para outras regiões, fossem elas internas ou externas ao mercado nacional, ou mesmo empregado em consumo suntuário. O pouco que sobrava para a economia local foi consumido em obras públicas de modernização e demais serviços urbanos, não criando outras formas de investimentos produtivos²⁵.

²⁴ O sistema de aviamento é caracterizado pela cadeia de fornecimento de mercadorias a crédito. Aviar significava fornecer mercadoria a alguém em troca de trabalho, sem a intermediação do dinheiro e baseado no endividamento prévio e contínuo do seringueiro com o patrão, a começar pelo fornecimento das passagens da região Nordeste para a Amazônia. Antes mesmo de produzir a borracha, o patrão fornecia todo o material logístico necessário à produção da borracha e à sobrevivência do seringueiro. Portanto, o seringueiro já começava a trabalhar endividado. Nessas condições, era quase impossível a esses trabalhadores se libertarem do patrão. “O sertanejo emigrante realiza ali uma anomalia sobre a qual nunca é demasiado insistir: é o homem que trabalha para escravizar-se” (CUNHA, 1999, p. 36).

²⁵ Warren Dean, ao reforçar o discurso de crise, calcula que os governos teriam gasto 241.000 contos de réis entre 1890 e 1912 no “embelezamento de suas capitais” e no “pagamento dos políticos locais” (Dean, 1971, p. 81). Também para Wilson Cano (1977), a região não teve investimentos na produção. Surpreende-se ao comparar o vigor do complexo paulista com a riqueza da economia da borracha amazônica: uma população que representava apenas 4% da população brasileira conseguia concentrar 10% das importações do país em 1900,

Há uma polêmica quanto ao problema fundamental de a região não ter diversificado sua produção interna e, por isso, ter-se tornado dependente de recursos extraídos da exportação da borracha²⁶. Em 1912, buscou-se solucionar a questão da reinserção da borracha amazônica no mercado internacional por meio do Plano de Defesa da Borracha. Tal plano serviria para recuperar uma economia preñe de contradições e que certamente continuaria enfrentando as consequências de políticas públicas limitadas e de uma estrutura produtiva arcaica.

Foi nesse contexto que ocorreu a migração dos nordestinos para a Amazônia, dentre os quais se encontrava Mestre Irineu. Com a subsequente passagem do extrativismo para a agricultura e pecuária, agravou-se a situação socioeconômica da região. A narrativa de um dos seguidores de Mestre Irineu, Luiz Mendes do Nascimento (orador do CICLU no tempo de Mestre Irineu), ao falar sobre a chegada do Mestre àquelas bandas, parece ilustrar bem essa realidade:

Aí justamente foi quando estava acontecendo a repercussão da história da borracha lá no Amazonas, que era uma fonte de riqueza muito grande e lá se juntava dinheiro como se juntam folhas e paus. E ele: ‘Puxa vida, caiu a sopa no mel, é nessa que eu vou. Conhecer, obedecer meu tio - no aconselhamento que ele me deu, e ao mesmo tempo ganhar esse dinheirão.’ Daí ele se despediu e rumou com destino ao Amazonas. Consta que na viagem ele teve um pequenino estágio ali por Belém e depois um outro estagiozinho lá por Manaus. E havia uma listagem dos patrões que comercializavam a borracha, vendiam a mercadoria e compravam a produção dos seringueiros. Era uma viagem facilitada, mas o seringueiro quando chegava lá tinha que trabalhar para pagá-la; em consequência disso, o seringueiro já chegava devendo [...]. Então os seringueiros, meus irmãos, foram eternos escravos. E o Mestre Irineu também provou dessa escravatura. E o patrão fazia tudo para que o seringueiro não tivesse saldo, sempre estivesse devendo, escravizando para ele poder se manter, porque muitos seringalistas, como a gente chamava, enricaram, e os seringueiros que eram pobres iam ficando mais pobres ainda. E o Mestre Irineu se deparou justamente com essa problemática. Logo ele ficou decepcionado e viu que toda aquela história que repercutia por todo o país era muito diferente. Então aquele povo, além de enfrentar o débito, estava ainda exposto às feras, à malária, que chamava impaludismo, ‘cezão’, na época. Morreu muito

garantindo o consumo da elite, mas a riqueza produzida pela atividade principal escorria para outras regiões (*Ibid.*, p. 58).

²⁶ Na primeira década de 1920, ocorre o fim dessa fase de ostentação causada pela competição com as produções asiáticas, especialmente do Ceilão e da Malásia. Segundo Warren Dean (1971, p. 82), o marco da crise em 1911 foi o fim dos investimentos estrangeiros na região. Já para Antônio Loureiro, em seu livro *A grande crise (1908-1916)*, a Amazônia não progrediu no mesmo “nível de São Paulo” devido ao desinteresse do governo federal pela região. Além disso, o oligopólio das exportações, a corrupção dos governos estaduais, a “insalubridade reinante” e as “dimensões continentais” da Amazônia não permitiram que a economia de exportação da borracha se consolidasse. Neste cenário de crise econômica e do “aparelho estatal”, lucraram “os exportadores” e os “intermediários especuladores das bolsas de Nova York e Londres”. Estes foram os maiores responsáveis pela “instabilidade” da economia regional (LOUREIRO, 1985, p. 247).

nordestino molestado pela malária daqueles lados, e o Mestre Irineu enfrentou isso tudo (NASCIMENTO, 2005).

A figuração social daquele período foi formada pela chegada de muitos nordestinos em busca do eldorado na Amazônia e se caracterizava pela ocupação financiada pelo capital monopolista e pelo fluxo de outros processos formadores da estrutura social. A ocupação estratégica da região resultou de um processo macro: a revolução industrial que impulsionava os Estados Unidos no século XIX. No Atlas Geográfico Ambiental do estado consta que tanto a ocupação do território do Acre quanto sua posterior incorporação ao Brasil devem-se, principalmente, aos acontecimentos ligados à Revolução Industrial:

[...] a descoberta da vulcanização, em 1839, nos Estados Unidos; a invenção do automóvel, na década de 1870, na Alemanha; a invenção do pneumático e a produção de automóveis em série, na década de 1890 [...] acarretaram uma acentuada demanda de borracha em todo o mundo; e os seringais nativos da Amazônia representavam a maior fonte dessa matéria-prima então disponível [...] (Atlas Geográfico Ambiental do Acre, 1991, p. 13).

O processo de ocupação da Amazônia, caracterizado sobretudo por elevado grau de monopólio e desnacionalização, inaugurou formas de exploração dos recursos naturais e apresentou os efeitos de uma ação antrópica no ecossistema. A formação cultural do acreano é marcada pelas especificidades desses processos: até meados do século passado, o Acre não pertencia ao Brasil e era habitado apenas por índios. Paulatinamente, o estado foi sendo ocupado por amazonenses e nordestinos que vinham em busca da seringueira e pelos incentivos do governo à migração, face às grandes secas que assolaram o nordeste após 1877. Uma das primeiras características de ocupação do Acre foi a que ocorreu “sob a égide do capitalismo, quando o capital industrial já exercia seu domínio a (sic) nível internacional. Este fato é relevante para se entender a forma de processo de trabalho ali implantada, as relações de produção, a estrutura fundiária, as oscilações de desenvolvimento e estagnação da economia, bem como os movimentos demográficos” (DUARTE, 1987, p. 11).

O processo de formação histórica do estado do Acre foi marcado por ciclos econômicos, ora prósperos, ora decadentes, e pode ser dividido em duas fases: a fase áurea do extrativismo da borracha, em 1960, e a fase moderna iniciada em 1970, marcada por transformações na política econômica de ocupação da região por meio de uma política favorecedora de grandes apropriações de terras e de incentivos fiscais para a agropecuária. Segundo Machado (1999, p. 113), a intervenção estatal foi necessária devido à queda brusca das exportações de borracha, que provocou “a desordem na incipiente rede urbana e em todo o processo de povoamento regional”. A partir desse momento, as alterações sofridas no meio ambiente tornam-se visíveis, mudando a paisagem e destruindo sua riqueza natural como, por

exemplo, as seringueiras e as castanheiras. Em consequência disso, observam-se outros processos, como o crescente êxodo rural e a ocupação desordenada nas periferias urbanas, gerando uma crise socioestrutural, o aumento substancial da população não economicamente ativa, o decréscimo de atividades do setor primário. Oliveira (1982), no livro “O sertanejo, o brabo e o posseiro”, narra os cem anos de andanças da população acreana²⁷.

Ao processo de crescimento desordenado das cidades somam-se processos de degradação socioambiental, como o desperdício do patrimônio natural e cultural; formas de ocupações predatórias; problemas fundiários de dificuldade de acesso à terra e aos recursos; expropriação física e cultural de populações indígenas, seringueiros e pequenos produtores; mobilidade da mão de obra; ausência de representação e participação política. A partir desses processos, pode-se entender que os problemas socioambientais do Acre decorreram do processo econômico que teve papel determinante na formação da estrutura fundiária.

O desenvolvimento da urbanização ocorreu a partir da segunda metade do século XIX, um estilo de povoamento que Machado (1999) chamou de “protourbanização”. Os fluxos migratórios criaram uma rede de povoados, vilas e pequenas cidades cujas características não favoreceram o desenvolvimento da rede urbana: o precário equipamento urbano e portuário, a dificuldade de comunicação e a ausência de diferenciação funcional entre as aglomerações, entre outros fatores. É a própria razão dendrítica da rede proto-urbana, resultante da exploração, que restringiu o pleno desenvolvimento do urbano e da urbanização. Somente a partir desses pontos podemos compreender que o tipo de projeto social visto no Acre foi o responsável pela geração de uma urbanização incompleta. O que caracterizou primordialmente essa estrutura urbana foi a diferenciação na forma de distribuição da população entre Belém e, depois, Manaus. Tais cidades concentravam negócios de exportação, distribuição de bens de consumo e recursos financeiros disponíveis para investir no urbano. Logo, o fosso social separando “os habitantes de pequenas e grandes aglomerações se refletia na paisagem urbana” (MACHADO, 1999, p. 114).

Percebe-se, então, que há aqui uma efetiva determinação do rural sobre o urbano. A pobreza urbana surge dessa estrutura sócio-político-institucional que emergiu com a forma-

²⁷ Para o autor: “uma das características demográficas mais importantes do Acre nos últimos dez anos é dada pelo intenso movimento migratório interno em direção a algumas cidades do estado, mais notadamente Rio Branco”. As políticas oficiais em relação à Amazônia ganham destaque durante a década de 1960 e “caracterizam-se pela ‘abertura’ das terras acreanas aos interesses de grandes empresários do Centro-Sul. As contradições geradas nesse processo afetam de maneira excepcional as condições da população que migra, da que permanece nas terras e, sobretudo, daquela que conduz os contingentes humanos que formam o cinturão de miséria em torno da cidade de Rio Branco” (OLIVEIRA, 1982, p. 52).

cidade e que excluiu a maior parte da população de seus benefícios. A crise econômica regional vem acentuar a dinamização da rede urbana, só que em sentido inverso, gerando um processo de autoorganização para exploração de recursos locais. Surgem outras pequenas aglomerações proto-urbanas a partir da frente vinculada à criação de gado, fabricação de couros, exploração mineral e cultura de arroz (*Ibid.*, p. 114).

Esse contexto é fundamental para entender a relação entre a ocupação do território e o mercado de trabalho, que apresentam certas especificidades nas fronteiras de povoamento: a forte mobilidade da população e do trabalho e o caráter experimental de atividades produtivas que provocam bruscas alterações na distribuição da população e do trabalho (*Ibid.*, p. 109). É nesse cenário que as comunidades ayahuasqueiras vivem o drama entre os cantos do exílio e o sonho, analisado por Monteiro da Silva:

O Culto do Santo Daime surge no contexto de uma Amazônia humana e social, entre a realidade do sonho e ‘sonho’ de realidade; Amazônia feita de êxodo e exílio, em estase e êxtase, podendo ser descrito como resposta às necessidades e pressões do ambiente concreto onde existe (MONTEIRO DA SILVA, 1983, p. 18).

Para o autor, as comunidades ayahuasqueiras pertencem a uma formação sociocultural intermediária entre populações primitivo-rústicas e rústico-urbanizadas, situadas no contexto macrossocial amazônico. O período compreendido entre as décadas de 1970 e 1980 ficou conhecido como o momento da “abertura”, ou seja, penetração do capital, chegada dos “paulistas”²⁸ e expansão da agropecuária. Tudo isso teve o efeito de deslocar populações tradicionalmente fixadas e fez surgir conflitos sociais em resposta a um modelo econômico que excluía seringueiros, castanheiros e posseiros, causando sua expropriação e obrigando-os a migrar para as periferias urbanas. Nos últimos anos da década de 70, cresce significativamente o movimento de resistência da população devido a sua exclusão das decisões de planejamento e dos projetos de ocupação e urbanização. No Acre, a partir de 1970, entram em cena diversas entidades associativas, constituídas por moradores da região, seringueiros e índios, organizam-se contra as diversas formas de degradação dos recursos florestais. As lutas protagonizadas pelas diversas entidades (especialmente o Conselho Nacional dos Seringueiros e a Aliança dos Povos da Floresta) e os confrontos (empates) nos quais estiveram envolvidas por mais de 20 anos geralmente tiveram como alvo a agropecuária e a especulação imobiliária. Essas atividades eram consideradas predatórias por destruir o

²⁸ “Paulistas”, denominação genérica pela qual ficaram conhecidos os “empresários de fora” que compravam terras acreanas nos primeiros anos da década de 70. Essas terras foram vendidas a preço baixo mediante incentivos do governo federal (Duarte, 1987, p.55).

ecossistema com os desmatamentos e com as invasões de áreas de preservação ambiental. Agravando ainda mais a falta de uma infraestrutura adequada de saneamento nos municípios da região, toda a carga orgânica era lançada “in natura” no Rio Acre.

Esses fatos e a pressão constante de movimentos de defesa e preservação do meio ambiente aumentaram os esforços institucionais para neutralizar as ações mobilizatórias dos movimentos e, ao mesmo tempo, garantir a expansão do capital e o ritmo do desenvolvimento econômico no território. Nas décadas de 1980/90, essas ações envolviam a realização de "Estudos de Impacto Ambiental" (EIA/RIMA) para viabilizar empreendimentos, sobretudo aqueles que promoviam os interesses dos grupos econômicos instalados no Acre, como por exemplo, construção de estradas (mesmo invadindo terras indígenas). Essas tendências se evidenciaram em diversos diagnósticos, estudos e análises ambientais e em propostas de zoneamento realizadas pelos órgãos públicos sediados na região.

O processo de redemocratização do país no final do século XX permitiu que o Estado e o empresariado a ele associado se apropriassem do discurso ambientalista e participativo mais adequado a seus interesses. A estratégia de “ecologizar” a inserção do capital nos processos sociais de apropriação territorial caminhou de forma simultânea à construção de um arcabouço legal que lhe desse sustentação e legitimidade. A prática institucional que alicerçava esse modelo de desenvolvimento desencadeou lutas simbólicas entre antigas e novas concepções, entre as formas tradicionais e as formas modernas de ocupação do espaço. Eram lutas de poder protagonizadas por atores dos mais diversos campos, produzidas no âmbito do processo de reinvenção da região amazônica.

Os movimentos que surgiram com o objetivo de preservar as áreas de importância histórica e evitar a degradação do meio ambiente entraram em diversos conflitos com os grupos que defendiam uma nova forma de ocupação para o território. A resistência a esse novo modelo de ocupação encontra seu exemplo paradigmático na polêmica que se estabeleceu por ocasião das lutas dos seringueiros para a criação de reservas extrativistas. O conflito desencadeado revelou a existência, na região, de uma disputa de projetos de ocupação e urbanização inteiramente diversos e contrapostos. O foco desses confrontos era a forma como o território vinha sendo ocupado. A propriedade da terra ou os direitos sobre o uso dos recursos eram questões sempre contestadas pelos que demandavam um debate em torno dos limites do uso público e do privado, assim como da necessidade de se estabelecer uma ampla discussão sobre projetos de desenvolvimento (econômico, turístico, urbano) previstos para a região. Os conflitos ocorriam entre os segmentos da atividade agropecuária e as organizações de seringueiros e indígenas; entre o capital imobiliário e as diversas entidades associativas.

Esses constantes embates demonstravam os momentos de resistência dos grupos afetados a um modelo excludente imposto de fora.

1.2 A configuração social do campo ayahuasqueiro

O processo de configuração social do campo ayahuasqueiro teve por base levantamentos bibliográficos e informações de diversas fontes. Para melhor descrever e analisar esse processo, utilizamos entrevistas e pequenas histórias de vida, assim como a vasta literatura acadêmica e livros sobre o tema. Optamos por privilegiar alguns trabalhos pioneiros, entre esses os de Monteiro (1983), Araújo (1999 e 2015), Oliveira (2007), Moreira e MacRae (2011). Privilegiamos as narrativas dos membros mais antigos, seguidores de Mestre Irineu: Percília Matos da Silva, Raimundo Loredó, José das Neves, João Rodrigues, Paulo Serra, Luiz Mendes, Adália Gomes, Sálua Oliveira, Francinete Oliveira dos Santos e Francisco Grangeiro. Foram utilizadas outras narrativas presentes na literatura acadêmica, Moreira e MacRae (2011)²⁹.

Em geral, as entrevistas citadas abordam a trajetória de Mestre Irineu e parte do que estamos nomeando aqui de “mitos-fundadores”. As narrativas dessa trajetória contadas por esses e outros seguidores de Mestre Irineu já foram analisadas por diversos autores. Oliveira (2007), por exemplo, as analisa como

[...] etnotextos, isto é, descrições densas de uma realidade cultural experimentada pelo grupo. Documentos vivos, onde afloram costumes, mentalidades, diferenças sociais, poderes de um tempo social e que oferecem formações históricas, sociológicas e antropológicas de um período histórico. Narrativas que contêm um conjunto rico de representações sociais e, no seu desenvolvimento, materializaram a formação de um novo significado para uma bebida milenar (OLIVEIRA, 2007, p. 26).

Assim é que narrativas³⁰ e histórias de vida podem ser lidas como mitos-fundadores da religião. Sustentando sua análise dos mitos³¹ em Marilena Chauí (2000, p. 9), Oliveira (2007) ressalta que

Para Chauí, a definição de mito não se relaciona apenas ao sentido etimológico que sugere a palavra – de uma ‘narração pública de feitos lendários da comunidade’. Para a autora, a ideia de mito contém um sentido antropológico no qual a narrativa mitológica é compreendida como uma solução imaginária de tensões, conflitos e contradições que não encontram

²⁹ Cito duas entrevistas reunidas no site www.mestreirineu.org e algumas informações do site www.afamiliajuramidam.org, na construção da história de vida de Mestre Irineu. Acesso em 15 de outubro de 2014.

³⁰ Para Oliveira (2007) as narrativas são tidas como “histórias-exemplares” ou “narrativas que oferecem exemplos, fornecem os substratos cultural, moral e ético necessários à manutenção da religião” (OLIVEIRA, 2007, p. 73).

³¹ Para Claude Lévi-Strauss (2004), que desenvolveu o método de análise estrutural do mito, um mito não tem começo nem fim, sendo um fragmento de uma narrativa maior.

caminhos para serem resolvidos no nível da realidade e passam a ser entendidos por meio de uma narrativa que constrói, semanticamente, a ideia da existência de um momento fundador que, a partir do entendimento da história como formação, trata-se, portanto, de um mito, um mito-fundador (*Ibid.*, p. 74).

Os fatos vivenciados por Mestre Irineu ao receber uma doutrina que lhe foi revelada por Nossa Senhora da Conceição são contados como mitos-fundadores. Há várias formas de se abordar as narrativas míticas: por meio dos hinos considerados ensinamentos sagrados e das memórias das pessoas mais antigas, cujo registro oral testemunha os momentos iniciais da gênese dos grupos e da formação de seus fundamentos doutrinários configurados em uma rede de relações sociais³².

O uso da ayahuasca é um fenômeno social, histórico, cultural e regional caracterizado como panamazônico. Segundo Araújo, a palavra ayahuasca foi utilizada por viajantes naturalistas. O inglês Richard Spruce³³, por exemplo, “viajou pela Amazônia brasileira, peruana, venezuelana e equatoriana com a finalidade de fazer um inventário de espécies de plantas encontradas nessa região (HOLANDA, 1976:461)” (ARAÚJO, 2015, p. 102). O uso da substância por grupos indígenas é fato consubstanciado em muitos estudos³⁴. Segundo Spruce, os psicoativos são inerentes aos costumes indígenas, comumente usados “por pajés para curar e alçar vôos a outras realidades cósmicas” (*idem*). A descrição do uso de psicoativos e estimulantes utilizados por grupos indígenas foi feita de modo minucioso por Spruce, que, em novembro de 1853, descreveu a ayahuasca como pertencente à família das Malpigiáceas e deu como localização natural da planta o rio Uaupés, o rio Negro e afluentes, as cachoeiras do Orinoco e o rio Pastaza e afluentes, a leste dos Andes equatoriais. Segundo o texto de Araújo (2015), podemos perguntar: “quem são os atores sociais desse campo?” São mencionados numerosos grupos indígenas que já utilizavam a ayahuasca antes de ela ser usada no Brasil com fim religioso:

Do gênero de plantas Banisteriopsis tais como a Banisteriopsis inebrians, Banisteriopsis caapi, Banisteriopsis quitensis: cf. Morton (1931). Ela é chamada também de yagé, hayahuasca, hayaca – huasca, cádana, natéma,

³² Segundo Elias, em *A Sociedade dos Indivíduos*, 1994, p. 35 “... É assim que efetivamente cresce o indivíduo, partindo de uma rede de pessoas que existiam antes dele, para uma rede que ele ajuda a formar”.

³³ Segundo Araújo (2015, p. 105): “Richard Spruce não conseguiu publicar os seus relatos de viagem. Estes foram feitos após a sua morte através de Alfred Russel Wallace, que teve em suas mãos os apontamentos deste pesquisador (BORBA DE MORAES, 1949)”.

³⁴ Deve-se a Richard Spruce a identificação da substância denominada Banisteriopsis Caapi. Segundo Monteiro da Silva (1983, p.15): “O Santo Daimé é preparado por decocção de ramos e folhas da Banisteriopsis Caapi e de folhas de espécies de Psychotria Spruce. SPRUCE (123) teria sido o primeiro a chamar a atenção para a importância daquela trepadeira, hoje conhecida por Banisteriopsis Caapi (SPRUCE e CRISEBACH) MORTON SCHULTES (117)” (MONTEIRO DA SILVA, 1983, p. 15).

iyona, nepe, pinde, honi, dentre outras designações. No período pesquisado por Spruce, as principais áreas de distribuição estendiam-se ao longo dos afluentes do alto Orinoco e do alto Rio Negro. Era usado por grupos indígenas dos rios Meta, Vichada, Guaviare, Sipapo e outros afluentes que correm no médio e alto Orinoco. Foi constatado também entre os Yaekuana do alto Ventuari; a maior parte (cerca de 40) dos grupos dos rios Uaupés e Tiquié, alto Caquetá, Apáporis e Putamayo (ARAÚJO, 2015, p. 102).

No noroeste dos Andes peruanos, Spruce verificou o uso entre os índios Záparo, constatando, portanto, “que a ‘liana’ não era restrita à região do Orinoco, Uaupés e Rio Negro, mas era comum nos Andes e bastante apreciada por Povos Indígenas” (*idem*, p.104). A bebida recebia a designação de “ayahuasca”, que significa “vinho dos mortos ou vinho das almas” (SPRUCE, 1908, p. 424 apud *Id.*, p.104). Nessa configuração, a ayahuasca cumpria uma “função de dinamização da arte da memória e fornecia subsídios para encontro com os antepassados, sendo possível, através dos rituais, um verdadeiro encontro entre mito e história” (ARAÚJO, 2015, p. 104).

No estado do Acre, o uso é generalizado entre grupos indígenas e seringueiros. De acordo com Andréa Martini (2015, p.10), há cerca de quinze grupos indígenas com informações oficiais (FEM, 2010), dentre eles: Kontanawa, Yaminawa, Shanenawa, Shawadawa, Ashaninka, Nawa, Madija, Manchineri, Yawanawa, Apolima Arara, Puyanawa, Katuquina, Huni Kuin. Além disso, a autora destaca que a ayahuasca, denominada regionalmente cipó, jagube e mariri, é comumente utilizada entre populações ribeirinhas, agricultores e seringueiros. “Não se trata, nesse caso, de um uso religioso, embora contenha registros de religiosidade. No entanto, trata-se de um uso feito por grupo específico, individualmente ou em grupo” (MARTINI, 2015, p.10).

1.2.1 Mitos de fundação do Império Juramidã

O uso da ayahuasca em ritual religioso predominantemente cristão inicia no Acre a partir da trajetória de Raimundo Irineu Serra, fundador do uso ritual da bebida em cerimônias religiosas, passando a denominar a ayahuasca de “*daime*”. Para Monteiro da Silva (1983), os primeiros praticantes do daime surgiram por volta de 1912 em Brasiléia, uma pequena cidade fronteiriça com a cidade boliviana de Cobija a cerca de 250 quilômetros de Rio Branco. Segundo ele, Raimundo encontrou em Brasiléia o grupo dos irmãos Antônio Costa e André Costa, que dividiam a liderança e se reuniam regularmente para trabalhos espirituais. Era o Círculo de Regeneração e Fé (CRF). Provavelmente, essa foi a primeira organização com caráter religioso do uso da ayahuasca no Acre. O culto apresentava características predominantemente familiares, seus integrantes eram negros, oriundos do estado do

Maranhão, e que migraram para o Acre para trabalhar na extração do látex (MONTEIRO DA SILVA, 1983).

Os brasileiros haviam aprendido a fazer e tomar a bebida ayahuasca com um mestiço peruano de Loreto, chamado Crescêncio Pizango³⁵. Existem outras versões, conforme Moreira e MacRae (2011, p. 89), mas certamente Mestre Irineu conheceu a ayahuasca a partir do seu contato com os caboclos amazônicos. As versões também divergem quanto a Antônio Costa já fazer uso da bebida e se já era o líder do grupo, assim como quanto à origem do caboclo Pizango - se era uma pessoa ou um espírito (entidade)³⁶. Sigamos o relato de Percília Matos da Silva (zeladora do trabalho de Mestre Irineu e gerente geral dos hinários), quanto à trajetória de Mestre Irineu e de como ele recebeu sua missão quando chegou do Maranhão:

[..] é uma coisa já determinada, né? Até quando ele veio! Aí quando ele veio, ele conheceu esse Antônio Costa e André Costa, que foram os primeiros que tomaram daime com ele. Eu sei que lá ele tomou daime com eles. Que eles já tomavam. Ele tomou a primeira vez, tomou a segunda vez, tomou a terceira vez e diz ele que viu aquela imagem descer e disse para ele: ‘Eu te acompanhei, desde que tu voltaste lá em Maranhão. Eu te acompanhei, desde lá’. Aí ele disse que ouvia só a voz, não via a pessoa. Disse que ouvia a voz. ‘Eu te acompanhei, desde lá!’. Aí ele disse que era a voz de uma mulher. Aí ele disse: ‘Como é o seu nome? Ela disse: O meu nome é Clara’. Ele disse: ‘Vige Maria! Quem é essa tal Clara que vinha no navio comigo?’ Pelejava de todo jeito e não sabia quem era essa Clara. Mas Clara é a luz, né? Depois foi que ele veio entender, né? Tudo isso. Aí ela marcou, disse: Tu toma daime tal dia. Que eu venho falar contigo. Ele só vendo só a voz. Disse: ‘Olha, eu vi limpo, sei que era uma mulher. E ela disse que tal dia pra eu tomar o daime que ela vem falar comigo’. Aí ele ficou muito animado pra ver quem era, né? [...]Aí quando veio, aí ele falou com a Nossa Senhora! A dona da missão, né? Aí ela entregou a missão pra ele. Disse: Mas você ainda tem que se preparar! Pra poder aprender a missão, aprender mesmo e tomar posse, você tem que fazer um trabalho. Passar oito dias comendo só macaxeira insossa com água. Nem chá não tinha direito de beber. Macaxeira insossa e água! Oito dias! [...] (MATOS DA SILVA, 1990, p.10).

Os acontecimentos históricos desse período estão correlacionados com a trajetória de vida de Raimundo Irineu Serra. Foi uma figura marcante que, entre outros feitos, contribuiu para a delimitação fronteiriça do estado do Acre³⁷. De raça negra, descendente de ex-escravos, Raimundo nasceu no interior do Maranhão, no município de São Vicente de Férrer, no dia 15

³⁵ Na versão de AJS, informante de Monteiro da Silva (1983), “... um peruano, do Departamento de Loreto, Crescêncio Pizango, teria convidado Antônio Costa para tomar a ayahuasca. Ambos, na ocasião, trabalhavam perto de Cobija, pelo rio Tahuamano, num seringal da casa Soares” (*Ibid.*, p.65).

³⁶ Algumas versões acreditam tratar-se de uma entidade.

³⁷ Após um longo período de disputas com a Bolívia e o Peru pela soberania da região, o Acre foi incorporado ao Brasil em 1903. A Comissão de Demarcação de Limites foi a organização responsável pela definição geográfica da região (OLIVEIRA, 2007, p.132).

de dezembro de 1892, filho de Sancho Martinho de Mattos e de Joana Assunção Serra³⁸. Ainda jovem, migrou para a Amazônia em busca de trabalho nos seringais. Em abril de 1912, desembarcou em Xapuri, onde trabalhou por dois anos, transferindo-se em seguida para Brasiléia, onde viveu três anos. Segundo os dados publicados na Cartilha Ecumênica, uma versão oficial do grupo tradicional do CICLU (Alto Santo):

[...] Em 1912 chega ao Acre um homem que iria dar um passo decisivo na formação dessa religiosidade. Vinha também do Maranhão e se chamava Raimundo Irineu Serra. Trabalhou como seringueiro por dois anos em Xapuri. Em 1914 encontrou os irmãos Costa e passou a fazer parte do Círculo de Regeneração e Fé. Irineu desenvolveu-se rapidamente no conhecimento da ayahuasca e iniciou a formação de sua Doutrina. Por volta de 1930 assentou-se como agricultor nos arredores de Rio Branco e começou a reunir um pequeno grupo de discípulos. Por essa época, o ‘Mestre Irineu’, como ficou conhecido, batizou a ayahuasca com um novo nome, Daime, palavra que expressa um pedido ao poder divino: ‘dai-me força e dai-me amor’, canta em um de seus hinos (ALVES, et al., 2011, p. 16).

Para Monteiro da Silva (1983), Antônio Costa foi o primeiro xamã do culto rural-urbano da ayahuasca no Brasil. Ele tinha fama de curador, com poderes extraordinários, e o grupo trabalhava com espíritos guardiões associados a três diferentes tipos de jagube (*Banisteriopsis caapi*). Em Brasiléia, os primeiros praticantes do culto identificaram e associaram os poderes mágicos dos guardiões aos jagubes (bejucos) negro, amarelo e branco.

De acordo com as diversas entrevistas que realizei com os seguidores de Mestre Irineu, e conforme vários estudiosos do tema, Monteiro da Silva (1983), Oliveira (2007), Moreira e MacRae (2011), existe uma narrativa mítica primordial, uma espécie de mito-fundador que conta a origem da utilização da ayahuasca nos rituais religiosos e que se relaciona à missão recebida em miração³⁹ por Mestre Irineu.

Nessa narrativa, Mestre Irineu teria passado por uma prova de purificação para poder receber a missão da mulher que ele viu na Lua, chamada Clara, e identificada posteriormente como Virgem da Conceição. O relato de Percília Matos sobre a dieta de Mestre Irineu dentro da floresta é bem ilustrativo dessa trajetória:

[...] e de mulher você não tem nem que ver nem a sombra! Nessa época ele disse que parece que ele cortava seringa, nesse tempo. Ele disse que andava numa estrada, e diz ele que de manhã comia macaxeira, tomava água. Quando chegava lá no meio da mata, aí diz que a mata tava cheia de gente. E ele disse que via na frente dele, só via, assim, a saía daquela mulher que ia

³⁸ As questões referentes à data de nascimento, nome com que foi batizado, mudança de nome e outros detalhes sobre as origens maranhenses de Mestre Irineu estão detalhadas em Moreira; MacRae (2011). Nessa pesquisa, privilegiamos as informações obtidas de nossos entrevistados.

³⁹ Miração é o estado visionário em que Mestre Irineu ingressou na sua experiência com a ayahuasca para receber as revelações espirituais.

na frente dele. Ele disse, mas se ela disse que não ia ter mulher no meio, como é que eu já tô vendo mulher aqui? Aí disse ele que quando tava demais, mesmo, aquela miração, que não se aguentava ... E dava três tiros assim! Pegava o rifle e atirava. Que se afastava mais, não sabe? Aí um dia, já tava já pra terminar os oito dias, já tava pertinho de vencer a batalha. Um colega dele, que morava junto com ele, eu não tô lembrada, parece que era Raimundo ou Zé Bastos, ele disse pra ele: Fulano, você cozinha minha macaxeira. Todos dias ele cozinhava. Nesse dia, ele tentou pôr sal na macaxeira. Aí, lá no mato, disseram pra ele. ‘Olhe, o teu colega quis pôr sal na tua macaxeira, mas ele não pôs não.’ Aí ele disse: ‘Graças a Deus! Eu já tô adivinhando! Amanhã eu vou ver se aconteceu isso mesmo!’ Aí quando ele chegou, disse: ‘Cadê a minha macaxeira, ô José?’ Disse: ‘Tá aí! Já tá cozido!’ ‘E prá quê que você foi botar sal na minha macaxeira?’ Aí ele disse que riu, disse que deu uma gargalhada: ‘Como é que vc sabe que eu quis botar sal na sua macaxeira?’ Disse: ‘Porque eu sei!’ Disse: ‘Mas eu não coloquei não! Eu tive vontade mas não coloquei não!’ Aí ele disse que aí é que ele ficou contente! ‘Já vou sim, já tou adivinhando!’ Depois, ele imaginou, disse: ‘Não, não tou adivinhando não. É que me disseram. Não adivinhei!’ Passou os oito dias. Só na macaxeira com água. Água e macaxeira, sem tomar nem chá! Essa foi a dieta que deram para ele (MATOS DA SILVA, 1990, p.10 e 11).

Após essa experiência, Mestre Irineu inicia um longo período de aprendizado em que se aprofunda nos mistérios da vida espiritual e, ao mesmo tempo, prossegue em sua labuta material e com as andanças pelo Acre⁴⁰. Aprende os segredos da floresta, suas plantas medicinais, ervas e raízes, assim como as dietas, hábitos e rezas. Segundo Percília Matos, nesse período o Mestre trabalhava como seringueiro⁴¹:

Quando ele chegou aí em Sena Madureira, aí eles tavam!...já tinha lá...Porque esses dois começaram com ele, e juntaram-se mais outros. Aí tentaram fundar um centro. Os outros! Mas pegaram-se no negócio da grandeza, não sabe? Aí fizeram lá um relatório, fulano é isso e aquilo e tal, fulano é presidente, um é não sei o quê, o outro era secretário de não sei o quê ... E deixaram ele de fora, e ele também disse que não disse nada! Ficou calado! Aí quando ele tomou o daime, aí a Virgem chegou e disse pra ele: ‘Olhe, isso aqui não vai pra frente. Porque eles querem te tomar à frente. Se eles tivessem te colocado no teu lugar mesmo, que é teu mesmo, pra ti administrar esse trabalho, ia pra frente! Mas como eles querem seguir sozinho, eles vão ficar aí sozinhos. E tu vai embora daqui! Tu não fica aqui. Vai embora, porque isso daqui não vai ficar bem não’. Aí ele disse que veio embora! Em menos de três meses, diz que a polícia atacou lá, a polícia atacou e fechou mesmo! O enviado era ele mesmo, não era? Agora, os outros, pobres de conhecimento! A pessoa querer ser o que não é, né? As

⁴⁰ Em 1916, Mestre Irineu retorna ao município de Brasiléia, conhece a senhora Rosa Amorim, com quem teve seu único filho, o senhor Valcário Genésio da Silva, em 20 de janeiro de 1917. (conforme http://www.afamiliajuramidam.org/mestre_irineu.htm. Acesso em 15 de outubro de 2014).

⁴¹ De acordo com Moreira e MacRae (2011, p. 112), quando Mestre Irineu sai de Brasiléia parece abandonar “a ocupação que exercia, seja de mateiro, ajudante de regatão (junto a Antônio Costa) ou outra sorte de trabalho ligado à extração da borracha, atividade que já estava então em plena decadência econômica [...] Irineu aportou em Rio Branco no dia 2 de Janeiro de 1920 e, no dia 5 de janeiro, entrou para a corporação da Força Policial, retornando, assim, à vida militar”.

coisas só é como é! E o dom é de quem dá, não se pode tomar! Bem, quando ele chegou aqui, foi que ele ficou praça na polícia, né? Foi servir! (*Ibid.*, p.11).

Nessa narrativa, fica subentendido que a formação do CRF ocorreu depois da saída de Mestre Irineu. Contudo, suas primeiras experiências ocorreram na companhia dos irmãos Costa, conterrâneos maranhenses. Após o CRF, ele fundou a primeira comunidade que originariamente utilizou a bebida. Mestre Irineu batizou-a de *daime* porque, quando ingeriu a bebida, teve visões e recebeu uma doutrina. Abordaremos esse momento como parte de uma situação histórica retratada através de muitas narrativas.

A notícia das propriedades curativas da ayahuasca espalhou-se entre os seringueiros que, em sua convivência com a floresta, começavam a assimilar os conhecimentos da cultura indígena e, como herdeiros da tradicional religiosidade do povo nordestino, ressignificaram⁴² o uso de uma bebida de poder milagroso. A entidade Dom Pizano (Crescenzo) revela para Mestre Irineu, em seu primeiro contato espiritual, de ser o escolhido para trazer a bebida para o Brasil.

Quando Mestre Irineu começou a frequentar essas reuniões com os irmãos Costa, recebeu orientações espirituais sobre sua missão. Em seu “rito de iniciação”⁴³, passou por uma rígida dieta de oito ou mais dias e noites isolado na floresta, onde preparava e tomava sua própria bebida. Foi então que teve a visão da Rainha da Floresta, que lhe entregou a Santa Doutrina de Jesus Cristo e de São João como um novo plano para a salvação dos homens. Na

⁴² Oliveira (2007, p. 74) analisa “o processo de ressignificação da ayahuasca na formação da religião Santo Daime no período de 1930 até os dias atuais.” Para ela há um “amplo processo de ressignificação cultural” em que ocorre o desenvolvimento da religião, através de uma dinâmica cultural, “uma dinâmica discursiva”. Define a ressignificação como um “processo dialético de atribuição de novos significados ao mesmo elemento, o qual acontece mediante esse diálogo contínuo entre as pessoas e os conteúdos que são relevantes para a construção de sua realidade” (*idem*). Já Monteiro da Silva vai chamar de “fenômeno de reinterpretação”: “A reconstituição histórico-estrutural do grupo pioneiro, em Brasília, que mais tarde originou o Círculo Regeneração e Fé, confirma a presença de traços culturais pertencentes às populações primitivas, em especial os Caxinawa brasileiros e peruanos já em acelerado processo de integração aos valores da sociedade global” (MONTEIRO DA SILVA, 1983, p. 65).

⁴³ No início do século XX, o termo foi popularizado pelo antropólogo alemão Arnold Van Gennep, entendido como ações que marcam mudanças de status de uma pessoa no seio de uma comunidade. Também o usamos aqui no sentido desenvolvido por Mary Douglas e Victor Turner na década de 1960. Segundo Douglas, Van Gennep teve mais perspicácia sociológica: “Viu a sociedade como uma casa com salas e corredores em que a passagem de um para outro é perigosa. O perigo está nos estados de transição, simplesmente porque a transição não é nem um estado nem o seguinte, é indefinível. A pessoa que tem de passar de um a outro, está ela própria em perigo e o emana a outros. O perigo é controlado por um ritual que precisamente a separa do seu velho status, a segrega por um tempo, e então publicamente declara seu ingresso no novo status. Não somente a transição em si é perigosa, mas também os rituais de segregação constituem a fase mais perigosa dos ritos... Naturalmente, o tema da morte e renascimento tem outras funções simbólicas: os iniciados morrem para a vida passada e renascem para a nova. Todo o repertório de ideias concernentes à poluição e à purificação é usado para marcar a gravidade do evento e o poder do ritual para refazer um homem - isto é constante” (DOUGLAS, 1976, p. 119).

narrativa de seus seguidores, Irineu era um predestinado. Percília Matos conta que ele foi escolhido para cumprir essa missão, pois desde criança tivera sonhos diferentes:

Ele contava que desde menino [...] tinha uns sonhos. Diz ele que no dia em que fazia qualquer coisa de errado, de noite ele sonhava [...] castigavam ele na risca [...] para ele não fazer nada de errado. Então disse que tinha um tal de quarto do arroz. Quando ele fazia umas artes, diziam ‘leva ele pro quarto de arroz’. Ele disse que lá ficava, morrendo de medo. Ele disse que lá no quarto de arroz, o arroz não tem aquela pontinha lá na casca, assim que fura? Diz ele que esse arroz de lá furava mais do que todo mundo. Aí diz que rolavam ele por cima do arroz e ele ficava com aquilo furando ele todo. Mas diz ele que sofria! Quando ele fazia qualquer má criação no correr do dia, qualquer coisinha errada, eles levava ele pra casa! Mas ele disse que nunca contou isso pra ninguém! Nem pra mãe dele, nem pra irmão, nem pra ninguém! Ele sofria tudo calado! É uma coisa já determinada, né? Até quando ele veio! Aí, quando ele veio, que ele conheceu esse Antônio Costa e André Costa, que foram os primeiros que tomaram daime com ele. Eu sei que lá ele tomou daime com eles. Que eles já tomavam (MATOS DA SILVA, 1990, p.9 e 10).

Alguns elementos devem ser destacados a respeito da configuração do campo ayahuasqueiro no período em que Mestre Irineu encontrou-se com a ayahuasca. O primeiro ponto refere-se ao reconhecimento da existência de um campo originário do uso da ayahuasca, proveniente do que diversos autores chamam de *vegetalismo*⁴⁴. Na Cartilha Ecumênica, há uma breve referência feita pelas comunidades tradicionais a respeito do contexto existente no momento em que os Mestres fundadores começaram a utilizar a bebida. A ayahuasca dos povos indígenas da Amazônia Ocidental supriu, naqueles primeiros tempos de colonização do território do Acre, a grande ausência de igrejas e missões católicas ou protestantes. Conforme contam os seguidores mais antigos, chegaram a ser realizados serviços religiosos em praça pública:

A ayahuasca é, portanto, uma parte da sabedoria indígena que passou a ser conhecida e usada por várias comunidades, na floresta e nas cidades, em seus cultos religiosos. Essa expansão do uso da ayahuasca ocorreu em diversos países, mas foi no Brasil, mais precisamente no Acre, que se formaram doutrinas religiosas com uma quantidade crescente de seguidores. No final do século XIX, quando ocorrem os conflitos entre Brasil, Peru e Bolívia pela posse do território acreano, os seringueiros já começavam a aprender com os índios o uso da ayahuasca. Passado o período da guerra, a colonização se intensificou e com ela o contato entre brasileiros e índios. Esse contato, embora marcado pela violência que dizimou muitos povos indígenas, teve também seus momentos de troca e aprendizado. Assim, os

⁴⁴ Segundo Luna (1986), o fenômeno do *vegetalismo* é praticado, em geral, por populações mestiças como uma forma de medicina popular à base de vegetais, cantos e dietas. Os *vegetalistas* são curadores das populações rurais do Peru e da Colômbia que combinam elementos dos antigos conhecimentos indígenas sobre as plantas e também absorvem influências do esoterismo europeu e do meio urbano. Segundo Oliveira (2007): “Trata-se da tradição de se utilizar plantas psicoativas associadas a práticas curativas e xamânicas que acontece ao longo da região amazônica, em especial na região do Peru” (OLIVEIRA, 2007, p.169).

brasileiros pobres e analfabetos, que viviam isolados nos seringais, puderam descobrir uma forma de encontrar Deus na floresta, combinando a religiosidade indígena da ayahuasca com o cristianismo que haviam trazido do Nordeste. O uso religioso da ayahuasca fora das aldeias indígenas começa com dois maranhenses, os irmãos Antônio Costa e André Costa, que eram seringueiros em Brasiléia. Numa época em que a igreja mais próxima ficava no Amazonas, com os padres subindo os rios em raras ocasiões durante as ‘desobrigas’, os irmãos Costa fundaram a primeira organização religiosa no Acre, o Círculo de Regeneração e Fé. Elaboraram um estatuto, formaram uma diretoria e usavam a ayahuasca em suas reuniões como meio de aprendizado espiritual. Começava a surgir uma religiosidade amazônica em que os símbolos do cristianismo convivem com os conhecimentos indígenas, reinterpretados pela linguagem simples do povo (ALVES, et al., 2011, p.16).

O segundo ponto a destacar refere-se à formação de uma “religiosidade amazônica” que surge por meio do “processo de reinterpretação” dos conhecimentos indígenas. Segundo Monteiro da Silva (1983), o traço que identifica “os sistemas de Juramidam”⁴⁵ dizem respeito à trajetória de Mestre Irineu: “Trata-se da combinação das figuras do pajé indígena, do sacerdote católico e da figura do guia espiritual dos cultos populares afro-brasileiros. Constatamos, assim, o fenômeno de reinterpretação no próprio processo de legitimação dos seus líderes” (MONTEIRO DA SILVA, 1983, p. 65).

O outro ponto alude ao fato de algumas narrativas discorrerem sobre a natureza da ayahuasca. Antes da doutrina recebida por Mestre Irineu, ela era identificada como coisa do demônio, como narram Luiz Mendes, Francisco Grangeiro e Raimundo Loredo. O momento de iniciação de Mestre Irineu marca uma mudança de direção no uso da ayahuasca, formando uma outra figuração em que o uso ritual religioso surge como produto de sua nova visão, agora “ressignificada”, e também como uma forma de legitimar o uso da ayahuasca em um contexto mais civilizado. A experiência de Mestre Irineu com a bebida, sua dieta e a preparação para receber a doutrina, todo o conteúdo mítico da sua nova visão, foi acrescido de uma nova roupagem cristã com valores como o de fazer o bem, o patriotismo, constituindo pontos de ruptura com a ayahuasca, até então considerada primitiva, pagã e demoníaca. Raimundo Loredo sempre afirmou que o trabalho do mestre “é puro, não tem mistura”, sobre a trajetória de Mestre Irineu conta:

Primeira vez que ele tomou o daime foi com uns peruanos. Eu não sei aonde foi, no seringal não. Mas foi com um peruano, que ele contava. Ele dizia que essa auasca era árvore diabólica. Dizia que tinha o diabo pelo meio. Aí, tinha um peruano que dava lá, dia de sábado. Fazia lá aquelas festas deles e dava o daime por lá, a auasca. Ai ele disse: ‘Eu vou ver essa árvore diabólica.’ Aí foi. Chegou lá, aí pediu. Diz que vinha numa lata de querosene com caneco

⁴⁵ “Sistemas de Juramidam”, designação que Monteiro utiliza para os grupos pertencentes à tradição do Círculo Regeneração e Fé (MONTEIRO DA SILVA, 1983, p. 13).

de leite. Esses canecos que vem com leite, o peruano metia o caneco na lata, aí bebia. Aí ele chegou lá e pediu pro peruano pra beber. O peruano foi e deu. Aí ele disse que, quando tomou, foi logo pedindo pra ver se se curava. Aí diz ele que só viu cruzinha, cruzinha. Mas era cruz que era demais. Aí foram mostrando a ele, foram entrando e ele foi entrando. E foram mostrando a ele, coisas do astral, coisas daqui da Terra mesmo. A família dele, mostrou logo tudinho. Aí ele pediu pro peruano pra ir tomar. E o peruano disse: ‘Pode. Quando quiser, pode vir.’ Aí, quando foi um dia, o peruano foi espiar na lata e só via a cara dele. Ai, o peruano, quando acabou, só disse assim: ‘Só tem um aqui que vai aprender. É Dom Raimundo.’ Aí, com poucos dias ele disse que o peruano disse pra ele que tinha uma senhora que queria falar com ele. Ai ele ficou. Nesse tempo, já era difícil mulher. Não existia mulher no Amazonas. No Acre. Aí, ele ficou logo animado. Disse: ‘Oba! Vou me casar’. Aí, quando deu fé, se apresentou a Virgem Mãe pra ele. Pra entregar a missão de Jesus Cristo. O caminho da salvação pra ele. Foi entrando, entrando... O hinário dele é a coisa mais linda do mundo. É o caminho mesmo. Tá dizendo tudinho, o que foi que Jesus Cristo passou no mundo, né? O que ele veio fazer. O Mestre aprendeu. Aprendeu tratar, conhecer como é. Tratar os irmãos, curar os irmãos. Tudo, tudo, Ela ensinou pra ele. Aí ele ficou curando. Aí uns dizem assim: ‘Mas um homem tão da missão de Deus, Deus não devia ter tirado.’ Oh! Mas, Ele, o Pai precisa dele lá. E ele aqui já estava no que era de ser. E assim é nós todos. Apurou? O pai trata de logo colher, que o mundo aqui é de fogo. Aí ele trata logo de colher, de chamar. Este não volta mais. E pode até voltar, como ele tem um hino que diz: ‘Se Deus me der licença, eu volto em outra encarnação’. Pois é. O Mestre era um homem muito bom (LOREDO, 1992).

Moreira e MacRae (20011) desenvolvem o tema da “demonização da ayahuasca” e expõem diferentes relatos sobre as experiências de Mestre Irineu com a bebida, identificando “versões semelhantes da mesma crença de que a primeira vez teria se dado no contexto de um culto satânico” (Moreira e MacRae, 2011, p. 89). Eles consideram que essa “ideia acabou se consolidando entre seus seguidores como uma espécie de mito de fundação, demarcando uma nova abordagem do uso da bebida” (*idem*). Após o período da dieta, Mestre Irineu recebeu da entidade Clara (Deusa Universal, Rainha da Floresta, Virgem Soberana) as ordens do uso e do preparo da bebida, o ritual, a doutrina com seus hinários, assemelhados agora em seu conteúdo filosófico e espiritual aos valores cristãos.

Consideramos que Mestre Irineu vivenciou seus atos de iniciação como “ritos de passagem”. Esse movimento foi marcado, sobretudo, pelo processo sociocultural descrito nas narrativas primordiais. Observamos confluências e discrepâncias entre as várias versões dos seguidores antigos, mas o que chama atenção é a grande diversidade de visões, narrativas e depoimentos sobre os mitos construídos em torno de Mestre Irineu. Esse material extremamente diversificado deu origem ao fundamento que viria a legitimar o legado deixado por ele como uma doutrina revelada com dogmas de fé. Esse legado também serviu para validar a posição tradicional do Alto Santo (o CICLU e os demais centros existentes no Alto

Santo) de guardar os preceitos e as ordens do Mestre – que, assim, passaram a constituir uma ortodoxia.

Sobre os atos do rito de passagem, todos os relatos observam que a primeira experiência de Mestre Irineu com a ayahuasca foi no contexto vegetalista⁴⁶ e que, após essa experiência inicial, ele aprende com Antônio Costa a identificar as plantas, confeccionar a bebida e compartilhar experiências. Moreira e MacRae (2011) citam uma narrativa de Luiz Mendes para destacar o fato de que, no diálogo com Clara, Mestre Irineu defronta-se novamente com a questão da bebida ser ou não satânica. Para os autores, “fica evidente que a concepção negativa sobre a natureza do uso tradicional persistiu no pensamento do próprio Irineu” (*Ibid.*, p. 92), uma vez que a própria entidade questiona isso quando se apresenta a ele. As narrativas orais parecem insistir em considerar, também, que é Antônio Costa (o primeiro a entrar em contato com “a entidade”) e é quem comunica a Mestre Irineu a necessidade de se preparar para poder falar com ela. A ideia de uma laranja representando o mundo é encontrada no hino nº 12 de Mestre Irineu: “A laranja é uma fruta redonda por vossas mãos, vós me entrega com certeza e eu deixar cair no chão”. Há a versão interpretativa de que Clara oferta uma laranja, que simbolicamente representa o mundo, tanto para Antônio Costa quanto para Mestre Irineu. No entanto, Antônio Costa teria se recusado a aceitar a missão da entidade que, então, teria repassado integralmente o poder ao jovem Irineu.

Para Moreira e MacRae (2011, p. 101), entre os ensinamentos transmitidos pela entidade feminina “está a renomeação dos termos então utilizados pelos vegetalistas índios ou mestiços na identificação da bebida, das plantas e dos efeitos que produziam”. A seguinte narrativa de Francisco Grangeiro descreve como se deu esse processo:

[...] ele veio trilhando, trilhando, trilhando, aí foi colocando nome nas coisas, como a Clara dizia, o nome dela era oasca, ele botou o nome de daime, o nome que era borracheira, ele tirou e colocou afluído, que tem que a pessoa fluir, e assim por diante [...] Na mata, ele viu um cipó e viu que era marirí Ali perto ele encontrou um pé de folha. Quando chegou em casa, ele disse: ‘Antônio. Achei um pé de marirí e outro de chacrona.’ ‘Quem te mostrou?’ ‘Ninguém!’ ‘Vamos lá então pra ver.’ Antônio Costa confirmou que era verdade. Eles cortaram, bateram e prepararam a bebida (MOREIRA & MACRAE, 2011, p. 101).

⁴⁶ Para Oliveira (2007, p. 46): “Vegetalista é um termo genérico”. Há outros termos específicos para designar as pessoas, em relação ao tipo de planta utilizada em suas práticas curandeiras: o “Tabaqueiro”, trabalha com o tabaco; o “Ayahuasqueiro” utiliza a ayahuasca. Segundo Luna, vegetalista “é uma pessoa que adquiriu seus conhecimentos por meio de uma planta e que normalmente usa essa planta no diagnóstico e cura de seus pacientes” (LUNA, 1986, p.32 *apud* OLIVEIRA, 2007, p. 46). Foi esse antropólogo que cunhou a designação de “plantas professoras” (plantas-mestras) para designar “o conjunto das plantas psicoativas usadas com a finalidade de conhecimento no contexto do curandeirismo mestiço peruano.” (*idem*).

Os autores apontam para a mudança das terminologias usuais e sua possível importância para a constituição de um novo universo simbólico, uma vez que tenha cumprido a função de indicar “um desejo de evitar as conotações pejorativas então atribuídas a elementos culturais associados às tradições indígenas ou caboclas” (*Ibid.*, p. 101). Os autores consideram ainda que essa renomeação vai:

[...] evidenciar um esforço de Irineu na construção de uma identidade própria para o seu novo uso da bebida, devemos lembrar o contexto sócio-político da época, enfrentado por ele, no qual suas práticas religiosas e seu uso da *ayahuasca* poderiam ser enquadrados nos artigos do código penal vigente. Deste modo, sem descartar seu aspecto profético, a mudança do nome de *ayahuasca* para ‘daime’, de ‘borracheira’ (o efeito) para ‘afluído’, e de Marirí (o cipó) para ‘Jagube’ e de mescla ou chacrona (a folha) para ‘rainha’, dava mais respeitabilidade e proteção ao grupo de Antônio Costa e Irineu (*Ibid.*, p. 102).

Nessa perspectiva, observamos que as várias significações colaboraram para construir aspectos relacionados ao poder simbólico de nomear ou renomear as coisas no campo religioso já instaurado. Esse fato nos leva a refletir sobre a importância do processo de ressignificação⁴⁷ e dos encontros interétnicos nesse espaço de diferenciação. Como os atores sociais fazem aparecer as diversas formas de representação nos diversos campos? Ou melhor: como se nomeiam as diversas experiências? Na presente análise, optamos por entender o “processo de ressignificação”, conforme Oliveira (2007), e de “reinterpretação”, conforme Bourdieu (1987).

O segundo ato do rito de passagem de Mestre Irineu consistiu em receber as primeiras instruções para o preparo da própria bebida após sua experiência inicial de ingerir a ayahuasca. Consequentemente, o terceiro aspecto foi o fato de que, a partir dos atos de sua iniciação e do ritual de passagem (dieta e preparação), ocorre uma ruptura entre as formas de utilizar a ayahuasca como Mestre Irineu a conhecera (prática comumente associada ao vegetalismo e ao campo dos originários, o uso indígena). Só depois de ter realizado uma ruptura a partir de sua experiência, entendida como um ato de “sagração”, ele rompe com o contexto anterior. Ele recebe as instruções da Virgem Soberana, e institui um ritual religioso ou um novo sistema de crenças vinculado ao uso da ayahuasca. O fato de ter introduzido um culto cristão com a utilização da bebida, agora batizada com o nome de *daime*, demonstra sua

⁴⁷ Moreira e MacRae (2011, p. 101) falam desse processo, no sentido de renomeação e “construção de uma identidade própria para o seu novo uso da bebida”. Consideramos esse processo fundamental para o entendimento dos processos seguintes: o de regulamentação estatal e o de patrimonialização, objetos deste estudo.

posição dentro do campo, fundando assim um novo espaço social, os *habitus* do campo tradicional - o uso da bebida em ritual religioso⁴⁸.

A respeito dessa questão, Monteiro da Silva (1983) afirma:

A sagração de um mestre, isto é, o processo de reconhecimento do status de vidente, conselheiro, curandeiro ou orientador espiritual, não ocorre por acaso, depende de uma série de circunstâncias, tais como o tipo de estrutura do grupo, período de confirmação de suas qualidades especiais e a possibilidade política junto à irmandade. Na verdade, o processo de sagração fundamenta-se na rede de relações que o futuro líder consegue, consciente ou inconscientemente, estabelecer entre membros do grupo, extrapolando até mesmo os limites da comunidade de referência (MONTEIRO DA SILVA, 1983, p. 66).

Essa sagração tem sido analisada por vários atores e recebido diferentes denominações. Monteiro da Silva (1983) e Couto (1988) utilizam “iniciação xamânica”, (1983). Para Couto, o xamanismo, ou pajelança, corresponde, na religião contemporânea, “à instituição mais importante que deriva da contribuição cultural do ameríndio”. A partir daí, ele observa que o xamanismo e a utilização da ayahuasca são:

[...] elementos formadores da tradição mágico-religiosa da cultura ameríndia e serviram de amálgama para a formação das doutrinas religiosas contemporâneas do Santo Daime e da União do Vegetal, surgidas em meados deste século, e que constituem significativa manifestação de religiosidade popular da Amazônia (COUTO, 1989, pp. 15-16).

Também consideramos a iniciação de Mestre Irineu como um rito de purificação, no sentido dado por Mary Douglas (1976) em *Pureza e perigo*. Nessa obra, os rituais de purificação, em geral, estão associados a formas de classificação entre diferentes povos: há uma ordem simbólica no mundo social e na relação dos seres humanos com a natureza. A esfera do sagrado incute um sentimento de conforto e segurança. Interessante notar a dualidade da oposição que surge ao nos referirmos ao sagrado: sagrado e profano; pureza e perigo; sacralização e dessacralização. Assim, as profanações à sacralidade são vivenciadas como ameaças severas, fontes de desorientação e de perigo iminente. Profano é justamente aquele lugar não purificado, ou seja, não submetido aos esforços coletivos de ordenar o mundo e dar-lhe coerência.

Sem querer entrar na discussão sobre a “magia primitiva, milagre e ritual nas mentes da massa de crentes das épocas dos milagres do Cristianismo” (DOUGLAS, 1976, p. 80), é possível ver os significados diversos que os rituais de purificação tiveram ao longo da história. Entre os exemplos citados, Douglas mostra que as mulheres precisavam seguir um

⁴⁸ A utilização da denominação “Santo Daime” surge depois, após a morte de Mestre Irineu, e está associada às práticas do CEFLURIS (ou ICEFLU).

ritual de purificação de quarenta dias após o nascimento de uma criança. Segundo ela, o homem é um animal ritual, e o ritual está para a sociedade assim como as palavras para o pensamento. A questão da pureza de pensamentos e atitudes ressalta o valor da experiência. Os ritos dizem coisas, fazem coisas e fabricam coisas. Uma coisa impura pode tornar-se pura, e vice-versa. A autora também chama a atenção para a ordem da sociedade, mostrando o que desorganiza o sistema: “tudo o que está fora da ordem é poluído”, ajudando-nos a compreender as mudanças trazidas pelos atores das novas linhas de uso da ayahuasca. A análise de Douglas dos rituais primitivos e ritos seculares ajuda a refletir sobre alguns elementos dessa história. Primeiro, a seguinte ideia de ritual, que ela busca observar (no ritual primitivo e nos ritos seculares):

A representação simbólica cotidiana faz diversas coisas. Fornece um mecanismo de enfoque, um método de mnemônica e um controle para a experiência. Lidando, primeiramente, com enfoque, um ritual fornece uma armação. Uma época ou lugar assim delimitado alerta um tipo especial de expectativa, assim como o sempre repetido ‘era uma vez’ cria uma disposição receptiva aos contos de fadas. Podemos refletir nesta função de enquadramento em pequenos exemplos pessoais, pois o mínimo ato é capaz de transportar significado. Experiências com limites emoldurados ou enquadrados encerram temas desejados ou interceptam temas intrusos [...] (*Ibid.*, p. 81).

Essa ideia cria uma espécie de quadro espaço-temporal que lhe dá uma continuidade de uma sessão a outra, delimitando o tipo de realidade de quem está dentro dele (e que é diferente da que está fora dele). Para Douglas, “o ritual focaliza a atenção por enquadramento, ele anima a memória e liga o presente com o passado relevante” (*Ibid.*, p. 82).

Há toda uma discussão sobre que espécie de eficácia é gerada pela confiança no poder dos símbolos e sobre a noção de que a função do ritual é modificar a experiência. Reportando-nos à experiência de Mestre Irineu com a ayahuasca, ele foi conduzido, por meio da bebida, a um espaço sagrado e a um estado profundo, transcendendo aspectos da realidade ordinária. Para Oliveira (2007, p. 43), a construção social do Santo Daime é “um processo cultural e coletivo inserido no contexto das transformações sociais e históricas mais amplas da sociedade”.

Muitos autores escreveram sobre as raízes culturais da ayahuasca. A análise de Oliveira (2007), por exemplo, demonstra o processo de ressignificação como uma construção histórica. Ela analisa o processo histórico de constituição do significado da bebida como um sacramento cristão, mostrando que esse fenômeno se deve ao intercâmbio entre diferentes culturas, em especial à cultura maranhense e à amazônica. As migrações de nordestinos no final do século XIX e início do século XX, atraídos pela extração do látex, criaram o cenário

em que as narrativas, como forma de recriar o mundo, possibilitam o conto dos mitos-fundadores do daime. Para Oliveira, as narrativas orais são fundamentos semânticos e simbólicos, elementos constitutivos das práticas e representações dos grupos religiosos.

Nenhuma dessas questões referentes aos mitos de fundação são passíveis de discussão entre os adeptos, pois são dogmas de fé. Para Weber (1991), *fé* é um conceito que “supõe que sejam tomados por verdadeiros certos fatos metafísicos, isto é, o desenvolvimento de certos dogmas, cuja aceitação é o sinal essencial da pertinência ao grupo” (WEBER, 1991, p. 377). Sem dúvida, o grau de desenvolvimento de dogmas varia amplamente entre as religiões. Mas, segundo Weber, “a existência de certo grau de ‘doutrina’ é a característica distintiva da profecia e da religiosidade sacerdotal em face da pura magia”. Isso significa que “[...] toda magia exige a crença no poder mágico do feiticeiro. Em primeiro lugar, a fé deste em si mesmo e em sua capacidade. Isso se aplica a toda religiosidade, inclusive à cristã primitiva” (*Ibid.*). Para os seguidores de Mestre Irineu, ele recebeu a doutrina da Rainha da floresta e deixou a doutrina estabelecida.

Os mitos de fundação contêm elementos simbólicos, mágico-religiosos, decifráveis apenas aos praticantes, tal como se vê nas referências ao poder de cura da ayahuasca e ao poder de cura de Mestre Irineu, tomado como curador, mágico, profeta, como diria Weber. Mestre Irineu é chamado nos hinos como “Mestre Juramidã”, “General número 1”, sendo portador de um poder sobrenatural⁴⁹. Weber (1991) vai empregar o termo *carisma* para caracterizar alguém ou algo portador de “forças extraordinárias”, “mana”, “orenda”, “maga” (*Ibid.*, p.280). Para ele, o carisma pode ser um dom e simplesmente estar “vinculado ao objeto ou à pessoa que por natureza o possui e que por nada pode ser adquirido” (*Ibid.*), ou seja, apesar de essas capacidades carismáticas não poderem desenvolver-se em nada e em ninguém que não as possua em germe, “tal germe permanece oculto se não é estimulado pelo desenvolvimento, se o carisma não é ‘despertado’, por exemplo, mediante a ascese” (*Ibid.*). No caso que estamos estudando, é pela experiência com a ayahuasca que se adquire o carisma.

⁴⁹ Nesse sentido, Weber (1991, p. 279) diz que “o próprio mágico faz suas distinções, em primeira instância, somente segundo a cotidianidade maior ou menor dos fenômenos”. Vários exemplos são dados para entendermos que: “Nem toda pedra serve como fetiche [...] Nem toda pessoa tem a capacidade de entrar em êxtase [...] e produzir [...] aqueles efeitos de natureza terapêutica [...] divinatória [...] que, conforme se sabe, só se adquire pela experiência” (*Ibid.*, p. 279-280).

1.3 A trajetória de Mestre Irineu e a constituição da comunidade do Alto Santo

No final da década de 1910, Raimundo Irineu Serra percorre terras acreanas. Em sua trajetória, passa por Sena Madureira e integra-se à Comissão de Limites encarregada de demarcar os limites geográficos do recém-criado Território do Acre. Permanece na região por três anos, trabalhando em várias cidades e vilas. Em 1920, chega ao município de Rio Branco e engaja-se no Corpo Efetivo da Polícia Militar. Em 1932, abandona a vida militar e passa a trabalhar na zona rural, dedicando-se à agricultura e a suas atividades espirituais.

1.3.1 A trajetória de Mestre Irineu

Após mudar-se para Rio Branco e incorporar-se à Guarda Territorial⁵⁰, Mestre Irineu inicia seus trabalhos espirituais na Vila Ivonete. Na narrativa de Percília Matos:

Nos dias de folga, ele saía e ia fazer daimé pro mundo! Carregava aquelas panelinhas, umas latinhas pequeninhas, e ia pro mato fazer. Fazer aquele pouquinho, bem pouquinho, né? Ele vinha sozinho. O Seu Germano começou a notar que ele tinha aquela viagem pra mata. Todas as folgas dele, ele só ia pra mata! Ia um pra aqui, outro pra acolá, e ele ia era pra mata! Aí ele disse, ele chamava o Mestre de maninho: ‘Maninho quando tu for pra mata, tu me chama que eu quero ir também!’ Ele disse: ‘Você quer ir? Então embora!’ E ele foi! (MATOS DA SILVA, 1990, p.11).

Conta ainda que, outra pessoa, também acompanhava Mestre Irineu nas “idas pra mata” nesse período inicial. Trata-se de José das Neves, vizinho de Mestre Irineu e padeiro, “o primeiro discípulo dele”⁵¹. Consagrado como o primeiro seguidor de Mestre Irineu, ele nos fala sobre sua história de vida e seu conhecimento com Mestre Irineu:

São 81 anos que eu tenho vivido nessa vida boa daqui do Acre. Ele chegou eu tinha quatro anos de idade. Lá vem o preto Irineu, ele trabalhando e eu era um moleque correndo no terreiro [...] e ele feito uma onça trabalhando, num pique trabalhando, aí ele veio de lá, veio de lá e coisa e tal. Depois ele desabou pro rumo de Brasiléia. Eu, como diz a história, aquele menino que vai crescendo e que vai se instruindo. Eu sabia que ele existia não sei aonde, quando eu ouvia falar, eu digo, eu conheço esse homem, com sete anos minha mãe faleceu, ela tava com uma febre, comeu manga [...] ficou só meu pai [...] com onze anos meu pai morreu, lá vem oficial de justiça, etc e tal, arrumou um tutor para nós. Eu digo, eu não quero nada. O Lourival disse, você vai pra polícia. Pode mandar que eu vou, mas no outro dia eu fujo, por uma brecha que tiver eu vou e me embrenho lá no meio daquelas florestas pra lá. Vou pra lá, lá tem mamão, tem fruta, tem tudo que eu conheço, eu como, fico pra lá e me crio pra lá, sou indígena. Eu sou um caboclo indígena. Ah! não faça isso. Eu vou fazer [...] caso me perseguirem, eu vou fazer. Ele disse (subtende-se o Mestre): Eu arrumo um outro jeito pra ti, isto

⁵⁰ Ao término da Comissão Brasileiro-Peruana de Demarcação de Limites, Mestre Irineu entra para a Guarda Territorial do Acre, por volta de 1928, encontra Germano Guilherme e surge uma grande amizade entre eles.

⁵¹ Um dos companheiros mais antigos de Mestre Irineu, nascido em 22.10.1908 e falecido em 8.9.1990.

aqui é um salão para quem queira trabalhar. Ele me fez esse favor. Me soltou, porque eu ia fugir (JOSÉ DAS NEVES, 1990).

Na década de 30, Mestre Irineu continuou desenvolvendo seus trabalhos ainda na colônia denominada Alberto Torres. Percília Matos o conheceu quando era uma garotinha de oito anos e conta sobre essa época, quando sua família se mudou para a mesma colônia. De acordo com ela, quando seu pai, Antônio Ribeiro de Matos, conheceu Mestre Irineu, ele “era juntado com uma senhora de idade, Dona Francisca. Ao cabo de poucos anos, uns dois ou três anos, ela faleceu. No sétimo dia depois que ela faleceu saiu esse hino *Dois de Novembro*”. Dona Percília continua a narrativa sobre esse período inicial⁵²:

Quando foi em 45, ele passou-se aqui para esse Alto Santo, não sabe? Mudou-se para cá. Foi quando ele veio para o Alto Santo, foi em 45. Mas, daí já tinha muita gente [...] já tinha os hinários. O primeiro, o primeiro hino do Cruzeiro, é Lua Branca, né? Não sabe? Esse ele recebeu em Sena Madureira. Foi o primeiro hino que ele recebeu, foi lá. Então, quando eu o conheci, já tinha Lua Branca [...] só tinha esse. Daí foi que começou, foi Tuperci, Ripi, e aí continuou, continuou, continuou [...] Até que chegou ao ponto que ficou, né? A nossa farda, nessa época, quando ela passou-se aqui, lá mesmo na Alberto Torres, já a gente tinha um fardamento lá. Os hinos eram muito poucos, né? Mas a gente já cultivava. A farda era uma branca e uma azul. Mas era toda azul. O modelo era diferente desse de hoje em dia. Tinha uma pala, assim, toda plissadinha, aquela pala toda plissadinha. E uma gola marujo. Essas iniciais que tem nesse bolso hoje em dia, era nessa gola, CRF, C. R. em cada ponta da gola e o F era na gravata da roupa. Tanto da azul como na branca. Embaixo tinha aqueles torçal assim. A branca tinha uns torçal azul e a azul tinha os torçal branco. E ainda tinha mais um outro torçal assim. Aí depois que viemos pra cá, pro Alto Santo, aí que mudou a farda. Pra essa que se usa hoje em dia. Mas esses hinário, bem agora já no fim, com os últimos, alguns eu não assisti. Alguns eu não assisti a hora que ele recebeu, né? Mas tudinho eu estava sempre ao lado dele, ali. Sempre ao lado dele! Todos os hinos, sempre eu estava ao lado dele! De formas que, fui muito apegada a ele. Fui, não, eu sou! E Deus me livre de eu me afugentar, né? Eu não posso me afastar. Não posso mesmo me afastar (MATOS DA SILVA, 1990, p.2).

Em 1945, Mestre Irineu estabeleceu-se no local que ficou conhecido por Alto Santo, onde foi criada a comunidade religiosa pioneira, no quilômetro sete da estrada Custódio Freire, em terras doadas pelo Senador José Guimard dos Santos⁵³. Segundo Percília Matos, Mestre Irineu “distribuiu pra muita gente. Todo mundo foi colocado. E o prazer dele era que todo mundo vivesse bem”. Em 1935, casou-se novamente com Raimunda Marques Feitosa,

⁵² É nesse período também, por volta de 1936, que é criada a farda e o bailado no ritual. Adália Gomes contou que chegou na doutrina com dez anos e que já existia uma farda, ela viu a doutrina se formando. (GOMES, 2010).

⁵³ Sobre essa questão relativa ao tempo, há outras versões. Na Cartilha Ecumênica, diz-se que Mestre Irineu chegou ao Acre em 1912, trabalhou como seringueiro por dois anos em Xapuri e, por volta de 1914, conheceu os irmãos Costa e passou a fazer parte do Círculo de Regeneração e Fé. Por volta de 1930, assentou-se como agricultor e, em 1945, foi para o Alto Santo (ALVES, et al., 2011, p. 16).

vivendo 20 anos com ela. Segundo Percília, a dona Raimunda “decidiu que queria acompanhar a mãe dela e foi embora. Ainda hoje ela está em São Paulo! A mãe dela morreu”. Conta que, isso ocorreu em 1955. Ela continua narrando sobre essa época que já era marcada pela presença de muitos discípulos:

Ah! Já tinha muita gente! Nessa época já tinha muita gente! Já tinha Maria Damião, Antônio Gomes e muitos outros. Uns são falecidos, outros já não moram mais aqui. E outros permanecem. Tem muita gente! Mas esse homem a gente só tem que venerar! Porque esse homem era o exemplo deste Acre. Ele aí, ele era delegado, era juiz, era promotor, era tudo! Dentro desta missão, não sabe? Os homens da lei não se preocupavam com esse povo. Nessa época, ninguém se preocupava. Antes, vinha era governador, era promotor, era secretário de polícia [...] Todo, esse pessoal todo, tudo vinha com ele, tomar opinião com ele. Todos chegava-se a ele! Queria fazer, resolver um negócio, mas tudo vinha com ele primeiro! Era o exemplo do Acre! Foi o exemplo do Acre, esse homem. Um Imortal. [...] Tem muitos primores dentro dessa casa. [...] Muitas coisas para se aprender e pôr em prática também (*Ibid.*, p.4).

Quando Mestre Irineu mudou-se para o Alto Santo, em 1945, já reunia em torno de si um grupo de pessoas, Percília cita a chegada de Antônio Roldão e Chico Martins nesse ano. As narrativas em geral ilustram a criação do Alto Santo e as diferentes representações evocadas, assim como a gradual metamorfose da natureza de Mestre Irineu. Elas são indicativas do papel fundamental do campo simbólico no poder religioso advindo de Mestre Irineu como instaurador de um novo campo. Nesse sentido, é notável a narrativa de Luiz Mendes ao descrever a chegada dos companheiros do Mestre, primeira safra, segunda safra e outras:

Mas, meus irmãos, em se tratando do companheirismo, ou bem melhor ainda, daqueles com que o Mestre chegou a contar aqui na sua vivência materializada e até daqueles com que ele não chegou a contar, teve realmente muitos companheiros de valor também integrados na formação, no zelo, para que isso ainda estivesse assim como está, tão bom, tão agradável esse trabalho. Entretanto, se falou na primeira safra, e subentendemos que foram aqueles primeiros com que ele se relacionou: Germano, Antônio Gomes, João Pereira, Maria Damião, José das Neves, etc. etc. Mas aí houve outras safras depois. Por exemplo, já de segunda instância, ainda temos testemunhas vivas lá do Alto Santo, pouquíssimas: a esposa última de Antônio Gomes na pessoa da comadre Maria Gomes, D^a. Preta, Percília Matos, e poucos da terceira safra. E na quarta também fluiu a chegada de muitos companheiros de valor. O Padrinho Sebastião Mota de Melo – por sinal, nós chegamos quase que ao mesmo tempo, havia eu, acho que questão de meses, que estava nessa doutrina quando o Padrinho Sebastião Mota ingressou. Aquele que sem dúvida alguma também teve e tem – a gente diz teve porque também já se desencarnou – uma grande e valorosa missão a ser cumprida aqui na terra, como doutrinador que também foi. Eu tenho conhecimento assim até um pouco de perto da amizade, do respeito e da dedicação que o Mestre Irineu tinha para com o Padrinho Sebastião Mota (NASCIMENTO, 2005).

As pessoas que se tornaram discípulos de Mestre Irineu, chegavam em busca de tratamento, já desenganadas pelos médicos, muitos receberam a cura de suas doenças. Percília Matos fala sobre o trabalho de cura que começou em 1931: “Os trabalhos de cura são sempre nas quartas-feiras, a não ser caso de urgência, e é só concentração, não se cantam hinos”. Ela explica algumas particularidades desse ritual e, atualmente, como ficou sem a presença de Mestre Irineu em matéria: “No trabalho, tem que ter três, cinco, sete, ou nove pessoas. De acordo com o nosso ritual, a cadeira da cabeceira da mesa fica vazia; dentro da concentração, chame o Mestre para aquele lugar.” Percília Matos sempre fez questão de ressaltar a atitude dos participantes no ritual de cura, e explica:

O trabalho de cruzeiros é para quando a pessoa está perturbada, a gente vê que não é ela, é um outro que chegou ali e está perturbando. Então se faz o trabalho com no mínimo três pessoas, incluindo o doente, começando sempre na quarta-feira. É necessário três trabalhos, continua na quinta e na sexta; se o caso for muito pesado, nove. Ou às seis da manhã, ou às seis da tarde, pois o sol é o nosso guia (MATOS DA SILVA, 1989/1994).

Há pessoas que chegaram, não beberam o daime e tiveram a cura por meio das receitas recebidas por Mestre Irineu. Em outros casos de histórias de cura, essas pessoas se tornaram seguidores e companheiros de Mestre Irineu. Antônio Gomes da Silva (nasceu no Ceará, em 30 de abril de 1885, chegou em 1921 no Acre, para trabalhar na seringa.), destaca-se por ter recebido uma cura no tempo do Mestre e por ter uma família numerosa dedicada à doutrina. Adália Gomes, sua filha, tomou o Daime pela primeira vez com cinco anos de idade, e contou:

O meu pai tava com uma doença e José de Américo era muito amigo dele, viu ele procurando recurso e não encontrava médico, tudo quanto é trem e não encontrou, né, aí ele foi e falou pra ele que conhecia um senhor, que ele fosse lá com ele, que ele ficava bom, se ele quisesse ir, e era o mestre Irineu. Já ouviu falar? E meu pai disse que nunca ouviu falar. A coisa é boa, você quer ir? Aí ele disse: - Quero! Aí marcou um dia e foi lá com ele, aí mestre Irineu falou que ia fazer um trabalho pra ele, mas numa quarta-feira. então quarta-feira você venha. Quando foi quarta-feira pela primeira vez, ele chegou em casa dizendo que estava bom. Ele não comia, não dormia, ficava em casa andando e nesse dia ele chegou em casa e comeu, dormiu, aí pronto, foi melhorando com os trabalhos, né, e nunca mais saiu (ADÁLIA GOMES, 2010).

Dentre os herdeiros de Mestre Irineu, vamos destacar a presença de alguns de seus seguidores, especialmente os ligados à cura. Maria Damião, falecida antes de Mestre Irineu, recebeu um hinário considerado muito importante e de grande poder, em que deu seu testemunho. Dentre os mais antigos, temos os hinários dos mortos, testemunhos vivos de seus primeiros seguidores (Germano Guilherme dos Santos, Antônio Gomes da Silva, João Pereira, Maria Damião). Vamos destacar brevemente a história de Percília Matos da Silva, tida como a

contraparte espiritual feminina de Juramidã. Ela era a comandante geral da ala feminina e masculina do salão. Sua história de vida é de uma pessoa dedicada à missão de Mestre Irineu.

Em geral, há poucas referências à presença de mulheres consideradas xamãs no contexto mágico-religioso na América Latina. No contexto do daime, no Alto Santo no tempo de Mestre Irineu, as mulheres faziam parte da equipe de cura e assumiam papéis importantes de zeladoras da ordem nos rituais até responsáveis pelas sessões de abertura de mesa e de cura ou puxadoras dos hinários e encarregadas de zelar por estes. Porém, a presença de Percília Matos possui um destaque especial na história da doutrina como zeladora do trabalho de Mestre Irineu em muitos setores. Ela nasceu em Rio Branco, filha de Firmina Maria de Matos e Antônio Ribeiro de Matos, tornou-se professora, funcionária da Secretaria de Educação do município de Rio Branco, possuidora de muitos talentos: cantora, costureira e outras virtudes natas. Foi uma pessoa muito influente no sentido de auxiliar Mestre Irineu nas tarefas materiais e espirituais, muito respeitada e solicitada.

Na entrevista anteriormente citada, Percília narra que conheceu Mestre Irineu quando tinha oito anos. Na época, sofria de fortes dores de cabeça e febre, e, por volta de 1935, teve suas primeiras mirações e recebeu a cura. Ela nos relata que, após a morte do pai, passou a viver “debaixo da proteção de Mestre Irineu”, juntamente com sua mãe. Tinha 14 anos. Vivendo junto com Mestre Irineu, foi conhecendo a hierarquia da casa e recebeu a missão de ser a zeladora do hinário *O Cruzeiro*. Passou a adolescência envolvida com os trabalhos do Mestre, aprendeu a lidar com as ervas, com mesa de cura, assumindo responsabilidades com o “pronto socorro”, sendo sempre chamada para ajudá-lo em atendimentos de emergência. Mestre Irineu, ao receber seus próprios hinos, os passava a limpo com ela. Além disso, deu-lhe ordens para cortar os hinos que não estivessem de acordo. Assim como ocorrera com Mestre Irineu, Percília Matos recebeu um hino que apresenta seu nome no astral: “o meu nome é Taio Cires Midã”.

No hino nº 75, *As Estrelas*, Mestre Irineu afirma: “no mundo se cura tudo”. Contudo, Percília faz uma ressalva: cura todas as doenças, exceto casos de “sentença”, pois existem doenças consideradas necessárias para a purificação dos pecados de pessoas que receberam um desígnio divino através de uma provação. O “sentenciado” não pode alterar seu estado. Segundo Percília, é preciso ter conhecimento para identificar um caso de sentença, uma prova de fé. Em muitos casos de sentença, ocorre para alguns a morte. Outros podem viver um pouco mais carregando aquela doença e, com a ingestão do daime, a pessoa vai recebendo conforto para amenizar o sofrimento. A participação em sessões de cura e os trabalhos de concentração são poderosas formas de a pessoa adquirir mais consciência e

enxergar seu problema no astral para poder receber auxílio a fim de se conformar ou se redimir. Segundo Percília: “O Santo Daime é um veículo que nós tomamos e através da concentração ele nos ajuda a alcançar. Alcançar as coisas divinas” (MATOS DA SILVA, 1990, p.14).

Percília Matos narrou vários casos de pessoas consideradas desenganadas pela medicina oficial. Ela sempre mostra, por meio de exemplos, a eficácia da cura desenvolvida por Mestre Irineu. Segundo ela, é preciso ter fé para vencer o desafio. A doença forma-se de uma ou várias causas espirituais. Ao estabelecer a relação entre sintomas físicos e espirituais, ela identifica uma associação entre o mal do corpo e do espírito, pois para toda enfermidade do corpo existe uma correspondência mental ou espiritual. Em seus relatos, ela menciona diversos remédios obtidos através de ervas medicinais. As recomendações de Mestre Irineu é que a pessoa não bebesse o daime se tivesse tomando remédios.

Sobre exemplos de causas de doenças espirituais, Percília reconhece problemas gerados por “encosto”, uma espécie de enfermidade mental ou de possessão de espíritos. Segundo ela, há importantes seres divinos que buscam restabelecer a ordem espiritual na mente e no corpo do paciente. A consciência espiritual promove a cura. Os trabalhos de *abertura de mesa* são para fazer o diagnóstico dos enfermos para as sessões de cura ou então dispensá-los. Em algumas sessões participam o enfermo, o responsável pela cura e os demais fardados que auxiliam. Em geral, as sessões são realizadas com nove pessoas, além do necessitado. Todos possuem uma pequena cruz na mão, rezam o terço, ouvem instruções pronunciadas pelo dirigente da sessão. As leituras são de trechos extraídos de livros esotéricos (Rosacruz), do livro de São Cipriano e Cruz de Caravaca.

Na cerimônia, serve-se uma pequena quantidade de daime e todos fazem uma concentração para chamar os curadores. Os participantes se preparam com dietas adequadas, para poder beber o daime, fazer o trabalho de purificação e receber as visitas divinas que trazem a cura. As dietas podem ser de alimentação, mas, principalmente, de não pronunciar más palavras, grosserias, alterações e abster-se de bebidas alcoólicas e de sexo. Ela conta: “[...] há muitos chamados de cura que não é permitido se chamar, só num ato de necessidade. E nem todas as pessoas sabem” (*idem*, p. 3). Entre os mais conhecidos, para o caso de doenças em geral, alguns espíritos podem ser chamados: Doutor Manacá para diagnóstico, saber se o doente é sentenciado ou não; outros seres, cada qual com sua especialidade, são: Tuperroxim; Arroxim; Amansador; Pacaca-Koxinnwaa; Tambori de Sempre; e chama-se Ensinador quando se trata de pessoas desorientadas. Percília explica, ainda, que outros seres divinos podem ser encontrados nos hinos de *O Cruzeiro*: Equior e Tucum. Equior tem o

mérito de anunciar ao doente que ele vai desencarnar. No caso de uma pessoa com doenças nervosas e perturbações, ela prefere não abrir mesa de cura, prescreve “a linha do Tucum”.

O testemunho de Percília mostra que as manifestações de cura são próprias dos trabalhos de Mestre Irineu e não possuem manifestações de trabalhos de incorporação por parte da equipe de cura. Observamos que não existe nenhuma menção nas narrativas e nos hinos do Mestre e de seus seguidores relacionada a cultos populares afro-brasileiros, como invocações a orixás, incorporação e outros aspectos da umbanda, e nem outras entidades “de fora do trabalho” de Mestre Irineu⁵⁴.

Destacamos ainda a história de vida de Raimundo Ferreira Loredó, conhecido por sua fama de ser o melhor feitor de daime de Mestre Irineu, possuía uma família numerosa, assim como muitos outros companheiros. Nasceu no seringal em Brasiléia e era filho de portugueses. Alistou-se no Amazonas durante a guerra e esteve embarcado num encouraçado que seguiria para a Itália, onde se juntaria a outros pracinhas que lutavam em Monte Castelo. “Padrinho Loredó”, como ficou conhecido, ingressou no grupo dos pioneiros em 1960. O daime feito por ele era consagrado por Mestre Irineu como *daime de cura*, o que significa dizer que o Mestre lhe deu o prêmio de melhor feitor de daime por obedecer às regras rígidas do ritual de feitio. Conforme é do conhecimento dos antigos, Mestre Irineu, ao tomar pela primeira vez o daime de Loredó, recebeu o primeiro dos hinos novos: “*Dou Viva a Deus nas Alturas*”.

No Acre, Loredó trabalhou como seringueiro, casou-se com Alzira Ferreira Cordeiro, com quem teve 6 filhos, 23 netos e 3 bisnetos. Conheceu Mestre Irineu na Colônia Custódio Freire em 1956. Desenganado pelos médicos em Brasiléia, recebeu a cura em uma sessão no ritual religioso do daime. Ele contou que, após o nascimento das seis filhas, ficou muito doente e foi para Rio Branco, incentivado por seu tio, para procurar cura de uma doença estranha, pela natureza incomum dos seus sintomas, em um centro espírita:

A minha idade é 73 anos. Nasci em 10 de setembro de 1920. [...] Pra eu conhecer o Mestre eu vivia cortando seringa em Brasiléla. Daí adoeci, passei 3 anos doente. Minha família tinha 6 filhas. Tinha 8. Morreu dois. Os homenzinhos morreram. Fiquei com 6 filhas. Tudo pequenininha, escadinha, assim. Aí passei três anos me batendo com uma doença. Fui pra Bolívia, fui

⁵⁴ Os hinos nº 75 (*Estrelas*) e nº 100 (*Sou filho da terra*) fazem referências a algumas entidades: “As estrelas me disseram ouvir muito e falar pouco, para eu poder compreender e conversar com os meus caboclos; os caboclos já chegaram de braços nus e pés no chão, eles trazem remédios bons para curar os cristãos.” No hino seguinte, ele canta: “Aqui eu toco o meu tambor e nas matas eu rufo caixa, todo mundo vai atrás procurando mas não acha”. Esse último faz uma clara referência a sua cultura maranhense herdada da tradição do toque do tambor e das caixeiras do Maranhão.

pro Peru, pra o médico. Aí, o único médico que me desenganou e mandou eu procurar um meio de um espiritismo foi o doutor Ganindo, em Cobija. Eu fui duas vezes pra mão dele, aí na última vez ele me desenganou. Disse que eu procurasse um meio de espiritismo, que não tinha atendimento aquilo não. Aí eu vim pra cá. [...] O tio da minha esposa morava aí, do outro lado do igarapé. [...] Aí ele disse: 'Primo Loredó, lá na área aonde eu moro, tem um preto, que ele tem curado gente desenganada dos médicos. Tu vai lá com ele, de repente... ele só cura com Auasca.' [...] Lá chamava com o nome de Auasca. Não tinha nome de daime não. Daime eu vim conhecer aqui. [...] Aí no outro dia bem cedinho eu fui lá mais ele. Cheguei lá, aí ele disse: 'Mestre, eu vim aqui com esse rapaz que ele é casado com uma sobrinha minha. Ele tem uma doença aí, que ele já tá com 3 anos, que se bate com os médicos e os médicos não resolvem nada. Ele já foi até desenganado.' Aí ele virou pra mim, disse: 'O que que o senhor sente?' Aí eu contei a história. Ele disse: 'Amanhã é dia 1 de novembro. Amanhã vai ter sessão aqui, aí o senhor venha pra sessão que eu vou lhe dizer se o senhor fica bom ou se não'. Aí no outro dia eu fui, de tarde, mais o Otacílio, que era o tio da minha mulher. Chegamos lá, ainda não tava formada a mesa, aí ele chegou. Aí, só em ele conversar comigo, eu, parece que não tava sentindo nada mais. Eu não tava mais doente. Fiquei bom, desenrolei as pernas, não senti mais nada. Aí, pra boca da noite, aí formaram a mesa, nós tomamos o daime. Aí eu passei a noite todinha mirando. Entrei dentro do daime. Nesse tempo era 3/4 de daime, que nesse tempo tomava. Aí terminou a sessão e eu pegado, em tratamento. Aí eu vi tudo, tudo, tudo, tudo, da minha vida. Desde que era menino, Vi eu menino com as calcinha bem por aqui, calça curta. Eu menino, até aquela data. Aí disseram pra mim: 'Você vai ficar bom.' Aí terminou a sessão, ele disse assim: 'Raimundo Gomes, - que era na casa do Raimundo Gomes - ata aqui a rede pra esse rapaz, que ele não pode ir hoje não. Ele tá mirando muito ainda.' Aí ele atou a rede. Aí eles conversaram lá, bateram papo lá, que eles tinha muito papo. Tinha um negócio de um chá com pão. Aí ele disse: 'Seu Raimundo,' - foi lá na rede. Ele ia pro Maranhão, ia visitar a família dele, nos próximos dias, né? Ele disse: 'O senhor vai ficar bom.' Eu tinha uma mente ... porque eu fui criado com padastro. Eu sofri tanto na mão de padastro! Aí eu tinha uma mente, eu pensava comigo, né? De eu morrer e as minhas filhas serem criadas com padrasto também. Porque eu já sabia a amargura que padrasto dava pros filhos, né? Dava pros enteados. Aí eu tinha essa mágoa comigo. Ele disse assim: 'O senhor tenha fé em Deus, que o senhor vai ficar bom e vai criar suas filhinhas.' Aí eu agradeci ali dentro do serviço. Tava mirando ainda. Agradei a ele. Ele disse: 'Eu vou pro Maranhão. O senhor fica aqui no Seu Raimundo Comes. Quando eu chegar aqui, eu tomo conta do senhor.' Aí ele viajou pro Maranhão e eu fiquei no Raimundo Comes. Mas tinha noite que eu ia pra sessão e eu passava a noite todinha dando trabalho ao Raimundo Gomes e à Comadre Percília. Que ainda hoje eu devo esse favor à Comadre Percília. A Comadre Percília ainda vive, mas o Raimundo Gomes morreu. [...] Quando a gente está passando mal, eles fazem caldo da caridade, né? Pra dar pra pessoa. Aí, eu só melhorava quando o dia era pra amanhecer. Aí é que eu acalmava. Aí é que eu ia dormir aquele soninho. Aí, vim vindo, vim vindo, vim vindo. Aí eu conversava mais ele, né? Aí ele mandou eu fazer daime. Eu tava morando lá, ali na Indústria, que era o terreno do Otacílio. Aí, foi no tempo que o Otacílio vendeu o terreno pro governo. Ai, eu digo: 'Não. Aqui eu não vou ficar ... O Tenente Aluízio logo tomou conta da terra. Aí eu vim abrir uma Colocação aqui na beira do igarapé Piçaituba. Falei com o Araripe, que era dono do Seringal. Aí, abri a Colocação e fiquei aí uns dias, e aí foi o tempo que desocupou. Minhas meninas já vinha. Eu

cheguei, aí fui logo matriculando elas na escola lá na Indústria. [...] Aí eu vim pra cá. Comprei a colocação aqui, que aqui tudo era corte de seringa também. Eu cheguei aqui e fui cortar seringa. Tudo era floresta. Aí fiquei aqui cortando seringa (LOREDO, 1992).

Mestre Irineu ensinou a Loredo o ritual de feitiço do daime e dos trabalhos de concentração. Ele realizava em sua casa os hinários de farda azul e dizia que não havia recebido ordem para fundar um centro, mas, a seu contragosto, foi obrigado a fundar o seu Centro para poder continuar a fazer a bebida, obedecendo às normas de regulamento do IBAMA. Recebeu das mãos de Mestre Irineu a autorização para ter um pronto-socorro em sua casa e realizar os trabalhos de concentração. Sua casa era frequentada basicamente por seus filhos, genros, netos, bisnetos e antigos seguidores do tempo do Mestre, como Percília Matos, sempre presente. Nesta entrevista, Loredo conta muitas histórias de cura, como a de sua filha já desenganada pelos médicos e a cura de Antônio Tenório, que recebeu a cura sem tomar o daime. Alzira Ferreira, a grande companheira de Loredo, nasceu no seringal Triunfo e viveu com seus pais até se casar. Ela testemunhou essas experiências de cura e as palavras ditas por Mestre Irineu. Ela conta:

Ai nós vinha lutano, lutano, lutano, lutano, até qui adoeceu uma filha minha, a mais velha, a Edilce... levava prus médico, os médico chutava ela, dizia qui aquela doença não tinha jeito, num tinha jeito, não tinha cura... aí levei pru mestre Irineu. Ele olhou pra ela, disse: - é, essa doença num tem jeito mesmo não, mas você vai ficá boa porque você chego onde você chego. Tenha fé, que vai demorá você ficá boa, mas você vai ficá boa porque você ta aonde você ta... Tai minha filha boa, dona de casa, dona de colônia, trabalhano... o mestre Irineu que deu saúde a minha filha. Foi ele. Tudo ele fez pra ela, tudo, tudo. Ai vem nós lutano, lutano, eu, meu esposo, ele sempre doente, nunca ficou bom. Dizê qui ta sã, nunca ele ficou bom. Sempre ele sentia, ele sentia, mas o mestre ajudano ele. Eu ajudando. Todo tempo ali perto dele, ajudano ele. Ajudei, fiz o que pude com meu esposo. Não fiz mais porque não tinha mais o que fazê. Tai ele, di testemunha, o mestre Irineu. Eu ajudei muito meu esposo e a gente veio batalhando. Ai meu velho foi embora, eu fiquei só (FERREIRA, 2010).

Consideramos a história de vida como uma técnica essencial no presente trabalho, pois produz documentos íntimos, pessoais e humanos. Os dados coletados por essa técnica revelam a experiência íntima (ou a subjetividade) dos atores que têm significados importantes para o conhecimento do objeto em estudo. Segundo a experiência de Raimundo Ferreira Loredo:

[...] eu tive em macumba, fui crente, foi tanta da coisa que eu fui! Não via nada! Mas coisa nenhuma! A minha esposa reclamava, dizia que eu era descrente, que não acreditava, 'Mas minha velha, eu não sinto nada. E eu vou dizer uma coisa que eu não sinto e nem vejo? Não posso! Não posso dizer que vejo ou sinto. Mas não sinto mesmo.' Quando eu bati aqui, aí eu fui ver. Fui ver. Abriram o livro pra mim e disse: 'Olha aqui. Tu diz que é tão bonzinho, humilde'. A pessoa quando é errado, ele pensa que ele tá certo. O que tá errado, ele pensa que é ele que tá no caminho e o outro tá

errado. Aí abriu o livro e disse: ‘Olha aí. Você diz que é tão bonzinho! Se tu fosse bonzinho não tava desse jeito!’ Aí, pode chorar. Dar valor a mulher, que eu não dava valor a mulher, não dava valor a ninguém. Aí, vamos sofrer. Não tô dizendo que eu sofria a noite todinha? Eu sofria mesmo. Passava a noite todinha dando trabalho no terreiro. Quando não era no terreiro, era dentro de casa. Vinha pra rede. Raimundo Gomes me trazia pra rede, e eu chegava na rede, dizia: ‘Cante, Seu Raimundo’. Seu Raimundo Gomes começava a cantar. Quando aqueles hinários me atingiam, eu digo: ‘Pára! Pára. Não canta mais não!’ Eu era assim. Mas era grosseria que eu fazia mesmo. Aí, vamos sofrer. Foi bicho que eu matava pra forro de bainya. Tudo! Mas juntou tudo. Foi tudo pro campo. Aí eu digo: Ah! Aqui sim! Aqui é! Mas essas outras coisas [...] (LOREDO, 1992).

Do conjunto de seguidores de Mestre Irineu, muitos outros atores igualmente significativos receberam a cura e dedicaram sua vida a essa missão, por exemplo, Raimundo Gomes, Francisco Grangeiro, Júlio Carioca, Lourdes Carioca, João Rodrigues, Daniel Serra⁵⁵, João Pedro, Luiz Mendes, Sebastião Mota, Wilson Carneiro, Sebastião Jaccoud⁵⁶ que deram testemunhos de cura, só para citar alguns. Embora não estejamos fazendo a reconstituição global da vida dos seguidores de Mestre Irineu, procuramos destacar alguns aspectos, como a origem, a experiência e a concepção própria dos entrevistados sobre sua cura e suas vivências a partir do encontro com Mestre Irineu.

1.3.2 A constituição do Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU): o Império Juramidã

Raimundo Irineu Serra começa a se tornar conhecido por sua sabedoria e fama de curador na década de 1940, quando se assenta como agricultor no local conhecido hoje por Alto Santo. Em 1955, Raimundo já reúne em torno de si um grupo de discípulos. Em 1956, casa-se com Peregrina Gomes Serra. É chamado de Mestre Irineu e ensinou não apenas a cultivar a terra, mas também a cultivar o bem, os dons do espírito e a vida espiritual. O professor dessa nova escola é o Mestre Juramidã.

⁵⁵ Mestre Irineu fez sua viagem para o Maranhão em 1957, após passar cerca de um mês em São Vicente Férrer, retorna ao Acre. Conforme relato de Moreira e MacRae (2011, p. 256), trouxe com ele, dois sobrinhos e o filho de uma sobrinha para Rio Branco: “Daniel Serra (filho de Maria Matos, irmã de Mestre Irineu), Zequinha (filho de Raimunda, irmã de Mestre Irineu) e João (filho de Fernanda, sobrinha de Mestre Irineu). Fernanda é filha de Matilde, irmã de Mestre Irineu.” Os autores observam que Daniel Serra “se tornou uma espécie de braço direito” dele, tornando-se responsável pelo comando do salão durante os rituais. Em março de 2010, foi inaugurado em São Luis (Maranhão), o Centro de Iluminação Cristã Raimundo Irineu Serra Estrela Brilhante fundado por Daniel Arcelino Serra.

⁵⁶ Sebastião Jaccoud (1992) escreveu *O terceiro testamento*: um fato para a história, em que narra sua cura e seu testemunho.

O CICLU, mais conhecido por Alto Santo, é recordado religiosamente como o lugar sagrado de atuação de Mestre Irineu. Muitos foram os trabalhos realizados no tempo do Mestre: a construção de novas casas, o trabalho agrícola, a pecuária de subsistência, plantação de jagube e das folhas da Rainha no jardim do Mestre, além do trabalho de feitiço do daime. Ocorriam reuniões para distribuição de tarefas, realização de mutirão e assistência aos enfermos. O permanente contato com a natureza fazia dessa comunidade uma organização cuja estrutura social passou de um fazer empírico a registros teóricos e institucionais. Percília Matos descreve o dia a dia de Mestre Irineu como agricultor:

Aquela irmandade, aquela vizinhança toda, ele fazia mutirão. A época de brotar o roçado, juntava todo mundo! Daí fazia o roçado de um só. No outro dia, aquele mesmo povo ia fazer o de outro! No outro dia, já era o de outro. Até terminar. Pra fazer o plantio era a mesma coisa. Juntavam-se todos, plantava-se [...] Tinha dias de plantar dois, três roçados, até terminar. Na colheita era a mesma coisa! Nesse tempo, todo mundo vivia bem! O pessoal da Custódio Freire, não era aquela mata que vive hoje não! Aquilo era uma beleza, ali era uma colônia! Todo mundo vivia bem! Uns tinha a sua vaquinha, a sua criação, seu produtivo, tudo vivia numa boa! Hoje em dia tá tudo pela metade! (MATOS DA SILVA, 1990, p.4).

A fama do Alto Santo cresceu rapidamente, e enfermos de todas as partes do Brasil chegavam em busca de ajuda. Esse fato foi ressaltado por Percília Matos, que, na época dessa entrevista, indicou o nome de várias pessoas que receberam a cura das mãos de Mestre Irineu.

Mestre Irineu foi aos poucos aglutinando em torno de si um grupo de pessoas que receberam a cura; aos que precisavam, doava terras para que trabalhassem na agricultura, formando uma comunidade solidária religiosa. Naquele período, inúmeros imigrantes e seringueiros estavam sendo expulsos da floresta devido ao colapso da economia da borracha e migravam para a cidade de Rio Branco.

Muitas famílias foram acolhidas por Mestre Irineu, assim como, ele amparou muitas pessoas que perderam os pais, como, por exemplo, Percília Matos e outros: Marta Serra, criada por ele desde que nasceu; Paulo Serra; Dona Maria; Dona Veriana, e Dona Edilce, filha de Loredo, que necessitou ficar sob seus cuidados. A maioria dos discípulos de Mestre Irineu recebeu a cura quando o conheceu. Há uma série de narrativas dos seus principais discípulos que receberam curas e benefícios como provas para consubstanciar suas crenças. A história do Major Holdernes é muito conhecida. Ele mesmo me contou em conversa informal que chegou à casa do Mestre montado em um cavalo e que o Mestre estava na porta e lhe disse: “Eu estava lhe esperando.” Tratou-se com o daime e recebeu a cura.

Outro ponto igualmente importante é a presença de Mestre Irineu na política, como líder carismático. Ele foi notável como conselheiro e líder espiritual, comedido em suas

palavras, calmo e equilibrado, parecia ser portador de sabedoria inata, inspirava confiança e respeito a todos. Mantinha boas relações com as autoridades acreanas, consta que era uma espécie de conselheiro dos governantes da época. Sua casa era frequentada por políticos influentes, como, por exemplo, o governador do Acre, José Guimard dos Santos. Temos o depoimento escrito de Jorge Kalume, político eminente, muito amigo de Mestre Irineu. O seu depoimento surpreende, pois, demonstra ter conhecimento dos hinos, chamando o Mestre de “um verdadeiro missionário”, apesar de ele não fazer parte da comunidade daimista.

Raimundo Irineu Serra trouxe desde o seu nascimento, no interior maranhense, um destino a cumprir. De origem humilde, descendente de escravos oriundos da África, contudo, ele não se deixou empalidecer pelo complexo ou ante o preconceito que existia, mais acentuadamente na sua época. Equivale afirmar que tinha a seu favor a vontade férrea de quem sabe e dir-se-ia guiado por uma força invisível para cumprir a sua missão dentro do mais puro sentimento de respeito aos seus semelhantes e voltado apenas para o bem comum. E, sob os melhores auspícios, criou um núcleo de cunho espiritual, dando-lhe o sugestivo nome de CENTRO DE ILUMINAÇÃO CRISTÃ UNIVERSAL, na Colônia rural Custódio Freire. E o Mestre Irineu, dotado de faculdade inflexível, parecia seguir o conselho de Baruch Espinosa, isto é, “enquanto o homem imaginar que não poderá realizar determinada tarefa, deixará de fazê-la, e, conseqüentemente, esta se lhe apresentará como algo impossível”. Ante a realidade, pode-se dizer que o Mestre recebeu a incumbência e cumpriu plenamente, como pregara Pitágoras: ‘A melhor maneira de que dispõe o homem para tornar-se perfeito é aproximar-se de Deus’. E ele, na sua simplicidade, dentro da sua conduta característica, se engrandeceu espiritualmente porque ‘Ninguém pode impedir o triunfo certo de quem tem fé invencível na sua missão’. Irineu triunfou e vem sendo proclamado permanentemente por todos os segmentos da sociedade acreana e além fronteira. Homem de fé e poder-se-ia dizer um eleito e por isso poeticamente cantou: Sigo firme a minha linha; Sem a nada eu temer; Porque eu sou filho de Deus; E confio neste poder (Do Cântico 18-V). Conheci Irineu há muitos anos e quando governei o Estado do Acre, entre 1966/1971, lhe dispensei toda atenção e o recebia, com alguma constância, em meu Gabinete. Diante dos bons e relevantes serviços prestados através da sua Entidade, também o homenageei, dando o seu honrado nome ao Núcleo Mecanizado que mandei construir próximo a sua moradia, na zona rural, destinado a beneficiar produtos agrícolas dos ruralistas. Não foi diferente no Governo do saudoso José Guimard dos Santos, no período 1946/1950, de quem recebeu provas de especial apreço, continuadas nas administrações dos saudosos Valério Magalhães e Fontenele de Castro [...] (depoimento de Jorge Kalume à autora).

Esse depoimento de Jorge Kalume é muito significativo, pois representa a visão de um político da época, que acompanhou a trajetória de Mestre Irineu e, por si só, suscita várias questões. Como ele mesmo disse, “a trajetória de Irineu merece reflexão”. Abordarei algumas questões históricas, com o objetivo de configurar o tempo de Mestre Irineu. Como afirmam Moreira e MacRae (2011, p. 47), logo na introdução do livro *Eu venho de longe*: “Este livro não pretende apresentar a única e verdadeira história de Mestre Irineu [...], uma vez que

qualquer relato inevitavelmente vem marcado pela perspectiva de quem o faz, do momento em que a história é contada e dos propósitos do narrador.” Assim sendo, na nossa perspectiva, queremos mostrar que, conforme salientou Kalume, “ele não se deixou empalidecer” e nem “embranquecer”⁵⁷.

A perseguição ao daime no tempo de Mestre Irineu é uma história que merece ser contada para mostrar que o processo de reconhecimento tem uma trajetória processual, estando hoje nas etapas de *normatização* do uso da ayahuasca e da *patrimonialização*. Um fato que sobressaiu naquele tempo foi a história do tenente que perseguiu Mestre Irineu, episódio conhecido por todos (fato narrado por outro político da época, o senador Mário Maia, e alguns depoimentos). Contudo, a proteção especial que ele recebia dos amigos políticos e o prestígio que possuía lhe assegurava o reconhecimento público de um cidadão honorário por parte não só de sua própria comunidade, mas também da sociedade acreana, representada pelos governadores, prefeitos e outras autoridades. O reconhecimento público foi bem superior ao fato da perseguição e serviu para demonstrar seu poder de lidar de forma superior com o problema. Também na apresentação do livro *Eu venho de longe*, feita por Juca Ferreira (Ministro do Estado da Cultura), encontramos um trecho ilustrativo da seguinte configuração:

[...] Mestre Irineu e sua doutrina foram sujeitos a inúmeras perseguições e preconceitos suscitados pela predominância de afrodescendentes entre seus seguidores e pelos temores que as elites de então sentiam em relação a movimentos culturais e religiosos de origem afro-indígena como aquele que liderava. Como estratégia de defesa para si e sua comunidade, Mestre Irineu desenvolveu fortes laços com alguns políticos influentes de sua época, incluindo governadores e autoridades do exército. Hoje se considera de grande importância a sua participação na colonização do então Território que mais tarde viria a ser Estado. O movimento religioso que fundou assume características emblemáticas da identidade acreana, reminiscentes daquelas desempenhadas pelo candomblé na Bahia (*Ibid.*, p. 18).

⁵⁷ Os autores referem-se a uma espécie de ‘branqueamento’ pelo qual passou a imagem de Mestre Irineu, através dos seus seguidores: “Esse processo de ‘branqueamento’ seria reflexo de um processo que se manifestava na cultura brasileira como um todo e, como veremos mais adiante, afetaria as próprias representações pictóricas de Mestre Irineu, cujos traços negros às vezes eram modificados ou ‘atenuados’” (MOREIRA & MACRAE, 2011, p. 139). No site “Os Companheiros do Mestre”, os autores assim apresentam o livro: “O texto do livro aqui apresentado traz uma nova abordagem e releitura dos dados já conhecidos sobre a história do Mestre Irineu e do Daime, além de trazer uma preciosa coleção de fotos, documentos e outros depoimentos dos primeiros participantes desse movimento religioso, muitos deles com uma idade avançada ou falecidos. O trabalho também enfatiza a influência da cultura afro-brasileira no desenvolvimento da doutrina pregada pelo Mestre Irineu. Assim, este livro é um trabalho de resgate da memória dos primórdios desse culto religioso, enfatizando a importância do Daime na formação da identidade acreana e destacando a presença da matriz afro-brasileira, até agora pouco enfatizada nesse processo.” (<http://www.euvenhodelongemestreirineu.com/2012/07/a-historia-do-fundador-do-santo-daime.html> Acesso em 20 de novembro de 2014)

Observamos que os problemas relacionados à questão da perseguição vai ganhar visibilidade pública após sua morte em 1971 e, posteriormente, com a entrada em cena do CONFEN e do “perigo” da proibição da ayahuasca. Entendemos que a preocupação de Mestre Irineu em regularizar a situação do centro vinha justamente do fato de ele saber que ia fazer a sua passagem. Toda a trajetória do Mestre serviu para legitimar o uso do daime em seus rituais religiosos. Segundo Almeida (2002, p.59): “Certo é que em torno de sua personalidade foi constituída uma tradição, através de narrativas orais que vão se desdobrando, através das gerações”. Na visão da historiadora:

Raimundo Irineu vai ocupar um lugar proeminente como curandeiro e adivinho, atendendo, em especial, aos mais pobres do lugar que não podiam contar com tratamento médico, muito incipiente à época, para a resolução de suas aflições de corpo e espírito. A sua habilidade de curandeiro logo lhe conferiu respeitabilidade, passou a ser denominado de Mestre Irineu e a sua casa era frequentada por um dos políticos mais influentes do Acre, José Guimard Santos, mineiro, oficial do exército que foi enviado para governar o então território federal do Acre quando Eurico Dutra foi presidente, em 1946, afora outros partidários do velho PSD. Aristarco Melo, 80 anos, disse que nas eleições para governador de 62 quando seu partido foi derrotado pelo PTB, ele e seus correligionários, foram ter com Irineu Serra, uma espécie de oráculo do grupo, que teria lhes confortado dizendo o seguinte: *não se preocupem, pois virá coisa muito boa para vocês*. E de fato aconteceu, para contentamento de Aristarco: a revolução de 31 de março de 1964, a partir da qual a parentela dos correligionários do PSD, mais tarde, ARENA, voltaram a ocupar seus cargos na burocracia estatal. Irineu era aliado dos conservadores, dos afetos à ordem. Foi do José Guimard Santos que obteve a doação de uma vasta área de terras para agricultura na altura do quilômetro sete da rodovia Custódio Freire, área destinada à colonização agrícola, em seu governo, o Alto Santo, reduto eleitoral daquele partido. Apesar de que as autoridades que exerciam altos cargos e que visitavam o Mestre ocasionalmente, jamais ingeriram o Daime. Durante as sessões noturnas ele chefiava um grupo extenso de famílias que seguiam suas orientações chamando-o de Mestre, usando fardamento e dispendo-se à bailar e entoar hinos ao ritmo dos maracás até o dia amanhecer, tomando Daime, mirando, vomitando, recebendo curas, voltando a bailar numa dinâmica onde o Mestre Irineu constituía o epicentro, o começo, o meio e o fim de tudo [...] (*Ibid.*, p. 55).

Abordamos alguns assuntos essenciais referentes ao processo de criação do CICLU, a questão da oficialização do centro, por exemplo, é um fato que revela o empenho de Mestre Irineu em fazer com que o uso da ayahuasca estivesse organizado de forma legal. Segundo Moreira e MacRae (2011, p. 368), Mestre Irineu solicitou a José Vieira (membro de um centro de daime em Porto Velho⁵⁸) auxílio para “criar um estatuto para a institucionalização do Daime”. Vieira atendeu ao pedido e passou a escrever o documento.

⁵⁸ Existia um grupo em Porto Velho, autorizado por Mestre Irineu, liderado por Regino Silva, na segunda metade

Após receber o rascunho do estatuto redigido por João Vieira, em 7 de janeiro de 1971, foi registrada a ata de constituição do centro, elaborada por João Rodrigues em termos formais e jurídicos. Ocorreu uma reunião com os membros da diretoria e demais participantes para a primeira leitura do estatuto. A leitura foi feita por Luiz Mendes, o orador, e por João Rodrigues, secretário do centro.

De acordo com Moreira e MacRae, tanto o estatuto como a ata do centro “não foram frutos consensuais de uma discussão realizada pela comunidade e nem pela recém-formada diretoria” (*Ibid.*, p. 373). Com esse fato, constata-se que representavam “mais um arranjo estranho à comunidade, cujo principal objetivo seria assegurar uma documentação formal, mais do que explicitar os reais preceitos orientadores do Daime” (*Ibid.*). Os autores observam, por meio da entrevista, do secretário do centro, João Rodrigues, que a intenção de registrar e oficializar o centro tinha como objetivo “combater as maledicências de que sofriam os daimistas” (*Ibid.*)

Nesse episódio, destacamos a preocupação de Mestre Irineu em deixar tudo legalizado para que o grupo não enfrentasse problemas jurídicos. Narra João Rodrigues:

[...] Ele faleceu em 1971. No dia 5 eu cheguei com a documentação do centro, toda registrada em cartório [...] Assim, às 7 horas da noite pedi a benção a ele, perguntei de sua saúde e ele me respondeu: ‘Só esse frio que está me acruzando [atormentando].’ [...] quando eu acabei de ler, ele disse: ‘Compadre, eu estou satisfeito, dei nome a quem não tinha.’ O pessoal maculava muito a imagem do daime. A maneira de se expressar foi muito visível. Agora certamente registrado, legalizado, não havia mais porque tanta mácula. Ele disse: ‘Guarde consigo até um dia’ (MOREIRA e MACRAE, p. 373-374).

Para o trâmite final do registro do CICLU, foi necessário convocar uma assembleia geral para formar uma diretoria e elaborar uma ata, o que ocorreu em 27 de janeiro de 1971. Em 20 de abril, em outra assembleia, o estatuto foi aprovado.

Uma outra questão que preocupava o Mestre Irineu ainda em vida era a sua sucessão, conforme narram Luiz Mendes e Percília Matos. Veremos as questões colocadas por Luiz Mendes:

O Mestre nunca dizia uma coisa só uma vez. Pois ele previa os acontecimentos. Saber o que tinha se passado, assim como o que estava se passando não é muito difícil. Agora, saber o que vai se passar, o que será amanhã, é um pouco difícil. Mas ele tinha poderes e passava para a gente.

dos anos 60, que “[...] adotou o nome ‘Fraternidade Luz no Caminho’, mas depois da morte de Regino passou a se chamar ‘Centro Humilde Rui Barbosa’ e, posteriormente, Centro Eclético de Correntes da Luz Universal - CECL” (MOREIRA & MACRAE, 2011, p. 336).

Sabia o dia e a hora do seu falecimento. Só quem não sabia éramos nós, por incrédulos que éramos, ou somos ainda. E ele dizia tudo às claras e nós levávamos o tempo a duvidar, achando que aquilo não aconteceria e que, se viesse a acontecer, ele mandava nós todos primeiro para depois ir por derradeiro. Ele dizia: - Vou me ausentar, estou cansado, estou procurando um repouso. Eu olho para a Irmandade, minha gente, mas não vejo uma pessoa para entregar esse trabalho. Aí ele mencionou dois nomes:- Tem o José das Neves. Esse não dá. Tem o Leôncio. É tão magrinho! [...] Mas não disse que não dava. Justamente, a primeira pessoa a ser responsabilizada, como dirigente, foi o Leôncio, passado ainda em vida para ele. Mas o Mestre ia ainda mais além. Ele dizia assim: - Tenho certeza no Divino Pai Eterno que eu, fazendo uma curta viagem, fico atendendo a todos vocês da mesma forma ou melhor ainda. Qualquer coisa vocês se reúnam, se unam, tomem Daime e me chamem. Pois aí eu estarei. Hoje acredito que ele está atendendo a nós melhor ainda, embora a gente lamente por ter perdido aquele contato materializado, aquele aperto de mão, aquele abraço, aquela palavra. [...] A pessoa ia lá na hora que quisesse, do jeito que quisesse, até para dizer mal criação (sic). Pois é, eu quero ver um malcriado chegar lá onde ele está. Se ajeita para poder chegar lá onde está o Mestre, pois malcriado não chega lá não! (NASCIMENTO, 2005).

Alguns pontos narrados sobre a morte de Mestre Irineu no depoimento de Percília Matos também são relevantes. Ela relembra o penúltimo hino de *O Cruzeiro* em que o hino diz: “Os pedidos foram tantos / Me mandaram eu voltar”. Ela conta que ele recebeu esse hino um pouco antes de sua passagem e lembra que nesse período “houve um pedido da irmandade para que o Mestre ficasse. Nós perguntamos e ele chegou a contar”:

- Eu não sinto dor. Eu não sinto fome. Eu não sinto nada. O que eu sinto é não ter para quem entregar o meu trabalho. E saudades de vocês. Eu sinto uma saudade tão grande de vocês que é isto que está me abatendo. Ele, com certeza estava sabendo de sua passagem e sabia que a maior parte não estava preparada. E não era por falta de ensino. Todos sabiam que, quando precisassem de algo, era só correr e perguntar ao Mestre. Todos achavam que nunca haveriam de ficar sem ele [...] - Leôncio, você vai tomar a direção dos trabalhos. Você não vai ser chefe. A chefia é comigo mesmo. Mas fique aí para receber as pessoas, para ensinar a Doutrina e tudo bem. Escute o que estou dizendo, não faça mais do que eu estou lhe entregando. Porque, se alterar alguma coisa, você não vai resistir (MATOS DA SILVA, 1989/1994).

Percília Matos narra os últimos momentos ao lado de Mestre Irineu e que ela tinha por hábito visitá-lo todos os dias: “E, se não fosse, ele reclamava. Tudo era comigo! Se vinha uma carta pra ele. Ele sabia ler, sim. Mas ele tinha aquele prazer. Aí eu ia lendo as cartas, e ia responder as cartas pra ele” (MATOS DA SILVA, 1990, p. 6). Conta que quando soube da morte dele não acreditou, “só acreditei quando cheguei lá que vi ele morto.” (*idem*). Existe uma convergência nas narrativas demonstrando que a morte de Mestre Irineu foi algo muito natural, como afirma seu hino nº 74, “Só eu cantei na barra”: *eu comparo a morte é igualmente ao nascer*. A passagem de Mestre Irineu foi no dia 6 de julho de 1971 às oito

horas da manhã. Os mais antigos recordam até hoje sua morte, acontecimento que abalou a cidade de Rio Branco e foi um marco na vida dos acreanos. Segundo Percília Matos:

Ninguém pensava que ia acontecer isso. Em casa ninguém notou nada. Ela [a Maria] passou em frente à janela do quarto onde ele dormia. Ele estava na janela, orando, fazendo as orações dele. E ela passou, disse que foi juntar uns ovos de galinha. Quando ela voltou, foi para a cozinha e aí ele chamou. ‘Me faça um chá de laranja. Eu tô com uma agonia...Tá me dando uma agonia!’ Que agonia foi essa, minha filha, que não deu tempo de fazer mais nem o chá. Quando ele acabou de fazer as orações dele e já foi se despedindo. Aí no dia 30 de junho houve uma concentração, quando terminou, ele disse: ‘Hoje eu recebi da minha mãe e de três videntes. De três videntes universal desta missão.’ Ela formou a mesa, a cadeira dele estava vazia. Ele disse: ‘Hoje foi que eu recebi a minha cadeira’. Aí ele chamou o Leôncio e disse: ‘Leôncio, quando eu faltar aqui, você que vai assumir a direção do trabalho...quando eu faltar aqui em matéria, porque espiritualmente, eu não vou faltar nunca, vocês se unam e vão trabalhar. Quando tiver um doente, qualquer um necessitado, vocês formem a mesa, os 7 membros da mesa, mas deixem minha cadeira vazia! Me chamem e peçam o que vocês quiserem! Que eu escuto. Lá em cima, é o que conta! O remédio que for preciso, eu aí estou para ensinar!’ E assim foi’ (MATOS DA SILVA, 1990, p. 7).

Toda a vida dele, afirma Percília Matos, foi um preparo para essa passagem, ritual significativo para a jornada de todos os seus seguidores, que aprenderam através do seu exemplo, como diz o hino nº 74: “Na terra como no céu, é o dizer de todo mundo [...] se não preparar o terreno, fica espírito vagabundo”. Conforme essa narrativa, ele se preparou e escolheu o tempo de ainda permanecer na terra. Essas explicações sobre a morte de Mestre Irineu são essenciais para mostrar uma interpretação de sua trajetória⁵⁹. Zelando o trabalho de Mestre Irineu, após a sua morte, Percília declarou:

Meu maior prazer é ver esse trabalho ficar firme, direitinho, como o Mestre quer, não como ele queria, como ele quer, pois eu não considero que o Mestre está ausente. Tudo que nós fizemos dentro desse trabalho tem que ser com ele, tem de pedir licença a ele, porque ele é o dono, ele é o comandante e o chefe geral da missão. Portanto tem que render obediência a ele. Eu não permito é cada um fazendo do seu modo. [...] Agora uma coisa eu digo, ninguém queira ser chefe, se unam e vão trabalhar. Foi nesse dia que ele aprendeu que, quando se formar a mesa para abrir um trabalho, é para deixar a cadeira dele vazia, pois, chamando, ele viria ensinar - mas ninguém queira ser chefe, e não inventem moda dentro desse trabalho, ele falou. [...] Se eu pudesse fazer uma circular a todos esses centros de Daime eu diria: nós não podemos mudar o ritual, nós temos de seguir os ensinamentos conforme eles mandam (MATOS DA SILVA, 1989/1994).

⁵⁹ No final da década de 1960 e início da década de 1970, Mestre Irineu recebe seus últimos hinos, chamados de Hinos Novos. O último hino "*Pisei na terra fria*" foi recebido no final de 70, no mês de dezembro. Nesse período, a liturgia da doutrina está “firmada”, para utilizar uma expressão dos hinos, conforme o hino número 42 de João Pereira: “A Força está comigo e a Doutrina está firmada, Quem quiser correr que corra e quem puder pular que salte”.

Podemos falar do tempo de Mestre Irineu e do tempo pós-Mestre Irineu. Na época de sua passagem, os problemas relacionados à questão da sua “sucessão” só estavam começando, assim como aquele relacionado à proibição da ayahuasca no Brasil⁶⁰. De acordo com Monteiro da Silva (1983), Mestre Irineu havia autorizado vários de seus discípulos fardados, oficiais mais adiantados, a aprender “a fazer o Daime e ministrar o serviço em suas próprias casas”. Esse fato era plenamente justificado, especialmente no inverno, quando as estradas se tornavam intransitáveis e os ramais secundários praticamente desapareciam. Havia três fatores no tempo de Mestre Irineu, alguns deles receberam a ordem de fazer a concentração em suas casas com suas famílias, que eram numerosas⁶¹: Raimundo Loredo, Sebastião Mota e Francisco Grangeiro. Segundo Monteiro da Silva:

Mestre Irineu exigia desses novos líderes que doassem a metade da bebida feita ao centro sede, que fizesse, o Daime de acordo com os seus ensinamentos, recomendando a participação de pessoas previamente instruídas e preparadas. Contudo, a morte de Mestre Irineu suscitou acirrada disputa entre os novos líderes. Tal fato ocorreu em virtude de a estrutura do grupo não prever mais de um Mestre. Mesmo a sagração de Irineu Serra foi parcialmente contestada pelos frequentadores do CRF. Lá, Antônio Costa ocupava o cargo de General, sendo Raimundo Irineu Serra ‘comandante em chefe’ (MONTEIRO DA SILVA, 1983, p. 66).

Após a morte de Mestre Irineu, inicia-se o período de dissidências do grupo originário do Alto Santo. As divisões que ocorreram entre os discípulos são lembradas por Percília Matos com as seguintes palavras do Mestre: “Eu confio em Deus que a minha Doutrina há de ser reconhecida no mundo inteiro”. A questão da legitimação era importante para o Mestre. A visão de Percília Matos sobre a expansão da doutrina é abrangente: “[...] Com a Igreja Católica aconteceu o mesmo. Todo mundo adora a Deus e respeita Jesus Cristo, mas cada um segue o seu caminho. Teve que dividir para poder expandir. Eu não acho que seja errado não. Deus é bom” (MATOS DA SILVA, 1989/1994).

⁶⁰ A legalidade do uso da ayahuasca foi colocada em questão durante os anos de 1985 a 1987, quando a bebida foi incluída na lista das substâncias proscritas da Divisão de Medicamentos do Ministério da Saúde. Foi formada uma comissão multidisciplinar que, durante dois anos, estudou as formas de consumo do psicoativo. Como resultado, o (extinto) Conselho Federal de Entorpecentes elaborou um parecer positivo, retirando a substância da ilegalidade. Em 1992, houve uma nova tentativa de proibição, tendo sido organizada uma nova comissão que reafirmou as decisões da anterior.

⁶¹ Mestre Irineu autorizou em vida a abertura de pronto-socorros, unidades de trabalho que realizavam encontros nas sessões dos dias 15 e 30, em face das dificuldades que existiam de locomoção desses irmãos para o Alto Santo. Podemos citar ainda a casa de Joaquim Baiano; Bairro Vermelho (Sr. Louredo); casa de Wilson Carneiro de Souza, no Bairro do Aviário, em Rio Branco, líder, posteriormente, da Colônia Cinco Mil.

1.3.3 Período após a morte de Mestre Irineu: a partilha da herança religiosa

Conforme visto anteriormente, Mestre Irineu entregou o cargo de Presidente a Leôncio Gomes⁶², filho de Antônio Gomes, um dos seguidores mais antigos de Mestre Irineu e tio de Peregrina Serra que assumiu a presidência.

A morte de Mestre Irineu precipitou o desligamento de mais de cem membros do Alto Santo, liderados pelo padrinho Sebastião, solidificando assim a recém-criada Colônia Cinco Mil. Leôncio e sua esposa, contudo, defendem a preferência de Mestre Irineu por esse último [...] A legitimação do Padrinho Sebastião é descrita e defendida por ele mesmo, repetindo os clássicos voos xamanísticos (XIX). O próprio hinário do Padrinho Sebastião procura confirmar sua chamada (11 E 15) (MONTEIRO DA SILVA, 1983, pp. 66-67).

Antes da morte de Mestre Irineu, Sebastião Mota de Melo, que se tornará conhecido posteriormente por Padrinho Sebastião, já fazia o daime e os trabalhos de concentração em sua casa. Após 1971, surgiu o CEFLURIS, localizado na Colônia Cinco Mil, em Rio Branco e depois transferido para o Céu do Mapiá (FLONA), localizado no Amazonas, sendo hoje considerado originador de uma outra linha de trabalho. A linha do padrinho Sebastião é responsável pela expansão do uso religioso do *Santo Daime* no país e no exterior.

Conta-se que, após a morte de Mestre Irineu, o trabalho no Alto Santo declinou e que, naquele período, permaneceram apenas algumas festas e serviços tradicionais que eram reprimidos pelo Departamento de Polícia Federal. Na verdade ocorrera mais um fato de perseguição ao CICLU, conforme relato de Facundes (2013):

“Em 1974, na zona rural de uma pequena cidade na Amazônia, Rio Branco, no Estado do Acre, Leôncio Gomes, dirigente de uma igreja, foi intimado pela Polícia Federal para que se abstinhasse de fazer uso de uma bebida psicoativa de origem indígena. 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’” (FACUNDES, 2013, p. 22).

Certamente, esse fato foi fundamental para a configuração do campo conjugado à divisão dos grupos. Luiz Mendes continua narrando as ocorrências:

Depois de um certo período, alguma coisa me desgostou. E eu também fui para lá e passei dois anos lá. Isso, por volta de 1975. Comigo levei muita gente, mas voltei [...] Em 1980, com a morte de Leôncio, assumiu Francisco Fernando Filho, o Tetéu. Não poderia ser outra pessoa, dada a amizade existente entre ambos. Uma coisa muito bonita, tão bonita que eu classifico como a coisa mais bonita que já apreciei aqui dentro, durante todo este tempo. Tornaram-se amigos leais, eram carne com unha. O hinário do Tetéu era considerado como dele também. Eles vão tendo contato o tempo todo

⁶² Leôncio Gomes nasceu em 11.2.1918 e faleceu em 17.3.1980.

dentro do hinário, como o presidente e o assessor. O Tetéu passou na direção cinco meses. Impunha muita coisa, com as melhores intenções. Queria que tudo funcionasse corretamente. Começaram, principalmente os homens, a impugnar, daqui, dali, até que terminaram impugnando o próprio Tetéu, tirando-o da direção (o mesmo grupo que está lá até hoje). O Tetéu ficou desafiado. Como ele tinha essa posse aqui, onde hoje nos instalamos, saiu de lá. Começou debaixo de um pé de mangueira, num tapiri de palha. Isso foi em 1981. Foi quando nós viemos para cá também. Era pouca gente, mas era cada trabalho que tremia a terra. Desde então, tem rolado muita coisa aqui. Mas tem sido tudo como deve ser. Poderia ter sido de outra forma, mas não deu para ser. É Deus escrevendo pelas linhas tortas. Existia necessidade do padrinho Sebastião Mota se destacar, ficar independente, para justamente desenvolver o quanto desenvolveu e está desenvolvendo. Mas a casa antiga do Mestre continua igual. Todos respeitam as raízes, o caminho por onde o Mestre andou. Aqui foi a terra que ele pisou, onde estão os seus restos mortais. Aqui existe uma memória imortal (NASCIMENTO, 2005).

Observamos que a questão principal envolvendo a disputa pela direção dos trabalhos espirituais do Alto Santo foi a falta de unanimidade quanto à legitimação das escolhas dos sucessores. Monteiro da Silva, durante sua pesquisa de campo em 1981, constatou: “a existência de um princípio de divisão. Os descontentes com a nova direção alegam excessiva severidade com que Francisco Fernandes, ou Sr. Tetéu, vem dirigindo a irmandade.” (Monteiro da Silva, 1983, p. 68). Tanto no caso de Tetéu como no caso de Sebastião Mota, eles têm um hinário que os legitima como os sucessores de Mestre Irineu. O hinário de Tetéu, onde é chamado de assessor, confirma-o como escolhido de Mestre Irineu e de Leôncio Gomes da Silva. E, no caso do Padrinho Sebastião, hinos revelam que ele foi o escolhido por ser a reencarnação de São João Batista.

1.4 As comunidades religiosas do Alto Santo hoje

Na localidade conhecida como Alto Santo, no município de Rio Branco, estão localizados quatro centros religiosos, herdeiros da tradição daimista de Mestre Irineu. O Centro de origem, CICLU, liderado pela dignitária Peregrina Gomes Serra. Após a morte do fundador, o grupo original passou por alguns desdobramentos, entre estes, CICLUJUR (Centro de Iluminação Cristã Luz Universal Juramidã), dirigido por Ladislau Nogueira; CRF (Centro Rainha da Floresta), dirigido por João Rodrigues Facundes; CEFLIMAVI (Centro Eclético Flor do Lótus Iluminado Maria Marques Vieira), dirigido por José Souza. Aqui, vamos considerar como centros tradicionais os grupos provenientes do CICLU (ALTO SANTO) que permanecem com o mesmo ritual e a mesma linha de trabalho deixados por Mestre Irineu, mesmo que não permaneçam na localidade do Alto Santo, como é o caso do Centro Livre Caminho do Sol – CELIVRE, presidido por Adália Gomes Grangeiro, e o Centro Eclético Flor do Lótus Iluminado – CEFLI, de Luiz Mendes, e ainda o CLFRF (Centro

de Iluminação Cristã Luz Divina Raimundo Ferreira), dirigido por Reginaldo Ferreira Monteiro.

Atualmente, o local da comunidade do Alto Santo tornou-se um bairro ou vila Raimundo Irineu Serra, que possui uma Associação de Moradores e constitui uma Área de Proteção Ambiental (APA). As comunidades ayahuasqueiras também estão representadas na Câmara Temática. Parte das terras cedidas anteriormente às famílias por Mestre Irineu foram cadastradas e vendidas, e uma pequena parte ainda pertence à Madrinha Peregrina Serra. O túmulo de Mestre Irineu é um local de peregrinação dos fiéis e fica situado ao lado da antiga casa de Leôncio Gomes, que jaz ao lado do túmulo de Mestre Irineu, assim como também José das Neves. Na Sede do CICLU, na entrada, está enterrado Raimundo Gomes.

O Alto Santo é um local comum em que ocorrem os trabalhos espirituais e são mantidos os laços de solidariedade entre as famílias dos diversos centros ali localizados. A própria organização social é um reflexo da experiência religiosa e da permanente presença de Mestre Irineu. Certos valores essencialmente religiosos, no tempo e no espaço do sagrado, são absorvidos pelo cotidiano coletivo. Há um processo de sacralização do profano que determina as práticas religiosas, as relações sociais, familiares e comunitárias, constituindo um habitus.

Algumas características são peculiares à comunidade do Alto Santo (que inclui a irmandade do Alto Santo e pessoas que moram na cidade de Rio Branco), o primeiro grupo a utilizar a ayahuasca sob a denominação de *daime*, e que forma o campo tradicional ou tradicionalista. Isso nos leva a refletir sobre uma identidade cultural acreana a partir de suas raízes antropológicas, de um processo histórico, determinado pelas condições sociais, políticas e econômicas da região⁶³.

Nessa perspectiva, define-se como *comunidade* um grupo que viva de acordo com um sistema de crenças e de relações sociais, possuindo por base a ordem estabelecida pelo “líder”, pelo “mestre”. São usuais na comunidade as expressões disciplina, obedecer, preleção etc. significando, nos termos de Weber (1991), a vigência de uma dominação tradicional e carismática. A comunidade vai se ampliando pela chegada de novas pessoas. Os visitantes chegam em busca de conhecer ou em busca de alguma ajuda espiritual ou cura física, motivados pelos boatos, que ultrapassam as fronteiras do país, de que o daime cura tudo. Atualmente, é mais frequente na comunidade a presença de pessoas que vêm de fora e que,

⁶³ Bourdieu (1989), ao partir de uma visão não consensualista e não universalista do objeto de estudo, nos possibilita aplicar as noções de campo e poder simbólico.

após certo período de permanência, são integradas ao trabalho espiritual e ao convívio comunitário.

No espaço social, assim como no espaço religioso, observamos uma estrutura hierárquica. Os personagens que ocupam lugares importantes no ritual exercem papel de liderança na comunidade. Todos os centros têm seu presidente, seu estatuto, seu decreto de serviço. A maioria participa do ato oficial sem status ritual específico, colaborando para o bem-estar de todos os participantes.

O formato social das tradições daimistas começa a se delinear a partir de um contexto social místico e religioso⁶⁴. É essencial considerar a importância da adoção de valores e costumes indígenas caracterizando um *folk* rural e um *continuum* urbano em permanente crítica, conservando e recriando valores culturais importados. Nesse cenário, os efeitos do processo de ressignificação foram marcados pela entrada em cena de Mestre Irineu no campo dos originários e manifestam-se na formação da doutrina por meio de valores culturais herdados de sua história de vida. Ele era herdeiro da religião católica e das manifestações de danças folclóricas, e a cristandade do jovem maranhense destaca-se na liturgia religiosa ao lado dos hinos como “*Chamo a Força*”, “*A linha do Tucum*”; “*Sete-Estrela*”, na nomeação dos Seres Divinos como divindades do reino da floresta, consagrando a Rainha da Floresta, a Rainha do Mar, Jesus Cristo, e seres como Juramidã, Tuperci, Ripi Ripi Iaiá, Cires Midã, Currupipiraquá, Tucum, Marachimbé, São João, São José e Todos os Santos.

A cultura maranhense é repleta de festas folclóricas e religiosas (Bumba-meu-boi, o Tambor-de-Crioula, o Baile de São Gonçalo e os festejos do Divino Espírito Santo) que estão presentes na formação religiosa de Mestre Irineu sob diversas formas e se projetam na constituição do ritual do daime. No Maranhão, o culto ao Divino Espírito Santo, a dança do Tambor-de-Crioula e do Tambor de Mina revelam uma continuidade entre diferentes práticas culturais, folclóricas e religiosas que retratam suas interrelações sociais.

As matrizes culturais maranhenses foram mostradas por Labate e Pacheco (2002) como presentes no ritual do daime. Também Oliveira (2007) analisou as festas citadas, destacando, seus elementos comuns, dentre estes: os cânticos entoados e os louvores e rezas ao Divino Espírito Santo ao som do rufar de caixas, sobressaindo o trabalho das caixeiras, mulheres negras, humildes e sábias do Maranhão. A festa do Divino, apesar de ter um conteúdo cristão, não é um festejo exclusivamente católico, acontecendo muito comumente

⁶⁴ Caracterizado pelos componentes doutrinários outorgados a uma memória religiosa, como podemos perceber nas diversas narrativas e análises das relações sociais intra e intercomunitárias.

nos cultos do Tambor de Mina. É notório que, dentre os elementos constitutivos do imaginário simbólico daimista, está implícita a influência do culto maranhense ao Divino Espírito Santo, em termos igualmente utilizados como “coroa”, “príncipes e princesas”, “trono imperial”, “reinado”, “reino encantado”, “corte celestial”, “Império” e, decorrente daí, a ideia de Império Juramidã e Rei Juramidã. Essas expressões são encontradas na liturgia dos hinos da doutrina, no decreto de serviço e no discurso daimista em geral. Outro elemento importante do culto é a presença e o louvor a Nossa Senhora da Conceição, como a dona da missão, a dona dos festejos, Soberana Mãe e Rainha da Floresta. Oliveira destaca que um dos principais elementos da festa do Divino Espírito Santo no Maranhão:

[...] é a presença de um Império, qual seja, um conjunto de crianças caracterizadas com roupas que fazem alusão às vestimentas usadas pelos nobres da Corte Portuguesa. O grupo é responsável por carregar a Santa Croa, como os maranhenses chamam a coroa que representa a presença do Divino Espírito Santo no festejo. No Santo Daime, essa imagem está presente, por exemplo, na expressão “Mestre Império Juramidam” ou “Chefe Império Juramidam”, que é uma frase usada no encerramento dos rituais da religião e que se refere à pessoa de Mestre Irineu [...] Os adeptos percebem a religião como a revelação do Espírito Santo. Nesse sentido, todas as práticas do Santo Daime podem ser consideradas festejos ao Divino Espírito Santo (OLIVEIRA, 2007, p. 114).

No universo de “encantaria maranhense”, Labate e Pacheco (2002) observam que há muitos outros termos utilizados no imaginário daimista, como o próprio termo doutrina, cura e outros. Também Sérgio Ferretti no texto *Uma Visão Maranhense*, prefácio do livro *Eu venho de longe* (MOREIRA & MACRAE, 2011, pp.38-39) comparou o ritual do daime com as festas maranhenses e observou semelhanças com o Baile de São Gonçalo no Maranhão, além dos toques de Tambor de Mina.

[...] É um ritual do catolicismo popular, uma forma de pagamento de promessa, de origem portuguesa, provavelmente trazida por açorianos e muito comum na região dos lagos de Viana da Baixada Maranhense. Os brincantes dançam em filas, vestidos com roupas parecidas às vestimentas do Daime, todos de branco usando fitas coloridas, as mulheres com coroas ou grinaldas na cabeça e os homens com chapéu de veludo bordado. [...] O ritual do Santo Daime lembra também aspectos dos toques de Tambor de Mina, religião afro-brasileira do Maranhão em que cânticos ou doutrinas entoados são repetidos várias vezes pelo coro. Tem também relações com a Pajelança ou Cura, que se inclui no universo da religiosidade popular afro-indígena maranhense. Possui elementos da Festa do Divino, como comentam Labate e Pacheco (*Ibid.*).

Oliveira (2007, p.121) destaca que, na década de 1950, essas manifestações folclóricas eram marginalizadas pelos grupos hegemônicos e proibidas pela polícia, cita a antropóloga Mundicarmo Ferretti para quem esse fato remonta ao período colonial, momento marcado

pela intolerância religiosa que atingia tanto aos colonos portugueses como aos índios e negros.

Outros aspectos que observamos são a permanência do sistema de parentesco, acrescido da noção de família espiritual ou família de Juramidã; a importância carismática do Mestre, chamado *padrinho*, unindo a todos; a tradição cultural oral; os trabalhos dos membros da comunidade para a comunidade, como trabalhos de mutirão, ensaios, feitura dos cadernos de hinários⁶⁵. Também é notório o destaque de líderes de personalidade marcante, aliado a uma concepção política de comunidade. É possível também observar a linha kardecista em meio a este misto de esoterismo que dá uma configuração de sistema religioso, cultural, social, com raízes no uso de uma bebida usada pelos índios da região amazônica ocidental (depois de uma fase pré-colombiana ligada ao império dos incas).

Nos centros do Alto Santo, destaca-se atualmente a filiação de membros pertencentes a diversas camadas da sociedade de Rio Branco (professores, jornalistas, médicos, advogados, juízes, promotores, agentes da Polícia Federal e outros, que comungam do mesmo “habitus”). Procuramos entender a redescoberta da cultura mágica religiosa dos índios da Amazônia ocidental por Mestre Irineu como uma metamorfose. Ele criou uma espécie de nova roupagem parcialmente cristã, conservando as origens das duas camadas da população que resistiam ao processo de invasão cultural pelo sul do país. Nesse sentido, a contribuição dessas comunidades ultrapassa a simples caracterização de movimento religioso, configurando um sistema cultural que indica possível acomodação entre o indígena e o civilizado. Foi desenvolvido um conjunto de valores ecológicos que receberam sentido religioso, interligados pelo culto à Rainha da Floresta, a Jesus Cristo Redentor e a elementos da natureza: Sol, Lua, Estrelas, Terra, Vento, Mar; o Cipó, a Folha, a Água⁶⁶.

1.5 Alguns elementos a destacar

O tema “Comunidades do Santo Daime” foi abordado, primeiramente, por Monteiro da Silva. Para ele, trata-se de um fenômeno concretamente ligado às raízes nordestinas e indígenas, abrangendo mais da metade do primeiro século de ocupação da região amazônica. Alguns autores falam dessas comunidades como portadoras de uma religião genuinamente acreana. Para Monteiro da Silva (1979), elas são portadoras de valores, crenças, tabus, mitos e símbolos típicos de dois povos: o indígena e o nordestino, vítimas de processos sociais e

⁶⁵ Temos, por exemplo, o *Livro dos hinários* que foi feito no Centro Gráfico do Senado Federal em Brasília, em 1985.

⁶⁶ Conforme o hino nº 14 de Maria Damião: “Os primores do universo é o reino da floresta”.

econômicos violentos. O estudo de Labate retrata uma nova abordagem. Para ela, os grupos ayahuasqueiros no Brasil e de origem urbana mais recentes:

[...] conseguiram estabelecer legitimidade enquanto “guardiões de tradições religiosas e culturais amazônicas”, ocupando, por assim dizer, o lugar do nativo e do tradicional em nosso imaginário, fato que provavelmente colaborou para o seu reconhecimento legal pelo governo em 1986. [...] A novidade do processo deflagrado em 2008 é que agora, para além de uma identidade amazônica genérica, surge uma identidade particular, a acreana (apesar de a União do Vegetal, o maior grupo ayahuasqueiro do país, ter origem em Porto Velho, no estado vizinho de Rondônia) (LABATE, 2009, p. 3).

Nas diversas análises, sempre há referências ao contexto sociocultural urbano em que as comunidades ayahuasqueiras surgem, e sobressaem as relações sociais estabelecidas no cotidiano do grupo. Podemos dizer que as comunidades daimistas são portadoras de uma cultura popular que surge do encontro, da justaposição ou bricolagem da cultura nordestina com a tradição mítica indígena, conforme elucidado por vários autores. Monteiro da Silva (1983) busca ver elos de ligação⁶⁷ e observa a atualização que ocorre, o que muda nas diversas vertentes que influenciaram Mestre Irineu, concluindo que as diferenças são em relação a sua “cosmologia e ideologia religiosa”. Os elos comuns são as danças e músicas presentes nas duas culturas. Os valores simbólicos do mundo indígena vão sendo substituídos pela cultura religiosa ocidental (catolicismo e espiritismo)⁶⁸. Também podemos acrescentar as influências que Mestre Irineu trouxe para a doutrina do Circulo Esotérico da Comunhão do Pensamento através de princípios filosóficos da Ordem Rosacruz, incluindo nos rituais daimistas símbolos como a Cruz de Caravaca e os trabalhos de concentração⁶⁹.

A prática de cantar hinário é o principal elemento ritualístico, e todos os participantes tocam um instrumento, o maracá, e ingerem a bebida, ambos de origem indígena. Os hinários possuem os traços culturais comuns aos dois mundos: são louvores a Deus e à Rainha da Floresta. Podemos falar da importância dos hinários como coleções de poemas religiosos que realizam uma leitura particular da Bíblia Sagrada, contam a história de Jesus e seus apóstolos em uma linguagem igualmente simbólica, mas renovada e contada em versão lírica e musical. Contendo uma riqueza poética de prece, no sentido dado por Mauss (1979), os hinários constituem chamadas de Força e Poder dos Seres da Floresta, onde estão inscritos ritos e

⁶⁷ Discordamos das versões que insistem em caracterizar a linha de Mestre Irineu como Umbandaime. Essa característica vai surgir, posteriormente, no campo eclético e neo-ayahuasqueiro e ocorre a partir da inserção de novos atores no campo religioso (campo dissidente) ou estão presentes na linha da Barquinha.

⁶⁸ No sentido mesmo de um sincretismo religioso, de acordo com Ferretti (1995).

⁶⁹ Mais detalhes, ver Moreira & MacRae (2011, p. 294).

crenças sagradas que determinam estilos de vida e tipos de relações sociais entre os membros pioneiros. Para Oliveira, o culto ao Santo Daime instaura uma religião, compreendida como “uma construção social que oferece um ordenamento significativo para o sagrado” (OLIVEIRA, 2007, p. 267). Nessa perspectiva, o significado atual da ingestão do chá ao longo da história do grupo é definido como “uma construção social em construção”: “[...] o processo de ressignificação da ayahuasca no contexto do Santo Daime insere-se dentro do processo dialético de construção social de significados que fundamenta a formação da religião, compreendida como um fenômeno contínuo, determinado por condições históricas, sociais e culturais” (OLIVEIRA, 2007, p. 267).

Essa afirmação serve para expor os processos em pauta e analisar as diversas figurações sociais presentes na constituição do campo religioso por meio de uma abordagem processual, contextualizando as narrativas primordiais que contêm a genealogia da trajetória de Mestre Irineu e da formação do grupo do Alto Santo. Esse processo envolve uma ação dialética e espiralar, cujo conteúdo apresenta “o diálogo das pessoas com o passado a partir das narrativas orais e de sua vivência no presente” (*idem*, p. 31). Ressaltamos que, ao refletirmos aqui sobre uma construção histórico-social, sobre passado e presente, buscamos mostrar a constituição, a história de *um campo social*.

1.5.1 - A linha de Raimundo Irineu Serra: o uso ritual e religioso da ayahuasca

O legado espiritual e cultural deixado por Raimundo Irineu Serra é um marco na história do Acre. De seringueiro a militar, deixou várias contribuições como homem de trabalho, sendo também agricultor e curador dos males do corpo e da alma. Como vimos, a partir de sua iniciação, ele vai se aperfeiçoando e torna-se conhecido pelas curas que realizava em pessoas desenganadas pelos médicos.

Para a construção de sua memória viva, temos de considerar também, como base essencial de apoio o livro que Mestre Irineu escreveu em vida, seu hinário *O Cruzeiro*. Nele está inscrita sua palavra, que estabelece um ordenamento simbólico trazido pelo ritual religioso e define regras morais de boa conduta e modos de pensar e agir que um “verdadeiro cristão” deve obedecer. Portanto, o hinário é a história de sua vida e morte relatada por ele mesmo, em comunhão com o alto. É, pois, o documento mais expressivo de seu pensamento. *O Cruzeiro* é consagrado por todos os centros que comungam o daime da linha de Mestre Irineu. É tido como um livro sagrado, de mensagens canalizadas que formam um conjunto de hinos que os fiéis acreditam serem recebidos da Rainha da Floresta e de outros seres divinos.

Segundo Percília Matos (1990, p.15): “Praticar o hinário é o mesmo que abrir uma Bíblia Sagrada”.

Alguns aspectos etnográficos são essenciais para especificar a linha de trabalho espiritual da tradição de Mestre Irineu. Observamos uma uniformidade nos ritos espirituais. O dia 23 de junho, por exemplo, é consagrado ao festejo de São João e é uma das principais comemorações na comunidade do Alto Santo. A partir de algumas observações, destacamos aspectos que caracterizam o espaço social da tradição: é marcante a divisão por gênero que ocorre entre os membros no salão. Antes do toque do maracá e início dos trabalhos, todos se preparam para entrar em forma nas fileiras, homens de um lado e mulheres do outro. O trabalho tem início com a oração do terço às 18 horas. As mulheres formam uma fila do lado esquerdo do salão, vestidas com uma indumentária cerimonial (farda)⁷⁰. Os homens, igualmente, formam um grupo diretamente em frente ao grupo de mulheres; distribuídos em volta desses grupos, crianças, moças e rapazes. Para os membros considerados oficiais, ou seja, os homens e as mulheres que se posicionam ou entram em forma no bailado, é obrigatório o uso da farda. No caso dos homens, consta de calça, camisa social, paletó, de cor branca, meia e sapatos pretos, complementados por uma gravata preta e a estrela de Salomão usada do lado direito do peito. Para as mulheres, o fardamento oficial é composto por vestido branco pregueado, de mangas compridas, saiate verde mais curto pregueado por cima do vestido, com duas faixas verdes se cruzadas sobre o peito, a “rosa” para as mulheres e a “palmeirinha” para as moças. Como complemento da farda feminina, há fitas compridas de várias cores que são colocadas no ombro esquerdo, e uma coroa na cabeça.

Os visitantes assistem ao trabalho, mas não participam diretamente do ritual. Após o terço, novas filas de homens e mulheres são feitas, dessa vez para a ingestão do daime em lados diferentes. Depois, os visitantes ocupam novamente os espaços no interior do salão - homens e mulheres ficam de pé em frente uns aos outros durante todo o ritual, e todos tocam o maracá. Este instrumento é feito de lata e tem o tamanho grande para os homens (por exemplo, o tamanho de uma lata de leite ninho) e menor para as mulheres. O início da celebração é marcado pela execução do hinário, com o bailado e os cânticos. Também os visitantes obedecem a uma divisão por gênero: as mulheres sentam-se à esquerda, os homens à direita. Podem permanecer sentados, levantando-se em alguns hinos em sinal de reverência.

⁷⁰ Segundo Adália Gomes, não há explicações sobre o porquê de se ter que usar a farda: “a farda, acho que é assim, não tem como explicar, ele falava que a rainha tinha entregado para ele, né?” (ADÁLIA GOMES, 2010).

O ritual realiza-se com o cântico dos hinos, que têm uma linguagem bastante simples, exemplificando com cenas cotidianas os ensinamentos de passagens bíblicas. Não há a figura de padre ou de pastor; a comunidade interage cantando e tocando o maracá, entrando em forma nas fileiras para o bailado. As frases são simples, repetidas e rimadas. Os hinários são previamente recebidos pelo Mestre fundador e pelos discípulos. No ritual, apenas os responsáveis por fazer as chamadas têm o livro com as letras dos hinos cantados (que devem ser decorados), mas todos têm um maracá que tocam com a mão, e as vozes femininas sobressaem-se.

1.6 As festas oficiais

Os trabalhos dividem-se em duas categorias: as festas oficiais: o trabalho de hinários (festejos) e trabalhos de concentração. Em algumas ocasiões podem ocorrer: sessão de cura, a missa e os aniversários. As festas ocorrem de acordo com o calendário cristão, tendo início sempre às dezoito horas da véspera do dia a ser festejado. As principais festas oficiais são: 6 de janeiro, Dia de Reis; 19 de março, São José; Sexta-feira Santa; 24 de junho, São João Batista; 2 de novembro, Finados; 8 de dezembro, Nossa Senhora da Conceição; 15 de dezembro, aniversário de Mestre Irineu, 25 de dezembro, Natal e 14 de julho, aniversário de Peregrina Gomes Serra. Os aniversários de nascimento (ou morte) dos seguidores mais antigos, por exemplo, Antônio Gomes, Leôncio Gomes e Raimundo Gomes, são festejados. A comemoração do aniversário da passagem do fundador é realizada no mesmo dia de seu falecimento, 6 de julho; sendo realizada uma missa no local do túmulo. O mesmo ocorrendo pela passagem de membros filiados, além dos velórios que podem ser feitos.

Os trabalhos de concentração são realizados nos dias 15 e 30 de cada mês e têm início às dezenove horas, com duração de duas horas. Nestes trabalhos, a farda é azul e o objetivo é o aprimoramento espiritual. Após tomarem o daime, começa a concentração propriamente dita com os participantes sentados ao redor da mesa, quando é lido o “decreto de serviço” e dá-se início a um absoluto silêncio. Ao final da concentração, cantam-se os doze últimos hinos de Mestre Irineu – denominados Hinos Novos, e o trabalho é encerrado rezando-se as preces Pai Nosso, Ave Maria e Salve Rainha.

1.7 Hábitos e experiências religiosas

As mulheres da Comunidade do Alto Santo são verdadeiras matriarcas da doutrina. Elas recebem hinários, são presidentes do Centro Espírita e figuram em todos os registros. Nos dias de festejos e sempre que a igreja é utilizada para uma celebração, as mulheres responsabilizam-se pela prévia decoração com flores e pela posterior limpeza do local e do

túmulo do Mestre. As mulheres cultivam os jardins da comunidade para que sempre haja flores para os arranjos e decoração da igreja nos dias de celebração. Algumas dessas mulheres trabalham fora de casa, têm seus empregos, estudam e conversam sobre temas diversos, embora o tema preferido seja a saúde e educação dos familiares. O feitiço do daime e os assuntos de administração dos trabalhos espirituais são mais restritos aos homens.

Outra característica essencial das tradições ayahuasqueiras é a cultura oral, que vem sendo transmitida através das gerações. Nas comunidades tradicionais daimistas, há famílias que estão na terceira ou quarta geração; muitas pessoas estão desde o nascimento. Para a descrição da formação de uma identidade ayahuasqueira no Acre consideramos a memória como um fenômeno individual, algo restrito à experiência íntima e pessoal como a experiência religiosa, embora as lembranças sejam coletivas⁷¹. Para os nossos entrevistados, ser membro da comunidade religiosa constitui um dos traços mais marcantes de suas identidades. Eles orgulhosamente apresentam-se como pertencentes ao grupo, mesmo quando afastados de seus locais de origem.

Na comunidade estudada, existem normas de conduta muito claras, inclusive documentadas e explicitadas por seus preceitos doutrinários através dos hinários e dos decretos. Tais preceitos não podem ser questionados por ninguém; o ritual é tradicionalmente realizado e instruído a partir da forma idealizada e deixada pelo Mestre fundador. As tradições daimistas caracterizam-se por uma perspectiva não expansionista e potencialmente crítica ante qualquer atualização de suas práticas. Com isso, a expansão da ayahuasca para as principais capitais brasileiras e para o exterior apresenta novos elementos para a sociedade contemporânea e produz tensões em sua implementação em outros contextos socioculturais.

No Alto Santo, a comunidade segue o comportamento estabelecido por seus antepassados, buscando dar continuidade aos valores seguidos por seus pais ou avós. Nas celebrações, existe uma cadência de acontecimentos conhecida por todos e transmitidos de forma oral. A pré-dica dos hinos e as respostas cantadas pela comunidade repetem-se desde a criação da doutrina por Mestre Irineu e seus discípulos na década de 1930. Nada é questionado. Cada um tem uma função pré-estabelecida. Por que isso ocorre dessa maneira?

⁷¹ Para Halbwachs (1990), a memória de uma pessoa está inserida na memória do grupo e, por sua vez, a memória do grupo remete-nos à esfera maior da tradição, que é a memória coletiva de cada sociedade. Nesse sentido, o instrumento socializador da memória é a linguagem. A memória coletiva é o que designa a identidade através da relação que o indivíduo estabelece com o outro. Assim, o passado não sobrevive por inteiro, não existe memória pura. O que existe são reconstituições do passado. A memória é um ato criativo, é trabalho. O indivíduo seleciona do passado o que lhe interessa e só lembra porque está inserido em determinada estrutura social. A tradição é aquilo que é transmitido de uma geração para outra, e que confere elementos identitários aos grupos. A identidade é uma construção social fundamentada na diferença.

“Porque sempre foi assim.” Para os membros do Alto Santo, essa ordem é uma ordem do astral, testemunhada em vários hinos. No hino nº 29 “*Fique firme*”, de Ana de Souza, afirma-se: “Ninguém pode desmanchar o que eu saí e deixei feito; Eu baixo a disciplina e sei o que eu vou fazer; você recebeu que a Virgem Mãe lhe entregou sua cadeira, sua patente do Nosso Pai Criador”.

Esse trabalho buscou mostrar parte dessa visão de mundo, seu sistema de crenças e formas de pensar que constituem uma espécie de *habitus* religioso, portador de uma linguagem e cultura específicas em que todos zelam para que tudo siga “como sempre foi”. Qualquer mudança na ortodoxia é contrária a organização dos grupos tradicionais e choca-se com o que parece ser o desejo dos membros mais antigos.

No processo de expansão do uso da bebida, novas leituras e ressignificações continuam sendo elaboradas por meio de novas experiências dos diversos atores sociais. De acordo com Oliveira (2007, p.64), os sentidos compartilhados no uso da ayahuasca constituem “um corpo semântico, uma teia de significados que se estrutura e se ressignifica continuamente por meio da interação das pessoas com o conteúdo de suas práticas”. Por exemplo, “os rituais, símbolos e preceitos doutrinários da religião reiteram os conteúdos presentes nos mitos-fundadores, especialmente aqueles que versam sobre o relacionamento de Irineu com a Virgem Maria” (*idem*). Dessa forma, as “narrativas são ressignificadas com o transcorrer do tempo, por meio de releituras feitas pelos seguidores da religião à luz do presente vivido por eles” (OLIVEIRA, 2007, pp. 265/266). Dentro desse processo, a ayahuasca passou a ser progressivamente considerada como portadora de santidade, evocada como o Espírito Santo.

1.8 A tradição da Barquinha

Nesta parte, nosso objetivo é descrever a gênese de mais uma identidade ayahuasqueira no Acre, identificada como a linha da Barquinha, fundada pelo Mestre Daniel Pereira de Mattos, que desenvolveu um novo ritual religioso, bem como identificar os conhecimentos espirituais formadores de sua cosmologia daimista. O Centro Daniel Pereira de Matos foi fundado por Antônio Geraldo da Silva, sucessor de Mestre Daniel após sua morte, e criador do bailado (dança tradicional) que deu origem ao termo Barquinha. Os fundamentos doutrinários estão traduzidos aqui como Santa Doutrina e/ou Missão Religiosa⁷².

⁷² Nesta pesquisa, o processo de formação de uma memória coletiva nos permite refletir sobre a configuração histórica que deu origem a esse segmento religioso. E, ao mesmo tempo, refletir, de acordo com esse conhecimento reconstituído, a tradição de suas práticas. Assim é que, através das técnicas de história oral,

No ritual da Barquinha, percebemos a confluência de várias religiões, tanto a católica quanto religiões afro-brasileiras. Buscamos analisar a gênese de um grupo que surge a partir do campo tradicional ou tradicionalista e que herda uma visão de mundo peculiar oriunda de populações indígenas e caboclas da Amazônia. A figuração inicial ocorre no tempo de Mestre Irineu, e o contexto sociocultural é o mesmo do qual se originaram as comunidades do Alto Santo. A Barquinha destaca-se por seus rituais e entidades sagradas, como curadores de males físicos e psíquicos, e pela utilização de plantas medicinais. Nesse contexto surgiu o que estamos denominando de “tradições ayahuasqueiras” no Acre. Mestre Daniel aprendeu a utilizar a bebida com Mestre Irineu, e dele obteve apoio para iniciar seu culto de oração.

Na linha da Barquinha, há dois tipos de trabalhos: o Culto de Oração e o Bailado. Como não poderia deixar de ser, essa linha resulta de um processo de reinterpretação herdeira tanto das manifestações culturais do daime de Mestre Irineu como da própria formação cultural e religiosa de Mestre Daniel. A tradição da Barquinha tem rituais próprios, específicos, caracterizados por atos de penitência, romarias, culto de oração, evocação de espíritos e receitas mágico-religiosas.

Para analisar a figuração que surge na tradição da Barquinha, utilizamos a observação participante e a pesquisa exploratória com ênfase nas narrativas de seus próprios seguidores. Principalmente, guiamo-nos aqui, para contar a história dessa tradição, pela biografia de Antônio Geraldo da Silva escrita por seu filho Antônio Geraldo da Silva Filho.

Temos como objeto de estudo uma tradição daimista com um sistema de crenças, rituais, danças e músicas formados em um contexto social específico. Embora essas danças e rituais estejam revestidos de elementos novos, são também de natureza sincrética. Nosso objetivo é perceber o processo de formação dos significados produzidos na utilização da bebida e nas festas religiosas, como as romarias, penitências e a simbologia empregada por parte desses grupos.

Consideramos que as tradições ayahuasqueiras possuem uma cultura oral que vem sendo transmitida através das gerações. Isso nos permite classificá-las como um conhecimento não apenas religioso, mas, sobretudo, cultural. Quais os significados simbólicos das Romarias e Cultos de oração? Como podemos entender o sincretismo religioso presente nessa tradição? A partir dessas perguntas, descrevemos a gênese histórica do Centro Daniel

entrevista, biografia e histórias de vida, produzimos documentos vivos. O pertencimento a determinado lugar promove uma rede de relações com base nas quais o espaço social pode funcionar como suporte de comunicação, de inter-relação, de organização e de sentido.

Pereira de Matos que utiliza o chá denominando-o também de *daime* em seus rituais religiosos.

1.9 A figuração da Barquinha

Antônio Geraldo da Silva foi o discípulo que substituiu e deu continuidade ao trabalho iniciado por Daniel Pereira de Mattos desde sua origem, e isso nos permite analisar o desenvolvimento dessa tradição a partir da visão dos atores envolvidos no processo de constituição. No Centro Daniel Pereira de Matos predomina a orientação do pensamento doutrinário dos fundadores das missões, expresso a partir dos salmos religiosos cantados nos trabalhos espirituais.

Assim como a doutrina de Mestre Irineu, a doutrina de Mestre Daniel foi recebida por “ordem superior”. Esse dogma de fé fica visível na linguagem dos praticantes, salmos, narrativas de pessoas que conheceram e que receberam a cura e outros benefícios das mãos de Daniel e de Antônio Geraldo da Silva. Há ainda outro centro considerado tradicional, o Centro Casa de Jesus Fonte de Luz, que continua no mesmo local fundado por Mestre Daniel. A partir deles, surgiram outros centros, todos com sede no Acre, como o Centro de Juarez e Maria Baiana, Centro Espírita Fé, Luz, Amor e Caridade, o terceiro mais antigo. Mais recentemente, surgiram o Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte (Madrinha Francisca Gabriel); Centro Espírita de Obras e Caridade Nossa Senhora Aparecida (José do Carmo Ferreira Lima), Centro Espírita Santo Inácio de Loyola (Antônio Inácio da Conceição Andrade)⁷³.

Há muitos estudos, monografias, teses e dissertações sobre esse segmento religioso. Sobre o centro mais ortodoxo, Casa de Jesus Fonte de Luz, destacamos a Tese de Eloi dos Santos Magalhães (2013) em que estuda a forma de religiosidade de devoção dos praticantes e do significado atribuído a suas experiências, além da etnografia das cerimônias religiosas, retratou o processo histórico de formação do Estado do Acre ao traçar a trajetória social do fundador Daniel Pereira de Mattos, considerando-o líder carismático. Neste estudo sobre a Barquinha, queremos destacar a constituição e o surgimento do Centro Espírita Daniel Pereira de Matos. Especificamente, sobre esse centro, conhecemos apenas o livro *Mestre Antônio Geraldo e o Santo Daime. Centro Espírita Daniel Pereira de Matos Barquinha* (ALMEIDA

⁷³ Fora do estado do Acre, a linha da Barquinha conta hoje com dois centros independentes dos acreanos e fundados nos últimos cinco anos: o Centro Espírita e Casa de Oração Barquinho de Luz, com sede no Rio de Janeiro (RJ); e o Casa de Jesus e Lar de Frei Manuel, em Ji-Paraná (RO).

E SOUZA, 2008), em que são apresentadas narrativas da história de vida de Antônio Geraldo da Silva⁷⁴.

Assim como Mestre Irineu, Mestre Daniel escreveu um grande livro em vida, um conjunto de salmos que diz respeito a sua missão espiritual. Mestre Daniel faleceu em 8 de setembro de 1958 e deixou muitos “encargos” a seus irmãos seguidores para que continuassem com a missão. Tendo por base alguns pressupostos da história oral e história de vida, buscamos apreender o sentido das vivências de Antônio Geraldo da Silva e o surgimento da Barquinha. Esse relato biográfico constitui um mosaico de informações coletivas a partir da experiência pessoal dos praticantes⁷⁵. As mesmas noções de figuração, campo e outras já explicadas anteriormente são utilizadas aqui para entendermos a importância das narrativas que não têm por objetivo apenas expressar exatamente como os fatos ocorreram, mas, sobretudo, como esses fatos são elaborados e ressignificados pelos integrantes do grupo. A linha da Barquinha caracteriza-se pelo ecletismo, em que elementos católicos, espíritas, xamânicos e afro-brasileiros relacionam-se sincreticamente.

As definições sociológicas de religião e do sagrado sempre tiveram por tema a natureza dos mitos e das crenças religiosas. No ritual da Barquinha, há um sincretismo religioso que inclui um cristianismo mariano, o catolicismo popular, o xamanismo indígena e raízes africanas. Manifestam-se em algumas linhas a influência da umbanda e um espiritismo kardecista, como também influências rosacruzianas e teosóficas. Para Araújo (1999), trata-se de uma cosmologia em construção⁷⁶. Segundo o autor:

(...) denominamos um conjunto de práticas religiosas que tendem a formar uma doutrina específica, em que existe uma grande velocidade na incorporação e retirada de elementos simbólicos das práticas religiosas ou filosóficas que, combinadas, compõe sua cosmologia [...] A Barquinha está sempre em construção porque os seus marinheiros dão continuidade ao trabalho iniciado por Daniel nessa doutrina eclética, na qual elementos de práticas religiosas são incorporados ou retirados de acordo com ordens provenientes do invisível (ARAÚJO, 1999, p. 73).

A Barquinha, no entanto, tem elementos muito específicos formadores de sua cosmologia e ritualística, indissociáveis da história de seu fundador Daniel Pereira de Mattos. Nota-se que a profissão de marinheiro em muito influenciou a construção da cosmologia e da ritualística dos Centros Espíritas dessa linha, oriundos dos seguidores de Daniel. O

⁷⁴ Sobre a missão de Daniel Pereira de Mattos, há muitas pesquisas. Destacamos aqui os trabalhos de Wladimir Sena Araújo (1999), Eloi dos Santos Magalhães (2013) e Cristiane Albuquerque Costa (2008).

⁷⁵ A biografia é lida pelo orador do centro no dia em que se comemora o aniversário de nascimento e morte do Mestre Conselheiro Antônio Geraldo da Silva, com a presença de irmãos visitantes de outros centros.

⁷⁶ Outros pesquisadores e estudiosos de outras linhas têm reconhecido essa formação eclética religiosa, denominando-a “ecletismo evolutivo” (GROISMAN, 1991).

fardamento e grande parte da simbologia dos elementos sagrados, os salmos, fazem referência ao mar, a viagens em nau e a seres aquáticos. Além de outros seres encantados do mar, da terra e da floresta, considera-se o louvor às 3 Rainhas do céu, da floresta e do mar.

1.10 O contexto histórico

O contexto histórico de surgimento da Barquinha é o mesmo de Mestre Irineu. Mestre Daniel ou Frei Daniel, como ficou conhecido, veio para o Acre em 1907. A linha da Barquinha, como ficou conhecido esse segmento ayahuasqueiro, foi fundada por Daniel, um ex-marinheiro que se estabeleceu no Acre, na cidade de Rio Branco, exercendo o ofício de barbeiro no bairro Seis de Agosto. Conhecido como boêmio, fumava, bebia, fazia composições musicais. Habilidoso e talentoso, era constantemente visto embriagado e acabou enfermo por conta de seus problemas com o álcool, tendo sido acolhido por seu conterrâneo Raimundo Irineu Serra. Conforme informações oficiais contidas na Cartilha Ecumênica:

Daniel Pereira de Mattos, maranhense, negro e descendente de escravos, nasceu dois meses após a abolição da escravatura no Brasil, na antiga freguesia de São Sebastião de Vargem Grande, no dia 13 de julho de 1888. Ainda jovem, ingressou como grumete na Marinha, onde aprendeu diversos ofícios e estudou música. Veio ao Acre pela primeira vez em 1905, num grupamento da Marinha de Guerra, trazendo um batalhão do Exército para proteger esta terra que há pouco tempo havia sido anexada ao Brasil. Gostou do lugar e retornou em 1907 para aqui viver definitivamente, trabalhando com os seringalistas, entre eles Plácido de Castro, Daniel Ferreira e José Galdino. Na década de 20, passou a morar na cidade de Rio Branco, na Rua 6 de Agosto, trabalhando como barbeiro e exercendo outros ofícios, tais como carpinteiro, alfaiate e músico (ALVES, et al., 2011, p. 20).

Muitas são as semelhanças entre os dois mestres que receberam uma “doutrina revelada”. O mito de fundação a que todos os representantes da Barquinha se referem, e que, de certa forma, é fundante da doutrina, é o fato de Mestre Daniel receber o livro azul de seres celestiais, o que é contado em várias versões pelos praticantes. Ele recebeu uma revelação em que anjos desciam do céu dando-lhe um livro azul e dizendo-lhe que ele tinha uma missão divina. Logo em seguida, Mestre Daniel começou seus trabalhos espirituais com o uso religioso do daime em uma casinha simples, típica dos seringais, que foi a sede da Barquinha. Chamada de Capelinha pelo próprio Daniel, e Capelinha de São Francisco pela comunidade, o local era frequentado por pessoas humildes que buscavam os trabalhos de Daniel para solucionar problemas de saúde, familiares, alcoolismo etc. A amizade dos dois mestres conterrâneos é narrada por Magalhães (2013, p. 75) por “relações de compadrio”, Daniel, músico, poeta, artesão era, sempre, solicitado a tocar suas valsas nos trabalhos de Irineu, a morte de Daniel em 8 de setembro de 1958 foi pressentida por Mestre Irineu, tendo ele nessa

ocasião, recebido o hino “Chamei lá nas alturas”, o fato é narrado por Magalhães que cita o depoimento de Percília Matos da Silva⁷⁷.

Daniel Pereira de Matos tinha adoecido. Lá se soube da notícia que ele estava muito doente. Nós fomos lá e tal. Quando chegou pertinho do dia dele ir embora, aí saiu esse hino: ‘Chamei lá nas alturas, para o divino me ouvir, a minha mãe me respondeu, oh filho meu, estou aqui’. Aí, na hora que o hino saiu, o Mestre falou logo: ‘Precisamos visitar o Daniel’. Com três dias lá vem a notícia, vieram chamá-lo, que ele já tinha falecido. Aí, nós fomos lá pro velório dele, até pela madrugada. Enfim, de lá para cá, a gente vinha todo tempo cantando esse hino na estrada. Aí, ficou na recordação. Toda vez que canta o hino, eu me lembro (MATOS DA SILVA, 1989/1994).

As obras de caridade realizadas por Mestre Daniel na Capelinha de São Francisco duraram doze anos, foram marcadas do início ao fim por sua doença. Daniel faleceu em 1958 no interior da casa de feitiço do daime. Sua missão caracterizava-se pelas dificuldades de ordem material. O contexto histórico desse período, inclusive, é caracterizado pelo fim da Segunda Guerra Mundial e, no Acre, pelo sofrimento dos seringueiros explorados nos barracões⁷⁸, os “soldados da borracha” doentes e abandonados pelo Estado. A temática dos salmos recebidos por ele são o sofrimento humano, epidemias, fome e diversas calamidades. Na Cartilha Ecumênica, encontramos explicações históricas em versão narrada pelo representante da tradição Franciso Hipólito de Araújo Neto que tem maior visibilidade na esfera pública:

[...] Com sua irmandade, Daniel rogava pela humanidade, abatida por esses grandes tormentos. As obras de caridade se dirigiam em benefício dos encarnados e desencarnados. Com rezas, acolhia quem chegasse em busca de auxílio: caçadores da região acometidos de panema; crianças doentes, trazidas pelos pais com quebranto, vento caído e outros males; adultos com espinhela caída, peito aberto, dor de dente, alcoólatras sem esperança de regeneração; doentes do corpo e do espírito que não encontravam respostas em médicos e, muitas vezes, chegavam carregados em redes, trazidos pelos familiares em busca de uma assistência espiritual. Para cada caso era indicado o tratamento, que poderia ser o Daime e preces, passes mediúnicos, aconselhamentos, chás e banhos com plantas medicinais. Os que recebiam benefícios do tratamento e eram tocados no coração, iam ficando em sua companhia, para auxiliar nessas obras de caridade. Nascia em meio à floresta amazônica uma Doutrina, com práticas do catolicismo popular, dos cultos de matriz africana e da cultura indígena. Ao longo de doze anos, Mestre Daniel conduziu a Missão, servindo o Daime, ensinando através de seu Hinário,

⁷⁷ A Tese de Magalhães (2013) constitui uma referência essencial para a história cultural da ayahuasca no Brasil. Considerando que o processo histórico de formação do Estado do Acre e a trajetória social do fundador Daniel Pereira de Mattos, assim como de Mestre Irineu e de Mestre Gabriel ganham especial relevância no processo de patrimonialização da ayahuasca.

⁷⁸ Em *A Margem da História*, Euclides da Cunha (1999) foi um dos primeiros a observar as condições sociais de trabalho dos seringueiros, uma categoria formada por caboclos e nordestinos que migraram para a região. Segundo ele: “O povoamento do Acre é um caso histórico inteiramente fortuito, fora da diretriz do nosso progresso” (CUNHA, 1999, p. 33)

formando uma comunidade cristã que se doa ao próximo, reza e se prepara para a vida espiritual. Os benefícios alcançados são conhecidos, há muito tempo, pelos moradores de Rio Branco e de outras regiões. Sua casa, desde então, tornou-se um centro de peregrinação, onde se pratica romarias, penitências, preces, terços e rosários. [...] O calendário religioso é vasto e, entre as datas comemorativas, estão o Natal, Reis Magos, Semana Santa, Corpus Christi, Nossa Senhora da Conceição, São Francisco, São Sebastião, São José, São João, Finados e os aniversários de passagem do Fundador e de alguns seguidores de sua Doutrina. Passam-se as décadas e sucedem-se as gerações de seguidores e continuadores da cultura religiosa fundada por Mestre Daniel que, com sua orientação e inspirados por São Francisco, buscam manter viva a fé e a devoção em Deus Jesus, na busca da evolução espiritual e preparação para a vida eterna (ALVES, et al., 2011, p. 21).

Existem diversos grupos religiosos na linha da Barquinha. Embora sejam todos herdeiros espirituais de Mestre Daniel, cada um possui uma organização social e ritualística diferente, segmentos específicos nos quais se ramificou a tradição daimista conhecida como “A Barquinha”. Como já dito, o nome se deve ao simbolismo náutico que norteia os cultos, além de outras versões. Após a morte de Frei Daniel, três grandes lideranças surgiram na Barquinha e, em momentos distintos, formaram suas igrejas independentes: o Centro Espírita de Culto e Oração Jesus Fonte de Luz, fundado por Mestre Daniel (comandado por Manuel Hipólito de Araújo, o Padrinho Manuel, e hoje por seu filho Francisco Hipólito Araújo), e o Centro Espírita Daniel Pereira Matos (comandado por Antônio Geraldo da Silva, Mestre Antônio Geraldo, e hoje por seu filho Antônio Geraldo da Silva Filho). Outros dois centros foram fundados por seguidores de Mestre Daniel: em 1962, sob a direção de Juarez e Maria Baiana, foi criado o Centro Espírita Fé, Luz, Amor e Caridade, mais conhecido por Terreiro da Maria Baiana; e, em 1994, Francisca Campos do Nascimento, a Madrinha Francisca, criou o Centro Espírita Príncipe Espadarte. Esses dois últimos destacam-se por conter fortes traços das religiões afro-brasileiras e da umbanda, diferenciado-se dos demais.

A morte de Mestre Daniel trouxe muitas transformações ao grupo de origem, suscitando a questão de quem o substituiria no comando do Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus - Fonte de Luz. Conforme biografia de Antônio Geraldo da Silva escrita por seu filho, Antônio Geraldo da Silva Filho, muitos fiéis mais próximos àquele Mestre tomaram à frente da igreja, porém acabaram por desistir face a dificuldades ou à desaprovação dos outros fiéis. Por fim, os próprios fiéis sugeriram que Antônio Geraldo da Silva tomasse conta da igreja, tornando-se responsável pela missão de guiar o barquinho Santa Cruz.

O Mestre Antônio Geraldo da Silva nasceu em União, no Ceará, e foi para o Acre em 1944, convocado pelo governo federal como soldado da borracha durante a Segunda Guerra Mundial. Permaneceu na capital trabalhando como lenhador na antiga usina de luz e depois

como oleiro da cerâmica do território e em outras olarias particulares. Vindo de Mossoró, no Rio Grande do Norte, para cortar seringa nas florestas do Acre, Antônio Geraldo, um homem de muitos talentos, exerceu profissões diversas. Residiu em Rio Branco e, após passar muitas dificuldades (“adversidades”), casou-se com Antônia da Silva; foi por meio dela que manteve o primeiro contato com Mestre Daniel, em 1955. Por conta de um problema de saúde do cunhado, o casal procurou Mestre Daniel, já então muito conhecido por seus trabalhos de caridade e cura espiritual oferecidos na Capelinha de São Francisco em que utilizava o daime. Conta-nos Antônio Geraldo Filho que, apesar de certa resistência inicial por parte de seu pai, desde o primeiro momento de sua aproximação com Daniel, o Mestre viu nele um homem capaz e predestinado a substituí-lo após sua morte. Após tomar o daime nas primeiras vezes, tornou-se colaborador e frequentador da capelinha e amigo íntimo de Mestre Daniel, recebendo orientações espirituais e aprendendo a administrar a igreja e a preparar o daime. Trabalhou junto a outros fiéis no desenvolvimento e construção do Centro Espírita e Culto de Oração Jesus Fonte de Luz.

Narra Antônio Geraldo Filho que, mesmo antes do falecimento de Mestre Daniel, alguns fiéis e o próprio Antônio Geraldo viram em uma miração que a chave da missão passaria de Daniel para Antônio Geraldo. Quando os fiéis da Casa de Culto convidaram Antônio Geraldo para que levasse adiante a igreja e assumisse um compromisso por pelo menos dez anos, este ainda “titubeou” em fazê-lo, afirmando que acompanhara o empenho de Mestre Daniel e sabia que tal responsabilidade lhe exigiria muito tempo e dedicação. O temor de Antônio Geraldo residia no fato de que ele era o chefe de uma família numerosa, com esposa e oito filhos pequenos, e temia não conseguir administrar, ao mesmo tempo, a família e a missão.

De acordo com Antônio Geraldo Filho, no entanto, por volta das 18 horas de uma tarde, Antônio Geraldo foi iluminado por seu guia, chamado Bispo Policarpo, e decidiu aceitar o comando da missão. Na seguinte entrevista, Mestre Antônio Geraldo descreveu a sua experiência:

[...] Ele, o Bispo Policarpo, me irradiou e disse: Você vai passar dez dias sem sair de casa, sem dizer para a sua mulher porque você não vai trabalhar, nem dizer ao seu patrão porque não vai pro trabalho. E eu, recebi aquela mensagem e fui pra casa, pensando como é que eu ia fazer. No outro dia, fiquei aí. A mulher ia lavar roupa no igarapé que ficava bem perto do meu serviço. Nesse tempo que eu já tava trabalhando numa olaria particular. Aí a mulher perguntou: - Você não vai trabalhar? Eu disse: - Vou! Vai andando na frente que eu já vou. Mas não fui, não pude sair de dentro de casa, pois era tanta gente chegando e perguntando: - É aqui que é a casa do seu Antônio Geraldo? Eu respondia: - É! - Ta aqui que papai mandou. - Quem é seu pai? - O fulano de tal dos Anzóis. Eu nem sabia quem era. - Ah! Combustível, né?

Farinha, arroz, feijão, carne, doce... Nesse tempo eu fumava. Vinha milheiro de tabaco, de papelim, era uma coisa absurda. A mulher chegou e olhou, viu aquelas coisas em cima da mesa e perguntou: - Quem é que ta trazendo isso? - É o povo que ta trazendo isso aí. E por fim eu passei dez dias sem sair de casa e sem dizer ao patrão porque não ia trabalhar. E eu morava bem perto do trabalho. Depois, ela, a Antonia, não se aperreou mais porque táva vendo entrar comida dentro de casa. E quando completou os dez dias, no mesmo lugar, a estrela irradiou do mesmo jeito. Irradiou novamente e disse: - Que tal, os seus filhos estão passando necessidades? Eu respondi: - Não! Foi a vez que eu vi mais rancho dentro de casa. - Pois esses dez dias que você passou, são os dez anos que você vai passar lá dentro. Pode assumir! Aí, eu vim e assumi o compromisso. Tirei dez anos na Missão [...]” (ALMEIDA E SOUZA, 2008, pp. 54-55).

Nos primeiros dez anos em que Mestre Antônio Geraldo, como se tornou conhecido, permaneceu à frente da missão com a Barquinha, muitos elementos foram acrescentados à ritualística dos cultos e muitos salmos foram recebidos quando ele estava irradiado. Frei Daniel já havia recebido muitos salmos e deixado preconcebido o fardamento e a organização dos rituais da Barquinha antes de sua morte. Antônio Geraldo colocou em prática e ordenou o sistema de fardamento que vigora ainda hoje, inserindo também o bailado no ritual em que os fiéis dançam ao som dos pontos recebidos por ele. Antônio Geraldo é responsável por centenas de salmos e hinários recebidos, que representam um verdadeiro patrimônio cultural.

Passados os dez anos, Antônio Geraldo novamente se comprometeu a ficar por mais dez, podendo desta vez, no entanto, desvincular-se da igreja caso julgasse necessário. Após o período de vinte anos dedicando-se integralmente à igreja, Antônio Geraldo decidiu fazer uma viagem a sua terra natal para visitar amigos e parentes que havia muito não via. Ao retornar, o então vice-presidente Manoel Hipólito Araújo ocupou o lugar da presidência do Centro Espírita e Culto de Oração Jesus Fonte de Luz.

Antônio Geraldo foi obrigado a retirar-se e fundou então, em 1980, a igreja da Barquinha chamada Centro Espírita Daniel Pereira de Matos, em que continuou administrando os cultos, recebendo os ensinamentos e fazendo ele mesmo as preparações do daime com a colaboração dos seus seguidores. Sua filha Sandra o ajudava, chegando a liderar as atividades de feitio e destacando-se como a primeira mulher feitora de daime. Muitos praticantes da Casa de Jesus Fonte de Luz seguiram Antônio Geraldo em seu novo centro. Após sua morte, o filho Antônio Geraldo Filho ficou definitivamente à frente dos trabalhos, pois, alguns anos antes de sua passagem, a chave da missão já lhe havia sido passada, repetindo-se a mesma história de predestinação que ocorrera a seu pai.

1.10.1 Salmos e histórias de vida

Para o grupo do Centro Espírita Daniel Pereira de Matos, a barca denominada Barquinho Santa Cruz é o barquinho de Deus, e os fiéis devem trabalhar para que possam superar as tempestades e realizar a grande travessia da vida sem afundar. A barca viaja em três mistérios: o céu, a terra e o mar, sendo pilotada por São Francisco das Chagas, Mártir São Sebastião, São José e Daniel Pereira de Mattos. Os marinheiros do mar sagrado são os fiéis.

Se houver uma preparação aguçada por parte dos fiéis, dizem-lhes que estão promovidos a oficiais e não mais a marinheiros, uma vez que ocupam dentro da sua hierarquia religiosa uma posição mais elevada. [...] Determinadas entidades por eles designadas como entidades de luz são chamadas também de oficiais e são consideradas chefes de pelotão. [...] Estes oficiais, quando chegam para trabalhar, usam determinados instrumentos referentes às ‘forças armadas’, tais como lanças, espadas, algemas, cachorros etc. Os registros desses instrumentos são revelados nos salmos entoados pelos presentes (ARAÚJO, 1999, p. 80).

Para os seguidores da Barquinha, a ayahuasca é uma bebida sagrada e sua utilização ritualística ocorre em espaço sagrado com um conjunto de preceitos simbólicos e cosmológicos. A bebida é um instrumento de cura considerada pelos daimistas como “santa luz” que tem o poder de ampliar os conhecimentos e a percepção de si e do outro, como uma forma de entrar em contato com o mundo espiritual. Representa a água e a luz sagradas que conduzem a viagem para a vida eterna.

As religiões daimistas são legitimadas pela história de vida de seus próprios Mestres⁷⁹. Nesse sentido, a história de Daniel Pereira de Mattos e a de Antônio Geraldo da Silva correspondem a uma figuração específica. Na narrativa de Antônio Geraldo, ele mostra fatos que revelam sua história de vida, as experiências, vivências do grupo e a visão de mundo dos iniciados a partir do surgimento da missão.

Hoje, Mestre Antônio Geraldo da Silva é considerado Mestre Conselheiro das Santas Missões. Mestre Antônio Geraldo Filho, que o substituiu, elaborou a biografia do pai, contando sua história de vida. Parte dessa narrativa está contida aqui, principalmente no que se refere à forma como é narrada, sua trajetória histórica e a do centro de origem. Segundo Antônio Geraldo da Silva Filho, seu pai dedicou a maior parte de sua vida ao cumprimento dessa missão “tão perseguida pela humanidade”, pondera ele, mas reconhece que o pai tinha certeza do que estava fazendo e nunca deixou de cumprir seu dever cristão e ajudar os semelhantes. Observa que, embora muitos não acreditassem nele, Deus acreditava, “tanto que,

⁷⁹Para Ecléa Bosi (1979), a memória de uma pessoa está intimamente ligada ao relacionamento tanto com a família quanto com a classe social e com seus grupos de convivência e referências particulares.

por ordem superior, ele foi o premeditado a dar continuidade a essa missão deixada por Daniel Pereira de Matos”. Para os devotos da Barquinha, a doutrina é uma missão revelada: assim como Mestre Daniel recebeu a chave da missão, após o seu falecimento “ele entregou a chave da missão, hoje conhecida por Barquinha, nas mãos de Antônio Geraldo da Silva”.

Então ele passou a ser seu sucessor, a pessoa que iria regar a semente da doutrina que Daniel Pereira de Matos fundou para que jamais viesse a fugir de sua essência, pois toda missão requer um dirigente, uma pessoa que esteja à frente para que possa receber as Instruções e seguir em frente com a missão. É o início dessa missão foi através das instruções de um negro do maranhão chamado Daniel Pereira de Matos. Mas todo dirigente necessita também futuramente de um sucessor para que possa também receber as instruções e dar continuidade ao que foi iniciado no passado. Depois de Daniel Pereira de Matos, Antônio Geraldo passou a ser o ponto principal de partida dessa missão fundada em 1945. E foi com muito trabalho, mediante muito esforço, através de seus ensinamentos, dos seus conselhos que essa semente cresceu e deu frutos e tornou-se conhecida em quase todo mundo, pois foi dessa nascente de água limpa e transparente que surgiram novas fontes mostrando para as pessoas esse caminho de luz e amor (Cf. biografia por Antônio Geraldo Filho).

Nas memórias de Antônio Geraldo Filho, que acompanhou o pai na doutrina desde criança, o mundo da experiência se expressa como pensamentos, atitudes, sentimentos, valores, normas, comportamentos. Indagando-se sobre a história de vida de seu pai, ele questiona: “Mas como foi que ele iniciou nesse caminho de luz, amor e sacrifício?” E reconhece que só é possível responder a isso através da experiência vivenciada pelo pai. Experiência essa associada ao processo de migração dos nordestinos que vieram para a Amazônia em busca de uma vida mais fácil, fato determinante para o processo de constituição do grupo, caracterizado por movimentos de enraizamentos e desenraizamentos. Através do discurso biográfico, percebemos os diversos personagens assumidos por Antônio Geraldo ao longo da vida, o que ilustra o quanto sua identidade foi construída sócio-historicamente.

Tendo nascido em União, no Ceará, sua família foi forçada a se mudar para Mossoró, no Rio Grande do Norte, por causa de uma grande alagação no rio Jaguaribe, e, mais tarde, teve de migrar para o Acre. A esse processo, Bosi (1987) designa como desenraizamento. A trajetória de Antônio Geraldo é marcada, em um segundo momento, pela constituição de uma nova identidade a partir do encontro com a esposa e com Mestre Daniel Pereira de Mattos, como mostra o seguinte relato biográfico:

Foi através de sua esposa que Antônio Geraldo teve o primeiro contato com o saudoso Daniel Pereira de Matos em 1955, aos 33 anos de idade. Certo dia, Antônio Geraldo e a esposa Antônia Ferreira foram à busca de ajuda para um parente que estava com uma enfermidade, então dirigiram-se a uma casinha situada em um varadouro dentro da floresta, onde morava Daniel Pereira de Matos, mais precisamente nas terras de Manuel Julião, onde hoje

está localizado o bairro Vila Ivonete. Daniel Pereira de Matos logo de início, ao ver Antônio Geraldo, percebeu nele três coisas: a ausência do medo, o temor a Deus e o desejo de conhecer a si próprio. Então o convidou para ‘beber’ daime, o que o fez perceber que Antônio Geraldo seria um obreiro e que, a partir de então, começaria uma longa e sacrificante jornada. Assim, o comandante Daniel o batizou com o santo daime, o preparou e, no devido tempo, entregou a ele, por ordem da Virgem Santíssima, o comando dessa missão de luz e amor, pois reconheceu nele o discípulo a quem confiar a missão (*Idem*).

Alguns aspectos abordados nessa narrativa merecem ser destacados: a referência ao passado e à tradição é uma das formas de sustentar a coesão desses grupos, sendo esse conhecimento transmitido através das gerações. A memória social do grupo é fundamental e, em geral, adota a forma de um mito que se alimenta de referências culturais, literárias ou religiosas. Percebemos que o trabalho da memória é inseparável da organização social da vida e dos valores do próprio grupo. Há um sentimento de veneração, gratidão, devoção aos ensinamentos do Mestre Conselheiro Antônio Geraldo que ficaram sacramentados nos salmos e na biografia relatada por Antônio Geraldo Filho: pela forma como se refere ao pai, depreende-se o poder carismático oriundo de suas virtudes - um indivíduo sujeito da história e constituído de suas relações sociais⁸⁰.

1.11 Trajetória de Mestre Antônio Geraldo

Antônio Geraldo da Silva iniciou sua trajetória dirigindo a missão de Daniel Pereira de Mattos em 20 de janeiro de 1959, assumindo o compromisso de permanecer dez anos sem se ausentar das proximidades da comunidade. Este momento histórico foi o mesmo de Mestre Irineu, marcado pelas perseguições. Antônio Geraldo Filho conta que um irmão denunciou a missão ao juiz, que chegou à igreja às 22 horas e foi prontamente recebido por seu pai. Era evidente que o juiz havia sido influenciado pelas pessoas que eram contra a missão. Nessa ocasião, Mestre Antônio Geraldo foi intimado a depor em fórum.

Na data marcada, ele compareceu acompanhado por alguns irmãos. Primeiramente, pediu explicações para entender as causas daquela ocorrência. O juiz era Lourival Marques de Oliveira. Na ocasião, Mestre Antônio Geraldo fez uma penitência de dez dias sem se alimentar. Intimado novamente, compareceu à presença do juiz que lhe ordenou que abrisse a igreja novamente, ao que ele respondeu “que não ia abrir, porque não tinha sido ele quem

⁸⁰ Halbwachs (1990) mostra que, muitas vezes, lembrar é refazer, reconstruir, repensar com as ideias de hoje a experiência do *passado*, diferentemente de um simples reviver. Lembrar o *passado* no *presente* indica a diferença em termos de concepção. O texto ressalta a lembrança como uma imagem construída pelas imagens que temos agora, na nossa realidade, no conjunto de representações que temos e que fazem parte da nossa consciência atual. Para Bosi (1979), não existe uma percepção que não esteja impregnada de lembranças.

tinha fechado”, e continuou na mesma penitência. Então o juiz deu ordens para o advogado abrir a capela, e o advogado disse: “Agora você tem que registrar o centro para trabalhar legalizado”. Antônio Geraldo cumpriu a ordem e registrou o “Centro Espírita de Culto e Oração Casa de Jesus Fonte de Luz”, que ainda não era registrado, e continua registrado até hoje com o mesmo nome. Conforme Antônio Geraldo Filho:

Na verdade, nem o terreno era oficialmente da comunidade, tudo era do Antão...finado Julião era quem tinha dado permissão para o mestre Daniel fazer sua casa lá, e lá ele criou a missão. Mas com o tempo que Antônio Geraldo tinha permanecido no terreno onde é localizado o centro espírita de culto e oração, juntamente com o templo de Daniel, dava o direito de posse. Então ele providenciou os documentos necessários para tirar o título do terreno. Ele pagou o aforamento atrasado e pegou o título de enfiteuse. Quando o Antão viu o negócio, aí se danou, fez confusão pelo terreno. Mas o governador do estado da época, que era o Jorge Kalume, comprou do Antão por vinte mil a área de terra. Daniel trabalhou muito para a construção do Centro, mas ele só veio entrar na igreja, na época uma capelinha pequena, quando já tinha falecido, em 8 de setembro de 1958, aproximadamente às 18 horas. A capela já estava construída, já estava com teto feito, não tinha janela, não tinha altar, mas já estava coberta. E colocaram seu corpo lá dentro para homenageá-lo (Cf. biografia de Antônio Geraldo da Silva Filho).

A partir do momento em que Antônio Geraldo assumiu o comando da missão, deu-se prosseguimento à construção da capela. Conforme o autor de sua biografia, ele era guiado pelas instruções que recebia espiritualmente “do fundador Mestre Daniel e de toda a falange de espíritos iluminados que compõe esta missão”. Foi dentro destas comunicações espirituais que ele recebeu o fardamento e sua respectiva simbologia. Naquele período inicial, após a passagem de Mestre Daniel em 1958, ainda não havia o cruzeiro, e nem o parque de danças espirituais conhecido como bailado. Esses trabalhos da missão foram implantados e ampliados por Antônio Geraldo “conforme as orientações superiores que recebia, e a capela se transformou num grande templo, mas isso não seria possível sem a ajuda dos irmãos que o acompanhavam.” Ainda segundo a biografia,

Neste período, com ajuda do irmão Manuel Hipólito de Araújo, formou a diretoria na qual o próprio e competente irmão Manuel ocupou a vice-presidência. Antônio Geraldo seguiu sua caminhada junto com a irmandade até cumprir os dez primeiros anos de compromissos com a missão. Depois que completou 10 anos, ele pensou... Agora eu posso ficar ou posso sair, porque o compromisso que tinha era cumprir 10 anos, então em assembleia geral ele colocou à disposição da diretoria e de toda irmandade o cargo de presidente do centro. É importante relatar que ele colocou à disposição o cargo de presidente do centro, e não a missão em si, pois ele foi o escolhido pela Virgem Santíssima e Frei Daniel a ser o aparelho para receber as orientações superiores e assim seguir no comando da missão, mostrando para as pessoas a veracidade desta sublime missão. Mas como nenhum irmão quis assumir a presidência, então ele assumiu mais 10 anos, mas desta vez com a seguinte condição; que ele poderia sair para visitar amigos, isto

pelo fato de que nos 10 primeiros anos de compromisso com a missão ele não tinha essa liberdade, pois o tempo dele era inteiramente ligado ao seu compromisso (*Ibid.*).

De acordo com Mestre Antônio Geraldo Filho, como também se tornou conhecido, seu pai cumpriu mais dez anos do tempo acordado e completaria mais vinte anos se não fosse pelo fato de que, por motivo de viagem a sua terra natal, precisou se ausentar por alguns dias da comunidade⁸¹. Segundo sua biografia, ele fez uma viagem em 27 de abril de 1977, ficando no comando do centro o vice-presidente na época, Manuel Hipólito de Araújo. Ao retornar, ocorreu que:

Chegando aqui, por força do destino ou providência divina, se pode se dizer assim, ele, juntamente com sua família, se desligou do centro espírita de culto e oração Casa de Jesus Fonte de Luz, onde ficou na presidência o irmão Manuel Hipólito de Araújo que já estava prosseguindo no comando do centro (*Ibid.*).

Até então, o campo tradicional tinha apenas dois grupos, o CICLU, comandado por Mestre Irineu e o Centro Espírita de Culto e Oração Casa de Jesus Fonte de Luz, comandado por Antônio Geraldo da Silva, que ali permaneceu de 20 de janeiro de 1959 a 27 de abril de 1977 (18 anos e quatro meses). Boa parte de sua caminhada com a missão (“que recebeu da Virgem Santíssima, dada a ele por Daniel Pereira de Matos”) foi junto com Raimundo Irineu Serra, falecido em 1971.

1.11.1 Primórdios do Centro Espírita Daniel Pereira de Matos

Após seu desligamento do Centro Espírita de Culto e Oração, Mestre Antônio Geraldo inicia uma nova trajetória. Ocorre uma nova configuração quando, a partir desse momento, Mestre Antônio Geraldo abre seus trabalhos dentro de sua casa juntamente com a família e alguns irmãos que o acompanharam. Esse novo local continuou com as Santas Missões (forma como os praticantes se referem a seus trabalhos espirituais). Antônio Geraldo Filho narra que aí ele prestou contas de outros dez anos, completando assim vinte anos de “compromisso assumido”. Nos trabalhos da Barquinha, fala-se da “prestação de contas”, que todos havemos de fazer perante o Criador (*Cf.* Salmo de Mestre Daniel “Castelo do monte azulado”). Conforme Antônio Geraldo Filho, após concluir seu segundo compromisso ele “perguntou à esposa e aos filhos se queriam continuar com ele cumprindo a missão que recebeu; caso contrário, iria cumprir a missão em outro lugar, pois não podia abandonar a

⁸¹ Foi o momento em que Antônio Geraldo retornou a suas raízes, visitou sua terra natal, irmãos, parentes e muitos amigos.

responsabilidade que a ele foi confiada por Deus” (*Ibid.*). Apresentando as suas convicções de fé, a resposta da família foi positiva, conjuntamente com o apoio de alguns irmãos que o seguiam. Nas palavras de Antônio Geraldo Filho:

[...] daí então com muito sacrifício, a sua família e esses irmãos que confiaram em Daniel Pereira de Matos e acreditaram na pessoa de Antônio Geraldo da Silva seguiram com ele cumprindo a missão que Daniel iniciou. E dentro dos três mistérios, Pai, Filho e Espírito Santo, Antônio Geraldo firmou seu terceiro compromisso com a missão que Daniel Pereira de Matos deixou para ele cumprir junto com os irmãos, e assim, para prosseguir com sua missão, ele fundou o centro espírita casa de oração, com o nome de Daniel Pereira de Matos em homenagem ao fundador desta linda missão. Antônio Geraldo assumiu seu compromisso definitivo no dia 20 de janeiro de 1979, quando fundou este Centro e comandou esta embarcação durante 20 anos e sete meses. Durante este tempo, recebeu mais de 200 instruções escritas e gravadas, 320 hinos salmos que são cantados no templo e 720 hinos pontos que são os cantados no parque de danças espirituais. No decorrer desses anos, foi espiritualmente condecorado como mestre e conselheiro, quando na ocasião passou a presidência do centro ao seu atual sucessor Antônio Geraldo da Silva Filho que no momento certo assumiu o comando do Barco, se tornando oficialmente o segundo sucessor dessa sublime missão fundada por Daniel Pereira de Matos” (*Cf.* biografia por Antonio Geraldo Filho).

Consideramos que a figuração que forma a Barquinha é perpassada por diferentes processos, entre eles o próprio desenraizamento causado por deslocamentos físicos e/ou emocionais. Antônio Geraldo da Silva dedicou 45 anos de sua vida à missão e aos irmãos. Conforme narrativa de seu filho, “ele se entregou de corpo e alma sem visar lucros financeiros ou vantagens materiais, o que fez dele um verdadeiro irmão amigo, que veio de tão longe cumprir uma missão de amor que iniciou aos 34 anos de idade” (*Ibid.*). Veio a falecer aos 78 anos, “renascendo no mundo dos espíritos iluminados no dia 28 de julho do ano 2000, e nos deixando muitas saudades, grandes conselhos e ensinamentos, além dos exemplos de coragem, firmeza, amor e caridade” (*Ibid.*). A trajetória de vida de Antônio Geraldo da Silva foi marcada pelos inúmeros desafios daquele momento histórico. Houve cismas e tensões entre os grupos em torno da questão de nomear qual o centro seria o mais tradicional. Nesse caso, podemos entender que a tensão existente é geracional.

1.12 A figuração do Centro Espírita Beneficente União do Vegetal: breve histórico de surgimento

A terceira vertente mais conhecida por União do Vegetal, UDV, foi criada em 22 de julho de 1961, fundada por José Gabriel da Costa ou Mestre Gabriel, segundo dados oficiais, encontrados na Cartilha Ecumênica, em que há explicações históricas à semelhança das duas tradições anteriores citadas, numa versão narrada pelo representante da tradição, Edson Lodi,

que tem visibilidade na esfera pública por sua participação (notadamente no GMT-CONAD), e na literatura sobre o tema⁸². A terceira tradição no uso religioso do chá, denomina a bebida indígena ayahuasca de Vegetal ou “chá Hoasca, que realiza a União dos Mistérios do Vegetal - o mariri e a chacrona”.

No Seringal Guarapari, na divisa do Acre com a Bolívia, em 01 de abril de 1959, José Gabriel da Costa conhece a Ayahuasca, recebendo-a das mãos de outro seringueiro, Chico Lourenço. Tem início uma fascinante história de recordação, desprendimento e coragem, em que um homem e sua família criam uma religião, a União do Vegetal, no seio da floresta – no seringal Guarapari no dia 22 de julho de 1961. Neste cenário, a Vila Plácido de Castro – à época importante centro comercial e de encontro de seringueiros – é palco de dois acontecimentos marcantes. No dia seis de janeiro de 1962, Mestre Gabriel é aclamado pelos mestres que viviam na floresta e distribuía ayahuasca sem uma linha doutrinária, como o Mestre Superior na União. Outro destaque é a criação do Núcleo Estrela Divina, localizado na mesma cidade, cujo nome foi dado por Mestre Gabriel (ALVES, et al., 2011, p. 22).

Mestre Gabriel, também era nordestino, nasceu em Coração de Maria, no município de Feira de Santana, Bahia, em 10 de fevereiro de 1922. Filho de Manoel Gabriel da Costa e Prima Feliciano da Costa, religiosos de formação católica. Em 1942, muda-se para Salvador com a idade de vinte anos, lá desenvolve atividades comerciais, e pratica o jogo de capoeira, destacando-se por sua destreza.

Embarca para Belém (PA), depois para Porto Velho, chegando a Rondônia, em 1943, insere-se na mesma configuração geopolítica dos outros mestres fundadores, migrantes que ali chegaram atraídos pelas políticas públicas do governo brasileiro para atuar nos seringais da Amazônia, alistando-se como “soldado da borracha”, constituindo uma frente de trabalhadores nordestinos organizados no exército da borracha. Segundo a narrativa na Cartilha Ecumênica, antes de ir trabalhar nos seringais, José Gabriel instalou-se na cidade de Porto Velho, trabalhando no Hospital São José e na Estrada de Ferro Madeira-Marmoré. Casa-se em maio de 1947, com Raimunda Ferreira da Costa, conhecida como Mestre Pequenina, tendo oito filhos (ALVES, et al., 2011, p.22).

Gabriel se estabelece em um seringal, alternando épocas de residência nos seringais e estadias temporárias na cidade de Porto Velho. A maior parte desses seringais estava numa região de fronteira entre a Bolívia e o atual estado de Rondônia. Foi no decorrer dos anos de trânsito entre a floresta e a cidade que travou seu primeiro contato com a ayahuasca, conforme já citado. A partir daí, em 1964, retorna para Porto Velho e inicia o processo de

⁸² Segundo Monteiro da Silva (1983, p. 60), a UDV foi criada em 1962 na região amazônica, mais exatamente em Rondônia, onde surge “destinada a purificar a humanidade, livrando-a da ilusão”.

institucionalização da União do Vegetal. Nesse período, ele já conta com um quadro de mestres por ele formado, e passa a organizar “a UDV, superando perseguições e preconceitos motivados pelo desconhecimento da Ayahuasca pela sociedade” (*idem*, p. 23):

Mestre Gabriel tem por objetivo a renovação espiritual da humanidade. A organização que fundou para realizar sua missão, o **Centro Espírita Beneficente União do Vegetal**, é uma religião de fundamentação cristã-reencarnacionista. Professa a reencarnação dos espíritos e a divindade de Jesus Cristo, o Poder que veio à Terra trazer a Doutrina da Salvação. A União do Vegetal ensina que, de tempos em tempos – e de acordo com a necessidade - o Poder Superior envia espíritos iluminados à Terra com a missão de orientar os homens e reconduzi-los ao caminho reto. Mestre Gabriel cumpriu superior missão espiritual ao criar a UDV (ALVES, et al., 2011, p. 22).

Antunes (2012) em sua dissertação de mestrado faz um mapeamento da controvérsia pública sobre o uso da ayahuasca no Brasil e destaca alguns estudos sobre a UDV (Henman, 1986; Andrade, 1995; Brissac, 1999), evidenciando que todos eles apontam para a importância dos aspectos sócio-históricos do período, momento em que os nordestinos migram para a Amazônia. Isso configura o período marcado pela batalha da borracha, formando uma população cabocla através do contato interétnico com grupos indígenas, constituindo os primeiros momentos da ocupação amazônica, “fator determinante para a transmissão e disseminação do uso da ayahuasca entre a população urbana” (ANTUNES, 2012, p. 29).

Brissac (1999) descreve, “o itinerário histórico fundacional da União do Vegetal, tanto em Rondônia, quanto, depois, em São Paulo”. A partir das narrativas de participantes, evidencia as interrelações da trajetória de Mestre Gabriel com aspectos da especificidade da cultura brasileira, construindo uma representação do que estamos nomeando de figuração social⁸³: a formação de “uma ampla rede de relações com diversas configurações culturais presentes na sociedade brasileira” (*idem*, p. 55). Dessa forma, insere o percurso de Mestre Gabriel em seis momentos: *José, o menino do Coração de Maria; o capoeirista; o seringueiro do exército da borracha; o ogã do terreiro de Chica Macaxeira; o sultão das matas e os xamãs da fronteira boliviana; e o Mestre e autor da União do Vegetal* (BRISSAC, 1999).

⁸³ Para Brissac (1999, p. 79): “Esse grupo de pessoas, que se constituíam em ‘sociedade’ ou ‘irmandade’, defrontou-se com os conflitos da sociedade brasileira de seu tempo e com as tensões próprias de um novo movimento religioso com as especificidades que possuía a UDV. Primeiramente, o conflito político do Brasil na década de 60 e no início dos anos 70. Mestre Gabriel chegou a Porto Velho em plena época da ditadura militar. Um momento emblemático de conflito foi a prisão de José Gabriel da Costa em 6 de outubro de 1967. Esse momento é lembrado em cada sessão de escala, na hora da leitura dos documentos da UDV, logo no início da sessão, quando se lê o artigo Convicção do Mestre, publicado no jornal Alto Madeira, de Porto Velho, logo após o incidente.”

1.12.1 Mitos de fundação

O trabalho de Brissac (1999) é um levantamento completo sobre a UDV⁸⁴ detalhando a vida de Mestre Gabriel, e o seu rito de iniciação: “José Gabriel bebe três vezes o chá com Chico Lourenço e, logo depois, viaja por um mês para levar um filho doente à Vila Plácido, no Acre. Quando retorna traz um balde com o cipó mariri e folhas de chacrona que colheu no caminho” (BRISSAC, 1999, p. 66). Contudo, o autor observa como marco importante o ano de 1961, quando Gabriel interrompe as práticas de incorporação dos cultos de caboclo, fazendo uma ruptura definitiva e desenvolvendo o *transe* característico da União do Vegetal: a *burracheira*⁸⁵.

Relata-se que, na ocasião, Mestre Gabriel chegou a declarar a seus familiares que, a partir daquele momento, ele era “Mestre do Vegetal”, pois já sabia prepará-lo. Segundo Goulart (2004), provavelmente, Mestre Gabriel deve ter feito contatos importantes na região do Acre no campo tradicional: “A autora baseia sua hipótese principalmente no fato do Mestre Gabriel ter escolhido o Acre para o seu encontro com Mestres da bebida, justamente três anos depois de ter passado um período em algumas regiões deste estado” (GOULART, 2015, p.65). Na Cartilha Ecumênica afirma-se que:

No final dos anos 50, um soldado da borracha, o baiano **José Gabriel da Costa**, também conheceu a ayahuasca na fronteira do Acre com a Bolívia. ‘Mestre Gabriel’, como passou a ser conhecido, por demonstrar conhecimentos espirituais superiores, aprendeu a confeccionar a ayahuasca e passou a chamá-la com os nomes de Hoasca e Vegetal. No início da década de 60 mudou-se para Porto Velho, capital de Rondônia, onde criou a **União do Vegetal**. Diferentemente dos demais fundadores, Mestre Gabriel não permaneceu fixo numa comunidade rural mas, de Porto Velho e Manaus formou mestres e orientou a organização de núcleos da **UDV** nos demais estados do Brasil. Assim, a U.D.V. se tornou a primeira organização religiosa da Ayahuasca a ganhar dimensão nacional. A chegada da U.D.V. no Acre se deu em julho de 1971, por meio do Mestre Luis Máximo Chaves, sendo que o primeiro núcleo foi criado em 21 de maio de 1981, com o nome de João Lango Moura (ALVES, et al., 2011, p. 17).

⁸⁴ Brissac (1999) traça a estrutura institucional da UDV, a organização dos núcleos e sua hierarquia interna; além de outras questões, apresenta um mapa da distribuição de unidades administrativas do CEBUDV (Centro Espírita Beneficente União do Vegetal) no território, com sua Sede Geral e Departamentos.

⁸⁵ Segundo Brissac (1999): “Em seguida, Mestre Gabriel e sua família se mudam para o seringal Sunta. No dia 22 de julho de 1961, ele reúne as pessoas para um preparo de Vegetal. Nesse dia, o Mestre Gabriel declara criada a União do Vegetal. Ou melhor, afirma que a UDV foi recriada, já que ela teria existido no passado, quando ele mesmo teria vivido em outra encarnação. No dia 6 de janeiro do ano seguinte, Mestre Gabriel se reúne com doze Mestres de Curiosidade no Acre, em Vila Plácido. Numa sessão, eles reconhecem Gabriel como o Mestre Superior. Finalmente, no dia 1º de novembro de 1964, no seringal Sunta, é realizada uma sessão, na qual o Mestre Gabriel afirma que fez a Confirmação da União do Vegetal no Astral Superior. Logo depois, em 1965, ele se muda para Porto Velho, para lá consolidar a nascente instituição. Apenas seis anos depois, se deu o falecimento de José Gabriel da Costa, no dia 24 de setembro de 1971” (BRISSAC, 1999, p.67).

Há uma polêmica entre os autores quanto ao caráter sincrético da UDV. No primeiro artigo publicado sobre a União do Vegetal, Henman (1986, p. 220) reconhece influências do uso indígena da *Oasca*, práticas kardecistas, protestantes, elementos do folclore católico barroco e do animismo neoafricano, em um processo de sincretismo religioso. De acordo com Antunes (2012), Andrade (1995), embora defenda uma tendência da UDV à unificação e uma estreita ligação com o kardecismo, descreve a União do Vegetal como um fenômeno de *religiosidade cabocla* associado à herança indígena, remetendo “tanto a um imaginário mítico incaico quanto ao xamanismo praticado pelos *vegetalistas* –, enraizado na cultura amazonense” (ANTUNES, 2012, p. 31).

Identificamos como mito de fundação a ideia da “União dos Mistérios do Vegetal- o mariri e a chacrona” que, segundo explicação de Lodi “chegou aos tempos atuais pela realeza Inca”, e que havia sido feita há muitos séculos:

A União do Vegetal, instituição religiosa, foi recriada, em caráter definitivo, por Mestre Gabriel, pois trata-se de fundamentação religiosa que já existiu na Terra antes da vinda de Jesus. Surgiu no reinado de Salomão, rei de Israel, no século 10 antes de Cristo. A história registra esse período como uma época de prosperidade e de considerável conhecimento - tanto material como espiritual - para aquela região. Na memória da humanidade, Salomão ficou registrado como o rei da sabedoria. E é exatamente o que ele é. A União do Vegetal ensina a prática do bem. Sua doutrina está em sintonia com a de Jesus. Auxilia a melhor compreendê-la, trazendo para a humanidade, com maior clareza, aspectos fundamentais da realidade espiritual. Sendo a UDV fruto do mesmo Poder Superior que se manifestou em Jesus, não pode haver contradição entre ambos. São frutos da mesma árvore. O que diferencia é a época e o contexto em que se desenvolve a missão. A União do Vegetal vem atender a humanidade nesta nova etapa de sua caminhada evolutiva (ALVES, et al., 2011, p. 23).

Os diversos elementos que compõem a parte ritualística da UDV relacionam-se a diversos elementos cristãos e do catolicismo popular, os quais podem ser identificados nas cerimônias e nos princípios doutrinários da UDV. Sobre isso, Brissac (1999) tece algumas considerações, “o aspecto doutrinário é um elemento constitutivo essencial em toda a matriz de uma tradição religiosa”. No início de sua pesquisa sua intenção era estudar a “cosmologia e metafísica, a partir de sua narrativa doutrinária e de suas formulações no ritual. Mas uma dimensão emblemática da UDV é que a partilha da doutrina é parte da própria economia simbólica desta religião, em particular a proibição da divulgação desses princípios fora da comunidade ritual” (*Ibid.*, p. 6). Sendo que, o aspecto doutrinário não é referido em seu trabalho por razões de “ética etnográfica”, limita-se pois “a compendiar as principais informações acerca da doutrina, publicadas pelo próprio CEBUDV” (*Ibid.*). A nosso ver, as

informações abaixo citadas são suficientes para entender os mitos de fundação da UDV sobre a alusão a descendência do Império Inca e preceitos reencarnacionistas:

A União do Vegetal professa os fundamentos do Cristianismo, resgatando-os em sua pureza e integridade originais, livres das distorções que lhes imprimiu, ao longo dos séculos, a mão humana. [...] A consequência mais grave desse fenômeno [fim da transmissão oral da doutrina] - um subproduto da institucionalização do Cristianismo - foi o desvio doutrinário, que resultou na exclusão de pelo menos uma Verdade de Fé da doutrina de Jesus Cristo, fundamental para a perfeita compreensão do conceito de Justiça Divina: a reencarnação. [...] A doutrina da União do Vegetal é cristã porque sustenta que Jesus Cristo, Filho de Deus, é a expressão da Divindade e Sua Palavra aponta o caminho da Salvação para a humanidade. A União do Vegetal crê na Virgem Maria, Nossa Senhora Imaculada, mãe de Jesus. [...] A União do Vegetal considera o chá Hoasca uma dádiva de Deus, um instrumento para acelerar a caminhada evolutiva do homem, devolvendo espiritualidade a uma civilização inebriada pela lógica cientificista. Mesmo assim, não vê o chá como um fim em si mesmo, mas como um veículo para uma caminhada que exige sacrifícios e renúncias e cuja base é a doutrina de fundamentação cristã, aprofundada pelos ensinamentos transmitidos por Mestre Gabriel. [...] Trata-se de religião que já existira na Terra, muitos séculos antes de Cristo. Sua origem data do século X A.C., no reinado de Salomão, rei de Israel. Por razões diretamente ligadas ao baixo grau de evolução espiritual da humanidade na época, a União do Vegetal desapareceria por longo período. Ressurge entre os séculos V e VI, no Peru, na civilização Inca (cujo advento e apogeu a historiografia oficial registra apenas entre os séculos XIII e XIV) (CENTRO ESPÍRITA BENEFICENTE UNIÃO DO VEGETAL, 1989, pp. 22, 23, 26, 34, 35) (BRISSAC, 1999, p. 6).

O principal mito da UDV, a “História da Hoasca”, é um longo relato feito por Mestre Gabriel a respeito de uma série de acontecimentos relacionados à origem de sua religião. Segundo Lodi, a influência do catolicismo nos aspectos doutrinários da UDV deve-se também à infância de Mestre Gabriel. Morando na Bahia, conviveu com a devoção católica de sua mãe que, com frequência, realizava em casa novenas e ladainhas para determinados santos, conduzindo as rezas e as orações cantadas (conhecidas na região como “benditos”). Segundo ele:

O efeito que o chá produz assemelha-se ao êxtase religioso, buscado desde os primórdios da humanidade. Rituais de jejum, abstinência e até de sacrifícios físicos são ainda hoje adotados por diversas religiões, no Oriente e no Ocidente, em busca desse êxtase, que nada mais é que a religação com o plano espiritual, proporcionado pelo chá Hoasca – que na UDV é também chamado de Vegetal (ALVES, et al., 2011, p. 23).

As chamadas são realizadas durante a ligação feita através da sessão pelo Mestre Dirigente, e constituem mistérios da religião da UDV. Destacamos aqui a “chamada” do Mestre Caiano. “Caiano é o primeiro hoasqueiro, a primeira pessoa que bebeu o Vegetal.

Pede-se a presença de Caiano para que a própria burracheira possa atuar, trazendo luz para os caianinhos, ou seja, os seus discípulos, os membros da UDV” (BRISSAC, 1999, p. 34).

Segundo o autor, esta chamada “é central para a abertura da sessão e nunca pode ser omitida. Logo depois, é o Mestre Representante, ou algum mestre designado por ele, quem faz a quinta chamada de abertura” (*Idem*). Apenas, após as chamadas, costuma-se ouvir música instrumental, bem selecionada, para “chamar burracheira”. Em seguida, a esse período, ao som da música, as pessoas costumam sentir a burracheira (a força estranha). Então, é o momento em que “[...] o Mestre Dirigente costuma fazer alguma outra chamada e em seguida dirige-se aos participantes, introduzindo algum tema que será tratado na sessão. E ele diz que ‘o oratório está aberto’, ou seja, aqueles que desejarem podem falar [...]” (BRISSAC, 1999, p. 34). As intervenções por meio da fala são frequentes na sessão, perguntas ou chamadas podem ser feitas, desde que antes se peça licença ao Mestre Dirigente.

1.12.2 Estrutura do ritual: as sessões da UDV

A UDV constituiu-se como o terceiro grupo tradicional, formando uma figuração social marcada por uma organização institucional cuja estrutura ritual e doutrinária destaca-se das demais, reunindo um número significativo de membros filiados da classe média e profissionais liberais bem sucedidos nos centros urbanos. Segundo Monteiro da Silva (1983), a União do Vegetal, tal como as outras tradições mencionadas, utiliza a mistura das mesmas espécies vegetais. “Chamam o cipó de Mariri e a psychotria de chacrona. Dezenas de outros núcleos estão sendo criados em todo o Brasil. A sede geral de Porto Velho era presidida pelo Mestre Raimundo Carneiro Braga. O ritual é simples, seguindo padrões clássicos” (*Ibid.*, p. 60). As reuniões ocorrem “quinzenalmente, em torno de uma mesa comprida com bancos laterais. Os sócios usam camisa verde, o mestre representante usa camisa azul e é quem faz a distribuição do vegetal” (*Ibid.*).

As cerimônias da UDV são chamadas de “sessões”. Existem diferentes tipos de sessões, de acordo com os tipos de praticantes. Esses são classificados segundo “graus” que correspondem a níveis de envolvimento e de conhecimento dos princípios da religião. Vários autores (Andrade, 1995; Brissac, 1999; Goulart, 2004) explicam que esses graus indicam os níveis de iniciação religiosa e doutrinária dos fiéis em quatro níveis hierárquicos: Quadro de Sócios, Corpo Instrutivo, Corpo do Conselho e Quadro de Mestres. Assim, ao entrar para a UDV o discípulo passa a integrar o quadro de sócios e, gradualmente, à medida que os indivíduos de graus superiores reconhecem a evolução desse novo sócio na compreensão dos princípios doutrinários, ele pode passar a integrar os demais segmentos.

Em suas sessões, a UDV realiza a comunhão com o sagrado. O “chá Hoasca é comungado para efeito de concentração mental, pois amplia a percepção e coloca a pessoa em contato direto com o mundo espiritual, possibilitando que dele tenha uma compreensão mais clara” (ALVES, et al., 2011, p. 23).

Os significados da doutrina são transmitidos gradualmente. As sessões chamadas de “escala” são realizadas no primeiro e no terceiro sábado de cada mês, momento em que “o discípulo tem a oportunidade de examinar seus atos praticados à luz da Sagrada Doutrina trazida por Mestre Gabriel ” (*Ibid.*). A sessão tem início sempre às 20 horas e término à meia noite e quinze minutos. O encerramento das sessões da União do Vegetal é marcado por aspectos ritualísticos. As outras sessões podem começar em diferentes horários, mas, normalmente, têm duração de quatro horas. Há diferenças entre cada tipo de sessão mediante a complexidade e importância dos temas apresentados, pelas narrativas dos Mestres durante as sessões. As sessões são iniciadas com a distribuição do vegetal, fornecido em fila segundo a ordem hierárquica dos graus de adeptos. Sendo distribuído, por último, aos visitantes. Em seguida, todos esperam para bebê-lo até que se complete a distribuição entre os outros presentes, pois segundo a determinação da UDV, todos devem beber o vegetal conjuntamente, após autorização do Mestre Dirigente.

Nesse ritual, os participantes ficam sentados. Durante a cerimônia, há diversas formalidades: os participantes têm que se referir uns aos outros como “senhor” ou “senhora” e têm que pedir licença para falar ou se retirar do recinto. Durante as sessões da União do Vegetal é realizada a leitura de alguns documentos (estatutos, textos deixados por Mestre Gabriel, documentos), além da execução dos cantos denominados “chamadas”, perguntas doutrinárias podem ser feitas por qualquer participante aos Mestres ali presentes. Em quase todos os tipos de sessões, são feitas cinco “chamadas de abertura” para evocar a atuação do vegetal ou força da borracheira nos participantes⁸⁶.

⁸⁶ Segundo Brissac (1999): “O Mestre Dirigente faz então as chamadas de abertura. Em meio a um silêncio absoluto dos presentes, ele entoia hinos que têm importância fundamental no ritual. As chamadas, como o nome indica, chamam a borracheira, a força estranha do Vegetal, para que ela atue nos presentes. Assim, é através das chamadas que se orienta a sessão, ou seja, que se canaliza o efeito do chá para os objetivos espirituais visados pela União do Vegetal. Os dois pedidos mais presentes nas chamadas são luz e força. A luz, que está relacionada à chacrona, é o princípio feminino presente no chá, a dimensão do conhecimento espiritual. A força, atribuída ao mariri, é o princípio masculino” (BRISSAC, 1999, p. 33).

1.12.3 Organização e expansão da UDV

A UDV caracteriza-se pelo seu alto nível de organização institucional e participação social nas interrelações com o Estado e com os demais grupos ayahuasqueiros, como será demonstrado no processo de normatização da ayahuasca e pelo seu caráter expansionista:

A UDV começou com um pequeno grupo em Porto Velho e é hoje uma instituição com mais de quinze mil sócios, com núcleos oficialmente reconhecidos em todos os estados brasileiros, bem como nos EUA e na Espanha. Apesar da discrição ser um de seus princípios, as ações que vêm moldando seu crescimento e estabelecimento institucional têm sido, repetidamente, no sentido de adquirir reconhecimento público através dos canais legais apropriados, no Brasil e aonde se fizer necessário. Por isso, a UDV conquistou o título de utilidade pública federal, o reconhecimento legal como religião e a garantia do direito de utilizar a Ayahuasca em cerimônias religiosas. Mestre Gabriel faleceu em Brasília, no dia 24 de setembro de 1971. Sua vida foi inteiramente voltada para a realização de sua missão espiritual. Sua obra é uma organização religiosa que ele deixou regularizada e inteiramente constituída em seus elementos fundamentais: seu quadro de mestres, suas normas de funcionamento e a Doutrina que retransmite de geração a geração. Essa Doutrina, assim como a personalidade de seu fundador, está assentada em preceitos que correspondem aos valores éticos e morais compartilhados pelos segmentos mais respeitados da sociedade envolvente. Esse é o fundamento da respeitabilidade da UDV como instituição religiosa que almeja o equilíbrio físico, mental e espiritual de seus membros, enquanto indivíduos e em seus relacionamentos interpessoais (ALVES, et al., 2011, p. 23).

A UDV, semelhantemente, ao grupo CEFLURIS, possui vários núcleos no exterior, subordinados à direção geral. Caracteriza-se também por promover iniciativas na área de “pesquisa médica e na fundamentação jurídica para demonstrar a legitimidade do uso religioso da Ayahuasca, iniciativas que beneficiam a todos os cidadãos e organizações que fazem esse uso de forma sinceramente religiosa” (ALVES, et al., 2011, p. 24). A UDV defende o uso do vegetal “como uma força espiritual”, ressaltando que, trata-se de uma “substância pura”, conforme “as palavras do Mestre Gabriel registradas no primeiro estatuto da UDV, em 1968, ‘comprovadamente inofensivo à saúde’” (*Idem*).

1.13 Aspectos sociais e históricos do CEFLURIS/ICEFLU

No processo de expansão do uso da ayahuasca, continuam sendo elaboradas novas leituras e ressignificações por meio da vivência dos diversos atores sociais. De acordo com Oliveira (2007, p. 64), os sentidos compartilhados através do uso da bebida constituem “um corpo semântico, uma teia de significados que se estrutura e se ressignifica continuamente por meio da interação das pessoas com o conteúdo de suas práticas”. A ideia de que as práticas, o

ambiente e os símbolos influenciam na construção do sentido da experiência psicoativa é defendida por vários autores⁸⁷.

O Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS) surgiu em Rio Branco logo após 1971. O período foi marcado pelo processo de disputa pela sucessão⁸⁸. Dois novos grupos surgiram em Rio Branco como dissidências do grupo religioso (CICLU-Alto Santo) fundado por Mestre Irineu: o CEFLURIS, liderado por Sebastião Mota de Melo e, posteriormente, um grupo liderado por Raimundo Fernandes Filho, mais conhecido por Tetéu, chamado na época de CICLU II.

Sebastião destacara-se entre os seguidores antigos de Mestre Irineu como líder carismático; amazonense, nascido na região do Alto Juruá, na localidade de Eirunepé, em 7 de outubro de 1920. Segundo a historiadora Vera Fróes (1986), desde 1975 ele era chamado de “padrinho”⁸⁹ pelos integrantes da comunidade rural da doutrina do Santo Daime. Desde criança, Sebastião tinha problemas de saúde, “ouvira vozes do mundo espiritual, tinha visões e sonhos que revelavam fatos ainda por acontecer. Aos oito anos, teve um sonho que interpreta como um sinal da missão que iria cumprir anos mais tarde com o Santo Daime” (FROÉS, 1986, p. 41).

Antes de ingressar nas fileiras dos seguidores de Mestre Irineu, conforme relato da historiadora, Sebastião havia tido experiência no espiritismo como curador:

[...] teve a sua iniciação orientada por um xamã, mestre Osvaldo, um negro nascido em São Paulo, chamado também de ‘cumpade Osvaldo’ por ser padrinho do seu filho Pedro Mota. Durante um ano nas matas do rio Juruá, o padrinho Sebastião aprendeu com mestre Osvaldo a realizar trabalhos com banca espírita, mesa e atuação, recebendo o médium cirurgião Dr. Bezerra de Menezes. Conforme o caso das pessoas que chegavam doentes para o mestre Osvaldo, ele despachava para o padrinho Sebastião fazer a cura (FROÉS, 1986, p. 41).

⁸⁷ Segundo Oliveira (2007, p. 64), O psicólogo e escritor Timothy Leary (1964) e outros pesquisadores das substâncias psicodélicas propuseram “que, minimamente, duas variáveis deveriam ser analisadas na compreensão do significado do consumo dessas substâncias: o *set* individual, considerado como o conjunto das expectativas e vivências que a pessoa traz para a experiência psicoativa, e o *setting*, que se refere ao local físico e às atitudes culturais e crenças que também influenciam na construção do significado da vivência visionária”. Oliveira cita também, os antropólogos Marlene Dobkin de Rios (1972, 1977) e Edward Macrae (1992, p. 19) que defendem que o significado antropológico de tais experiências engloba “aspectos biológicos (condição física, dieta, abstinência sexual), psicológicos (motivação, atitudes, personalidade, humor, experiências anteriores), sociais e de interação (participação do indivíduo/grupo, estrutura do grupo onde se dá a prática, o ritual, a presença de um guia) e culturais (sistema simbólico compartilhado pelo grupo e aquele aprendido na juventude, expectativa em relação ao conteúdo visionário, crenças e valores, outros elementos não verbais que façam parte da experiência, tais como: músicas, perfumes...)” (*Ibid.*, p. 64).

⁸⁸ Como já foi narrado, Leôncio Gomes da Silva foi escolhido para dirigir o CICLU pelo próprio Mestre Irineu.

⁸⁹ “Palavra que expressa respeito e reconhecimento das suas qualidades de mestre espiritual, além de colocar a pessoa que assim o chama na condição de seu ‘afilhado’ e protegido, que vai ser conduzido espiritualmente” (FROÉS, 1986, p. 41).

Acometido por doença grave, transferiu-se para a cidade de Rio Branco em fins dos anos 50 em busca de tratamento e passou a residir com sua numerosa família na Colônia Cinco Mil. Conheceu a bebida, primeiramente, em trabalho realizado pelo Mestre Antônio Geraldo da Silva⁹⁰. Em 1962, recebe o Daime das mãos de Mestre Irineu e cura-se de doença incurável (conforme depoimento de Luiz Mendes, já citado), como ocorrera com tantos outros seguidores. Destaca-se como um dos três melhores fatores do daime, recebendo autorização para realizar os trabalhos de concentração em sua casa devido à distância de sua moradia e das condições desfavoráveis de deslocamento na região, que costumava ser feito a pé. Segundo Cunha (1986):

A história do Padrinho Sebastião envolveu a maioria dos seus vizinhos e conhecidos, pois ele sofria de uma doença, em busca de cuja cura já tinha recorrido a muito médicos, sendo sempre desenganado. Por fim, procurou o Centro do Alto Santo, tomando a santa bebida com o Mestre Irineu e ficou bom. Amigos, vizinhos e parentes testemunharam o que se passara, e tudo germinou na união atual, onde muitos acreditaram e resolveram tomar a bebida mágico-religiosa (CUNHA, 1986, p. 45).

O CEFLURIS foi fundado em outubro de 1974, na cidade de Rio Branco⁹¹. Inicialmente, começa a ser diferenciado do grupo criado por Mestre Irineu, por algumas características⁹². Segundo Monteiro (1986), no início da década de 70, o Padrinho Sebastião, líder carismático espontâneo, juntamente com outros egressos do Alto Santo, organizou o CEFLURIS: “Construíram enorme e funcional templo de alvenaria. A fachada principal apresenta seis arcos de entrada ao átrio, duas grandes torres significando as duas bandeiras que o centro conduz” (MONTEIRO, 1983, p. 62). Outra característica que diferencia o grupo do CEFLURIS é a proposta de uma vida em comunidade:

O grupo instituiu uma propriedade coletiva rural, através da incorporação de 13 pequenos lotes, assentando perto de trezentas pessoas, cerca de 43 famílias. Pretendem com isto alcançar a autossuficiência, buscando uma vida mais próxima à natureza, consumindo alimentos saudáveis. Há plantação de arroz, feijão, cana, mandioca, café, criação de gado, extração de borracha e madeira. A produção, circulação e consumo desses bens ficam pelo consenso de todos, sob controle do Padrinho Sebastião, auxiliado por seus filhos e outros irmãos que compõem a diretoria (*Ibid.*, pp. 62-63).

⁹⁰ Conforme entrevista realizada com Antônio Geraldo Filho, Mestre Antônio Geraldo o aconselhou a procurar Mestre Irineu.

⁹¹ Segundo o ICEFLU sobre suas “origens, históricos e objetivos”. Informa-se ainda que: “O Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra – CEFLURIS – é um centro espiritualista organizado na forma de uma sociedade civil sem fins lucrativos. Foi fundado em outubro de 1974, na cidade de Rio Branco, estado do Acre. Em maio de 1989, passou por uma ampla reformulação estatutária, quando se transformou em entidade nacional congregando filiais em várias cidades brasileiras”. Disponível em: <<http://www.santodaime.org/site/institucional/historico-organizativo>>. Acesso em: 12 jan. 2015.

⁹² Monteiro (1983, p. 13) utiliza o termo “Sistemas de Juramidan” para designar “os grupos pertencentes à tradição do CRF”.

Em fins de 1979, a comunidade se transfere da Colônia Cinco Mil⁹³ para o Rio do Ouro, estabelecendo-se em áreas cedidas pelo INCRA, no Estado do Amazonas; passados três anos, surgiu no local o “dono das terras”, reivindicando sua posse. Sem contestação, a comunidade retira-se, sem indenização, deixando muitas benfeitorias no local, como construção de moradias, roçados, fruteiras, estradas de seringa etc. “No ano de 1983, instalaram-se no seringal Céu do Mapiá, localizado à margem esquerda do Rio Purus, no Igarapé Mapiá, no Amazonas, município de Pauini. Esta comunidade possui aproximadamente 20 anos de existência dentro da doutrina, considerando o tempo que viveram na Cinco Mil, desde 1970” (CUNHA, 1986, p. 43). Segundo histórico do CEFLURIS, no período do Rio do Ouro, em dezembro de 1982, a comunidade “foi visitada por uma comissão chefiada pelo comandante do 7º Batalhão de Engenharia de Rio Branco, coronel Guarino”. Especifica-se que: “Foi a primeira visita de autoridades para avaliar o uso do Daime. Com essa finalidade, foi criada uma comissão interdisciplinar de estudo integrada por militares, membro do poder público, academia, médicos, psicólogos, historiadores, antropólogos etc.”⁹⁴.

Para os moradores do Céu do Mapiá, o Padrinho Sebastião seria o sucessor espiritual de Mestre Irineu. Compreenderam isso por meio dos seus hinos, por exemplo, os hinos de números 13 e 28. Outra explicação para a divisão foi a discórdia entre ele e o presidente Leôncio Gomes quanto à grande repressão sofrida pelo CICLU (Alto Santo) naquele momento, após a morte de Mestre Irineu. Reinava um estado de insegurança e o medo de que os trabalhos espirituais fossem suspensos; conforme relatos de entrevistas “até esconderam e enterraram Daime” (CUNHA, 1986, p.71). Sebastião Mota, não tendo concordado com esses procedimentos, levantou sua bandeira, dando início a seu centro. No hino nº 127, afirma que “a verdade não se nega, a verdade não se esconde”. Naquela época, ele já se destacava como líder espiritual carismático, o que certamente influenciou na divisão.

A comunidade vem sendo amplamente estudada por vários cientistas sociais e historiadores, entre esses Monteiro da Silva (1983), Vera Fróes (1986), Cunha (1986), Couto (1989), Groisman (1991), Goulart (1996 e 2004), Almeida (2002), Oliveira (2007), Labate (2012). Goulart (2004) aponta para as diferenças entre os grupos do CEFLURIS e o grupo de Mestre Irineu (Alto Santo) no que se refere ao perfil dos membros. O

⁹³ A colônia Cinco Mil fica situada na zona rural do quilômetro nove da estrada de Porto Acre. Assim chamada porque, com a “desativação do seringal Empresa, a terra foi loteada em colônias vendidas a cinco mil cruzeiros antigos cada uma” (Fróes, 1986, p. 43).

⁹⁴ Conforme o site <http://www.santodaime.org/site/institucional/historico-organizativo>. Acesso em 12 de Janeiro de 2015.

CEFLURIS, desde os anos 70, recebe visitantes de outras regiões do Brasil e do exterior⁹⁵. Almeida (2002) estuda o fenômeno da chegada de visitantes que se tornaram membros da comunidade do Padrinho Sebastião e de novos adeptos oriundos do movimento da contracultura identificados como hippies, andarilhos e mochileiros.

O Céu do Mapiá é a sede do CEFLURIS. A partir de 1997, a entidade muda de nome, segundo explicações do próprio grupo, devido ao crescimento da instituição e à “expansão do seu trabalho tanto no Brasil como no exterior”. Destaca-se ainda seu processo de expansão nacional e internacional. Foi realizada:

uma ampla reforma institucional, que separou a esfera religiosa e doutrinária da administrativa. A Igreja mudou seu nome para Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal Patrono Sebastião Mota de Melo - ICEFLU e teve seus novos estatutos promulgados em 1998. Em seu novo diploma legal, a ICEFLU reafirma o caráter sagrado do seu sacramento, por nós denominado de SANTO DAIME, cuja utilização é feita estritamente dentro das cerimônias religiosas e sua distribuição restrita às nossas filiais⁹⁶.

Segundo histórico, em 1987 foi criada a Associação de Moradores da Vila Céu do Mapiá e “uma cooperativa para captar recursos para projetos de desenvolvimento comunitário (anexo 1b - 0A, declaração Ministério do Interior); (anexo - 1c - 0b Ata de fundação da AMVC)”. Também foi construída “a nova sede matriz da igreja”. Outro fato relevante é que, desde 1983, a área de assentamento da comunidade “passou a fazer parte da recém demarcada Floresta Nacional do Purus. Em 1989, ainda em vida do Padrinho Sebastião, foi realizado o Primeiro Encontro Nacional das Igrejas e aprovado o novo estatuto da entidade”⁹⁷.

Após a morte do Padrinho Sebastião, em 1990, o CEFLURIS passou a ser dirigido por seu filho Alfredo Gregório de Melo. Hoje, a Comunidade Céu do Mapiá tem o segundo maior assentamento urbano do município de Pauini, no Amazonas, sendo “um agrupamento próspero e produtivo que reúne aproximadamente 1.000 pessoas” (*Ibid.*).

Neste capítulo foram apresentadas as quatro principais linhas religiosas ayahuasqueiras amazônicas, que, paralelamente aos sistemas nativos indígenas do uso da ayahuasca, se consolidaram como religiões ayahuasqueiras durante o século XX. A seguir passaremos a analisar o processo de normatização dos usos da ayahuasca.

⁹⁵ Fenômeno esse apontado por Cunha (1986), além de outros, sobre a origem dos membros da comunidade do Céu do Mapiá (1986) descreve um breve histórico dos moradores da comunidade em seus primórdios, identificando que 35% era proveniente do Alto Santo. Um segundo grupo de seguidores formou-se a partir da adesão de muitos de seus vizinhos (17% dos entrevistados). Outros procuraram o local para resolver seus problemas de saúde e/ou espirituais (14%). Desde que o Padrinho Sebastião conheceu o daime, e mesmo antes da edificação do Templo da Colônia Cinco Mil, era notória a chegada de curiosos e desejosos de experimentar a bebida (11% dos seus adeptos), andarilhos que chegavam e se instalavam na Cinco Mil. As relações de parentesco são importantes (43%), pois muitos dos parentes das famílias mais antigas de Sebastião Mota ou de seus seguidores aderiram à Doutrina. E ao longo do tempo, os moradores estabeleceram relações de parentesco entre si, através do casamento de seus filhos (CUNHA, 1986, p. 68).

⁹⁶cf. <http://www.santodaime.org/site/institucional/historico-organizativo>. Acesso em 12 de Janeiro de 2015.

⁹⁷ Conforme <http://www.santodaime.org/site/institucional/historico-organizativo>. Acesso em 12 de Janeiro de 2015.

CAPÍTULO 2

O PROCESSO DE NORMATIZAÇÃO DO USO DA AYAHUASCA NO BRASIL

O processo de normatização do uso da ayahuasca no Brasil encerra uma polêmica permeada de questões relativas à proibição ou não do uso pelos grupos religiosos ayahuasqueiros, sendo potencialmente relevante para pensar em que medida as ações sociais são determinadas por estruturas sociais que têm uma lógica, uma dinâmica que é autônoma ao desempenho, à reflexão, às opções e à performance dos atores.

O momento da normatização focalizado neste capítulo aciona dinâmicas sociais no campo ayahuasqueiro, nas quais podem ser observados elos de ligação ou inter-relações sociais dos atores envolvidos no processo, traduzidos, muitas vezes, em termos de tensão, conflito e demandas em graus variáveis de regulação.

Neste capítulo, discutimos as dinâmicas de articulação social e política dos grupos ayahuasqueiros referentes à esfera jurídica, buscando demonstrar que o processo de normatização traz resultados intencionados e não-intencionados pelos atores em evidência no campo.

O processo aqui focalizado envolveu os atores do referido campo religioso e o Estado, resultando no reconhecimento público do uso religioso da ayahuasca no Brasil, legitimado pela Resolução nº 01 do CONAD em 2010, após longo percurso que teve início em 1985. O papel do Estado nesse processo foi determinante, pois conseguiu aglutinar a visão de autoridades e de especialistas sobre o assunto, redirecionando o campo e estabelecendo normas prescritas e os princípios deontológicos do uso religioso da ayahuasca no Brasil.

Iniciamos a presente análise sobre o campo de normatização do uso da ayahuasca no Brasil explorando o relatório histórico sobre o processo – o *Dossiê CONAD Ayahuasca*, que contém documentos gerados durante as décadas de 1980, 1990, 2000. Inicialmente, descrevemos os fatos referidos ao processo em uma primeira aproximação em que adentramos em glossário e semântica próprios ao campo ayahuasqueiro brasileiro; posteriormente interpretamos as decisões proferidas na esfera do Estado no que se refere ao regulamentado quanto ao uso da ayahuasca, analisando como as tensões surgidas com o desejo de reconhecimento e legitimação – significadas em relação à dialética entre tradição x modernidade no campo ayahuasqueiro brasileiro – têm resultados intencionados e não intencionados pelos atores envolvidos.

Os diversos momentos do processo marcam transformações nas configurações em que atuam os atores internos e externos ao campo ayahuasqueiro, redesenhadas acompanhando os

movimentos de expansão do uso da ayahuasca e da intervenção do CONFEN/CONAD. Por meio da análise dos discursos dos atores envolvidos, assim como suas intencionalidades, não intencionalidades e lutas para contemplá-las, apresentamos as transformações nas configurações do campo, marcadas pela diversidade dos grupos no campo ayahuasqueiro e pela agregação dos atores a ele externos, aqueles nelas enredados como representantes do Estado e da sociedade civil.

O processo de normatização acionado por grupos do campo ayahuasqueiro refere-se aos conflitos entre *tradição e modernidade*, em seus desdobramentos em termos dos usos ortodoxos e heterodoxos da substância, o que envolve lutas internas e externas ao campo mencionado em torno da legitimação e deslegitimação de práticas religiosas e não religiosas que envolviam e envolvem seu consumo.

As diferenças internas ao campo religioso ayahuasqueiro são um produto das dinâmicas internas ao referido campo, bem como da relação deste com a sociedade englobante em termos da sociedade civil e do Estado. Em nossa interpretação do processo aqui analisado, encontramos nos discursos dos diversos atores envolvidos a intenção explicitada de *combater o uso inadequado da ayahuasca*.

Consideramos aqui como um primeiro momento configuracional a ser analisado aquele que coloca os atores do campo religioso ayahuasqueiro em relação entre si, grupos ou indivíduos que passam a usar a ayahuasca de modos considerados inadequados e os grupos religiosos originários, reconhecidos como portadores da tradição herdada de Mestre Irineu, em uma rede de interdependência construída para dentro do campo, como discutido *no* capítulo anterior.

O segundo momento configuracional em que consideramos a ação dos grupos religiosos que compõem o referido campo é o do encaminhamento, por estes grupos de atores, da demanda por normatização ao Estado, o que agrega à rede configuracional inicial os atores das instâncias estatais mobilizadas para responder à demanda de normatização encaminhada.

Passamos a analisar esse segundo momento em que o campo ayahuasqueiro se abre à intervenção das instâncias estatais durante os anos 1980, 1990, 2000, até a decisão que culminou com a Resolução nº 01 em 2010.

2.1 Breve histórico do processo de normatização (década de 1980)

A partir do *Dossiê Ayahuasca*, organizado pelo CONAD (DA/CONAD) relacionamos uma espécie de inventário dos principais documentos que compõem o processo. Uma descrição dos fatos considerados essenciais - tais como, portarias, relatórios, pareceres,

opiniões e resoluções contidos nos diversos documentos gerados no processo de normatização ou judicialização da ayahuasca no Brasil - serão expostos aqui, com o objetivo de demonstrar as dinâmicas de articulação social e política inerentes ao campo ayahuasqueiro no Brasil.

Na historicização do processo de normatização que passamos a apresentar será indicada entre parênteses a numeração do documento comentado, conforme apresentado no sumário do DA/CONAD, que não se encontra em ordem cronológica. (Ver tabela com a relação de documentos e as datas respectivas nos Anexos).

O Decreto nº 85.110 de 2.9.1980 instituiu o *Sistema Nacional de Prevenção, Fiscalização e Repressão de Entorpecentes (SNPFRE) e o Conselho Federal de Entorpecentes (CONFEN)* no âmbito do Ministério da Justiça, pelo então Presidente da República do Brasil, o general João Batista de Figueiredo. Uma das atribuições desse sistema era integrar “as atividades de prevenção, fiscalização e repressão ao tráfico e uso de substâncias entorpecentes ou que determinem dependência física ou psíquica, bem como as atividades de recuperação de dependentes” (DA/CONAD, doc. nº 20, p. 1). Nesse decreto ficaram estabelecidas, ainda outras providências, todas as atividades desenvolvidas por esse novo órgão e a organização administrativa do mesmo. O principal setor desse sistema foi o Conselho Federal de Entorpecentes (CONFEN), que se tornou responsável pela orientação normativa e supervisão técnica dos demais setores, competindo-lhe, conforme o Art. 4º:

[...] propor a política nacional de entorpecentes, elaborar planos, exercer orientação normativa, coordenação geral, supervisão, controle e fiscalização das atividades relacionadas com o tráfico e uso de entorpecentes e substâncias que determinem dependência física ou psíquica, bem como exercitar outras funções em consonância com os objetivos definidos no artigo 2º (Decreto nº 85.110/1980, p. 2).

Em 1985 inicia-se a atuação do CONFEN no campo ayahuasqueiro: a partir da portaria da Divisão Nacional de Vigilância Sanitária de Medicamentos (Portaria nº 02 da DIMED de 8 de março de 1985, publicada no Diário Oficial em 13 de março de 1985, seção I, pp. 4421-4434 - documento nº4 do DA/CONAD), é quando se inicia o debate em torno da normatização do uso da ayahuasca no Brasil, pois é neste documento que um dos vegetais utilizados na produção do chá ayahuasca passa a compor a listagem de substâncias e produtos entorpecentes e psicotrópicos de uso proscrito no país⁹⁸.

De acordo com esta portaria, o “*Banisteriopsis caapi* (cipó de chinchona ou chacrona ou *mariri*) – produtos obtidos da planta ou de suas partes” passa a integrar a lista das

⁹⁸ Cf Portaria nº 2/DIMED/1985: “Relação C - correspondentes à Lista IV, da Convenção Única sobre entorpecentes (VIENA, 1961) e à Lista I, da Convenção sobre substâncias psicotrópicas (NOVA IORQUE, 1971) aditadas pela DIMED”.

substâncias proscritas no Brasil, *por não serem necessárias ao uso terapêutico e devido ao seu alto risco de desenvolvimento de dependência física e/ou psíquica*. Mais especificamente, aludiu-se então que o alcalóide Dimetiltriptamina (DMT), um dos princípios ativos encontrados no chá ayahuasca, estaria também na lista acima citada. Como reação dos grupos religiosos que usavam a ayahuasca, a referida substância não é encontrada no cipó usado para a produção do citado chá, mas sim na folha “*Psychotria viridis*”, que não foi listada pela DIMED⁹⁹.

A controvérsia sobre a ayahuasca foi alimentada pela informação de que o DMT fora também listado “como substância alucinógena proibida no Anexo I da Convenção de Viena de 1971, tratado internacional firmado para reprimir o uso e tráfico de substâncias psicotrópicas ali enumeradas (FACUNDES, 2013, p.14)¹⁰⁰”.

Em seguida, temos a Resolução nº 04/85 do CONFEN - de 30 de julho de 1985 (documento nº 2 do DA/CONAD), designando o primeiro Grupo de Trabalho (GT) para examinar a questão da produção e do consumo das substâncias derivadas de espécies vegetais (especificamente a ayahuasca), pelo então Presidente do CONFEN, Técio Lins e Silva. Nesta Resolução considera-se a “inclusão de vegetais não constantes das listas internacionais fixadas pelo Conselho Econômico e Social das Organizações das Nações Unidas, ECOSOC, na relação de produtos controlados, emitida pela portaria da DIMED”, reconhecendo-se o fato de não constarem, à época, “registros no CONFEN sobre estudos relativos a esses vegetais” e “a necessidade de se conhecer e examinar todos os seus aspectos, inclusive sociológicos e antropológicos, químicos, médicos e de saúde em geral”, afirmando-se que a produção e o consumo de tais substâncias vegetais deveriam levar em conta os aspectos acima listados. O referido GT poderia ainda

[...] requisitar exames técnicos, promover convênios para realização das pesquisas necessárias, tomar depoimentos, instituir subcomissões que lhe pareçam conveniente para o exame dos diferentes aspectos da questão, enfim, apresentando relatórios e recomendações no prazo de sessenta (60) dias, prorrogáveis por mais trinta (30) dias, a critério do Conselho e por proposta do Presidente do Grupo de Trabalho (Resolução nº 04/85/CONFEN).

⁹⁹A irregularidade da decisão de incluir a *Banisteriopsis caapi* na lista da DIMED é mencionada no documento nº 03 do DA/CONAD - Resolução nº 06, de 4 de fevereiro de 1986.

¹⁰⁰ Conforme nota de Facundes (2013, p. 14): “o DMT consta da lista F2 – Substâncias Psicotrópicas, da Portaria SVS/MS 344, de 12 de maio de 1988 e atualizações posteriores, que enumera as substâncias de uso proscrito no Brasil para fins de repressão criminal (art. 1o, parágrafo único, c/c 66, lei 11.343/06). Esta Portaria está disponível no link:

http://www.anvisa.gov.br/medicamentos/controlados/rdc40_atualizacao30.pdf?id=34859&word. Acesso em 10 de novembro de 2012”.

Além disso, ficava sob responsabilidade deste GT “examinar a conveniência da suspensão provisória da inclusão dessas substâncias nas respectivas publicações oficiais, *ad referendum* do Conselho Federal de Entorpecentes, na forma do § 1º, do artigo 3º, do Decreto nº 85.110, de 2 de setembro de 1980” (Resolução nº 04/85/ CONFEN).

O GT acima citado foi composto pelos seguintes membros e respectivas instituições que representavam: Antônio Carlos de Moraes, Vice-presidente do CONFEN e presidente do GT (do Ministério da Fazenda); Suely Rozenfeld (Divisão Nacional de Vigilância Sanitária); Isac Germano Karniol (Associação Médica Brasileira); Sérgio Dario Seibel (Ministério da Previdência e Assistência Social); Paulo Gustavo Magalhães Pinto (Divisão de Repressão a Entorpecentes do DPF).

Em janeiro de 1986, o Ministro da Justiça, através da Portaria nº 45 de 29 de janeiro de 1986 (documento nº 01 do DA/CONAD), resolve criar um órgão consultivo, o Colégio de Presidentes dos Conselhos Estaduais de Entorpecentes (CPCEE), “com a finalidade de cooperar com o CONFEN na definição da política nacional de Prevenção, Fiscalização e Repressão de entorpecentes”. Este órgão seria presidido pelo próprio presidente do CONFEN, “e integrado pelos Presidentes dos Conselhos Estaduais de Entorpecentes, ou Órgãos Assemelhados, já instalados ou que venham a se instalar e que comuniquem este fato ao CONFEN”. As atribuições desse novo órgão seriam:

- a) levantar os problemas que os Conselhos Estaduais tenham, para implementar a Política Nacional de combate aos tóxicos de abuso; b) levar ao CONFEN, contribuições, preocupações e propostas no sentido de aperfeiçoar a ação governamental no combate ao tráfico e uso de drogas de abuso; c) examinar a necessidade de cooperação interestadual no controle do comércio lícito e no combate ao tráfico ilícito de entorpecentes (Portaria nº 45/1986).

Na Resolução nº 06, publicada em 4 de fevereiro de 1986 (documento nº 03 do DA/CONAD), temos notícias do primeiro relatório elaborado pelos componentes do GT acima citado, realizado a partir de exame do chá usado nos rituais e rotinas de comunidades religiosas em Rio Branco, afirma que: “...o referido uso ritual do ‘daime’ há muitas décadas vem sendo feito, sem que tenha redundado em qualquer prejuízo social conhecido”¹⁰¹. Bem como, considera-se, o fato de que a inclusão do *Banisteriopsis caapi* na lista de produtos proscritos da DIMED em 1985 teria ocorrido “sem a observância, porém, do que dispõe o § 1º, do artigo 3º, do Decreto nº 85.110, de 02 de setembro de 1980, posto que sem a prévia

¹⁰¹ A Resolução faz referência ao relatório elaborado pelos Doutores ISAC GERMANO KARNIOL e SERGIO DARIO SEIBEL. Esse primeiro relatório não integra o Dossiê.

audiência do CONFEN, a quem cabe a orientação normativa e compete a supervisão técnica das atividades disciplinadas pelo Sistema Nacional de Prevenção, Fiscalização e Repressão de Entorpecentes”. Reconhece-se ainda, que havia “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”. Desse modo, o CONFEN (Resolução nº 06/1986) resolve, por unanimidade de votos, fundamentado nos parágrafos 1º e 2º, do artigo 3º, do Decreto nº 85.110/80:

1) Suspender provisoriamente a inclusão do ‘Banisteriopsis Caapi’ na Portaria nº 02/85, da DIMED; 2) Manter o Grupo de Trabalho para concluir os estudos de todos os aspectos referidos na Resolução nº 04/85 do CONFEN, no prazo de 6 (seis) meses, ocasião em que se decidirá sobre a listagem definitiva das referidas plantas (Resolução nº 06/1986/CONFEN).

A decisão provocou uma polêmica na mídia, como podemos ver na notícia veiculada em 12.2.1986, no Jornal *Folha de São Paulo* (2º Caderno, *CIDADES*), intitulada *Proposta liberação de chá alucinógeno da Amazônia*. A matéria dá o tom do debate envolvendo o Estado e os grupos ayahuasqueiros:

Um relatório confidencial sobre seitas religiosas que usam substâncias alucinógenas em seus rituais, elaborado em dezembro passado pelos psiquiatras Isac Karniol e Sérgio Seibel, produz entre os membros do Conselho Federal de Entorpecentes (Confen) uma polêmica que poderá alterar os rumos da política do governo em relação às drogas. O texto acrescenta um texto difícil em meio aos estudos que movem médicos, policiais, farmacologistas, antropólogos e juristas com outras teses controversas como a da descriminalização da maconha.

Em Rio Branco, outras matérias foram noticiadas antes da publicação da Resolução acima citada (Jornal *A Gazeta do Acre*, 30.1.1986):

Sai hoje a decisão sobre o *santo daime*. A questão em pauta seria a decisão de liberar ou não a ‘auasca’...O grupo presidido pelo jurista Domingos Bernardo da Silva Sá, realizou durante um mês estudos do chá e sua relação com os rituais da seita, no Estado do Acre. Segundo Técio Lins e Silva, ‘a inclusão da auasca na relação da Dimed criou um problema gravíssimo para seus usuários que só a utilizam nos rituais’. E ainda, comenta-se que na pauta do Conselho, mais duas questões serão abordadas na reunião de hoje: a nova relação de ‘psicoativos’ elaborada pela Dimed e a abertura da discussão sobre a reformulação da Lei 6368/76 que regulamenta a repressão e prevenção aos entorpecentes, que segundo Técio, deve rever a simples incriminação do usuário.

Em fevereiro, o mesmo jornal noticia que “Conselho libera temporariamente o uso do daime”. Ainda nesse periódico, Antônio Alves, representante do CICLU, conclama as comunidades à responsabilidade por um uso adequado do daime dentro dos padrões tradicionais, em uma matéria intitulada *Dai-me liberdade e responsabilidade*, nos seguintes termos:

[...] A decisão do CONFEN joga agora a responsabilidade pela bebida sobre as costas de quem sempre a teve: os próprios daimistas. É essencial que essa “liberação” não seja confundida com “liberalidade” no uso. Cabe às próprias comunidades protegerem-se e tomarem cuidados para não expor o Daime ao alcance de pessoas irresponsáveis...para que não venham a se verificar fatos indesejáveis que, aliás, já andaram acontecendo [...] (Jornal *A Gazeta do Acre*, 05/02/1986).

O próximo fato da cronologia do processo de normatização da ayahuasca aqui focalizado foi a publicação da Resolução nº 07 de 9 de julho de 1986 (documento nº 05 do DA/CONAD), alterando a composição do GT acima citado, substituindo o presidente Antônio Carlos de Moraes pelo Dr. Domingos Bernardo Gialluisi da Silva Sá (Conselheiro e membro jurista do CONFEN), e incluindo mais os seguintes assessores ao grupo: Dr. Francisco Cartaxo Rolin (Professor Adjunto de Sociologia da Universidade Federal Fluminense); Dr. João Manoel de Albuquerque Lins (Professor de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Doutor em Filosofia e Doutor em Teologia pela Universidade Gregoriana de Roma); Dr. João Romildo Bueno (Professor Titular do Departamento de Psiquiatria da Faculdade de Medicina da Universidade Federal do Rio de Janeiro); Gilberto Alves Velho (Professor e Antropólogo do Museu Nacional, Conselheiro da SBPC); Regina Maria do Rego Monteiro de Abreu (Professora e Antropóloga), e Clara Lúcia de Oliveira Inem (Psicóloga-Clinica, membro da Sociedade de Psicanálise do Grupo do Rio de Janeiro- SPAG, e Assessora Técnica da FUNABEM).

Em seguida, temos a Resolução nº 09 de 8 de agosto de 1986 (documento nº 06 do DA/CONAD), através da qual é prorrogado até o dia 30.6.1987 o prazo para entrega de relatório final do GT mencionado acima, na Resolução CONFEN nº 06/86.

Na data limite estabelecida o Relatório Final das atividades desenvolvidas pelo Grupo de Trabalho/1987 (documento nº 07 do DA/CONAD), criado com a finalidade de “examinar a questão da produção e consumo das substâncias derivadas de espécies vegetais”, com as primeiras recomendações quanto ao uso da ayahuasca, foi aprovado por unanimidade de votos, na décima reunião ordinária do CONFEN.

No prólogo deste documento, se esclarece que o CONFEN “foi instado a manifestar-se sobre a inclusão, pela Portaria 02/85, da DIMED, do *Banisteriopsis caapi* entre as drogas integrantes da lista de produtos proscritos, em que passou a constar”. E que a “instância formalizou-se em petição dirigida ao então Presidente do CONFEN - Dr. Técio Lins e Silva - protocolada sob o Nº 019547, em 23 de julho de 1985, na Divisão de Comunicações do Ministério da Justiça. O pedido veio subscrito pelo advogado Luís Felipe Belmonte dos

Santos”, representando o Centro Espírita Beneficente União do Vegetal. Consta ainda todo o trâmite jurídico determinado nas reuniões ordinárias do CONFEN.

No referido relatório (que contém 33 fls.) foram também relatadas e integradas as atividades desenvolvidas pelo GT citado, todas as 6 visitas realizadas às comunidades religiosas ayahuasqueiras, contendo uma pormenorizada descrição do uso da ayahuasca nas comunidades visitadas. Inclusive, a primeira visita ao Acre realizada pelos membros do CONFEN, Dr. Isac Germano Karniol e Dr. Sérgio Dario Seibel, no período de 23 a 26 de outubro de 1985, para coleta de informações para embasar os trabalho do grupo, resultou em um relatório apresentado ao plenário do CONFEN em 19.12.1985. O parecer foi submetido à sessão plenária do CONFEN em 31.1.1986, sendo aprovado por decisão unânime, dessa aprovação resultou as decisões outorgadas na Resolução nº 6 de 4.2.1986, acima citada ¹⁰².

No Relatório Final/1987 do GT narra-se a realização das diversas visitas às comunidades usuárias da ayahuasca no Acre: União do Vegetal, Colônia 5.000 e Alto Santo. O primeiro estudo, *Relatório de viagem*, é citado como parte integrante do Relatório do Dr. Domingos Bernardo Gialluisi da Silva Sá, que destaca parte dos tópicos abordados pelo parecer anterior (visita nº 1), pois justifica que ele “contém indispensáveis subsídios para o exame da questão, razão pela qual é considerado como parte integrante e complementar do presente relatório final” (Sá,1987, fl. nº 6). Deste primeiro exame realizado em 1985, o Relatório/1987 destaca alguns tópicos considerados fundamentais para o estudo ora efetuado pelo GT:

4) Padrões morais e éticos de comportamento, em tudo semelhantes aos existentes e recomendados na nossa sociedade, por vezes até de um modo bastante rígido, são observados nas diversas seitas. Obediência à lei pareceu sempre ser ressaltada [...]. 5) O efeito observado provavelmente é devido não somente ao chá, mas ao ambiente como um todo, às músicas e danças concomitantes *etc.* [...] 9) Findo as cerimônias 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 [...]. 12) Entre as seitas só uma parece ter usado outra droga que é o chá (*cannabis*) dentro da procura religiosa. Por acordo de Cavalheiros na época com autoridades militares e policiais, que aparentemente está sendo seguido, esta prática foi abandonada [...]. 13) Antigamente o cipó e a chacrona só eram encontrados na mata virgem. Algumas seitas têm procurado cultivar essas plantas com relativo sucesso. Ressalta-se no entanto que a preparação do chá é bastante difícil e prolongada, envolvendo toda uma ‘tecnologia’ que provém de datas

¹⁰² Na mídia, a polêmica continua, em 14.12.1988, o Jornal *A Gazeta* noticia: “Santo Daime pode ser proibido”. Entre outras coisas, a matéria diz: “A rápida disseminação das seitas locais para os grandes centros do sul do país e exterior fizeram com que as autoridades de saúde pedissem a revisão dos estudos feitos por Karniol”.

imemoriais realizada dentro de um determinado ritual. Da forma como é preparado nos parece difícil que uma quantidade muito maior que a necessária nos cultos seja factível de preparo. Ou seja, parece difícil a preparação do chá em quantidades a serem utilizadas como abuso de uma forma não ritual dentro da sociedade geral [...]. 17) Em casos isolados encontramos adultos jovens provenientes de cidades grandes de outros estados do Brasil, que à procura de um caminho de vida, parecem ter encontrado essas religiões. Parecem, no entanto, estarem bem integrados consigo próprios e com o trabalho que estão realizando (KARNIOL, 1985, s/n apud SÁ, Relatório Final/ GT/1987, fl. n° 07).

Alguns aspectos relacionados às visitas do CONFEN serão destacados, por trazerem elementos fundamentais para a presente análise. A visita n° 2 foi realizada em 24 de abril de 1986 pelos Drs. Domingos Bernardo Gialluisi da Silva Sá e Sérgio Dario Seibel à Comunidade Religiosa Céu do Mar, na zona sul da capital do Estado do Rio de Janeiro. Esta visita, de caráter preliminar, foi preparatória de outra visita em que seria realizado o “que os seguidores da seita chamam de ‘trabalho’” (SÁ, Relatório Final/GT/1987, fl. n° 08). Entende-se por trabalho: “a prática religiosa desenvolvida pela comunidade, durante a qual tomam a beberagem, cantam hinos, bailam e recitam fórmulas de oração, algumas da tradição cristã, como o ‘Pai-Nosso’, a ‘Ave Maria’, a ‘Salve-Rainha’ e o ‘Glória ao Pai’” (*Ibid.*). Nessa ocasião, os visitantes foram recebidos pelo líder espiritual Paulo Roberto Silva e Souza. A partir desse Relatório, destacamos algumas informações trazidas sobre as comunidades ayahuasqueiras ligadas ao CEFLURIS a partir das visitas do CONFEN.

As observações relativas a essa segunda visita foram descrições gerais, entre outras, a de que os seguidores desta comunidade nomeavam o local em que era realizado os “trabalhos” de “Igreja”¹⁰³. O relatório se refere aos membros da comunidade como “seguidores da doutrina”, especificando que “doutrina” é o termo designado para “o conjunto de princípios encontrados nos hinos que são entoados nas cerimônias” (*Ibid*, fl. n° 08). As observações da antropóloga Regina Abreu, da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), são citadas, quanto às “características básicas, doutrinárias e rituais encontradas na comunidade do ‘Padrinho Sebastião’ (atualmente no Seringal ‘Céu do Mapiá’, no interior da Selva Amazônica), líder supremo” (*Ibid*). Ela observa que as mesmas

¹⁰³ No Alto Santo, o local em que se realiza o ritual religioso é chamado de Sede. Segundo a madrinha Peregrina só existe uma Sede, a fundada por Mestre Irineu. Sobre esse termo igreja, Facundes (2013) em nota também especifica: “As entidades religiosas que fazem uso de Ayahuasca em geral não utilizam a denominação igreja, própria do cristianismo, mas *Sede, Centro e Núcleo* (conforme o segmento), o que contribui para a afirmação da identidade, assim como a denominação *terreiro, centro espírita*, mesquita, sinagoga integra a identidade dos cultos afros, kardecistas, muçulmano e judaico, respectivamente” (FACUNDES, 2013, p. 31).

características básicas são encontradas, também, em plena zona sul da cidade do Rio de Janeiro. Segundo o Relatório:

O ‘Padrinho Sebastião’ e sua mulher a ‘Madrinha Rita’ são respeitados por todos e reconhecidos como o Pai e a Mãe da comunidade, representando na terra o Pai e a Mãe 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’ (SÁ, Relatório Final/ GT/1987, fl. nº 08).

No referido documento, encontramos citações de uma entrevista com Alfredo Gregório de Melo, “filho mais velho do Padrinho, designado por ele para ser o futuro líder e, que já assume a administração da comunidade” (*Ibid.*). Esse trecho citado aponta para o processo de sucessão e para o reconhecimento da linhagem familiar como indicada.

Ainda na entrevista encontramos elementos para a antropofomização presente na doutrina do daime, sendo indicado que o “Mestre é Juramidan, comandante de todo o movimento do universo, entidade espiritual identificada com Jesus Cristo e o Pai Eterno (o Deus Pai dos cristãos)” (*Ibid.*). Segundo a entrevista citada: “o Daime é a bebida, mas na bebida tem o ser divino que vem da floresta [...]. A presença do Daime é a presença do Cristo” (*Cf.* trabalho da Professora REGINA ABREU - Assessora do Grupo de Trabalho - anexo nº 9)” (SÁ, Relatório Final/ GT/1987, fls. nº 8 e 9).

Ainda no referido documento encontramos indicações da conformação das relações de legitimização e a estruturação do campo religioso ayahuasqueiro dessa comunidade. O relator destaca a superlativa:

importância do ‘Padrinho Sebastião’ para a ‘doutrina do Santo Daime’, pode ser avaliada pelo fato de que nenhuma ‘igreja’ tem legitimidade para funcionar no Brasil ou mesmo no exterior sem que o interessado vá, pessoalmente, ao Seringal ‘Céu do Mapiá’, na selva amazônica, e lá obtenha a autorização direta do ‘Padrinho’ (*Ibid.*, fl. nº 9).

É importante destacar a autorização do *Padrinho Sebastião*, o que aponta para as estratégias de manutenção do controle da produção e uso simbólico de bens religiosos no campo ayahuasqueiro observado nesse período. Observa-se ainda no presente relatório o reconhecimento do uso do daime no âmbito internacional por representantes do CONFEN e do campo científico inclusive de fora do Brasil, indicado pela narrativa registrada nesse relatório.

É interessante observar que o Dr. Paulo Roberto Silva e Souza esteve em Cape Cod, Boston, EUA, onde realizou quatro ‘trabalhos’, a convite e às expensas de um grupo de psicoterapeutas americanos que, segundo informado, tem intenção de fundar uma ‘Igreja’ em Boston. Ainda, igualmente por informação do Dr. Paulo Roberto, há convites para a realização de ‘trabalhos’ em Madrid,

Ilha de Mauí, no Havaí, Londres, Brisbane, na Austrália e Oslo, na Noruega (*Ibid.*, fl. nº 9).

A visita nº 3 foi realizada à mesma comunidade em 25 de abril de 1986. Nessa ocasião, os membros do CONFEN participaram de um *trabalho espiritual* com duração de seis horas, foi iniciado com a recitação de orações cristãs (o *Pai Nosso*, o *Terço*, a *Salve-Rainha* e jaculatórias), no qual receberam explicações sobre os fundamentos da prática de beber o daime. Nesse relato encontramos, entre outros dados, uma descrição do trabalho ritual desenvolvido pelas comunidades visitadas, além de entrevistas e demais ações dos efeitos da ayahuasca no organismo como um todo. Citamos abaixo alguns trechos:

A 'igreja' estava iluminada e havia intensa movimentação por parte dos seguidores da 'doutrina', com o objetivo de preparar e ornamentar o local, considerado sagrado, e onde se realizaria a cerimônia. Os homens vestiam terno branco e friso azul na calça, com gravata da mesma cor e alguns levavam na lapela um círculo contendo uma estrela e, no seu interior, uma lua, tudo em dourado. As mulheres usavam vestido branco, cingidas de verde, tendo à cabeça um ornato, como pequena grinalda. A estas vestimentas dão o nome de 'farda', recebidas somente pelos que optaram pela 'doutrina'. Afinavam instrumentos que iriam ser utilizados no 'trabalho' (acordeão e violões) e ensaiavam cânticos. O ambiente era muito semelhante ao que se pode encontrar em templos de outras confissões religiosas: velas, cruzes, rosários, efigies da Virgem Maria, Jesus Cristo e São João Batista. Ao fundo do templo encontrava-se um compartimento isolado, em que estava guardado o 'Daime', sendo interessante observar que a comunicação com o salão, em que se desenvolveria a cerimônia, fazia-se através de duas aberturas em forma de sacrário. [...] A seguir, então, os homens e as mulheres, compondo grupos separados, colocada entre eles uma mesa com velas, cruzes, água, cristal de pedra e rosários, formam duas filas e dirigem-se aos dois 'sacrários' (um para as mulheres outro para os homens). Em cada um deles é servido o 'Santo Daime' em quantidade equivalente a 100 ml ou 150 ml, a cada participante que, antes de receber sua porção, faz o 'Sinal da Cruz', contritamente, voltando a seu lugar. Hinos são entoados e estão presentes durante todo o 'trabalho', com o acompanhamento de instrumentos, como violão e acordeão, ao compasso dos maracás. Os dois grupos - de homens e mulheres - bailam, com movimentos laterais, repetidos, uniformes e alternados. São encaradas com naturalidade as ocorrências de vômitos e as diarréias (essas últimas parecem menos frequentes). Estes fatos são considerados como formas de purificação dos males do espírito e do corpo. O participante que esteja nestas condições é sempre assistido por membros da comunidade que, durante todo o 'trabalho', têm esta missão de amparar aqueles que estiverem expiando suas mazelas. A 'igreja' está situada em local que, necessariamente, prevê as condições indispensáveis para possibilitar este verdadeiro 'rito de expiação' (através do vômito ou da diarréia, ou de ambos, cumulativamente). Pode-se dizer, portanto, que a realização de um 'trabalho' não deixa de integrar, em sua previsão, o 'rito de expiação', com espaços e lugares que possibilitem as purgações (vômitos ou diarréias) do possível participante sofredor. Os hinos evocam as forças da natureza, o poder de Deus, da Virgem Maria e de todos os santos. Enaltecem as virtudes humanas, exortam os homens ao amor, à

humildade e ao arrependimento de suas faltas. Proclamam a alegria e a força dos que tem fé no poder divino e praticam o bem. Há pequenos intervalos entre os hinos, durante os quais são recitadas jaculatórias, dando vivas, entre outros, ao ‘Divino Pai eterno’, aos autores dos hinários e aos visitantes. A bebida foi servida por mais duas vezes, segundo o mesmo ritual (fila de homens e, separadamente, de mulheres, ‘sacrários’ diferentes, ingestão respeitosa), de forma semelhante às filas para o recebimento da comunhão, entre os católicos. A última vez, os participantes do ‘trabalho’ tomam quantidade menor de ‘daime’, com o objetivo de encerrar as experiências contemplativas e retomar, assim, o ritmo ordinário de vida. O ‘trabalho’ é formalmente, encerrado com a recitação de orações e com agradecimentos a Deus. Após o encerramento os participantes dispersam-se [...] (*Ibid.*, fls. nº 9, 10 e 11).

Os membros do CONFEN participaram do *trabalho* e tomaram por três vezes a bebida, assim descreveram a experiência: “o líquido é de cor acastanhada, com sabor extremamente acre, repulsivo e nauseante, que nos provocou fortes ânsias e vômitos” (*Ibid.*, fl. nº11). Apresentam muitos dados sobre a comunidade visitada, além de outros, citamos:

O nome jurídico da seita é ‘Centro Eclético de Fluente Luz Universal Sebastião Mota Melo - CEFLUSMME’, que é a titular do imóvel que lhe serve de sede. A área ocupada, não obstante em plena Cidade do Rio de Janeiro, é coberta de densa vegetação, em zona de reserva florestal do IBDF, 200.000 m² dos quais 20.000 são edificáveis. Congrega cerca de 200 seguidores, sendo que 30, aproximadamente, já vivem no local, em comunidade. Esses últimos têm suas atividades fora (há médicos, professores universitários, jornalistas e até uma deputada estadual) e repartem as despesas com a manutenção da casa [...] A entidade tem o título de utilidade pública estadual e sua instalação data de 1º/11/1982 (*Ibid.*, fl. nº11).

A visita nº 4 foi realizada no período de 13 a 15 de junho de 1986 pelos Drs. Domingos B. Gialluisi da Silva Sá, Isac Germano Karniol e Sérgio Dario Seibel à Comunidade Religiosa, Centro Eclético de Fluente Luz Universal Rita Gregório- CEFLURG, sediada em Visconde de Mauá, Resende, Fazenda Nova Redenção, no Estado do Rio de Janeiro, cujo líder espiritual é Alex Polari de Alverga, jornalista e escritor. Eles observam que as características básicas, doutrinárias e rituais adotadas no CEFLURG são semelhantes às já descritas no CEFLUSME. Trata-se de uma comunidade organizada no meio rural, o que explica as variações encontradas. Consta o depoimento de Sônia Maria Palhares, professora e vice-presidente do CEFLURG, segundo ela: “O CEFLURG é uma entidade sem fins lucrativos, devidamente registrada no Cartório do primeiro Ofício de Registro de Títulos e Documentos, que tem por atividade a organização de uma Comunidade e sua prática espiritual” (conforme documento enviado, citado no Relatório Final do GT/1987, fl. nº 12). O relator esclarece que a unidade da doutrina entre os dois centros é encontrada no fato de que cada um deles “inclui em suas respectivas denominações os nomes do ‘padrinho’ Sebastião

Mota Melo (no do Rio de Janeiro) e o da ‘Madrinha’ Rita Gregório (no de Visconde de Mauá), que representam na terra o Pai e a Mãe espirituais” (*Ibid.*, fl. n° 13).

Os visitantes do CONFEN participaram do trabalho realizado naquela comunidade, e apresentaram a mesma descrição. Observa-se, entre outros dados que, “os efeitos fortemente eméticos da bebida” são atenuados pela participação no bailado e nos cânticos. Colocaram ênfase no trabalho realizado aos domingos pela manhã, “o chamado ‘Daime das crianças’, às quais é servida a bebida, em doses bem menores (os mais novos, alguns de colo, tomam o ‘Daime’ em colher de chá)” (*Ibid.*, fl. n° 14). Observaram ainda, a participação de mulheres grávidas nos trabalhos, registrando-se alguns relatos de suas experiências no uso do daime¹⁰⁴.

A visita n° 5 foi realizada pelos Drs. Domingos Bernardo Gialluisi da Silva Sá, Sérgio D. Seibel, Sérgio Sakon e Clara Lúcia de Oliveira Inem, no período de 14 a 20 de julho de 1986, teve três etapas: Rio Branco (AC), Boca do Acre (AM) e o Seringal Céu do Mapiá (AM). Nessa viagem, os visitantes foram acompanhados pelo Dr. Paulo Roberto e Souza, do CEFLUSME. Isso se deu devido à complexidade das diversas fases da viagem (transportes diversificados, necessidade de suprimento alimentar e de água potável adequado, o percurso fluvial, a necessidade de medicamentos, inclusive antimaláricos, vacina antivariólica *etc.*), assim como necessidade de orientação e acompanhamento do percurso por parte da equipe (*Ibid.*, fl. n° 15).

Vale destacar nessa parte do relato a referência à pobreza da população da área e à existência de um *pronto-socorro*:

Ali existe o que os seguidores da ‘doutrina do Santo Daime’ chamam de ‘pronto-socorro’. Trata-se de atendimento de emergência, ministrado por seguidores da seita, autorizados pelo ‘Padrinho Sebastião’, para pessoas necessitadas de ajuda em seus sofrimentos físicos ou espirituais. Essas e outras informações obtivemos junto aos diversos membros da ‘doutrina’, alguns residentes no local e outros vindos de outras partes do Brasil (*Ibid.*, fl. n° 15).

No dia 15.7.1986, a equipe do CONFEN seguiu para o Céu do Mapiá, pernoitando à margem do igarapé, há um relato das dificuldades e condições adversas da viagem para chegar à comunidade nos seguintes termos:

A impressão que causou ao relator deste estudo, foi a de que muitas daquelas pessoas tinham características de verdadeiros peregrinos, em romaria ao centro da ‘doutrina do Santo Daime’, em busca do contato sagrado com o velho de barbas apostólicas - o ‘Padrinho Sebastião’. Justificava-se, pois, enfrentar tantos incômodos e dificuldades. Isto tudo, associado à procura de

¹⁰⁴ No Alto Santo, os seguidores mais antigos lembram ainda de um preceito deixado por Mestre Irineu: “Mulher que toma Daime não morre de parto”.

integração com a natureza, parece um material muito rico a ser consignado para posterior análise dos pesquisadores sociais. Além disso, constatar a interação entre membros de grupos humanos de regiões e culturas de diferentes partes do Brasil é fundamental para a correta avaliação da questão e das considerações finais deste trabalho (*Ibid.*, fl. nº 16).

A equipe chega ao Céu do Mapiá em 16.7.1986, permanecendo por três dias no local. O povoado é descrito, na época, com cerca de duzentos e cinquenta pessoas¹⁰⁵, conforme informações recebidas de seus membros, sendo também anexadas fotos da comunidade, cedidas pela historiadora Vera Fróes (1983), autora do livro *História do Povo Juramidam*. Destaca-se a presença de famílias de várias partes do Brasil e estrangeiras, e a de um médico psiquiatra e sua família residindo na comunidade.

No dia seguinte (17.7.1986), os visitantes conheceram a Casa de Feitio, as plantações de jagube (cipó) e as folhas (jagube). No relatório, são descritos, o jardim com as plantas, o local de feitio, a fornalha e a bateção. “A ‘bateção’ é o processo de maceração do cipó, o que era feito, em golpes cadenciados, com macetes fabricados pelos próprios membros da comunidade” (Relatório Final do GT/1987, fl. nº17). Visitaram ainda outros lugares, por exemplo, os destinados à moagem de cana, lavouras para a subsistência da comunidade, e a “Casa de Cura”, destinada aos rituais “que têm o objetivo de mitigar ou eliminar os sofrimentos físicos ou espirituais dos que recorrem à ‘doutrina’” (*Ibid.*). Participaram de um trabalho espiritual em que constataram “a semelhança ritual” com os trabalhos que foram presenciados nas comunidades do Rio de Janeiro. Relata-se que os momentos mais importantes da visita foram registrados em vídeo e que, além de um documentário, gravaram diversas entrevistas com membros da comunidade, ficando tal material à disposição do CONFEN para exame. Nesse trabalho do dia 17.7.1986, a participação dos visitantes do CONFEN, segundo relato, “foi completa, na ingestão da bebida, nos cânticos e no bailado”. Em 18.7.1986, eles participaram de um *feitio* do daime, assim descreveram o ritual:

[...] As mulheres escolhiam, limpavam e arrumavam as folhas enquanto os homens escovavam, cuidadosamente, o cipó, preparando-o para a maceração. O cozimento é feito nos panelões onde camadas alternadas do *Banisteriopsis* macerado e folhas frescas de *Psychotria* são colocadas. Esta preparação é realizada por ‘especialistas’ na área, sendo que a impressão

¹⁰⁵ Na monografia *O Império do Beija-Flor* realizei uma pesquisa de campo em 1986, com os moradores do Céu do Mapiá em que apliquei questionários e entrevistas em uma amostra de 35 famílias num universo de 300 pessoas. O critério de escolha foi pela família mais antiga. Comprovamos que 60% dos entrevistados nasceram na região e 40% migraram do nordeste. Os entrevistados disseram que vieram em busca de um mundo novo e que aqui realmente o encontraram. Apenas 05 famílias não vieram do nordeste, sendo uma (01) proveniente do Pará, outras duas (02) de São Paulo e Argentina, e duas (02) do Rio de Janeiro. A atividade econômica principal era a extração da borracha e a coleta da castanha, cultivavam uma agricultura de subsistência (roçados de arroz, feijão, mandioca, milho) (CUNHA,1986).

visual, o sabor e o efeito direto são elementos importantes no constatar se a preparação está adequada. O mesmo líquido é, em geral, usado no cozimento de três medidas sucessivas de material fresco destas plantas. Ao final, obtém-se um líquido espesso e acastanhado que é filtrado para a retirada do tecido fibroso. De acordo com a etapa do cozimento o ‘daime’ é designado como sendo de primeiro, segundo ou terceiro grau [...] Algumas amostras podem ser armazenadas, adequadamente, por vários anos, conservando sua plena atividade. Este fato desmente a ideia sobre o curto período de atividade das preparações da Ayahuasca [...] Esta beberagem é preparada, comumente, em cerimônias especiais com um alto significado simbólico-religioso¹⁰⁶ (*Ibid.*, fl. n° 18).

Os visitantes participaram da cerimônia acima descrita na “casa do feitio”, registrando que “a bebida nova parece ter sabor menos acre e repulsivo”. Eles observaram a ocorrência de vômitos e que “durante as ‘mirações’ (momentos de êxtase, de contemplação divinatória ou de visões) as pessoas têm os olhos cerrados ou semicerrados e as pálpebras parecem possuir uma discreta fibrilação” (*Ibid.*). Nesse relatório, muitas outras informações foram citadas sobre o Padrinho Sebastião, sua iniciação espiritual e histórico da comunidade que, primeiramente se instalou no Seringal Rio do Ouro e depois no Seringal Céu do Mapiá tendo por base trechos extraídos do livro da historiadora Vera Fróes.

Os membros do CONFEN prosseguem a viagem de volta no dia 19.7.86 para Boca do Acre. Nesse percurso de volta, observaram “uma canoa de ‘romeiros’ [...] vindos de Brasília, Bahia e Rio de Janeiro em busca do *sagrado* que o Seringal *Céu do Mapiá* significa para eles” (*Ibid.*, fl. n° 21). No dia 20.7.1986, chegam a Rio Branco e visitam rapidamente a Colônia Cinco Mil, observando que a comunidade não se encontrava *bem organizada*.

A Visita n° 6 foi realizada pela mesma equipe, acima citada, nos dias 12 e 13 de setembro de 1986, dessa vez, ao Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (CEBUDV), com sede no Rio de Janeiro, na Estrada do Carretão, em Vargem Pequena, Jacarepaguá. Relatam que a UDV tem características diferentes, em muitos pontos, das comunidades anteriormente referidas, apontando para as lutas internas em relação ao controle da produção e uso ortodoxo da ayahuasca no campo religioso ayahuasqueiro:

Trata-se de centro espírita que utiliza a mesma beberagem de que vimos nos ocupando - a ayahuasca. Entretanto, a UDV tem outro mestre, que não Raimundo Irineu Serra (o ‘General Juramidan’, dos seguidores da ‘Doutrina do Santo Daime’ que a criou). A União do Vegetal reporta-se a José Gabriel da Costa, como seu mestre e ‘fundador’, em 22 de julho de 1961 (*Cf.* declarações constantes de carta publicada pelos representantes legais da UDV - anexo n° 11) (SÁ/Relatório Final do GT/1987, fl. n° 21).

¹⁰⁶ Observamos diferenças entre o ritual de feitio descrito no CEFLURIS e o feitio realizado no Alto Santo, o daime de Mestre Irineu é sempre de primeiro grau, não existindo outros graus de apuração do chá ou os termos, daime mais concentrado, mais apurado e outros.

O artigo de Anthony Richard Henman, intitulado, *Uso da Ayahuasca num contexto autoritário. O caso da União do Vegetal no Brasil* e o trabalho de Richard Evan Schultes sobre *O Desenvolvimento Histórico de Identificação das Malpigiacea Empregadas como Alucinógenos* são considerados ambos indispensáveis e parte integrante e complementar ao Relatório/1987. No relatório encontramos menções ao referido artigo, nos seguintes termos:

HENMAN indica a data de fundação da UDV, em Porto Velho, como sendo em 1962. O mencionado artigo é um retrato bastante fiel desta outra linha de ‘ayahuasqueiros’ no Brasil onde há os que se filiam ao mestre Raimundo Irineu Serra, fundador da Doutrina do Santo Daime, que formam o povo de Juramidan e os adeptos do mestre José Gabriel da Costa, criador da União do Vegetal, a UDV, analisada, minuciosamente pelo aludido trabalho do HENMAN (SÁ/Relatório Final do GT/1987, fl. nº 22).

O papel da UDV nesse processo de normatização da ayahuasca no Brasil foi fundamental em muitos aspectos, como demonstrado. Foi ela que teve a iniciativa de “requerer ao CONFEN que fosse revista a inclusão do *Banisteriopsis Caapi* entre as drogas integrantes da lista de produtos proscritos” (*Ibid.*). Esse requerimento com documentos instruídos deu origem ao processo protocolado sob o nº 019547, cujos autos respectivos contém numerosos depoimentos dos mais variados profissionais (médico, funcionário público, advogado, militar, empresário, psicólogo, procurador do estado, professor universitário, arquiteto, engenheiro, radialista, economista, publicitário, escritor, bancário, cacauicultor, fiscal de tributos estaduais, chefe de arrecadação de Delegacia da Receita Federal e estudante), filiados à UDV, com núcleos localizados em quase todas as capitais brasileiras¹⁰⁷ (*Ibid.*). Segundo o relator, não apenas pelas informações do artigo citado, mas como pelas visitas e, principalmente, pelas relações mantidas com a UDV durante quase dois anos, foi possível constatar “que aqueles seguidores são da sociedade urbana e de classe média” (*Ibid.*). Sobre a UDV, são feitas as seguintes observações e comparações com os demais grupos:

Os ‘trabalhos’ são diferentes, na medida em que não têm hinos, nem bailados. Mas utilizam discos ou fitas gravadas, de composições e autores conhecidos. Participamos - todos os visitantes - da cerimônia. O mesmo processo de ‘purificação’ pôde ser constatado. Anota HENMAN, igualmente, o mesmo fato: ‘...o ato de vomitar se considera a expulsão da matéria perniciosa, um ato de purificação’ (cf. América Indígena já cit. pág. 232). Seria ocioso repetir as práticas rituais, posto que fielmente descritas no trabalho de HENMAN, como tivemos a oportunidade de constatar, bem como o mais que se contém em seu artigo, especialmente no que se refere aos antecedentes históricos, à organização social, e aos mitos originários,

¹⁰⁷ Segundo Sá (1987, fl. nº 22) : “O anexo nº 13-A é o relato da própria UDV sobre sua história e seus mitos”. Os anexos citados não constam no DA CONAD AYAHUASCA.

além das outras remissões já feitas (SÁ/Relatório Final do GT/1987, fl. n° 23).

No relatório aqui analisado há mais alguns outros dados sobre o núcleo da UDV visitada, cujo modelo, em geral, segue o mesmo padrão em outras localidades: no Rio de Janeiro, a UDV “é titular de sua sede, situada em área bastante arborizada, com cerca de 600 m². Tem 117 membros no Rio de Janeiro e em torno de 2000 em todo Brasil” (*Ibid.*, fl. n° 23). Informa-se que os membros que *podem*, doam 10% de seu salário para a entidade; aos que não podem, nada lhes é cobrado; há outros que, de acordo com sua vontade, pagam mais. Consideram ainda algumas diferenças em relação ao “preparo” do chá que não chamam de “feitio”, como os daimistas. Neste núcleo específico, o cipó é trazido da floresta amazônica e a folha é encontrada no local chamado *Pedra Branca*, no Rio de Janeiro (*Ibid.*, fl. n° 23). Relata-se ainda que nas assim chamadas “sessões especiais”, há o uso de um uniforme - os homens vestem calça branca e camisa verde e as mulheres, calça ou saia amarelo-ouro e blusa verde. Enquanto que apenas o mestre-representante usa camisa azul.

No relato do CONFEN, o CICLU (Alto Santo) é citado apenas a partir de uma entrevista realizada com o jornalista Antônio Alves, designado como “secretário e orador” do referido Centro e um tipo de *relações públicas* dessa comunidade religiosa. Das duas horas de entrevista gravada, segundo foi informado, o relator cita o que considerou os pontos mais relevantes. Dentre as informações sobre o CICLU, destaca-se que o Alto Santo é “um *outro* ramo da Doutrina do Santo Daime posto que, embora adote o mesmo fundador - o mestre Raimundo Irineu Serra - não tem no ‘Padrinho Sebastião’, seu líder espiritual”¹⁰⁸ (*Ibid.*, fl. n° 23). De acordo com Antônio Alves, a organização do CICLU obedece a uma instrução espiritual ministrada pelo próprio Mestre Irineu, tendo esse *Conselho Superior* seus cargos perpétuos, que são especificados da seguinte forma conforme citado:

- a) o Mestre Imperador, o chefe da doutrina, o Mestre Raimundo Irineu Serra; b) o Presidente Leôncio Gomes da Silva (já falecido) também chamado Mestre Imediato, escolhido ainda em vida, por Mestre Irineu, para chefiar a comunidade; c) o Conselheiro José das Neves, hoje muito idoso e, praticamente, sem participar dos trabalhos. Estes três cargos são perpétuos e inamovíveis. Abaixo deste Conselho Superior, há o Conselho Comunitário que dirige a comunidade, de acordo com as ‘ordens emanadas do alto’. Provê as necessidades materiais da entidade (presidente, monitores, secretário, feitio do Daime, zeladoria do patrimônio, etc. são cargos que o compõem). Atualmente, a liderança incontestável do centro é do ‘dignatário’, título dado, também, ainda em vida do Mestre Irineu, à sua

¹⁰⁸ Nessa citação, verificamos que o CONFEN se refere ao Centro, como “um outro ramo da Doutrina do Santo Daime”. Embora o CICLU (Alto Santo) seja o primeiro Centro a existir, considerado a raiz da doutrina, e que todos os outros centros surgiram após ele, constituindo-se como ramos.

esposa - Dona Peregrina Gomes Serra (SÁ/Relatório Final do GT/1987, fl. n° 24).

Sobre o Alto Santo, conforme relato, foi observado, que: “[...] padrinho foi só o mestre Irineu, que não tem sucessores” (*Ibid.*). Como também, foi observado pontos divergentes:

[...] Discordam da comunidade que segue o ‘Padrinho’ por duas razões principais. A primeira porque o mestre Irineu fixou um número máximo de hinos que cada um poderia receber em vida: 132. Acima deste número o mestre Irineu não seria responsável ou como que não teriam a sua inspiração. E afirma o entrevistado que tal número tem sido ultrapassado por vários seguidores do ‘Padrinho Sebastião’. A segunda razão foi a utilização da ‘erva de Santa Maria’ (*canabis*) na Colônia 5000 que, em 81/82, ocasionou a repressão da Polícia Federal levando a intranquilidade e o estigma a cerca de dez outros centros existentes em Rio Branco, onde somente o ‘daime’ era usado mas que passaram a ser perseguidos pela polícia, intimados a depor, hostilizados nos empregos ou nas escolas, apenas porque usavam o ‘Daime’ e, por isso, chamados, automaticamente, de ‘maconheiros’. Entretanto, o entrevistado, admite buscar os pontos em comum, afastada, principalmente, a utilização da maconha (*Ibid.*, fl. n° 24).

Sobre o CICLU, ainda se diz, que:

Os filiados, atualmente, talvez sejam 200 pessoas que moram em pequenas propriedades registradas junto ao INCRA, a maioria originalmente de agricultores. A comunidade é, hoje, mais espiritual, posto que cada um produz e vende seus produtos, diretamente, na cidade, que é próxima. Reunem-se, regularmente, em duas sessões por mês, às quais comparecem as famílias, crianças de todas as idades e mulheres grávidas, para tomar o Daime, tradição mantida, desde longa data. Buscam a saúde física, mental e espiritual. O Daime propicia a meditação profunda e bom treinamento espiritual (*Ibid.*, fls. n° 24 e 25).

O relatório apresenta ainda algumas questões quanto às ações do chá no organismo humano, especificando algumas das conclusões do Dr. Isac Germano Karniol, que considera as drogas psicotrópicas como atuantes no sistema nervoso central. Estas são classificadas de diversas formas por autores diversos, aceitando a atuação farmacológica como elemento diferenciador de sua estrutura química. Sobre estes aspectos são citados, entre os trabalhos científicos considerados importantes sobre os constituintes alucinógenos da ayahuasca, os estudos de Rivier e Lindgren (1972) e McKenna e colegas.

Nesse documento, também se faz referência às atividades realizadas por órgãos públicos em torno da questão da ayahuasca, cuja ênfase, naquele momento, consistiu em destacar que “há inúmeras ações desenvolvidas, de forma dispersa, pela administração pública, em geral, no curso de décadas, relativamente ao uso da ayahuasca no Brasil que jamais resultaram, entretanto, em efetivo esclarecimento da questão. Foram ações isoladas” (SÁ/Relatório Final/GT/1987, fl. n° 26), motivadas pelo estranhamento causado a autoridades

locais ao tomarem conhecimento de que grupos faziam uso de uma bebida, capaz de alterar o estado de consciência.

O relator reconhece que “há, sim, uma ação coordenada”, desenvolvida pelas autoridades federais brasileiras, considerada importante para o estudo do GT/CONFEN e “que está registrada em dois expedientes do Departamento da Polícia Federal, Superintendência Regional do Estado do Acre, com as seguintes indicações: SRA/DPF/BSB-027129/81 e SRA/DPF/DSB-001372/82)” (*Ibid.*, fl.26). Tais expedientes formaram os autos que encontram-se na Secretaria do CONFEN e a partir de seu exame cuidadoso, foi possível à “constatação de um fato”. Sendo esse fato considerado importante para o relator: a prisão em flagrante de um jovem, morador da colônia Cinco Mil, portando maconha, em 30 de setembro de 1981.

No dia seguinte, isto é, em 01 de outubro de 1981, a Polícia Federal dirigiu-se à ‘Colônia Cinco Mil’ e lá arrecadou pés, sementes e folhas de maconha. Pode-se dizer, portanto, que o ‘banisteriopsis’ entrou, posteriormente, na lista da DIMED, por causa da ‘maconha’ que estava sendo usada, à época, na ‘Colônia Cinco Mil’, uma das cerca de dez outras comunidades usuárias, entretanto, exclusivamente da ayahuasca, segundo o depoimento de Antonio Alves Leitão Neto (cf. item 33 supra). O fato é que, somente a partir da prisão de Eder, por porte de maconha, repita-se, foram desencadeadas diversas investigações nos diversos grupos usuários da beberagem, em especial, na comunidade liderada pelo ‘Padrinho Sebastião’ (*Ibid.*, fl. n° 27).

Somam-se a essa descrição encontrada no relatório aqui analisado, outros relatos feitos, por exemplo, por Groisman (2010), Facundes (2012, p. 34), Lodi (2015, p. 142). Do elaborado pelo primeiro autor, destacamos o seguinte trecho: “No dia 1° de outubro de 1981, a Polícia Federal se dirigiu à Colônia Cinco Mil e lá apreendeu pés, sementes e folhas do que os daimistas denominam Santa Maria, e cujo uso sacramental para eles transmutaria seus efeitos deletérios” (GROISMAN, 2010, p. 3).

Também Almeida (2002) afirma que a *Colônia Cinco Mil*, usuária do Santo Daime, atingiu a mídia nacional após seu líder religioso, o Padrinho Sebastião Mota de Melo, receber e aceitar *hippies*. A partir desse encontro com andarilhos e mochileiros, passou-se a usar a maconha, sendo considerada sagrada e batizada sob a denominação de Santa Maria. Ela observa que ali ocorreu uma aliança entre os jovens da contracultura e os agricultores tradicionais, constituindo-se uma experiência singular de sociedade alternativa. A respeito da invasão da Polícia Federal à Colônia Cinco Mil queimando plantações de *Cannabis sativa*, ela narra:

Por isso, foi um choque, algo incompreensível para aqueles que assistiram pela TV, o pranto das pessoas idosas e crianças, na maioria, que estavam naquela manhã de setembro de 1983 na Colônia Cinco Mil, quando policiais

federais destruíram e queimaram os cultivares de maconha existentes naquele sítio, para aqueles, uma erva sagrada, uma espécie de *habitat* de um espírito da floresta. O Padrinho, com a maioria dos homens, estava num seringal do Sul do Amazonas, construindo a nova base para a comunidade. Foi intimado a depor na Polícia Federal (ALMEIDA, 2002, p.79).

A autora analisa o fato sob a ótica de Foucault. Em *A Microfísica do Poder*, o autor considera que: “não existe um poder, mas relações de poder e relações de resistência, como *redes* ou tramas, no processo de constituição das lutas” (*idem*, p. 88). Com base em Elias (2000), podemos dizer que esse fato marcou um processo da explicitação das redes de interdependência entre os grupos do campo ayahuasqueiro, que é afetado por ele como um todo. Ainda cabe aqui destacar o poder de articulação do campo religioso ayahuasqueiro com os campos científico e mesmo estatais, a partir do fato acima citado, como pode ser visto na citação abaixo:

Na relação de forças molares o Padrinho era um transgressor incomum. A destruição do plantio de maconha em um sítio da Cinco Mil ganhou o noticiário local e até jornais do sul do país. Intimado a depor na Polícia Federal, ele compareceu, vindo da perseguição de seus sonhos, que o levaram inclusive à mudança para a floresta, para um lugar ao qual ele denominou de Rio do Ouro por causa dos reflexos do Sol nas águas do Igarapé. Mas, vinha também do enfrentamento com a malária e outras epidemias no seringal para onde havia se mudado com oitenta por cento de seu povo. Ele não se escondeu por trás de nenhum subterfúgio, era um trabalhador rural, pai de família numerosa, líder de uma comunidade relativamente grande, aproximadamente trezentas pessoas, na época, não era um marginal infrator como àqueles aos quais a Polícia Federal estava sempre a perseguir. Por isso, o depoimento do Padrinho, autêntico como ele, constituiu um problema para as forças da repressão. Para enfrenta-lo (*sic*), o Ministério da Justiça convocou uma comissão com representantes da Polícia Federal, do Exército e da Procuradora da República. A infração foi cometida, mas como mandar prender famílias inteiras? A força de atração de uma comunidade do tipo ‘território livre’ é poderosa, tanto ao (*sic*) nível do desejo de mudança de vida como no imaginário. [...] De modo que as instituições são, na realidade, siglas, títulos, emblemas, instrumentalizados por pessoas iguais a quaisquer outras. O Padrinho já dizia: ‘pra mim, doutor, Polícia Federal, Governo, tudo é um só’. Nesse sentido, vamos encontrar entre os aliados do Padrinho, um dirigente de uma das Igrejas de Daime, entre as ramificações da Cinco Mil, em Brasília, filho de um oficial do Exército. Esse tipo de relação tem um alcance inestimável. A carioca Vera Froes, historiadora, que dirigiu durante vários anos, as atividades do Teatro de Arena do SESC, em Rio Branco, conseguiu convencer o Coronel do Exército no Acre a formar uma comissão interdisciplinar, com antropólogo, psiquiatra, psicólogo, uma lista de especialistas, profissionais respeitáveis, todos usuários do Daime e amigos do Padrinho. A capacidade de articulação e o senso de oportunidade é flagrante: aquela comissão encarregada de estudar o modo de vida da comunidade, recentemente trasladada da Cinco Mil, em Rio Branco, para o Igarapé do Ouro, no vizinho Estado do Amazonas, nos limites com o Acre, não só teve todas as despesas de estadia e passagens, custeadas pelo Exército brasileiro, como obteve recursos, inclusive, para realizar documentário em vídeo com financiamento da

Embrafilme, a cargo de Noilton Nunes, do grupo Oficina, do José Celso Martinez, de São Paulo, amigo pessoal de Vera Froes (ALMEIDA, 2002, pp. 88-89).

A intervenção policial na *Colônia Cinco Mil* aciona um *jogo de correlação de forças*, como descrito pela autora acima citada, uma rede de interrelações sociais (Cf. ELIAS, 2000), um certo *quantum* de capital social possuído pelos grupos religiosos do campo ayahuasqueiro (Cf. BOURDIEU, 1989), como vimos descrito por Almeida (2002) no trecho acima citado e no que se segue:

[...] de um lado, as forças repressivas do Estado brasileiro mobilizando para reprimir uma seita de religiosos usuários da erva proibida por ele. De outro, artistas, realizadores culturais, especialistas, aliados do Padrinho, mobilizados para livrar a comunidade dos problemas correlatos à transgressão de uma das leis mais severas do país. Mas enquanto essa pendenga se resolvia no âmbito dos gabinetes em Brasília, no jogo de correlação de forças, o Padrinho enfrentava a dura realidade de ter que abandonar o seringal onde há dois anos todos que o acompanharam empenharam-se na construção de casas, na formação de plantações de legumes, verduras, cereais, criação de animais domésticos para consumo, no plantio de fruteiras. Isso porque surgiu, inesperadamente, um título de propriedade, ignorado até então, até mesmo pelos próprios funcionários do INCRA de Boca do Acre (AM). Eles foram obrigados a abandonar tudo e partir sem receber indenização pelas benfeitoras deixadas, para começar tudo outra vez em nova gleba, com tantas famílias cujo sustento estavam praticamente, sob sua responsabilidade. Logo a ele, nunca foi permitido nenhuma possibilidade de delírio. A *realidade* esteve sempre batendo a sua porta, puxando o seu tapete (*Ibid.*, p. 89).

Um indício do poder do capital social mobilizado pelos grupos do campo religioso ayahuasqueiro é o fato de a proibição da ayahuasca, motivada pelo evento da prisão do jovem que portava maconha, ter sido juridicamente anulada, a partir da petição elaborada por Luís Felipe Belmonte dos Santos, membro da UDV, encaminhada ao CONFEN:

Em 24 de junho de 1985, formulamos nosso pedido ao CONFEN de revisão daquela proibição, em que ponderávamos sobre a necessidade de examinar o assunto sob os aspectos de 'ordem sociológica, química, farmacológica, antropológica, cultural e jurídico-constitucional' [...]. Dias depois, fomos chamados pelo Dr. Tércio Lins e Silva, que nos comunicou que não havia sido encontrado nenhum estudo sobre o uso do Chá no âmbito do Confen, o que nos deu uma imensa tranquilidade, pois evidenciou que o ato da Dimed, de inclusão do Vegetal na lista de substâncias proscritas, era um ato juridicamente nulo, pois não tinha sido observado o devido processo legal, sendo preterida solenidade essencial para sua validade, qual seja, a prévia manifestação do órgão competente, o CONFEN. Ou seja, a Dimed editara o ato sem estar fundamentada na legalidade (SANTOS, 2011, pp. 167-168).

As principais conclusões do Relatório Final do GT/CONFEN (1987) apontam, entre outras coisas, para a importância do período de dois anos desde a edição da Resolução nº 04/1985, para uma avaliação das consequências do uso da ayahuasca. Entre outras atividades

descritas no relatório, constam o acompanhamento dos usuários, do noticiário e visitas às comunidades para “formar um juízo desapassionado, objetivo e justo da questão” (SÁ, 1987, fl. n° 28). A primeira conclusão foi:

(...) O fato sob exame tem suma importância posto que não pôde o Grupo de Trabalho apurar, ao menos, até o momento, um único registro, objetivamente comprovado, que levasse à demonstração inequívoca de prejuízos sociais causados, realmente, pelo uso que vem sendo feito, até esta parte, da ayahuasca. Reitere-se que o objeto do exame do Grupo de Trabalho é a ayahuasca, não a maconha, a cocaína ou qualquer outra droga e somente problemas causados, especificamente, pelo uso da bebida ora objeto de análise é que, evidentemente, poderão ser considerados (SÁ/Relatório Final/GT/1987, fl. n° 27).

De acordo com o relator, a partir desses dois anos durante os quais o chá foi objeto das preocupações do Grupo de Trabalho, em que contatos foram mantidos com os “usuários dos mais diversos estratos sociais, vivendo em cidades, como no Rio de Janeiro, na Capital da República ou no interior da Selva Amazônica, numerosas indagações foram formuladas [...]” (*Ibid.* fl. n° 29). Essas indagações, muitas vezes, implicavam em “um juízo prévio e condenatório”, elas gravitavam em torno de duas palavras: alucinógeno e culturas. As seguintes questões foram mais frequentes: “A *ayahuasca* é alucinógeno? É possível admitir o seu uso pelo homem da cidade, tendo em vista as diferentes *culturas*, urbana e rural?” (*Ibid.*). Esses questionamentos poderiam inserir a ayahuasca no campo da mesma problemática sobre as drogas, não fosse, a especificidade de seu uso em rituais religiosos. Sá afirma que:

[...] a busca de uma forma peculiar de percepção, empreendida pelos usuários da ayahuasca, em seus diversos ‘trabalhos’ não parece alucinação, se tomado o termo na acepção de desvario ou insanidade mental. Houve sim, em todos os grupos visitados, a constatação de um projeto, rigorosamente comum, a todos eles: a busca do sagrado e do autoconhecimento. Não cabe, também ao Grupo de Trabalho definir se a forma de experienciar o sagrado ou o autoconhecimento é ilusão, devaneio ou fantasia - acepções outras de alucinação (*Ibid.* fl. n° 29)

O relatório conclui ainda que as percepções dos participantes não os levam a comportamentos antissociais, lesivos a direitos de terceiros, reafirmando as conclusões do primeiro relatório de viagem, já citadas. Observa-se ainda que as reações comuns de vômitos e diarreias, “levam a supor que a ayahuasca não se presta para o uso fácil, indiscriminado e recreativo pelo público em geral” (*Ibid.* fl. n° 31). Com relação à questão de a expansão do uso da ayahuasca nos centros urbanos possibilitar um encontro entre “culturas diferentes”, choque ou incompatibilidade de culturas, tais afirmações são contestadas, argumentado-se, entre outros, que “De tudo resulta que estas comunidades, do campo ou da cidade, que adotam a ‘Doutrina do Santo Daime’, podem parecer, aos olhos de muitos, grupamentos exóticos, mas

a convivência com esta diversidade somente poderá ser enriquecedora para os indivíduos e para a sociedade ‘como um todo’” (ABREU, fls.16-17 *apud* SÁ, 1987, fl. n° 32).

Neste documento, entre outras considerações¹⁰⁹, há citações de Tomás de Aquino ou referências aos hippies como forma de propor uma reflexão sobre estados de percepção ou por formas de vida diferentes, ou, ainda, processos de conhecimento e de realização pessoal diversos daqueles comumente estabelecidos na sociedade, com ou sem ayahuasca. Não significa que esses tipos de comportamento sejam rotulados de loucos, alienados ou portadores de insanidade mental. No Relatório Final de 1987, encontra-se uma conclusão final com a seguinte determinação:

[...] pode o CONFEN, a qualquer momento, determinar medidas para o controle ou, até, a proscrição de qualquer substância cujas circunstâncias peculiares assim o aconselhem, tendo em vista, entretanto, que não ocorrem até o presente momento, circunstâncias que indiquem, relativamenye (sic) ao uso que vem sendo feito da ‘ayahuasca’, a necessidade de qualquer alteração das atuais listas da DIMED, a proposta à soberana decisão do plenário do Conselho Federal de Entorpecentes é no sentido de que seja mantida a presente orientação adotada pela DIMED em suas últimas portarias, elaboradas com a colaboração do próprio CONFEN, de excluir das supracitadas listas as espécies vegetais que integram a elaboração da ‘ayahuasca’, conhecida, mais comumente no Brasil, como ‘Daime’ ou ‘Vegetal’, entre outros nomes antes citados (SÁ, 1987, fls. n°32 e 33).

O Relatório Final/1987 do GT/CONFEN foi objeto de uma análise técnica. O Parecer/1989 é uma *Análise técnica e parecer sobre o processo n° 04304/88*, assinado pelo Conselheiro do CONFEN, Alberto Furtado Rahde no dia 20 de janeiro de 1989 (anexado ao documento 15, de quatro laudas, numeradas de 173 a 176), tece considerações sobre o processo aberto em 1988, a partir de uma denúncia apresentada ao Ministério da Justiça sobre a utilização de alucinógeno em seitas religiosas e também da exportação do chá ou de suas matérias-primas, de forma ilegal, para o exterior.

Embora Alberto Furtado Rahde fizesse parte do CONFEN e tenha aprovado oportunamente o relatório elaborado por Domingos Bernardo Gialluisi da Silva Sá, do qual resultou a exclusão da ayahuasca da listagem da DIMED, ele apresenta nessa análise e parecer acima citados uma ênfase nos aspectos fármaco-químicos da substância. Vejamos trecho do documento:

¹⁰⁹ Para *melhor arremate* do tema, cita-se, ainda, Lévi-Strauss: “Nenhuma cultura está só; ela sempre é capaz de coligações com outras culturas, e é isto que lhe permite edificar séries cumulativas. A probabilidade de que, entre essas séries, surja uma mais longa depende naturalmente da extensão, da duração e da variabilidade do sistema de coligação”. E ainda: “A única fatalidade, a única tara que podem afligir um grupo humano e impedir-lo de realizar plenamente sua natureza, é a de ser só” (STRAUSS, 1970, pp. 262 e 263 *apud* SÁ SILVA, 1987, fl. n°32).

Os alcaloides Harmina, Harmalina, além de reconhecidamente causadores de efeitos alucinógenos, são igualmente classificados como INIBIDORES DA MONOAMINO-OXIDASE, juntamente com a tetra-hidro-B-carbolina, o que significa que impedem a desaminação de alguns compostos extremamente ativos no organismo, como os neurotransmissores simpaticomiméticos e a serotonina. Esta última tem relação muito próxima com as drogas alucinógenas e tem um papel importante na gênese de processos mentais alterados. A ingestão de inibidores da monoaminoxidase com substâncias do tipo da triptamina provocará a preservação da ação da triptamina, impedindo sua degradação enzimática. Esta interação é muito bem conhecida, sendo uma das contraindicações ao uso de inibidores com alimentos ricos em tiramina, provocando reações por vezes muito prejudiciais ao organismo (RAHDE, 1989, pp. 174 e 175).

Esse parecer destaca o grupo de substâncias que corresponde ao assim chamado *psicodislépticos, psicotomiméticos, psicotogênicos e psicodélicos*, caracterizados por sua capacidade em produzir estados alterados de percepção, ânimo e comportamento. Considera-se, então, que o chá pode circunstanciar severas alterações na personalidade e nas percepções, porque estas substâncias “têm como protótipo farmacológico a dietilamida do ácido lisérgico (LSD), apresentam efeitos semelhantes a esta, embora de duração mais reduzida” (*Ibid*, p. 175). Também há um alerta sobre a expansão do número de seguidores das seitas usuárias do chá da ayahuasca:

Parece fora de dúvida que a disseminação atual do uso do ‘daime’ em todo o país excedeu o uso local de origem, na selva amazônica. As Nações Unidas têm respeitado os costumes de grupos, habitualmente indígenas e com tradição milenar na utilização de bebidas alucinógenas e mesmo de estimulantes amplamente proscritos, como é o caso do uso da folha de coca no altiplano andino. Não nos parece ser o mesmo caso a utilização do ‘daime’ em todo o país (*Ibid.*, p. 176).

Sugere, assim, ampla investigação farmacológica e toxicológica de seus componentes. Reitera-se ainda recomendações inscritas no relatório de viagem dos Drs. Isac Germano Karniol e Sérgio Dario Seibel, em destaque às páginas 4:

‘-6) Indiscutivelmente um efeito alucinogênico é observado por ação do chá, chamado *Miração*, sendo no entanto controlado e guiado tendo em vista parâmetros religiosos. A *embriaguez* pelo chá definitivamente parece não ser estimulada pelo meio.’

‘-8) Das cerimônias religiosas feitas em templos especiais participam pessoas idosas, jovens, mulheres, crianças e em algumas delas todos tomam o chá? inclusive mulheres grávidas’ (Karniol, 1985, p. 4 *apud* RAHDE, 1989, p. 175).

Afirma ainda as recomendações da página seis destacando dois pontos específicos, quais sejam: ‘2) Que de comum acordo com as diversas seitas apenas o uso ritual e se possível coletivo fosse permitido’, e, também, ‘4) Que houvesse uma idade mínima para tomar o chá (18 anos?) e que ele não fosse usado por mulheres grávidas...’ (*Ibid*, p. 176). O

novo parecer apresenta ainda algumas outras questões para que fossem respondidas e encaminhadas ao CONFEN para a caracterização do “uso ritual e restrito do daime”, a saber: “As folhas e o cipó são transportadas *in natura*? Já existe a fabricação da bebida no local das plantações originais e a sua distribuição para o resto do país? Existem plantações dos vegetais em outros pontos do país? A composição será idêntica sempre à original descrita?” (*Ibid.*, p. 176). A posição dada nesse parecer é que, no caso “de ser caracterizado um uso que exclui este significado, somos de parecer que a bebida seja colocada na lista de substâncias proscritas, já que seus efeitos são claramente semelhantes aos dos seus componentes proscritos” (*Ibid.*, p. 176).

2.2 Década de 1990

Na década de 1990, em um contexto de muitas polêmicas e denúncias às práticas ayahuasqueiras, destacamos a Carta de Princípios das entidades religiosas usuárias do Chá Hoasca, firmada em Rio Branco, em 24 de novembro de 1991 (documento 28- duas laudas - do DA/CONAD). Esta carta foi elaborada no intuito de traçar normas de comportamentos comuns que fossem acordadas de modo a barganhar a legitimação pretendida junto às instâncias da administração pública. O acionamento do processo de normatização da ayahuasca foi algo pretendido pela ação dos atores do campo religioso ayahuasqueiro, como podemos ver no trecho da *Carta de Princípios* por eles elaborada, abaixo citada:

A regulamentação do uso do chá Hoasca, através da lei, aprovada pelo Congresso Nacional, é objetivo permanente das entidades signatárias desta Carta de Princípios. Por essa via, superam-se definitivamente os obstáculos e controvérsias ao uso adequado do chá, mediante mecanismos de fiscalização legal, a serem claramente definidos (Carta de Princípios, 1991, p. 2).

Neste documento, ficam estabelecidos os princípios éticos comuns em torno do uso da ayahuasca pelas comunidades usuárias, dentre os quais se destacam: o comprometimento a não adicionar nenhuma outra substância ao cipó e à folha na preparação da bebida; o uso do chá é restrito aos rituais religiosos, sem associação a qualquer outras substâncias ilícitas ou plantas psicotrópicas; os usuários precisam permanecer no local do ritual até o término da sessão. Alguns cuidados e restrições foram estabelecidos, como, a não-comercialização, a rejeição à práticas de curandeirismo, e que pessoas sob efeito de álcool ou de outras drogas fossem impedidas de fazer uso do chá. Também é destacado o cuidado em relação à divulgação de informações, que deve ser feita por representantes autorizados. A Carta é concluída com os compromissos firmados, nos seguintes termos:

Cada uma das instituições signatárias compromete-se em designar um representante para responder pelos termos desta Carta de Princípios perante

as demais. Eventuais transgressões a qualquer dos termos acordados devem ser imediatamente comunicadas, cabendo ao infrator a responsabilidade pública e judicial pelo seu ato (Carta de Princípios, 1991, p. 2).

A partir deste fato, podemos identificar uma ação intencional do grupo ayahuasqueiro em acordar como objetivo comum, “a regulamentação do uso do chá hoasca”, pelo Estado. Podemos notar que na figuração do campo ayahuasqueiro, em 1991, os principais centros existentes no país, assinaram o documento (Alto Santo, Barquinha, UDV e CEFLURIS - Céu do Mapiá).

Na sequência, Elisaldo A. Carlini, psicofarmacologista da Escola Paulista de Medicina, em 6 de abril de 1992 (documento 10 do DA-CONAD), instado pelo conselheiro do CONFEN, Domingos Bernardo Gialluisi da Silva Sá, encaminha esclarecimentos em relação a três pontos específicos do caso, a saber: “Quais as ‘reações por vezes muito prejudiciais ao organismo?’”; “Quais as ‘modificações severas da personalidade’ já constatadas até então?”; “Os ‘estados alterados da percepção, ânimo e comportamento’ [...] significam, necessariamente, situações negativas, prejudiciais ou patológicas?”

Sobre o primeiro questionamento, ele concluiu que os efeitos da ayahuasca no organismo, ou seja, “a DMT não tem efeito pressórico digno de nota”. Carlini observa que o parecer do professor Rahde havia acentuado a possibilidade da harmina e harmalina (IMAO) “poderem aumentar o teor de noradrenalina endógena tornando então a pessoa susceptível à ação da tiramina, caso venha a ingerir queijos altamente fermentados ou dores (sic) elevadas de alguns vinhos” (CARLINI, 1992, p. 1). Afirma que essa possibilidade parece muita teórica pelas razões que, o uso de tais queijos não parece ser comum entre os adeptos, assim como o uso de bebidas alcoólicas. Carlini conclui, pois, que: “não há evidências de que o teor ingerido de harmina e harmalina seja suficiente para uma inibição adequada da monoaminoxidase ao longo de todo o organismo humano” (*Ibid.*, p.1-2). Ao segundo ponto inquirido, destacou que, a DMT e outros alucinógenos indólicos “podem produzir alterações mentais definidas como delírios, ilusões e alucinações. Estes três sintomas são caracterizados por alterações do nosso sensorio e de nossa percepção da realidade. Podem também ocorrer reações de ansiedade e pânico” (*Ibid.*, p. 2). Tais efeitos que considera “mentais” são de “curta duração (1-2 horas) e não há evidências de persistência dos mesmos ao longo do tempo” (*Ibid.*). Conclui que: “Na nossa opinião, portanto, não significam modificação de personalidade mas sim alterações temporárias do nosso sensorio” (*Ibid.*, p. 2). Ao terceiro item, respondeu negativamente, exemplificando a existência de outras plantas psicoativas utilizadas em rituais religiosos, a exemplo da mescalina. E que tais “alterações mentais acima

citadas podem ser ‘canalizadas’ para um lado positivo na vida social e individual” (*Ibid.*, p. 3).

O representante do campo científico, Isac G. Karniol, professor-titular do departamento de Psicologia Médica e Psiquiatria da Faculdade de Medicina da Unicamp, instado por Silva Sá, encaminhou documento, em 18 de maio de 1992 (documento 09 do DA/CONAD) em que apresentou sua Opinião acerca do processo relativo ao consumo da ayahuasca. Na posição de ex-membro do CONFEN, declarou que: “[...] tive por anos contato com o Daimé, e convenci-me que com os conhecimentos atuais uma proibição do uso pelas seitas religiosas destas plantas seria uma violência muito maior, que a produzida por eventuais efeitos colaterais das mesmas” (KARNIOL, 1992, p. 1). Quanto aos três questionamentos específicos da solicitação, posicionou-se nos seguintes termos:

a) Não foram comprovadas ‘reações [...] muito prejudiciais ao organismo’, provocadas por esta beberagem; b) Não foram cientificamente comprovadas modificações severas de personalidade pelo uso da droga [...]; c) De modo nenhum consideramos que os ‘estados alterados de percepção, ânimo e comportamento, significam, necessariamente, situações negativas, prejudiciais ou patológicas [...]’ (KARNIOL, 1992, p. 1).

Outro Parecer é encaminhado por Dr. Domingos Bernardo Gialluisi da Silva Sá, datado em 2 de junho de 1992 (documento 08, DA/CONAD), sobre o uso da ayahuasca no Brasil. Trabalho conclusivo do G.T. instituído pela Resolução-CONFEN - nº 04/85; presidido por ele, tendo a informação sobre *qual a decisão levada a efeito* quanto ao parecer do Dr. Rahde de 20.1.1989, além de outras informações em resposta ao contexto de novas denúncias, na época:

Cabe, agora ao CONFEN, pronunciar-se sobre os elementos trazidos com a denúncia anônima e com o parecer do ilustre doutor Alberto Furtado Rahde e decidir se deve ser modificada a sua orientação normativa anterior [...] no sentido de permanecerem excluídos da lista da DIMED, do Ministério da Saúde, a bebida e as espécies vegetais com que é preparado (SÁ, Parecer/1992, fl. nº 3).

Em seu parecer prossegue analisando os aspectos da denúncia anônima, ponto por ponto, acrescidos de estudos e documentos acima citados, dois fatores decisivos são apontados: a natureza da denúncia, destacada como *anônima* e de *caráter fantasioso*. O referido conselheiro do CONFEN destaca alguns exemplos que considerou notáveis para ilustrar esses aspectos:

a) Quanto aos adeptos, afirmou o anônimo denunciante que são ‘calculados nos grandes centros urbanos em mais de dez milhões de fanáticos’; b) ‘a maioria dos dirigentes (sic) são todos toxicômanos e ex-guerrilheiros [...]’ c) ‘O adepto cai 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 [...] e) ‘Fato idêntico sucedeu-se na União do Vegetal [...] lá o vegetal é misturado na hora da ingestão, sem que ninguém perceba, ao LSD ou droga semelhante’; f) São os adeptos ‘induzidos ao trabalho escravo’, doações polpudas. k) [...] só no estado do Acre, 80% da população faz uso desse chá constantemente (SÁ, 1992, fl. n° 2).

O relator elabora uma análise dos fatos, trazendo informações que demonstram a *inconsistência total das denúncias*, e comenta:

Toda essa história seria, até, divertida, não fora o resultado gravemente oneroso provocado por ela: inquéritos policiais, intranquilidade para inúmeras famílias que, a cada nova composição do CONFEN, são, injusta e ilegalmente, postas sob suspeita criminal, à mercê de qualquer denúncia anônima por mais tresloucada que seja, exaustivos e dispendiosos trabalhos como os que foram necessários para o presente Parecer (SÁ, 1992, fl. n° 8).

A Dra. Ester Kosovski, então presidente do CONFEN, designou Domingos Bernardo Gialluisi da Silva Sá para atualizar os dados dos relatórios anteriores, destacando-se entre as medidas por ele tomadas: a realização de novos contatos com lideranças das comunidades usuárias da ayahuasca. Considera-se que as entidades ayahuasqueiras estavam “agrupadas em duas principais vertentes” (União do Vegetal - UDV e o Santo Daime), o objetivo dessa nova investigação seria “organizar visitas, colher novas informações e documentos sobre o desenvolvimento e atividades daquelas comunidades” (*Ibid.*, fl. n°5). As visitas foram realizadas em seis centros usuários da ayahuasca, com cada representação das sete diferentes denominações de centros em atividade, conforme agrupados pelo antropólogo Edward MacRae (*Ibid.*, fls. n°s 5 e 6, anexo ao Parecer) e além desses, foram visitados, dois centros filiados ao CEFLURIS: o CEFLUSME, na cidade do Rio de Janeiro, e a *Colônia 5000*. No total foram oito visitas realizadas a comunidades usuárias de ayahuasca¹¹⁰ no Rio de Janeiro, Rio Branco e no município de Pauini, no Estado do Amazonas.

Outro fato destacado no Parecer/1992 foi uma reunião que ocorreu, “com os representantes de todas as entidades às quais estão filiados os diversos centros usuários da ayahuasca existentes no País” (*Ibid.*, fl. n° 5). Nesse encontro, realizado na sede da prefeitura de Rio Branco, foram-lhe entregues “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” (*Ibid.*, fl. n° 6). Além disso, foi realizado completo levantamento fotográfico das diversas comunidades visitadas. Ao rebater as denúncias, Sá (1992) descreve com detalhes as características gerais do campo

¹¹⁰ Outras formas de se fazer referências às entidades usuárias da ayahuasca, no presente parecer, é nomeá-las de “centros de seitas usuárias da ayahuasca” ou “comunidades usuárias de ayahuasca”, ou ainda, “centros usuários da ayahuasca”. Consideramos uma forma de classificação mais unificadora.

ayahuasqueiro e, particularmente, dos grupos usuários da ayahuasca. Ressaltamos algumas de suas observações sobre os fatos. Considera ele que:

Até hoje, as pouquíssimas denúncias assinadas e, portanto, de autoria conhecida (lembro-me, apenas, de três, nestes quase sete anos - desde julho de 1985 - em que o CONFEN lida com o assunto) os denunciadores eram pais inconformados com a opção de seus filhos. 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 (o pai num e a mãe no outro). Na realidade, pude constatar com toda 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-chefe das denúncias, com o acompanhamento de dados muitas vezes fornecidos pelos próprios filhos, com as necessárias distorções, obviamente. É interessante notar, contudo, que nesses três casos, segundo fui informado, o tempo se encarregou da superação do problema: os pais e filhos passaram a conviver nas diferenças. Ainda, um dado importante. 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. Essa proposta de vida comunitária é mais característica dos seguidores do Santo Daime a cuja vertente pertenciam os três jovens (SÁ, 1992, fls. n^{os} 6-7).

O parecer segue com uma análise das características da UDV e o reconhecimento das diferenças com os outros grupos usuários. Sá acentua que a UDV “tem marcas características urbanas, em que seus membros mantêm as ocupações absolutamente comuns das cidades” (*Ibid.*, fl. n^o 7). Segundo ele, os associados da UDV que, “em suas práticas culturais adota a mesmíssima ayahuasca - conserva, entretanto, hábitos, estilos de vida e profissões idênticos aos dos demais integrantes das comunidades urbanas” (*Ibid.*, fl. n^o 7). Tanto que, por ter “essa aparência mais comum e cidadina”, o ato de um jovem, ao associar-se à UDV, não vai significar para a família ou para a sociedade uma ruptura. Ele observa que a outra vertente do Santo Daime tem outra característica:

Não que a filiação ao Santo Daime traduza, necessariamente, rompimento. Seguramente, na esmagadora maioria das vezes isso não acontece. Mas a opção de alguns de deixar a vida na cidade para morar numa comunidade rural ou no interior da floresta Amazônica (o que constitui a absoluta minoria, repito), certamente para muita gente é 'loucura', ou, como para o denunciante anônimo, 'abandono de vida física' (SÁ, 1992, fl. n^o 7).

Ainda o relator Domingos Bernardo realizou levantamentos e demonstrou a inconsistência da cifra de *mais de dez milhões de fanáticos*, indicada na denúncia anônima acima citada. Destacamos alguns dos exemplos dados para contestar a denúncia anônima. De acordo com ele, no documento (n^o5), datado de 17.3.92, a UDV declarou: ‘que hoje conta

com quase cinco mil sócios em todo o Brasil'. Sendo considerado pelo CONFEN, a entidade “que congrega o maior número de centros usuários de ayahuasca, entre o que denominam como ‘Núcleos, Pré-Núcleos e Distribuições Autorizados de Vegetal’” (*Ibid.*, fl. n° 8). Observa, ainda que

A outra vertente - do Santo Daime - tem como a comunidade mais numerosa, a existente no Estado do Amazonas, Município de Pauini, denominada Céu do Mapiá, hoje com, aproximadamente, 450 pessoas, sendo o último censo demográfico de junho de 1990, quando apontava o total de habitantes, de 425 (doc. N° 6). Somado esse número a todos os demais centros vinculados às diversas denominações que adotam o ‘daime’ (CICLU-I, CICU-II), CEFLURIS, CENTRO ESPIRITA E CULTO DE ORAÇÃO CASA DE JESUS FONTE DA LUZ, CENTRO ESPÍRITA DANIEL PEREIRA DE MATOS E CENTRO ESPIRITA FÉ, LUZ, AMOR E CARIDADE - TERREIRO DE MARIA BAHIANA) o total provável, segundo depoimentos tomados, deve alcançar, no máximo, 1800 associados, o que indica o universo de praticantes de cultos com uso de ayahuasca, em todo território nacional, não superior a 6.800 pessoas [...] Há vários casos de pessoas que optaram por deixar a vida da cidade ou na proximidade dos familiares, para viver no campo, na floresta ou em comunidade. E todos eles ocorreram dadas as características próprias da vertente Santo Daime que, a partir de Sebastião Mota Melo - O ‘Padrinho Sebastião’ - abriu uma nova linha de seguidores, no início da década de 80: jovens ‘classe média das grandes metrópoles do Sudeste’, como refere McRae (sic), muitos dos quais ‘hippies’ ou ‘mochileiros’, perfil que, por si só, já ‘identifica’ ou, talvez melhor seria dizer, estigmatiza, para muitos, uma determinada geração (SÁ, 1992, fls. n°s 9 e 10)¹¹¹.

No parecer, há uma reflexão pormenorizada sobre a questão do que significa “abandono da vida física” ou “de família”. Esclarece que já no relatório final apresentado ao CONFEN em 1987, ele mostrava a necessidade de “repensar a sociedade em que vivemos onde, com facilidade, classificamos de loucas ou alienadas as pessoas que, com ou sem ayahuasca, optam por formas de vida diferentes das nossas ou buscam processos de conhecimento ou de realização pessoal diversos daqueles estabelecidos” (*Idem*, fl. n° 10).

O outro motivo do reexame da questão, como já foi dito, prendeu-se ao parecer do Dr. Alberto Furtado Rhade (1989), talvez motivado por denunciante anônimo. Destacamos aqui a posição do Dr. Domingos Bernardo Giaulluisi da Silva Sá (1992), uma vez que já foi citado os pontos principais apresentados no Parecer do Dr. Alberto Furtado Rahde:

Quero, preliminarmente, ressaltar que o entendimento maduro e mais evoluído em matéria de drogas não pode acolher a visão mecanicista da

¹¹¹ Parte dessa história foi tema da dissertação de mestrado, Almeida (2002), já citada. Para a autora: “Em que pese as atribuições do Padrinho Sebastião Mota na concretização de seus sonhos, nos embates com as instituições do país, é incontestável que ele promoveu uma impressionante abertura do Daime em todos os sentidos e direções fato esse que tornou o Daime um bem cultural legitimado pela sociedade acreana, antes dele, mantido na invisibilidade pela repressão e o preconceito [...]” (ALMEIDA, 2002, p. 102).

questão, a ótica do determinismo farmacológico. Exatamente por esse motivo, hoje é de indiscutível aceitação a perspectiva holística do tema. Por isso, como todos sabemos, a equação correta se dá a partir da análise de três fatores: o indivíduo, o ambiente e o produto, nesta ordem, acrescido. Não fosse assim e bastaria contratar um técnico que tivesse os conhecimentos necessários para identificar os componentes químicos de determinada substância. Isso seria o bastante para saber se a mesma deveria ou não ser proibida. A pessoa humana, a partir de uma tal visão mecanicista, seria elemento secundário, ao contrário de CENTRAL, na análise a ser feita. Algo parecido com uma fórmula que, por exemplo no caso presente poderia ser: pessoa + DMT = ‘abandono de vida física’, ou então, pessoa + harmina = acidente vascular cerebral (SÁ,1992, fl. n° 16-17).

Para o relator, o modelo classificado como unidirecional e mecanicista, por conceber o ser humano como máquina, “está para a perspectiva holística da questão das drogas, assim como a física clássica, de Newton, está para a física quântica” (*Ibid.*). Posicionando-se contra a visão mecanicista da natureza ou ao determinismo rigoroso, afirmou: “Repito, a adotar-se o determinismo farmacológico, melhor será contratar o técnico a que me referi acima e dissolver o CONFEN, por absolutamente supérfluo”. Considera que:

É óbvio, entretanto, o inestimável valor das contribuições farmacológicas e psiquiátricas, desde que não absolutizadas. Por isso devem ser avaliadas no conjunto multidisciplinar que o tema oferece ao estudioso. Exatamente por isso, as opiniões do mais alto valor científico que subsidiam o presente parecer são de superlativa importância, pois enfrentam a questão no âmbito específico de suas respectivas áreas, sem perder em nenhum momento, entretanto, a visão de conjunto de outros planos do conhecimento e das imprescindíveis interações com os mesmos (*Ibid.*, fl.n° 17).

Parte das transcrições das consultas feitas aos Drs. E.A. Carlini e Isac Karniol foram destacadas neste parecer, além de muitos detalhes e informações, reunidas para desqualificar as denúncias. O parecer destacou o papel da UDV, que se caracterizou, desde o início do processo, por sua *organização e participação*. Segundo o relator: “A UDV buscou seu processo de institucionalização a partir, inclusive do aparelhamento administrativo da entidade” (*Ibid.*, fl. n° 11). Exemplos disso são dados, como:

as publicações ‘Consolidação das Leis da UDV’ e ‘União do Vegetal - HOASCA - Fundamentos e Objetivos’; a organização de um Centro de Memória e Documentação, responsável pela edição de jornal de sociedade, denominado ‘Alto Falante’; a organização, também, de um Centro de Estudos Médicos, sob cuja responsabilidade foi promovido o I Congresso em Saúde, em São Roque, São Paulo, entre 30 de maio e 2 de dezembro de 1991 do qual participei, como conferencista, juntamente com eminentes pesquisadores e professores, entre outros o norte-americano Dennis Mckenna, o antropólogo colombiano Eduardo Luna, os professores Isac Karniol e Clodomir Monteiro. Ainda, a UDV implementa projeto extrativista e de cultivo de plantas medicinais no seringal Novo Encanto [...] (docs. n°s 7 a 11) (*Ibid.*, fl. n° 11).

O parecer alude aos aspectos de formalização da UDV, bem como aos argumentos de autoridade referidos ao campo científico, tanto da área médica quanto da área das ciências sociais, indicando a participação dos grupos do campo religioso ayahuasqueiro, de uma rede ampla de interdependências (Cf. ELIAS, 1990) e o seu considerável acúmulo de capital social, dentro e fora do campo religioso (Cf. BOURDIEU, 1996). A vertente do Santo Daime com características próprias e tendências à vida em comunidade também tem buscado sua institucionalização, destaca o relator que “[...] o ramo CEFLURIS, que congrega o maior número de adeptos da vertente Santo Daime - em torno de 1000. Foi criado, assim, o CEFLURIS NACIONAL, com sede no Céu do Mapiá. Tem, entre outros objetivos, a regulamentação da fundação de novos centros e a unidade ritual (doc. n° 12)” (Sá, 1992, fl. n° 11). Destaca que a entidade investiu em projetos ambientalistas, “viabilizados com a criação, por decreto presidencial (n° 98.051, de 14.8.1989), da Floresta Nacional Mapiá Inauini, de 311 mil hectares”¹¹² (*idem*). Esse trecho do parecer indica a estratégia de associação das atividades religiosas dos grupos religiosos do campo ayahuasqueiro com a temática crescentemente reconhecida do ambientalismo, fazendo considerações gerais sobre as outras comunidades usuárias da ayahuasca, em que enfatiza o engajamento social e político de outros centros (além do CEFLURIS e da UDV), localizados em Rio Branco.

Essa linha argumentativa do relator, demonstra o *aspecto sociocultural da ayahuasca* no Acre, ressaltando tais aspectos, nas diversas citações do antropólogo Clodomir Monteiro e MacRae sobre a questão cultural da ayahuasca. Destaca que, para MacRae, o uso ritual urbano da ayahuasca no Brasil tem aproximadamente 70 anos “o mesmo tempo de existência da umbanda e que, assim como no caso dela, o uso religioso do chá psicoativo ensejou a criação de instituições que provêm muitas pessoas com os arcabouços éticos, sociais e culturais em torno dos quais construíram suas vidas” (SÁ, fl. n°12-13). Em outros documentos especifica, ainda, a chancela simbólica de diversos estudos antropológicos e históricos realizados sobre o uso da bebida, ao que se agrega o reconhecimento de atores do campo governamental/estatal, como podemos notar no trecho abaixo:

Os diversos estudos [...] tem (sic) 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 (Grifei). [...] O pleno engajamento familiar, social e político da população urbana acreana

¹¹² Cf. doc. n° 13 - dossiê completo sobre os projetos ambientalistas em que está envolvido o CEFLURIS.

é indisputável, a começar pelo exemplo do antológico e festejado Raimundo Irineu Serra. O Centro ‘Alto Santo’ forneceu-me dois documentos que demonstram não só as atividades de 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 a ayahuasca, somente em Rio Branco, dezessete anos (doc. N° 14). 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 (doc. N° 15) (SÁ, 1992, fl.n° 13).

As estratégias argumentativas do referido parecer continua com a citação do reconhecimento público/estatal das atividades do Centro de Vila Ivonete (Linha da Barquinha), referido pelo antropólogo Clodomir Monteiro:

[...] em 1942, há 50 anos, portanto, tem hoje, no mesmo local, instalado o Centro Espírita ‘Casa de Jesus - Fonte de Luz’, dirigido por um dos dois sucessores de Daniel Pereira de Matos - Manoel Hipólito de Araújo - que participou da fundação desse centro em 1945 e que celebrou Convênio com à Secretaria de Educação e Cultura do Estado do Acre, em julho de 1991, para a manutenção da Escola São Francisco de Assis, integrada ao referido Centro Espírita (docs, n°s 16 e 17) (*Ibid.*, fl. n° 13).

Em sua conclusão, Dr. Domingos Bernardo indica o *capital social* acumulado pelos grupos religiosos ayahuasqueiros, afirmando o reconhecimento dado por representantes do estado do Acre, e observando que “a relação de todas as entidades aqui examinadas com o poder constituído é tradicional e persiste ainda hoje”, fundamenta-se nas observações de MacRae (doc. n° 2, fl. n° 3): a “[...] ponto de ser recebido o líder da comunidade situada na Estrada das Canoas, Paulo Roberto Silva de Souza, no Rio de Janeiro, pelo próprio Presidente da República e seus mais altos assessores (doc. N° 13)” (*Ibid.*, fl. n° 13). Destaca também, o que diz o jornalista Elias Farjado no *Jornal do Brasil* – 13.1.1991, domingo, na seção sobre Meio Ambiente: ‘... os meninos do Mapiá nadam no igarapé, deixam-se levar pelo movimento amoroso das águas e acreditam na doutrina que prega a união do sol, da lua e das estrelas’ (*Ibid.*, fl. n° 15). A conclusão desse Parecer é que as substâncias deverão permanecer excluídas das listas da DIMED:

23 - HÁ MAIS DE SEIS 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 pelo referido uso. Tampouco há referência a abuso ou qualquer outro comportamento perturbador da ordem social. E antes de 1985, a bebida foi consumida por várias décadas em práticas rituais, sem anormalidades. Muito ao contrário, tais práticas exerciam e exercem função integradora dos usuários ao meio em que vivem, ressaltada ‘a conduta pacífica e ordeira dos adeptos das diversas seitas’ (cf. McRae - doc.2 pg.7). Aí está a prova máxima de que a comunidade tem os melhores controles do uso da bebida e

os coloca em prática com a melhor competência. 24 - O uso tem sido sempre RITUAL, até mesmo pelos efeitos provocados pela bebida que a fazem, como bem demonstra Clodomir Monteiro ‘quase exclusivamente social o que implica sempre em tipo de seqüência de atos ou ritos a observar-se’ (cf. fl. nº 16 deste parecer). Além disso, conforme referido antes, é eficientíssimo o controle exercido pelas direções das diversas comunidades. 25 - O confinamento das práticas rituais à Cidade do Rio Branco não tem qualquer embasamento lógico ou científico [...] (SÁ, 1992, fl.25).

Ainda reforçando essa característica de recorrer ao argumento de autoridade fornecido pela agregação de opiniões e avaliações favoráveis à ayahuasca de atores do campo científico, citamos que também compõe o dossiê as declarações de Richard Evans e Edward Charles (de 26 de agosto de 1992, Cf. documento 11, DA/CONAD), membros do Botanical Museum of Harvard University – Cambridge, Massachusetts (Cf. Anexo 13), que destacam a utilização da ayahuasca pelas culturas primitivas da América Latina, considerando sua importância e valor naquele contexto. Apresentam como conclusão que o uso da ayahuasca “não é viciante, sendo inclusive encontrado em muitas cerimônias a que assistimos, nas quais seu uso nunca foi abusivo, estando sob controle do que chamamos de vida saudável”¹¹³.

Na cronologia do processo de normatização da ayahuasca, passamos a focalizar o Parecer do Conselheiro José Costa Sobrinho, de 2.6.1995 (documento 12 do DA/CONAD), produzido em resposta ao processo em que a Sra. Alícia Castilho, solicitou “*providências relativas à seita do Santo Daime*”, pois sua filha, Verônica Castilho Jamil, “teria sido levada por alguns de seus membros a uma comunidade do Acre, em desafio à disposição judicial anterior” (SOBRINHO, 1995, p.1). A Sra. Alícia elabora um conjunto de denúncias referidas à *seita do Santo Daime*, entre outras de que a filha estaria sendo submetida a “lavagem cerebral” e “acusando-a de responsabilidades em 01 (hum) caso de distúrbio mental, 02 (dois) suicídios e 01 (uma) promessa de cura da AIDS, sem êxito” (*idem*), além de outras denúncias, utilização de *cannabis sativa* e, referências a exportação da bebida ayahuasca para outros países.

Sobrinho (1995) retrata essa questão como um caso cheio de peculiaridades, como os relatados por Sá (1992), das poucas denúncias assinadas que chegavam eram de pais inconformados com a opção de vida de seus filhos. Nesse caso, a mãe denunciante fazia parte de um segmento do Santo Daime, iniciou sua filha aos dez anos de idade, nos rituais e no uso da ayahuasca. O fato aponta para o aspecto de haver uma demanda familiar que se espalhou

¹¹³“*Its use [da ayahuasca] is not addictive, and it is, insofar as I have seen in the many ceremonies which I have attended, never abused. It is normally under the control of the medicine-man who usually preaches in his language on the good life*” (documento 11 do DA/CONAD).

para questões relativas à doutrina do Santo Daime. O Parecer também se dedica a desconstruir as denúncias apontadas pela Sra. Alcía, relacionando o número de seguidores (8.000 pessoas no Brasil) aos 3 casos isolados, de pessoas que já portavam problemas de ordem psíquica; considera que as promessas de cura são comuns às milhares de vertentes fundamentalistas que pregam curas milagrosas de doenças, o que tornaria tais argumentos pouco relevantes. Sobrinho (1995) aproveita para destacar as diferenças existentes entre as doutrinas que fazem uso da ayahuasca:

É relevante considerar que estas seitas, hoje formalmente constituídas, apresentam diferenças entre si tanto na forma institucional quanto nos parâmetros utilizados para associação de seus membros, com graus variados de rigidez e seletividade. A União do Vegetal, que conta com o maior número de seguidores, cerca de 5.000, observa uma triagem mais restritiva, e o Cefluris tem estabelecido hoje alguns mecanismos de avaliação, como um cadastro que segue o modelo de uma anamnese médica. Com isso tentam evitar que pessoas com distúrbios mentais possam ingerir a Ayahuasca e assim agravar seus problemas (*Ibid.*, pp. 2 e 3).

Sobrinho (1995) destaca, entre outros pontos, que as denúncias sobre a utilização da maconha por algumas comunidades usuárias do chá foram tratadas no Relatório 1985/CONFEN, e consta que a prática “foi abandonada após acordo de cavalheiros com as autoridades militares da época. O mesmo relatório indicava ainda que problemas poderiam advir de uma utilização não ritual do chá, e recomendava restrições deste uso aos não pertencentes às seitas” (*Ibid.*, p. 3). Outras informações são colocadas, para rebater as denúncias: “O Cefluris informa em seu relatório não autorizar o uso da cannabis em seus trabalhos, endossando a Carta de Princípios das Entidades Usuárias do Chá Ayahuasca” (*Ibid.*, p. 3). Outros fatores considerados foi a acusação de uso indevido do chá no exterior pela revista Der Siegel, o que “parece situar-se como fato único e isolado, sendo motivo de preocupação para os dirigentes das entidades, como sugere correspondência enviada a este Conselho pelo Presidente da União do Vegetal. O Cefluris remete indicações de intercâmbio com países estrangeiros [...]” (*Ibid.*, p. 3). Em vários países, rituais do santo daime “seriam realizados, dentro de condições semelhantes às das comunidades brasileiras. Segundo informações das próprias entidades usuárias, o Chá seria remetido continuamente para o exterior, em quantidades suficientes para determinados períodos, não sendo comercializado” (*Ibid.*, p. 3). Entre as muitas conclusões, citamos:

As intenções contidas na Carta de Princípios das Entidades Usuárias do Chá Ayahuasca devem ser consolidadas através de efetivos mecanismos de controle, dado a possibilidade de transgressão a estes mesmos princípios, pelas distâncias geográficas e dificuldades de acesso e informação entre as próprias comunidades (SOBRINHO, 1995, p. 4).

O referido psiquiatra sugere, não ser facultada a utilização do chá por *portadores de qualquer forma de distúrbio mental*, e para os “menores de idade recomenda-se também a interdição do uso do chá”, as justificativas são “que estão em fase de desenvolvimento e estruturação de suas personalidades, com conseqüente limitação de suas capacidades de discernimento, e em atenção ainda ao Estatuto da Criança e do Adolescente, legislação específica que garante os seus direitos” (*Ibid.*, p.4). Recomenda, entre outros, que: “Uma Comissão Mista integrada pelo CONFEN e representantes das entidades usuárias da Ayahuasca deve ser organizada, atendendo ao disposto no Parecer de 02 de junho de 1992, em sua Conclusão Final, com o objetivo de normatizar princípios e regras básicas, incluindo as recomendações acima formuladas” (*Ibid.*, p. 4).

O elemento que se segue na cronologia do processo de normatização da ayahuasca é uma ata da 3ª Reunião Ordinária do CONFEN realizada em 16.5.1997 (documento 13 do DA/CONAD, ilegível) em conjunto com o Conselho Estadual de Entorpecentes de Alagoas, da qual a ata no Diário Oficial é de 8 de julho de 1997, seção I, p. 14229. Na descrição do documento, tem-se que: “O Relator, Conselheiro Arnaldo Madruga Fernandes, apresentou parecer ratificando a recomendação para a ‘não utilização do chá por menores de 18 (dezoito) anos, mesmo que acompanhados dos pais ou responsáveis, qualquer que seja sua dosagem ou cerimônia” (*Cf.* descrição no sumário da tabela DA/CONAD).

No referido Parecer, o interessado é o Centro Espírita União do Vegetal/RR, referente ao Processo nº 08000.017948/96-21, cujo assunto era “Autorização para menores, com idade superior a 14 (quatorze) anos, fazerem uso do chá denominado AYAHUASCA”. Juntada à ata da reunião acima citada, encontra-se um esclarecimento específico sobre este assunto, um parecer, assinado pelo Conselheiro Arnaldo Madruga (ANEXO IV do documento 13 do DA/CONAD/1997), que examina os argumentos da UDV (o presidente Edison Saraiva Neves busca respaldar o ponto de vista da entidade), e mesmo assim, conclui pelo que ficou determinado em reunião: “recomendamos evitar ministrar o chá denominado AYAHUASCA, aos menores de 18 (dezoito) anos, mesmo que acompanhados de seus pais, ou responsáveis, qualquer que seja sua dosagem ou cerimônia” (Parecer/MADRUGA, 1997, fl. nº 6).

Sobre o assunto, há uma solicitação de pesquisa do Centro Espírita Beneficente União do Vegetal encaminhada ao CONFEN (documento 14 do DA/CONAD), constando de um pequeno dossiê de dez documentos, produzidos sobre essa temática, desde 23.7.1997 até 9.12.1999. O primeiro documento deste dossiê é um extenso ofício elaborado pelo Centro Espírita Beneficente União do Vegetal, encaminhado ao Procurador Federal dos Direitos do Cidadão do Ministério Público Federal, em 23 de junho de 1997. Tal documento, composto

por 11 laudas foi assinado pelo presidente da União do Vegetal, Edison Saraiva Neves (há uma numeração de páginas pelo CONAD que corresponde a páginas 65 a 75).

Neste extenso ofício, Edison Neves (1997) faz uma explanação sobre os princípios da doutrina da UDV, ressaltando a valorização da unidade familiar e sua integração dentro do âmbito da comunidade religiosa, bem como esclarece os princípios morais e éticos da doutrina, que prima pela seriedade e zelo, do que resulta o interesse em desenvolver pesquisas acerca dos efeitos do chá em seus usuários, ponto de extremo interesse da instituição, por meio do Departamento de Estudos Médicos (D.E.M.) que funciona dentro da UDV, e que “vem dando apoio a pesquisa científica que vem sendo desenvolvida, entre outras instituições de ensino e pesquisa, pela Escola Paulista de Medicina e pela Universidade de Campinas, com o objetivo de se chegar a resultados mensuráveis sobre o efeito do chá em seus usuários”¹¹⁴ (NEVES, 1997, p. 66).

Edison Neves (1997) apresentou a problemática vivenciada por três filiais da UDV que estavam enfrentando em Boa Vista (RR), Ilhéus (BA) e Joaçaba (SC), “a resistência das autoridades em aceitar o uso do chá por crianças e adolescentes.” A questão jurídica “teve origem em pedidos de alvará ao Juizado da Infância e Juventude, pela própria UDV” (*Ibid.*, p. 67). Neves acrescenta ainda: “Como se vê, foi a instituição que até desnecessariamente provocou as autoridades, dando causa a dúvidas e perplexidades, diante de desinformações” (*Ibid.*). Acrescendo a isso, a decisão tomada na 3ª reunião do CONFEN em restringir o uso da ayahuasca para maiores de 18 anos cujo parecer, de acordo com ele, “aqui se qualifica como lesivo a garantias e direitos fundamentais da UDV e de seus sócios, inscritas na Constituição Federal e em diversas Convenções Internacionais subscritas pela República Federativa do Brasil” (*Ibid.*). Os trechos do parecer citado foram discutidos por Neves, que rebateu um por um dos pontos transcritos.

Edison Neves (1997) coloca que “a par de inexistir motivação válida e eficaz, a recomendação não atende ao interesse público e nem aos preceitos da legalidade, como mais ainda se discorrerá a seguir” (*Ibid.*, p. 69), não encontrando a tese da *recomendação restritiva*: “amparo legal, ou por outra, colide com os preceitos legais e com os princípios morais, éticos e fundamentais do trato da matéria, seja, por um espectro social, legal, constitucional ou mesmo por convenções internacionais. Dir-se-ia mais: colide com princípios universais” (*Ibid.*, p. 72). E caso essa recomendação prevaleça, afirma ele, algumas perguntas ficariam no ar, no aguardo de uma resposta satisfatória. Em relação a esse ponto, a primeira questão foi

¹¹⁴Cujos resultados parciais foram encaminhados em anexo.

colocada em reunião do CONFEN, pelo Conselheiro José Costa Sobrinho: “Que religião é esta que os filhos não podem acompanhar os pais?” Para ilustrar a profundidade das discussões, vamos citar algumas das questões formuladas pela UDV sobre o problema de seguir a norma restritiva:

- 1) Que pensarão os filhos de seus pais que usam um chá que eles são proibidos de beber?
- 2) Se os filhos não seguirem a religião dos pais, qual seguirão, se é que seguirão alguma?
- 3) Quem cuidará de nossos filhos no dia de sessão, sábado à noite? O mundo?
- 4) Como ir à sessão se os pais não tem com quem deixar os filhos? Estarão impossibilitados de participar de seus cultos?
- 5) Como dizer que o que é bom para os pais não é bom para os filhos?
- 6) Quem será responsável se algo acontecer aos filhos porque não estavam com seus pais, os quais se dedicavam aos seus compromissos religiosos?
- 7) O que os pais dirão aos seus filhos, ainda mais àqueles que, desde o nascimento, os acompanham regularmente nos trabalhos do Centro?
- 8) Como explicar aos filhos que não mais poderão participar do que eles sempre participaram com alegria e entusiasmo?
- 9) Como ficarão e para onde irão os ‘órfãos’ da religiosidade? (NEVES, 1997, p. 73).

A partir destas questões, a UDV quis mostrar que o assunto era muito sério para “merecer um tratamento superficial como o dado” (*Ibid.*, p. 73), fazendo respaldar o seu posicionamento em documentos como o Tratado de Convenções Internacionais, o Estatuto da Criança e do Adolescente, solicitou que uma consideração e análise mais profunda fosse feita, visto que as consequências da proibição do consumo do chá por crianças e adolescentes “são graves e afetam diretamente direitos e garantias individuais de milhares de jovens e de seus pais” (*Ibid.*, p. 73). O documento encaminhado pela UDV ainda acrescenta: “verifica-se que também o atendimento à finalidade pública, de ensejar o desenvolvimento espiritual, a integração familiar e permitir a liberdade de direcionamento religioso estaria restringido ou inviabilizado, caso prevalecesse a recomendação do CONFEN no particular” (*Ibid.*, p. 75). O requerimento é concluído solicitando a “instauração de procedimento de averiguação [...] no melhor interesse da garantia e direito fundamental de liberdade de culto, integração familiar e dos direitos das crianças e adolescentes, filhos dos seguidores da Doutrina da União do Vegetal” (*Ibid.*, p. 75).

Em 23.6.1998, uma Carta do presidente da UDV, Edison Saraiva Neves, assinada pelo advogado Romeo Elias ao Procurador Federal dos Direitos do Cidadão do Ministério Público Federal (Anexo do documento 14, de duas laudas), vem requerer “a juntada da anexa missiva, proveniente da Universidade da Califórnia, dando conta do interesse daquela instituição em realizar ampla pesquisa de campo sobre os efeitos do chá Hoasca em infantes e adolescentes” (Neves, 1998, p.79). Atestando que a UDV tem pleno interesse no desenvolvimento desta pesquisa, a qual submete-se a qualquer teste científico sobre os efeitos

do chá. Algumas observações sobre a normatização encaminhada no requerimento da UDV demonstram o papel de destaque da entidade, solicitando das autoridades uma consideração científica sobre a questão, e citando o interesse de pesquisar sobre o uso da ayahuasca por crianças e jovens, manifestado, por exemplo, pelo professor Charles Grob, da Universidade da Califórnia, conforme carta enviada por este, que seria uma “autoridade internacional em psiquiatria infantil e adolescente, já há muito lidando, nessa área, com o efeito psiquiátrico, psicossocial e neuropsicológico de substâncias psicoativas” (*Ibid.*, p. 80). Como resposta ao requerimento apresentado pela UDV, a Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadão, enviou o Ofício nº 059/PFDC, assinado por José Roberto Figueiredo Santoro em 5 de março de 1999, a Mário Sérgio Leite, juiz da Comarca de São Roque, SP. Nesse documento afirma-se que o “referido procedimento foi instaurado em virtude de audiência havida com representantes religiosos da entidade em questão, dando conta de possíveis constrangimentos à liberdade de culto de filhos e filhas de seus seguidores [...]” (SANTORO, 1999, p. 77). O documento esclarece ainda sobre o que se trata o processo e o andamento da questão que, naquele momento, aguardava “a remessa do resultado de pesquisa que está sendo realizada pela Universidade da Califórnia em Los Angeles, sob a coordenação do Professor Charles S. Grob” (*Idem*, p. 78).

O ano de 1999 foi marcado por esta discussão, sendo alimentada ainda por uma correspondência encaminhada por Maria Lucia O. Souza Formigoni, professora adjunta do Departamento de Psicobiologia (UNIFESP), à Cristina Hoffman, da Secretaria Nacional Antidrogas – SENAD, em 22 de julho 1999, na qual a referida professora emite parecer e destaca algumas sugestões para o projeto *A Huasca na adolescência*, conforme lhe fora solicitado, a exemplo da participação de pesquisadores brasileiros (que conheçam a influência dos fatores culturais, entre outros mais específicos). Essas iniciativas indicam a estratégia de envolver atores do campo científico na rede de interdependências em que atuavam os grupos religiosos do campo ayahuasqueiro. Em 22.9.1999, temos outro parecer técnico da Subsecretária de Prevenção e Tratamento (SPT/SENAD), Maria Etelvina R. de Toledo Barros, refere-se à relevância desse projeto, recomendando que o CONAD, “por ocasião de sua análise, consulte um profissional de bioética, pois a amostra do estudo será composta por seres humanos que serão objeto de experimentação” (BARROS, 1999, p. 4).

Como desdobramento da ação da UDV junto à SENAD, encontramos o ofício nº 033/CONAD/GSIPR (Gabinete de Segurança Institucional) encaminhado por Aluísio Madruga e Moura e Souza, chefe de gabinete da SENAD, a José Ribamar Barros Penha, conselheiro do CONAD, em 10 de novembro de 1999, informando que:

Conforme acordado na 5ª Reunião Ordinária do CONAD, realizada em 13.10.99, incumbiu-me o Senhor Secretário Nacional Antidrogas de encaminhar à Vossa Senhoria, para seu conhecimento e análise, o processo nº 00187.001112/99-14, que trata do Projeto de Pesquisa sobre os efeitos da ‘hoasca’ entre adolescentes, proposto pelo Centro Espírita Beneficente União do Vegetal/DF. Informo, ainda, que o referido processo será discutido na 6ª reunião ordinária do Conselho Nacional Antidrogas, agendada para o dia 10.12.99.

A ação seguinte da UDV foi o envio do Ofício nº 04/99 do Centro Espírita Beneficente União do Vegetal, a Alberto Mendes Cardoso, presidente do Conselho Nacional Antidrogas, em 7 de dezembro de 1999, no qual se esclarecem aspectos da pesquisa realizada pela Universidade da Califórnia, e para reiterar o “grande interesse desta Instituição de ver o assunto esclarecido e de colaborar com as autoridades nesse objetivo”. Sendo solicitado autorização da presença de representantes da UDV à mencionada reunião do dia 17 (6ª reunião ordinária do CONAD), para prestarem esclarecimentos naquela oportunidade, caso fosse julgado necessário” (anexo ao documento 14, DA/CONAD).

2.3 Década de 2000

O ano de 2000 é marcado por algumas ocorrências envolvendo membros do antigo CEFLURIS. Em nome da liberdade religiosa conforme definida pelo Concílio Vaticano II, o Parecer de Autoridades Eclesiásticas Católicas, de 27.4.2000 (documento 26, DA/CONAD), solicita a liberação de dois brasileiros detidos pelo porte de ayahuasca, a saber: Luís Fernando Ribeiro de Souza e Francisco Corrente da Silva (membros do CEFLURIS). Dentre os religiosos que se pronunciaram, destaca-se Dom Mauro Morelli, bispo de Duque de Caxias; Leonardo Boff; Padre Marcelo de Barros Souza, e também Juan Adolfo Singer, senador uruguaio. Citamos aqui um trecho do parecer dos bispos católicos que menciona: “Queremos dar nuestro testimonio en su favor. Son miembros de la religión Santo Daime, de origen amazónica, que participa en Brasil de un dialogo interreligioso serio y abierto, sin fanatismo. Desde da Conferencia Internacional de Naciones Unidas en Rio de Janeiro, ECO 92, esa religión es reconocida por su fuerte integración con la naturaleza y sensibilidad ecológica [...]”¹¹⁵ (Cf. documento 26).

Em 2000, a questão da proibição do chá para crianças e adolescentes retorna ao debate, através de uma correspondência encaminhada por Dartiu Xavier da Silveira, professor

¹¹⁵ São membros da religião Santo Daime, de origem amazônica, que participa de um diálogo interreligioso sério e aberto no Brasil, sem fanatismo. Desde a Conferência Internacional das Nações Unidas no Rio de Janeiro, ECO 92, essa religião é reconhecida por sua forte integração com a natureza e com sensibilidades sociais [...] (tradução livre da autora).

de pós-graduação do departamento de psiquiatria da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), a Marcos da Costa Leite, subsecretário de Prevenção e Tratamento, SENAD, em 1º de outubro de 2000. Informando ao subsecretário as mudanças ensejadas no âmbito do projeto “Perfil neuro-sócio-psicológico de adolescentes que bebem o chá Hoasca em contexto ritualístico”, que dentre algumas mudanças, considerou as observações elaboradas pela professora Maria Lúcia Formigoni. Entretanto, tal pesquisa ainda não tinha sido feita com a coleta de dados pessoalmente com os jovens ayahuasqueiros, pois acabara de concluir os instrumentos de avaliação dos dados. Essa mesma temática continua no Memorando nº 1.096/00 – DRE/CGCP - Departamento da Polícia Federal CGCP, Divisão de Prevenção e Repressão a Entorpecentes, assinado pelo Delegado da Polícia Federal e chefe da DRE/CGCP, Getúlio Bezerra dos Santos (documento sem numeração): enviado ao Coordenador-Geral Central de Polícia, em 6 de novembro de 2000, com o assunto: *Pesquisa sobre os efeitos do Chá Ayahuasca*. Nesse documento, há um pequeno histórico jurídico pelo qual passou a bebida, muito genericamente, destacando com interesse o parecer de Alberto Furtado Rahde (1989), o qual é encaminhado em anexo a este memorando. O documento ratifica a recomendação feita pelo CONFEN, de que menores não façam uso da bebida. Também segue anexa a cópia da ata da terceira reunião ordinária do CONFEN, que estabeleceu tal recomendação.

E o processo segue, com alguns documentos, como: Folha de Despacho nº 3609/2000-CGCP, de 8 de novembro de 2000. Assinada pelo Delegado da Polícia Federal e Coordenador-Central da Polícia Federal, Wilson Salles Damázio com o assunto: “Encaminha cópia da carta do Professor Dartiu Xavier da Silveira, de 01.10.00 referente à pesquisa sobre os efeitos do chá ayahuasca, matéria deliberada na 3ª reunião ordinária do CONAD, realizada em 26.09.00”. Interessado Aluizio Madruga de Moura e Souza, Chefe de Gabinete de SENAD, PR, o qual informa que este assunto seria discutido na próxima reunião do CONAD, em dezembro de 2000; que a ayahuasca estava listada em Portaria da Secretaria de Vigilância Sanitária de 1998; “os conselheiros do CONAD estão encarregados de apresentarem pareceres circunstanciados sobre a necessidade de tornar a substância proscrita, criminalizando o seu uso ou tráfico”; solicitando, ao fim, “parecer fundamentado acerca do assunto, esclarecendo que no CONAD existe parecer informando que a substância possui princípio ativo entorpecente”. Outra Folha de Despacho nº 390/00 – DRE/CGCP, de 10 de novembro de 2000 é assinada pelo Delegado da Polícia Federal e Chefe da DRE/CGCP, Getúlio Bezerra Santos com o assunto: “Chá Ayahuasca”. O documento declara: “Encaminhe-se este expediente ao Senhor Diretor do INC/DPF, rogando a gentileza de designar Perito

objetivando a elaboração de Parecer fundamentado acerca do assunto, esclarecendo que o tema será objeto de discussão em reunião do CONAD, a ser realizada no início do mês de dezembro o ano em curso”.

Segundo a Resolução nº 98, publicada no Diário Oficial de 20 de novembro de 2000, segundo a Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVS), Seção I, p. 1 (documento 16), a DMT, substância encontrada no chá ayahuasca, se inscreve na Lista F2 – substâncias psicotrópicas. Compõe o processo o Parecer técnico nº 011/00-INC, referente ao despacho nº 390/00-DRE/CGCP, Ministério da Justiça, Departamento de Polícia Federal, Instituto Nacional de Criminalística, assinado por Cleverson Neves Pinto, perito criminal federal, farmacêutico e doutor em ciências, em 5 de dezembro de 2000 (três laudas, em conjunto com outros pareceres reunidos ao documento 15 DA/CONAD). “Trata-se o presente parecer de versar sobre o chá ayahuasca, o qual será tema de discussão em reunião do CONAD”. No dito parecer são esclarecidas as ações químicas que os componentes do ayahuasca causam no organismo:

[...] a ação da harmina, harmalina e dimetiltriptamina no organismo humano se assemelha, ainda que em menor intensidade, à do LSD, droga que é protótipo desta classe de psicoativos. Daí pode-se ‘especular’ que, a rigor, não há motivo pelo qual o uso das plantas e seus princípios ativos não possam se popularizar. A utilização de substâncias ativas é histórica na maioria das culturas, sobretudo na antiguidade. O uso da coca nos altiplanos andinos e do cacto em culturas do México (sic) e tribos americanas do norte são exemplos típicos tolerados e não considerados como abuso. A questão levantada acerca do uso da bebida ayahuasca, **quando restritamente em rituais**, pode ser comparada com os casos acima, sendo objeto de propriedade de uma cultura de indivíduos. Mas quando seu uso sai do controle e é disseminado entre os povos, torna-se abusivo, e nesse caso estas culturas (seus indivíduos) é que tornam-se propriedade da substância. Este fato, já ocorrido com a coca, deve ser constantemente observado para que não ocorra o mesmo com a ayahuasca (PINTO, 1984, pp. 1 e 2).

Destaca-se ainda que “não é apenas por ser psicoativa que uma substância traz o mal, e sim a forma, a quantidade e a frequência em que ela é usada que a faz nociva” (*Ibid.*, p.2). O Parecer sugere a investigação sobre os fatores que fazem com que o uso deste chá esteja se disseminando, apesar disto, “recomenda-se que não sejam incluídos os vegetais em questão na Portaria nº 344/98-ANVS/MS até que se tenham subsídios concretos que respaldem tal atitude” (*Ibid.*). O Parecer conclui com algumas outras sugestões, dentre as quais destacamos:

a) criar mecanismos de controle na produção da bebida de forma a permitir que apenas certos membros reconhecidos das seitas realizem a coleta e o transporte destes vegetais, como também o preparo do chá de ayahuasca; [...] d) coibir ou até mesmo proibir o uso da bebida por indivíduos menores de idade; e) proibir a utilização da bebida por

gestantes [...]; h) que seja vedado o uso não ritualístico e não coletivo” (*Ibid.*, p. 3).

Em outubro de 2001, a Portaria nº 04 do Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis no Estado do Acre (IBAMA/AC), de 16 de outubro de 2001 (documento 27), estabelece que o transporte dos componentes da ayahuasca (cipó e folha) ficassem condicionados à comprovação prévia mediante cadastro no IBAMA, por parte do requerente, e “de tratar-se de entidade regularmente constituída na forma da lei civil em vigor, que faça uso da bebida Ayahuasca em caráter estritamente religioso, obedecendo a critérios legais para as áreas de conversão e nas áreas de Reserva Legal”. Para que seja regulamentado, assim, “a extração, preservação e transporte do cipó e da folha”. Em anexo ao documento, há a *Ficha Cadastral de entidade usuária de produto florestal para fins religiosos (cipó banisteriopsis caapi e folha Psychotria viridis)*.

Compõe também o processo, o Laudo da Polícia Federal nº 1621/02-INC “Laudo de Exame de substância líquida (ayahuasca)” de 25 de julho de 2002, assinado pelo perito criminal federal e diretor do Instituto Nacional de Criminalista, Eustáquio Márcio de Oliveira (documento 24). Este documento foi encaminhado ao Secretário Nacional Antidrogas, Paulo Roberto Yog de Miranda Uchoa. Juntamente com esse laudo, encontra-se uma nota esclarecedora, documento em anexo. O Laudo foi elaborado pelos peritos clínicos Cleverson Neves Pinto e José Gomes Silva, e relata a presença de DMT, harmina e harmalina no chá ayahuasca.

O documento “Informação ao Senhor Secretário Nacional Antidrogas” (duas laudas), datado de 21.05.2002, é uma nota esclarecedora ao SENAD anexada ao laudo da PF, que informa, como subsídio ao debate sobre a questão do uso da ayahuasca, que há aspectos de Direito Internacional Público que devem ser considerados: “Segundo consta um dos princípios ativos da ayahuasca é o DMT (3-[2-(dietilamino)etil]indol, substância incluída na Lista I da Convenção das Nações Unidas sobre Substâncias Psicotrópicas, de 1971” (doc.24/anexo do DA/CONAD, p.1). O documento informa ainda que a “referida Convenção foi incorporada ao ordenamento jurídico interno brasileiro pelo Decreto n. 79.388, de 14 de março de 1977, publicado no Diário Oficial da União em 23 de março e retificado em 29 de março de 1977” (*idem*). Esclarece-se, dentre alguns outros pontos, os trechos pertinentes da Convenção em seus artigos 1º, 3º, 7º e demais procedimentos de uso e acesso a este tipo de substância assim listadas, como por exemplo:

a) proibir todo o uso, exceto para fins científicos e fins médicos muito limitados, por pessoa devidamente autorizada, em estabelecimentos médicos ou científicos que estejam diretamente sob o controle de seus Governos ou

haja sido por eles especificamente aprovados; [...] f) proibir a exportação e importação, exceto quando o exportador e importador forem, ambos, autoridades ou repartições competentes do país ou região importadora ou exportadora, respectivamente, ou outras pessoas ou empresas que sejam especificamente autorizadas pelas autoridades competentes de seu país ou região para tal fim. As exigências do § 1º do art. 12 para as autorizações de exportação e importação de substâncias incluídas na Lista II também se aplicam às substâncias incluídas na Lista I (*Ibid.*, p. 2).

Em junho de 2002, o processo de discussão continua com o Parecer Técnico do Grupo Interdisciplinar de Estudos de Álcool e Drogas (GREA - 336/02), de 3 de junho de 2002 (documento 17 do DA/CONAD), sobre os efeitos psíquicos e físicos da substância. Assinado pela coordenadora geral do GREA, Sandra Scivoletto, e encaminhado ao Secretário Nacional Antidrogas, General Paulo Roberto Yog Miranda Uchoa. Este parecer foi solicitado pelo General Paulo Roberto, em nome do SENAD. O GREA era associado ao Instituto de Psiquiatria do Hospital das Clínicas da Faculdade de Medicina da USP. De conteúdo muito mais bibliográfico que empírico (como demonstra extensa bibliografia encontrada ao final do documento), o parecer afirma, entre outros, que: “Apesar da evidência de presença de efeitos tóxicos relacionados à ingestão (sic) desta substância, eles são subestimados e, muitas vezes, atribuídos ao processo de purificação da alma pelos membros das seitas (Cazenave, 2000)”¹¹⁶ (Parecer/GREA/2002, p. 2). O parecer conclui que há a necessidade de “realizar estudos pormenorizados sobre os possíveis efeitos dessas substâncias, sejam relacionados à indução de dependência, tolerância e abstinência, sejam relacionados à interação com outras substâncias” (*Ibid.*, p.3). Outras substâncias seriam, por exemplo, “antidepressivos inibidores seletivos da recaptção de serotonina que poderia culminar em uma síndrome serotoninérgica” (Parecer/GREA/2002, p. 3). Este parecer possui uma série de estudos e autores citados.

Mais um Parecer técnico-científico é encaminhado ao Secretário Nacional Antidrogas, General Uchoa, anexado à mensagem de Ronaldo Laranjeira, professor de Psiquiatria da Escola Paulista de Medicina, em 4 de junho de 2002 (documento 18), em cujo trecho da mensagem é transcrito: “Estamos formando a convicção de que essa é uma droga perigosa e que seu uso está se expandindo para muito além da religião envolvida”. Trata-se do Parecer da Associação Brasileira de Psiquiatria (ABEAD). O parecer foi solicitado em novembro de 2001, quando “organizou-se um debate sobre o uso da Ayahuasca e a necessidade de se reavaliar o consumo, o controle e as frequentes denúncias de uso descontextualizado da

¹¹⁶ Autor bastante citado nesse Parecer do GREA. Ver bibliografia.

bebida” (Parecer ABEAD/2002, p. 1). Desta feita, foi formado um grupo de interessados em revisar a literatura científica, o que foi iniciado pelos Drs. Ana Cecília Marques e Dr. Hamer Nastasy Palhares Alves. O documento contém 18 laudas, muitos são os aspectos abordados nesse Parecer: História; Antropologia e uso da Ayahuasca; Ayahuasca e religião; Ayahuasca e a expansão do consumo; Aspectos legais; Ayahuasca: efeitos físicos e psíquicos; Ayahuasca e a farmacologia; Ayahuasca e as contraindicações; Ayahuasca: estudos mais recentes; Ayahuasca e outros usos. Vale ressaltar as considerações finais e alguns pontos, como, por exemplo, *ayahuasca e a expansão do consumo* em que se coloca que:

É crescente o uso da Ayahuasca, inclusive nas Américas e Europa (Callaway & Grob, 1998) o que se deve a vários fatores: o volume de publicações literárias de impacto bem como a mídia do depoimento de pessoas famosas (Cazenave, 2000); os ‘Works’ da seita Santo Daime em diferentes países; a facilidade de aquisição de pacotes de turismo, o que por muitos é conhecido por ‘drug tourism’ onde os usuários, em busca de experiências novas, aventuram-se por expedições floresta adentro onde são realizados rituais em que é convidado a beber a Ayahuasca, geralmente não inclusa no preço inicial. Tais pacotes podem girar por volta de U\$ 1100 a 1300, o que não é tão caro se comparado a uma sessão de Ayahuasca que pode sair por U\$800 no ‘underground’ norte-americano, conforme aferidos na internet. Alguns destes sites dizem que o pacote não inclui o uso da beberagem e que não se trata de ‘Ayahuasca tourism’, no entanto, recomendam, paradoxalmente, que as pessoas se abstenham de alimentos que possam levar a interações medicamentosas com os IMAO. O crescente número de indivíduos que vem experimentando a Ayahuasca de maneira descontextualizada, visitas a seitas com o único intuito de conhecer a bebida, e a atual possibilidade de se usar a Pharmahuasca: combinação sintética dos ingredientes psicoativos da Ayahuasca (Ott, J. 1994; Ott. J. 1999). Outra forma crescente de se usar a combinação de ingredientes ativos da Ayahuasca é por meio da ‘Anahuasca’ (Ayahuasca borealis), ou seja, combinação de plantas que produzem resultados semelhantes; esta possibilidade leva a incontáveis combinações de plantas que poderiam produzir, em diferentes graus, o ‘Efeito Ayahuasca’. (Ott, J; 1999)” (Parecer ABEAD/2002, pp.5 e 6).

Sobre o item *ayahuasca e estudos mais recentes* se diz que “O Hoasca Project foi iniciado em 1992 no Brasil, com o objetivo de melhor estudar e identificar os efeitos neurobiológicos a longo prazo da bebida na cognição, por meio da observação do funcionamento social e da capacidade de insight (McKenna,1992)”. (Parecer ABEAD/2002, p.11). Entre outras informações, encontramos que:

Estudo recente foi realizado na Espanha, com a participação de 6 voluntários já usuários de Ayahuasca, com objetivo de avaliar os efeitos subjetivos e o desenvolvimento de tolerância. Este estudo concluiu que a administração da bebida induziu modificações intensas nas sensações subjetivas, que foi dose dependente. Os efeitos cardiovasculares alterados não apresentaram diferença estatisticamente significativa (Riba *et. al.*, 1998) (Parecer ABEAD/2002, p. 12).

O item *a ayahuasca e outros usos* é um dos temas mais abordados como problema a ser combatido. No parecer citado, afirma-se que: “a facilidade de aquisição de pacotes de turismo, o que por muitos é conhecido por “drug tourism” [...] é uma das evidências que o uso de Ayahuasca tem aumentado” (*Ibid.*, p.13). A mídia também é apontada como responsável por divulgar depoimentos de pessoas famosas, “e ‘Works’ da seita Santo Daime em diferentes países, influenciam este aumento do consumo, provavelmente” (*Ibid.*, p. 13).

Dentre as considerações finais, identificamos conclusões orientadas pelo viés de efeitos alucinógenos, alteradores da percepção da realidade: “[...] não existe uso seguro destas substâncias psicoativas, e que elas podem interagir com outras substâncias provocando intoxicações graves” (*Ibid.*, p. 13). Entretanto, advertem que, embora, o uso religioso da ayahuasca estivesse permitido desde 1987, “nenhuma recomendação foi feita para alertar dos riscos dos aspectos descritos acima. É preciso redimensionar o documento, levando-se em consideração as evidências dos estudos em desenvolvimento” (*Ibid.*, p. 14). Também foi colocado que “não dispondo de estudos controlados e randomizados e amostras adequadas, não foi possível concluir que a substância possa ser dependógena até o presente momento” (*Ibid.*, p. 14). Destaca-se ainda que: “Não há nenhum relato científico demonstrando a possibilidade do uso terapêutico da Ayahuasca. Logo, tal conduta incide em má prática médica e deve ser evitada” (*Ibid.*, p. 14). O parecer conclui que: “há relatos da expansão do uso descontextualizado da Ayahuasca, por meio do ‘Ayahuasca tourism’ que podem ser acessados pelos sites específicos da internet. Sabe-se também, que o aumento da disponibilidade pode levar a um aumento do consumo e problemas relacionados” (Parecer ABEAD, 2002, fl. n° 14).

Cada documento indica uma interrelação entre os grupos, como demonstra a Nota Técnica n° 03/2002 da Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVISA), Diretoria de Medicamentos e Produtos, Gerência Geral de Medicamentos, Unidade de Medicamentos Controlados, Similares, Fitoterápicos e Isentos, de 10 de junho de 2002 (documento 25, duas laudas). Os documentos, em geral, são encaminhados mediante solicitação. Aqui, além de outras informações, afirma-se que:

7. Por meio da Portaria n° 14/2001, o IBAMA regulamentou a extração, preservação e transporte do cipó *Banisteriopsis caapi*, e da folha *Psychotria viridis*. 8. A utilização do chá é legítima no Brasil, em rituais e cerimônias religiosas, conforme pareceres de comissão mista interdisciplinar, instituída pelo antigo Conselho Federal de Entorpecentes/ CONFEN, por solicitação da Doutrina União do Vegetal, instituição de cunho espiritual que utiliza o chá em suas sessões ritualísticas. 9. O efeito alucinógeno do chá Hoasca, já foi assunto de congressos e conferências e objeto de estudo de pesquisadores e universidades, tendo sido identificado que os alcalóides existentes nas

plantas inibem a enzima monoaminaoxidase-MAO, não existindo ainda, conclusões científicas que comprovem que o seu uso pode provocar dependência. O uso do chá, em rituais culturais e espirituais é legítimo no Brasil, porém, diante das matérias ultimamente veiculadas, como também as denúncias diante do uso do chá fora dos ambientes permitidos, entendemos que o CONAD deve intensificar o controle do eventual uso indevido do chá *Ayahuasca* ou *Hoasca*, fora das comunidades organizadas (NOTA TÉCNICA da ANVISA/2002, pp. 1 e 2).

A Resolução n° 26 do Conselho Nacional Antidrogas, de 31 de dezembro de 2002, assinada por Alberto Mendes Cardoso e publicada no Diário Oficial, 1° de janeiro de 2003 (Documento 19, duas laudas), considerou todos os aspectos já definidos neste histórico, e determinou que a SENAD coordenasse um grupo de trabalho, conformado pelas instituições e organizações sociais (SENAD, Ministério da Justiça, Ministério das Relações Exteriores, Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento, Departamento de Polícia Federal, Agência de Segurança Sanitária, Instituto Brasileiro de Meio Ambiente, Fundação Nacional do Índio, Ordem dos Advogados do Brasil, Associação Médica Brasileira, Associação Brasileira de Psiquiatria, para juntar

[...] as confissões religiosas usuárias do ‘chá ayahuasca’ [...] para no prazo de 90 (noventa) dias [...] apresentar à deliberação deste Conselho, proposta de medidas de controle social e outras sugestões que se façam oportunas, haja vista a necessidade de trazer para a prática pela sociedade, dentro do princípio da responsabilidade compartilhada, normas e procedimentos que preservem manifestação cultural religiosa consagrada, observados os objetivos e normas estabelecidos pela Política Nacional Antidrogas e pelos diplomas legais pertinentes (Resolução n° 26/2002/CONAD, p. 2).

Vale ressaltar as diversas considerações enumeradas pelo CONAD para demonstrar a relevância da ação a ser efetivada através da medida de definir um grupo de trabalho com o objetivo de submeter à deliberação do Conselho Nacional Antidrogas - CONAD, normas de controle social referente ao uso do chá ayahuasca. Uma variável fundamental surge nessa ação intencionada do Estado em criar medidas “que preservem manifestação cultural religiosa consagrada”. Remetendo-nos para o próximo processo a ser analisado, em que as comunidades tradicionais solicitaram ao IPHAN, seu reconhecimento como Patrimônio Cultural e imaterial da sociedade brasileira.

Finalizando o histórico de documentos apresentados, em 2004, temos o Parecer da Câmara de Assessoramento Técnico-Científico sobre o uso religioso da ayahuasca de 17 de agosto de 2004 (documento 21). Solicitado pela Demanda n° 01/2004, de 24 de março de 2004, e apresentado na reunião do CONAD, de 17 de agosto de 2004. Solicitado pelo Secretário Nacional Antidrogas, Paulo Roberto Yog de Miranda Uchoa. O documento trata de diversos pontos que abrangem a questão do consumo da ayahuasca, especificamente, sobre o

histórico e contextos de seu uso; seus constituintes químicos ativos; ação farmacológica; possíveis efeitos tóxicos e mecanismos de ação no organismo humano. Destaca-se a questão do uso da ayahuasca *para finalidades terapêuticas*, em que sobressai, neste contexto, o perigo em despertar o interesse e a cobiça sobre o poder fitoterápico da floresta amazônica: “a importância da *ayahuasca* e o ‘*interesse de grandes indústrias farmacêuticas por seus segredos e o desenvolvimento de numerosos remédios baseados em preparados de origem indígena*’, como observa MacRae [...] todo ‘*o ritual é um componente essencial dos sistemas populares de cura*’” (Parecer da Câmara de Assessoramento Técnico-Científico/2004, p. 4)

O parecer acima citado reconheceu que “não pode haver restrição, direta ou indireta, às práticas religiosas das comunidades, baseada em proibição do uso ritual da *ayahuasca*, tendo em vista as decisões do colegiado” (*Ibid.*, p.5). Dos itens conclusivos, destacamos o quarto item:

4- deve ser reiterada a liberdade do uso religioso da *ayahuasca*, tendo em vista os fundamentos constantes das decisões do Colegiado, em sua composição antiga e atual, considerando a inviolabilidade de consciência e de crença e a garantia de proteção do Estado às manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, com base nos arts.5º, VI e 215, § 1º da Constituição do Brasil, evitada, assim, qualquer forma de manifestação de preconceito (*Ibid.*, pp.5-6).

A recomendação do CONAD é alterada na Resolução nº 05 do Conselho Nacional Antidrogas, de 4 de novembro de 2004 (documento 23, duas laudas), assinado por Jorge Armando Felix, Ministro-Chefe do Gabinete de Segurança Institucional e presidente do CONAD, publicado no Diário Oficial, em 8 de novembro de 2004, seção I: “Dispõe sobre o uso religioso e sobre a pesquisa da ayahuasca”. Dentre as muitas considerações, em que se “reconhece a legitimidade, juridicamente, do uso religioso da ayahuasca” (Resolução nº 05/2004/CONAD, p.1) destacamos que a nova resolução afere pleno poder aos pais no exercício do poder familiar (art. 1.634 do Código Civil) e de instrução religiosa, recomendando o adequado exercício deste poder, “e às grávidas, de que serão sempre responsáveis pela medida de tal participação, atendendo, permanentemente, à preservação do desenvolvimento e da estruturação da personalidade do menor e do nascituro” (*Ibid.*). Um fato relevante e que determinou esse processo, foi a criação de um Grupo Multidisciplinar de Trabalho para fazer um acompanhamento do uso religioso da ayahuasca. Outras medidas foram: a possibilidade de pesquisas relativas à utilização terapêutica da ayahuasca, o cadastro de todas as instituições que fazem uso do chá com registro permanente dos menores usuários e de seus responsáveis. Entre outras decisões:

Art.4º O GRUPO MULTIDISCIPLINAR DE TRABALHO estruturará seu plano de ação e o submeterá ao CONAD, em até 180 dias, com vistas à implementação das metas referidas na presente resolução, tendo como objetivo final, a elaboração de documento que traduza a deontologia do uso da ayahuasca, como forma de prevenir o seu uso inadequado” (Cf. Resolução nº 05/2004, CONAD, p. 2).

O processo é acrescido dos Resultados da Pesquisa Qualitativa e Quantitativa, enviados no dia 24 de maio de 2005 (documento 22, sete laudas ou conforme documento - fls. 55 a 61). Os especialistas envolvidos nos *Resultados da Pesquisa Qualitativa. Estudo sobre os Adolescentes da União do Vegetal* foram Charles S. Grob, Marlene Dobkin de Rios, Enrique Lopez e Dartiu da Silveira. A pesquisa teve por objetivo “avaliar os comportamentos sociais, atitudes, comportamentos morais e éticos, crenças e visões de mundo resultantes de entrevistas, grupos de pesquisa e respostas a situações hipotéticas que os participantes foram solicitados a responder” (Resultados da Pesquisa Qualitativa e Quantitativa/2005, p.1). De modo geral, os autores concluíram que não foi encontrada nenhuma alteração significativa entre menores usuários de ayahuasca e não-usuários, de modo que ensejassem um argumento significativo para impedir o consumo do chá pelos jovens e crianças.

2.4 Análise do processo de normatização da ayahuasca no Brasil

A ação do GMT constitui uma segunda parte nesta descrição, na qual buscamos perceber a posição dos grupos envolvidos na elaboração das diretrizes para a normatização do uso ritual e religioso da bebida, dentro do espaço de disposições estruturadas no campo religioso da ayahuasca (BOURDIEU, 2004) e o processo como determinado pelas transformações nas redes de interdependência em que atuam os atores envolvidos (ELIAS, 2005).

A partir de 2006, inicia-se uma nova etapa no processo, a partir da instituição do Grupo Multidisciplinar de Trabalho – GMT, organizado pelo CONAD – Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas, órgão normativo do SISNAD – Sistema Nacional de Políticas Públicas sobre Drogas, pela Resolução nº 05, CONAD, de 04 de novembro de 2004,

para levantamento e acompanhamento do uso religioso da Ayahuasca, bem como para a pesquisa de sua utilização terapêutica, em caráter experimental, foi oficialmente instalado pelo Ministro-Chefe do Gabinete de Segurança Institucional da Presidência da República e Presidente do Conselho Nacional Antidrogas, JORGE ARMANDO FÉLIX, em 30 de maio de 2006, no Palácio do Planalto, em Brasília-DF, e teve como objetivo final a elaboração de documento que traduzisse a deontologia do uso da Ayahuasca, como forma de prevenir seu uso inadequado (Cf. Relatório Final/GMT, 2006, p. 2).

Este grupo foi composto por: seis estudiosos *indicados pelo órgão*, especialistas nas áreas da Antropologia (Dr. Edward John Baptista das Neves MacRae), Farmacologia e

Bioquímica (Dr. Isac Germano Karniol), Sociologia (Dra. Roberta Salazar Uchoa), Psiquiatria (Dr. Dartiu Xavier da Silveira Filho) e Jurídico (Dra. Ester Kosovski); e por seis membros convidados pelo CONAD, representantes dos grupos religiosos usuários da ayahuasca eleitos em Seminário promovido pelo órgão, nos dias 9 e 10 de março de 2006 em Rio Branco, AC. Nesse período, foram realizadas seis reuniões, ao longo de cinco meses, em Brasília, em que foi elaborado o relatório final em 23.11.2006, aprovado pelo CONAD em 6.12.2006. A Resolução CONAD nº 01/2010 que decide pela legitimidade do uso religioso da ayahuasca foi publicada no D.O.U. em 26 de janeiro de 2010.

Um dos fatos significativos dessa fase do processo foi a realização do Seminário, com a participação dos grupos usuários da ayahuasca. Na ocasião, as entidades ayahuasqueiras foram cadastradas e identificadas através das *linhas*, ou seja, da diferenciação simbólica ritualística e originária de cada segmento religioso, ficando assim classificadas: linha do Mestre Raimundo Irineu Serra (Alto Santo); linha do Padrinho Sebastião Mota de Melo; linha do Mestre José Gabriel da Costa (União do Vegetal) e outras linhas. Os grupos foram reunidos de acordo com a especificação de cada linha e naquela reunião os grupos elegeram um membro para representá-los perante o CONAD.

Nesse seminário, os centros tradicionais (CICLU e Barquinha) escreveram um Manifesto ao CONAD, comunicando que não participariam do GMT, manifestando desagrado àquela forma de intervenção. O general Paulo Roberto Yog de Miranda Uchoa, secretário nacional Antidrogas, não permitiu que, na abertura do Seminário, a pedido destes centros, fosse feita a leitura do manifesto assinado por Peregrina Gomes Serra, viúva do mestre Raimundo Irineu Serra, fundador do Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU) - Alto Santo. Como também não permitiu que Francisco Hipólito de Araújo Neto, dirigente do Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz lesse seu manifesto. Assim, “Os dois centros mais antigos e rigorosos no uso ritual da ayahuasca no país desistiram de participar do seminário”¹¹⁷.

As posições dos diversos atores do campo ayahuasqueiro demonstra as tensões, disputas e conflitos existentes entre eles. No manifesto ao CONAD dos grupos tradicionais mais ortodoxos estão significadas as posições em relação à dialética entre tradição x modernidade no campo ayahuasqueiro brasileiro. A configuração dos grupos ayahuasqueiros formada por meio da intervenção do CONAD já demonstra que a ação dos atores envolvidos tem resultados intencionados e não intencionados por esses mesmos atores. O processo

¹¹⁷ Cf. <http://www.altinomachado.com.br/2006/03/manifesto-do-alto-santo.html>. Acesso em 13.10.2014.

demonstra que, face à grande ramificação do campo ayahuasqueiro brasileiro, a narrativa inaugurada por Raimundo Irineu Serra se desdobra em diferentes formas, doutrinas, linhas e outras modalidades de uso da ayahuasca.

A configuração dos grupos, do próprio campo tradicional apresenta uma diversidade interna, apesar da posição do CICLU - Alto Santo (portador da tradição), os seguintes centros participaram e foram reunidos sob a sigla da linha de Mestre Irineu e representados no CONAD pelo Dr. Jair Araújo Facundes e Dr. Cosmo Lima de Souza: O Centro de Iluminação Cristã Luz Universal Juramidã (CICLUJUR); Centro da Rainha da Floresta (CRF); Centro de Fluente Luz Universal Maria Damião Marques (CEFLIMAVI), Centro Livre Caminho do Sol – CELIVRE e o Centro Eclético Flor do Lótus Iluminado – CEFLI. Esse fato já é um indicador de que há uma tensão ou posições diferentes em relação ao processo. O Manifesto do CICLU expressou discordância à postura do CONAD na sua forma de intervenção, divisão das linhas e na questão de definir os representantes como uma forma de competição entre os diversos grupos ayahuasqueiros de uma mesma linha, e ainda sobre o que seja *linha*. Vamos citar alguns trechos:

[...] Não há, entre os que prestigiam este Seminário, ninguém que tenha chegado ao CICLU-ALTO SANTO sem que eu não já estivesse lá, na saudosa companhia do Mestre Raimundo Irineu Serra, de meus pais Sebastião e Zulmira, do meu avô Antônio Gomes da Silva, e dos meus tios Lêoncio, Raimundo e Guilherme Gomes da Silva. [...] Espero contar com a sensibilidade e a colaboração das autoridades do governo brasileiro, que querem constituir um Grupo Multidisciplinar de Trabalho de pesquisadores para o levantamento e acompanhamento das aberrações que vêm sendo praticadas com o uso indevido da ayahuasca. Elas podem contar com o meu apoio e colaboração caso julguem necessário providências enérgicas, como a proibição do transporte interestadual e a exportação do jagube, da folha e da própria ayahuasca - o que serviria para conter o comércio da bebida e o tráfico de outras substâncias associadas à proliferação descontrolada de centros de pretensa iluminação cristã. Na condição de dignitária do CICLU – Alto Santo, eu quero me abster de pedir votos para representar ou ser representada como dirigente de quaisquer dos centros usuários de ayahuasca. Discordo do critério de representatividade adotado pelos organizadores desse evento, que chega ao ponto de classificar um grupo de dirigentes como pertencentes a uma suposta ‘linha do Mestre Irineu ou do Alto Santo’. Tomo essa decisão porque nunca enfrentamos qualquer problema de ordem pública que demandasse a preocupação das autoridades do nosso país. Nada do que possa vir a ser proposto ou decidido por cientistas e representantes dos demais centros vai afetar a condução histórica dos trabalhos no CICLU – Alto Santo, que é o único estabelecido na Terra por Raimundo Irineu Serra e do qual sou a dona. [...] Portanto, a todos aqueles que transformaram a ayahuasca em mercadoria e usurpam a doutrina do Mestre Raimundo Irineu Serra, devo dizer-lhes: cada um responderá por seus atos, pois ‘a Justiça de Deus é reta, no mundo e no astral’. Quando a Rainha da Floresta entregou ao Mestre Raimundo Irineu Serra a missão de replantar a doutrinha (sic) de Jesus Cristo, ela o avisou que ele não ganharia dinheiro com isso. Sem o

fanatismo que tem imperado, nós vamos continuar a seguir na missão de Raimundo Irineu Serra. Os ensinamentos e as preleções do Mestre estarão sempre a nos guiar. Para finalizar, repito aqui as palavras dele: – Quando eu me ausentar daqui, vocês reúnem, tomem Daime e me chamem que eu venho. Não me deixem inventar moda e ninguém queira ser chefe. O dono daqui sou eu. Este é o meu ponto de vista para esta reunião, para a qual designei como representantes do CICLU - ALTO SANTO os jornalistas Altino Machado e Antônio Alves (Manifesto CICLU/Alto Santo/2006)¹¹⁸.

Os grupos originários da Barquinha também não participaram do processo, não enviando representante algum. Liderados pelo Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus – Fonte de Luz, vários centros que caracterizam a linha da Barquinha, como o Centro Daniel Pereira de Matos, deixaram de participar do processo. Segundo o Relatório Final/GMT (2006, p.3), a linha de Mestre Daniel Pereira de Mattos decidiu não participar do GMT, “conforme carta endereçada ao CONAD”. Dessa forma, “foi realizada durante o seminário eleição entre os suplentes já eleitos para o preenchimento da vaga em aberto. Nesta ocasião foi eleito mais um representante da linha do Mestre Raimundo Irineu Serra”. Eis alguns trechos do Manifesto da Casa de Jesus - Fonte de Luz:

[...] Recorro às autoridades aqui presentes neste Seminário: que tomem providências no sentido de identificar e impedir que pessoas continuem a praticar tantas irregularidades com o Daime. [...] Não queremos mais servir 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, para alcançarem objetivos escusos, deturpando e desvirtuando as doutrinas por eles implantadas sobre a terra. [...] Represento aqui a casa fundada pelo Mestre Daniel em 1945, e nela, como já disse, preservamos a tradição que ele nos deixou. Somos o segundo centro mais antigo, com experiências de uso com o Daime. No entanto, em nenhum momento fomos consultados ou convidados a dar opinião ou idéia sobre a preparação desse Seminário, que pretende escolher membros de uma comissão, para discutir o sistema de moral que envolve o uso do Daime. Tema que ninguém conhece melhor do que homens e mulheres dos centros originários: Alto Santo, UDV e nós. Não sabemos de quem os senhores do CONAD receberam consultoria. Pelo visto, foi de pessoas que não conhecem a nossa realidade, a nossa história, desconhecem a nossa tradição e o valor do uso ritual dessa bebida [...]. E os organizadores do Seminário, sem nos consultarem, decidiram que seria bom que disputássemos as poucas vagas entre nós, chamados da mesma linha. Somos Centros independentes, fundados por pessoas diferentes. Assim como o Mestre Raimundo Irineu Serra fundou apenas o Centro de Iluminação Cristã Luz Universal – Alto Santo, o Mestre Gabriel fundou a União do Vegetal, historicamente o Mestre Daniel fundou apenas o Centro Espírita e Culto de Oração ‘Casa de Jesus - Fonte de Luz’. [...] As obras de Mestre Daniel, que praticamos em nosso Centro, é anterior aos estudos realizados pelos cientistas e pesquisadores e a legitimidade dos resultados são comprovados (sic) nesses 60 anos. [...]

¹¹⁸ Disponível em <http://www.altinomachado.com.br/2006/03/manifesto-do-alto-santo.html>. Acessado em 13.10.2014.

Oponho-me aos critérios de escolha dos representantes dos centros religiosos usuários da Ayahuasca, determinado pelos organizadores desse Seminário e não colocarei o meu nome para concorrer a uma vaga, pelo fato de terem desconsiderado a experiência dos centros raízes (UDV, Alto Santo e nós), e por não querer representar pessoas ou grupos que nunca tiveram contato com a casa de Daniel. Portanto, não quero representar e nem ser representado por nenhum outro grupo definido pela comissão deste Seminário como sendo da ‘linha do Mestre Daniel’. Represento e só posso falar dos trabalhos realizados na casa que ele fundou em 1945 [...] (Manifesto/CASA DE JESUS/2006)¹¹⁹.

A linha de Mestre José Gabriel da Costa (União do Vegetal) foi representada por Edson Lodi Campos Soares. A Linha do Padrinho Sebastião (ICEFLU) foi representada por Alex Polari de Alverga. Sendo eleitos representantes, também, para as outras linhas de trabalho que não se enquadravam em nenhuma das entidades anteriores mencionadas, consideradas “Linha Independente (Outras Linhas)”: Luis Antônio Orlando Pereira e Wilson Roberto Gonzaga da Costa.

Em entrevista realizada com o representante do Alto Santo, Antônio Alves, sobre o tema da normatização, em uma visão diametralmente oposta a da UDV, ele afirma sua opinião de que ela seria desnecessária:

Quem tá no seu canto quieto usando a ayahuasca no trabalho espiritual e a saúde de sua família não tem nenhuma necessidade de regulamentação não tá vivenciando esses problemas. Chega um monte de gente dizendo “Vamos regulamentar... assim pode, assim não pode”. Ué, essa discussão é estranha pra nós. Como assim pode, assim não pode? Eu sei o que pode e o que não pode, porque eu uso há mais de cem anos. Essa bebida aqui, eu desenvolvi, criei meus filhos, tô criando meus netos e bisnetos dentro dessa cultura, dentro dessa religião ou desses conhecimentos e quem é que pode vir me dizer o que pode e o que não pode? Então para as comunidades que não estão vivendo problemas, não tem problemas com o uso da ayahuasca, a regulamentação não tem nenhuma importância (ALVES, 2015).

Por essas razões o CICLU - Alto Santo não participou do processo de normatização, não enviando representante para participar do Grupo de Trabalho criado pelo CONAD. O CICLU entende que não caberia a eles “fazer leis regulamentando o uso da ayahuasca”: “Nós fazemos a cultura de uso da ayahuasca e não precisamos fazer leis, leis dizendo como é que os outros devem usar ayahuasca; porque nós mesmos sabemos como queremos e podemos usar então vamos fazer leis para os outros e aí fiscalizar os outros?” (ALVES, 2015). Alves afirma que a função de dizer “isso pode, aquilo não pode e *etc*” é um esforço de regulamentação, de estatização. Para o CICLU, o processo de normatização do uso da ayahuasca, era problemático:

¹¹⁹ Disponível em <http://www.altinomachado.com.br/2006/03/manifesto-do-alto-santo.html>

O fato desses princípios só terem validade depois de carimbados pelo Estado é uma desautorização da legitimidade da comunidade de produzir leis ou de seguir leis que ela reconhece existentes na natureza em geral e na natureza humana em particular. O que no âmbito da prática religiosa não deve ser objeto de legitimação por parte do Estado. O Estado não pode me dizer se eu devo rezar ajoelhado ou em pé. Não dei ao Estado nenhuma autoridade, não concedi ao Estado nenhuma autoridade para me dizer como é que eu tenho que rezar, portanto, eu não dei ao Estado nenhuma autoridade para ele me dizer como é que eu devo tomar ayahuasca. Isso é básico. Eu comparo a recusa do Alto Santo em participar do esforço de regulamentação estatal da ayahuasca, do uso da ayahuasca com a recusa do Alto Santo em acertar o seu relógio pelo horário que vigorou durante cinco anos no Acre que diminuía em uma hora a distância do nosso horário em relação ao horário de Brasília que passou de, durante esses anos por um decreto presidencial que depois foi revisto de duas horas de diferença para menos uma hora de diferença. Nosso horário ficou oficialmente igual ao de Manaus e Porto Velho e Cuiabá, entretanto no Alto Santo para o trabalho espiritual nós continuamos adotando o horário antigo... Então a gente não adotou o horário. Isso não se trata de desobediência civil. É apenas a continuidade da nossa prática que é a prática espiritual que o Estado não pode e não deve legislar sobre isso ... Então, o Alto Santo escolhe em que âmbito nós queremos dialogar. Consideramos o diálogo com o Estado, um diálogo legítimo, mas não precisamos participar de debates, discussões, votações de escolhas de coisas que não dizem respeito a nossa prática espiritual. Tem determinadas coisas que nós achamos justo que o Estado legisle, é da função dele, de seu jeito, se vire, não cabe a nós intervir nesse assunto. Claro que não nos recusamos a colaborar, a responder a todos os questionários e pesquisas e entrevistas e tudo que nos procuraram para fazer e tal, mas agradecemos o convite e declinamos da função de estar dentro da comissão, votar, escolher entre isso e aquilo, limitar o direito dos outros se pode isso ou aquilo (ALVES, 2015).

Para Jair Araújo Facundes, juiz de Direito, representante da linha de Mestre Irineu no GMT/CONAD, a função da normatização estatal seria de estabelecer parâmetros que privilegiassem o uso religioso, ortodoxo da ayahuasca. Segundo ele:

A convenção de Viena sobre substâncias entorpecentes de 1971, subscrita pelo Brasil, dispõe sobre as substâncias que os países se comprometem a proibir ou regulamentar condições de uso. Entre as substâncias proibidas está o DMT, presente na ayahuasca. Esse Tratado Internacional também dispõe que, mesmo uma substância proibida poderia ser utilizada para fins religiosos. A Lei 11.346/06 repete disposição idêntica, afirmando que seria respeitado o uso religioso de certas substâncias psicoativas. Mas nenhuma nem outra disseram o que devemos entender por uso religioso. O CONFEN/CONAD ao longo do tempo constataram algumas práticas como merecedoras dessa classificação, uso religioso, mas outras não. Depois de anos de discussão, o CONAD resolve criar um grupo multidisciplinar para tentar definir o que deve ser aceito, no Brasil, como religioso. Isso tem uma implicação prática: alguns setores do governo acreditavam e acreditam que apenas o uso religioso seria permitido, não o uso recreativo ou terapêutico, por exemplo. Um exemplo prático: é possível vender em supermercados ayahuascas em embalagens de 250 ml, 500 ml, 1l, 2l ou embalagem família, com 5l? Se alguém afirma que apenas o uso religioso estaria permitido, essa venda é ou seria ilegal e configuraria crime de tráfico, com possibilidade de prisão. Como você bem sabe, há quem queira fazer fábrica para produzir

ayahuasca, essa, então, a finalidade do GMT: definir qual seria o uso religioso para fins de proteção constitucional e legal (FACUNDES, 2016, p.1).

Essa resposta aponta para visões diferenciadas dos resultados esperados do processo de normatização, circulando entre os atores do campo religioso ayahuasqueiro, o que indica o relativo *descontrole*, ou o controle parcial, do referido processo, nos termos eliasianos. Ao mesmo tempo em que o Relatório Final GMT/CONAD (2006, p.3), enuncia como pretendendo *identificar 'o que é preciso fazer' para atender aos diversos itens que integram os direitos e obrigações pertinentes ao 'uso religioso da Ayahuasca'* é encarado por alguns grupos religiosos como uma proteção legal em relação às denúncias que intermitentemente povoam a mídia, envolvendo, graças aos *maus* usos da ayahuasca todo o campo religioso ayahuasqueiro; por outros ele é visto como uma perda da autonomia do referido campo.

Seriam essas concepções díspares resultantes das posições ocupadas por seus respectivos defensores no campo religioso ayahuasqueiro? Nossa interpretação da recusa dos grupos em relação à proposta de participação das ações colocadas em curso pela esfera judicial/estatal com o objetivo de normatizar o uso religioso da ayahuasca seria de que ela é produzida nos grupos que teriam mais poder simbólico no interior do campo religioso ayahuasqueiro, tendo, portanto mais autonomia e dando-se ao luxo de recusar a intervenção estatal no que consideram *seus assuntos*. Por essa linha interpretativa, a ação da UDV e sua aceitação pronta da proposta de indicação de representantes para o CONAD se relacionaria com a posição ocupada por esse grupo no campo religioso ayahuasqueiro, em uma área menos central que o grupo do Alto Santo, portanto mais suscetível a reconhecer a necessidade e a propriedade da intervenção de atores estatais nas dinâmicas do campo religioso ayahuasqueiro.

Podemos interpretar em termos eliasianos a motivação do CONAD em estabelecer os limites do uso legal da ayahuasca, que aparece nos documentos oficiais em que convoca os representantes das principais linhas do campo religioso ayahuasqueiro, como também na fala cujo trecho é citado acima, como sendo, ao mesmo tempo, indício da rede da ampliação de configurações em que atuam os grupos religiosos, inseridos gradualmente no nascente mercado da ayahuasca em níveis nacionais e internacionais, com novos conjuntos de produtores e consumidores, tanto em termos terapêuticos quanto recreativos ou de lazer (mercado simbólico).

O relatório final contém breve histórico da regulamentação do uso da ayahuasca, afirmando que: “a instituição do Grupo Multidisciplinar de Trabalho expressa dever

constitucional do Estado brasileiro de proteger as manifestações populares e indígenas e garantir o direito de liberdade religiosa.” (Relatório Final/GMT, 2006, p. 4). Essa ação representa, sobretudo, vale ressaltar, “o coroamento do processo de legitimação do uso religioso da Ayahuasca no país, iniciado há mais de 20 anos, com a criação do primeiro Grupo de Trabalho do CONAD (na época CONFEN)” (*idem*). Naquele momento, o órgão fora “designado para examinar a conveniência da suspensão provisória da inclusão da substância *Banisteriopsis caapi* na Portaria nº 02/85, da DIMED (Resolução nº 04/85 do CONFEN)” (Cf. Relatório Final/GMT, 2006, p. 4).

Aproveitamos o histórico formulado, neste relatório, para ressaltar as diversas fases do processo em destaque nele. O primeiro estudo foi feito em 1985, e após dois anos, reinicia outro período de estudos, em que foram realizadas várias pesquisas e visitas às comunidades usuárias do chá, principalmente, no Acre, Amazonas e Rio de Janeiro, que resultou no Relatório de 1987 (Documento 07 do DA/CONAD), “subscrito pelo então Conselheiro do CONFEN, Doutor Domingos Bernardo Gialluisi da Silva Sá, Presidente do Grupo de Trabalho, que concluiu que as espécies vegetais que integram a elaboração da bebida denominada de ayahuasca ficassem excluídas das listas de substâncias proscritas pela DIMED” (Relatório Final, 2006, p. 4). Nesse relatório de 1987, as informações e descrições coletadas pelo Grupo de Trabalho são descritas em detalhes, questões e problemas são expostos, demonstrando as diferenças e controvérsias instauradas no campo ayahuasqueiro. A conclusão apresentada:

[...] foi aprovada pelo plenário do antigo Conselho Federal de Entorpecentes, em reunião de setembro de 1987, de sorte que a suspensão provisória da interdição do uso da Ayahuasca, levada a termo pela Resolução nº 06, do CONFEN, de 04 de fevereiro de 1986, tornou-se definitiva, com a exclusão da bebida e das espécies vegetais que a compõem das listas da DIMED (Relatório Final/GMT, 2006, p. 4)

Sobre esse breve histórico, ainda, ressalta-se que, mesmo a despeito disso, ocorreu em 1991, uma denúncia anônima e que por iniciativa do então Conselheiro do CONFEN, Paulo Gustavo de Magalhães Pinto, Chefe da Divisão de Repressão a Entorpecentes do Departamento de Polícia Federal, *a questão do uso da Ayahuasca* voltou a ser reexaminada. Esse período marcou uma nova série de estudos por parte do CONFEN, como foi amplamente demonstrado no histórico do processo. A realização de estudos, dessa vez, foi mais dirigida ao contexto de produção e consumo da bebida. Mais uma vez, os estudos foram conduzidos pelo jurista Dr. Domingos Bernardo Gialluisi da Silva Sá. O seu parecer conclusivo datado de 2 de junho de 1992, foi mais uma vez “aprovado por unanimidade na 5ª Reunião Ordinária do CONFEN realizada na mesma data, considerou que não havia razões para alterar a conclusão

proposta em 1987, no relatório final já mencionado” (Relatório Final/GMT, 2006, pp. 4-5). Observamos neste breve histórico, o destaque dado pelo próprio órgão para os fatos ocorridos durante o processo de normatização do uso da ayahuasca no Brasil. A seguinte citação demonstra a visão delineada pelo CONAD:

Dez anos depois, em face de denúncias de uso inadequado da bebida Ayahuasca, a maior parte divulgada na imprensa e outras tantas dirigidas aos órgãos do Poder Público, notadamente CONAD, Polícia Federal e Ministério Público, fato que está amplamente documentado na consolidação das decisões e estudos do CONAD e de outras instituições acerca do uso da Ayahuasca, novo Grupo de Trabalho foi definido pela Resolução nº 26, de 31 de dezembro de 2002 (*Ibid.*, p. 5).

Vale ressaltar, também, que, de acordo com esta resolução, o GT deveria ser composto por diversas instituições, tendo por base o princípio da responsabilidade compartilhada, cujo objetivo, agora, seria o “de fixar normas e procedimentos que preservassem a manifestação cultural religiosa, observando os objetivos e normas estabelecidas pela Política Nacional Antidrogas e pelos diplomas legais pertinentes. Não há registro de que este grupo tenha sido constituído” (*Ibid.*, p. 5).

Finalizando o breve histórico citado nesse relatório, destaca-se ainda, o fato de que em 24 de março de 2004 o CONAD ter feito uma solicitação à Câmara de Assessoramento Técnico Científico sobre os “diversos aspectos do uso da Ayahuasca, ocasião em que o referido órgão de assessoramento do CONAD emitiu parecer apresentado e aprovado na Reunião do CONAD de 17.08.2004, o qual serviu de fundamento à Resolução nº 5, do CONAD, de 4.11.04, que instituiu o atual Grupo Multidisciplinar de Trabalho” (*Ibid.*, p. 5).

Sobre o andamento das reuniões, há muitas informações que consideramos relevantes a serem colocadas. De acordo com os termos da resolução que instituiu o GMT, a primeira tarefa foi eleger o presidente e vice-presidente do grupo que ficou sendo, respectivamente, Dr. Dartiu Xavier da Silveira Filho e Edson Lodi Campos Soares. A segunda tarefa foi a elaboração do Cadastro Nacional das Entidades Usuárias da Ayahuasca - CNEA. Sobre o cadastro, muitos questionamentos foram feitos pelo grupo, tais como: a finalidade do referido cadastro, que não deveria “servir de mecanismo de controle estatal sobre o direito constitucional à liberdade de crença (art.5º, VI, CF)” (*Ibid.*, p. 6); e a objetividade do cadastro, de maneira “que não constassem exigências que viessem a invadir o direito individual à intimidade, vida privada e imagem dos usuários (art.5º, X, CF). Nesse sentido chegou-se ao consenso de que responder ou não ao cadastro seria uma faculdade das entidades” (*Ibid.*).

A partir desses parâmetros, ficou resolvido que o formulário de cadastro ficaria disponível aos interessados, conjuntamente de carta explicativa e cópia da Resolução nº. 05/04, do CONAD. E informa-se que: “Até a presente data foi cadastrada quase uma centena de entidades, dando também uma dimensão parcial das diversas práticas que são adotadas pelas entidades que fazem uso da Ayahuasca no Brasil” (*Ibid.*). Outra posição do GMT foi a de procurar

[...] destacar e consolidar as práticas que para as próprias entidades representam o uso religioso adequado e responsável, anteriormente estabelecidos na ‘Carta de Princípios’, resultado do 1º Seminário das entidades da Ayahuasca, realizado em Rio Branco em 24 de novembro de 1991 (*Ibid.*, p. 6).

Como também de priorizar os seguintes temas:

definição de uso ritual, comércio, turismo, publicidade, associação da Ayahuasca com outras substâncias, criação de novos centros, auto-sustentabilidade das entidades, procedimentos de recepção de novos interessados, curandeirismo, uso terapêutico, assim como definição de mecanismos para tornar efetivos os princípios deontológicos formulados. A maior parte das deliberações do grupo foi consensual e estão sintetizadas no item V - Conclusão (Relatório Final/GMT, 2006, p. 6).

Sobre o tópico “temas discutidos”, encontramos um conjunto de normas e recomendações sobre o uso da ayahuasca que fornece uma síntese da problemática, e destaca algumas características sociais e culturais desse uso no Brasil. Alguns temas são discutidos e apresentados no relatório em termos conclusivos e estão divididos em oito tópicos, os quais são destacados neste trabalho. O item “Uso Religioso da Ayahuasca” inicia destacando que, desde o primeiro relato da primeira visita dos conselheiros do CONFEN se concluiu que, ao longo de décadas o uso ritualístico da ayahuasca “ [...] tem sido reconhecido pela sociedade brasileira como prática religiosa legítima.” (*Ibid.*, p. 6). Essa observação chega a ser uma constatação, sendo ressaltado “que são mais do que atuais as conclusões de relatórios e pareceres decorrentes de estudos multidisciplinares determinados pelo antigo CONFEN”, e que desde 1985, “constatavam que ‘há muitas décadas o uso da Ayahuasca vem sendo feito, sem que tenha redundado em qualquer prejuízo social conhecido’” (*Ibid.*, pp. 6-7).

A primeira preocupação do GMT foi definir *o que é uso religioso*. Consideram que a correta identificação, deve ser “segundo os conceitos e práticas ditadas, a partir das próprias entidades que fazem uso da Ayahuasca”. Sendo essa prática “que permitirá assegurar a proteção da liberdade de crença prevista na Constituição Federal” (*Ibid.*, p. 7). Uma vez que também reconhecem “a ocorrência de registros de uso não religioso da Ayahuasca”, essa

identificação “possibilitará prevenir práticas que não se amoldam à proteção constitucional” (*Ibid.*, p. 7). Para o GMT:

Trata-se, pois, de ratificar a legitimidade do uso religioso da Ayahuasca como rica e ancestral manifestação cultural que, exatamente pela relevância de seu valor histórico, antropológico e social, é credora da proteção do Estado, nos termos do art. 2º, ‘caput’, da Lei 11.343/06 e do art. 215, § 1º, da CF. Devem-se evitar práticas que possam pôr em risco a legitimidade do uso religioso tradicionalmente reconhecido e protegido pelo Estado brasileiro, incluindo-se aí o uso da Ayahuasca associado a substâncias psicoativas ilícitas ou fora do ambiente ritualístico (Relatório Final/GMT, 2006, p. 7).

O tema da “comercialização” associada ao processo de expansão do uso da ayahuasca, em geral, envolve questões que geram problemas de ilegalidade, se não forem observados determinados regulamentos. O GMT parte do princípio de que “quem vende Ayahuasca não pratica ato de fé, mas de comércio, o que contradiz e avilta a legitimidade do uso tradicional consagrado pelas entidades religiosas (*Ibid.*). Neste sentido, o GMT reconhece o caráter religioso de todos os atos que envolvem o preparo da ayahuasca, desde a coleta das plantas, “até seu armazenamento e ministração, de modo que seu praticante de tudo participa com a convicção de que pratica ato de fé e não de comércio” (*Ibid.*). A conclusão do GMT é “que o plantio, o preparo e a ministração com o fim de auferir lucro é incompatível com o uso religioso que as entidades reconhecem como legítimo e responsável” (*Ibid.*). Dessa forma, destaca-se que

[...] 27. A vedação da comercialização da Ayahuasca não se confunde com seu custeio, com pagamento das despesas que envolvem a coleta das plantas, seu transporte e o preparo. Tais custos de manutenção, conforme seja o seu modo de organização estatutária, são suportados pela comunidade usuária. E é evidente, também, que a produção da Ayahuasca tem um custo, que pode variar de acordo com a região que a produz, a quantidade de adeptos, a maior ou menor facilidade com que se adquire a matéria prima (cipó e folha), se se trata de plantio da própria entidade ou se as plantas são obtidas na floresta nativa, e tantas outras variáveis. 28. Historicamente, porém, de acordo com a experiência das entidades religiosas chamados a compor o Grupo Multidisciplinar de Trabalho, esse custo é partilhado no seio da instituição por meio das contribuições dos membros de cada entidade. Os sócios respondem pelas despesas de manutenção da organização religiosa, nas quais estão incluídos os gastos com a produção da Ayahuasca, com prestação de contas regular. 29. O uso religioso responsável na produção da Ayahuasca é delineado a partir da constatação das práticas das entidades: a) cultivar as plantas e preparar a Ayahuasca, em princípio, para seu próprio consumo; b) buscar a sustentabilidade na produção das espécies; e, c) quando não possuir cultivo próprio e nenhuma forma de obtenção da matéria-prima na floresta nativa - sem prejuízo de buscar a auto-suficiência em prazo razoável - nada obsta obter o chá mediante custeio das despesas tão somente, evitando-se que pessoas, grupos ou entidades se dediquem, com exclusividade ou majoritariamente, ao fornecimento a terceiros (*Ibid.*, p. 8).

Associada a essa questão discutiu-se também o tema da sustentabilidade da produção da bebida. “A cultura do uso religioso da Ayahuasca, por se tratar de fé baseada em bebida extraída de plantas nativas da Floresta Amazônica, pressupõe responsabilidade ambiental na extração das espécies” (*Ibid.*). Recomenda-se, portanto, que “as entidades religiosas devem buscar a auto-sustentabilidade na produção da bebida, cultivando seu próprio plantio” (*Ibid.*, p. 8). Todas essas questões envolvem a preocupação com intensificar o controle estatal, em que pese a responsabilidade compartilhada para as entidades religiosas ayahuasqueiras.

O *turismo* relacionado com o consumo e uso da ayahuasca foi outro ponto discutido, pois aponta para a possibilidade de constituição de uma atividade comercial ligada à substância cujo controle estava sendo focalizado. Daí que se recomendou que as entidades, por se constituírem em instituições religiosas, não deveriam “se orientar pela obtenção de lucro, principalmente decorrente da exploração dos efeitos da bebida” (*Ibid.*, p. 9). O GMT destaca o perigo da não observância desse procedimento:

A Constituição Federal garante o livre exercício dos cultos religiosos, que tem como consequência o direito à propagação da fé através do intercâmbio legítimo de seus membros. Neste sentido todos têm direito de professar a sua fé livremente e de promover eventos dentro dos limites legais estabelecidos. O que se quer evitar é que uma prática religiosa responsável, séria, legitimamente reconhecida pelo Estado, venha a se transformar, por força do uso descomprometido com princípios éticos, em mercantilismo de substância psicoativa, enriquecendo pessoas ou grupos, que encontram no argumento da fé apenas o escudo para práticas inadequadas (*Ibid.*, p. 9).

Outra temática focalizada pelo relatório do GMT, ligada aos processos de expansão do uso do *chá*, foi a da difusão das informações e a publicidade da ayahuasca, que, também “tem sido motivo de deturpações e abusos, notadamente na *internet*” (*Ibid.*, p. 9). Segundo consta no relatório, observa-se, “o oferecimento de toda espécie de cursos e oficinas remuneradas, cujo elemento central é o uso da Ayahuasca associado a promessas de experiências transformadoras descomprometidas com o ritual religioso” (*Ibid.*). Considerando as experiências das entidades e suas práticas rituais, o GMT estabeleceu que:

[...] o uso ritual responsável é incompatível com a publicidade e a oferta de promessas de curas milagrosas, de transformações pessoais arrebatadoras e com a indução das pessoas a acreditarem que a Ayahuasca é o remédio para todos os males. É consenso no GMT que quem faz uso religioso responsável não divulga informações que possam induzir as pessoas a terem uma imagem fantasiosa da Ayahuasca e trata do tema com discrição, sem fazer alardes dos efeitos da substância (Relatório Final/GMT, 2006, p. 9).

O último tema controverso, levantado pelo GMT, foi o uso terapêutico da ayahuasca. Encontramos no Relatório, uma série de considerações, para definir melhor os termos utilizados e demonstrar as diferenças entre o uso religioso e o uso terapêutico. Segundo o

GMT, *terapia* pode ser compreendida “como atividade ou processo destinado à cura, manutenção ou desenvolvimento da saúde, que leve em conta princípios éticos científicos” (Relatório Final/GMT, 2006, p.10). Considerando a tradição, reconhecem que, “algumas linhas possuem trabalhos de cura em que se faz uso da Ayahuasca, inseridos dentro do contexto da fé”. Dessa forma, o uso terapêutico atribuído à ayahuasca dentro dos rituais religiosos, “não é terapia no sentido acima definido, constitui-se em ato de fé e, assim sendo, ao Estado não cabe intervir na conduta de pessoas, grupos ou entidades que fazem esse uso da bebida, em contexto estritamente religioso” (*Ibid.*). Outro procedimento em que a ayahuasca seja utilizada corresponderá a uma outra modalidade de uso, conforme está explícito, nesse relatório, nos seguintes itens:

36. [...] Em outra condição se encontram aqueles que se utilizam da bebida fora do contexto religioso. Isto nada tem que ver com uso religioso, e tal prática não está reconhecida como legítima pelo CONAD, que se limitou a autorizar o uso da substância em rituais religiosos. 37. A utilização terapêutica da Ayahuasca em atividade privativa de profissão regulamentada por lei dependerá da habilitação profissional e respaldo em pesquisas científicas, pois de outra forma haverá exercício ilegal de profissão ou prática profissional temerária. 38. Qualquer prática que implique utilização de Ayahuasca com fins estritamente terapêuticos, quer seja da substância exclusivamente, quer seja de sua associação com outras substâncias ou práticas terapêuticas, deve ser vedada, até que se comprove sua eficiência por meio de pesquisas científicas realizadas por centros de pesquisa vinculados a instituições acadêmicas, obedecendo às metodologias científicas. Desse modo, o reconhecimento da legitimidade do uso terapêutico da Ayahuasca somente se dará após a conclusão de pesquisas que a comprovem. 39. Com fundamento nos relatos dos representantes das entidades usuárias, verificou-se que as curas e soluções de problemas pessoais devem ser compreendidas no mesmo contexto religioso das demais religiões: enquanto atos de fé, sem relação necessária de causa e efeito entre uso da Ayahuasca e cura ou soluções de problemas (Relatório Final/GMT, 2006, p.10).

O sexto tópico refere-se à organização das entidades, uma vez que é reconhecido como problema que necessita de ordenamento jurídico, paralelamente, a um processo de uso inadequado da ayahuasca associado ao processo de expansão, sobre o que destaca o GMT:

O crescimento do uso da Ayahuasca e a facilidade com que se pode comprar a bebida de pessoas que a produzem sem compromisso com a fé têm levado ao surgimento de novas entidades, que não possuem experiência no lidar com a bebida e seus efeitos, assim como fazem mau uso da Ayahuasca, associando-a a práticas que nada têm a ver com religião. O uso ritual caracterizado pela busca de uma identidade religiosa se diferencia do uso meramente recreativo (*Ibid.*, p. 11).

Para o GMT, “o uso religioso responsável da Ayahuasca pressupõe a presença de pessoas experientes, que saibam lidar com os diversos aspectos que envolvem essa prática” (*Ibid.*), tais como: “capacidade de identificar as espécies vegetais e de preparar a bebida,

reconhecer o momento adequado de servi-la, discernir as pessoas a quem não se recomenda o uso, além de todos os aspectos ligados ao uso ritualístico, conforme sua orientação espiritual” (*Ibid.*, p.11). Outro aspecto fundamental observado é com relação à natureza da prática religiosa. Observa-se que, embora, “se reconheça o ato de fé solitário e isolado, usualmente a prática religiosa se desenvolve coletivamente” (*Ibid.*), por isso, uma das recomendações essenciais do GMT é que “os grupos constituam-se em organizações formais, com personalidade jurídica, consolidando a ideia de responsabilidade, identidade e projeção social, que possibilite aos usuários a prática religiosa em ambiente de confiança” (*Ibid.*).

Com relação aos *procedimentos de recepção de novos adeptos* foi estabelecido, além dos princípios inerentes a cada uma das linhas doutrinárias, no que diz respeito ao ingresso de novos membros que: “é razoável e prudente que ao se ministrar a Ayahuasca seja levado em conta o relato de alterações mentais anteriores, o estado emocional no momento do uso e que eles não estejam sob efeito de álcool ou outras substâncias psicoativas” (*Ibid.*, p.11). Recomenda-se, também, que, para ingerir o chá, pela primeira vez, o interessado deverá ser informado sobre as condições exigidas para fazer o uso, mediante orientações de cada entidade. A realização de uma *entrevista prévia, oral ou escrita* é necessária para “averiguar as condições do interessado e a ele devem ser dados os esclarecimentos necessários acerca dos efeitos naturais da bebida” (*Ibid.*). Assim como é recomendável que “cada entidade acompanhe os participantes até a finalização de seus rituais, excetuada a saída previamente solicitada em casos excepcionais e com a anuência do responsável” (*Ibid.*, p. 12). A conclusão definitiva sobre a questão do uso da ayahuasca por menores e grávidas teve por base as seguintes considerações¹²⁰, acima já citadas pela Resolução nº 05/04, do CONAD/2006.

As últimas considerações que constam na conclusão do relatório, de certo modo, resumem as questões principais discutidas durante todo o processo de normatização da ayahuasca. Em primeiro lugar, considera-se “que o CONAD, acolhendo parecer da Câmara de Assessoramento Técnico Científico, reconheceu a legitimidade do uso religioso da Ayahuasca, nos termos da Resolução nº 05/04, que instituiu o GMT para elaborar documento que traduzisse a deontologia do uso da Ayahuasca, como forma de prevenir seu uso

¹²⁰ “Tendo em vista a inexistência de suficientes evidências científicas e levando em conta a utilização secular da Ayahuasca, que não demonstrou efeitos danosos à saúde, e os termos da Resolução nº 05/04, do CONAD, o uso da Ayahuasca por menores de 18 (dezoito) anos deve permanecer como objeto de deliberação dos pais ou responsáveis, no adequado exercício do poder familiar (art. 1634 do CC); e quanto às grávidas, cabe a elas a responsabilidade pela medida de tal participação, atendendo, permanentemente, a preservação do desenvolvimento e da estruturação da personalidade do menor e do nascituro” (Relatório Final/GMT, 2006, p.12).

inadequado” (*Ibid.*, p. 12). Segundo o GMT, após diversas discussões e análises, em que prevaleceu o confronto e o pluralismo de ideias, ficou especificado o que é caracterizado como uso inadequado da ayahuasca:

a prática do comércio, a exploração turística da bebida, o uso associado a substâncias psicoativas ilícitas, o uso fora de rituais religiosos, a atividade terapêutica privativa de profissão regulamentada por lei sem respaldo de pesquisas científicas, o curandeirismo, a propaganda, e outras práticas que possam colocar em risco a saúde física e mental dos indivíduos (Relatório Final/GMT, 2006, p.12).

Ainda na finalização do relatório do GMT, aponta-se o dever do Estado que reconhece a dignidade da pessoa humana como “princípio fundante da República Federativa do Brasil”. Considerando que “dentre os direitos e garantias dos cidadãos sobressai-se a liberdade de consciência e de crença como direitos invioláveis, cabendo ao Estado na forma da lei, garantir a proteção aos locais de culto e a suas liturgias (CF, arts.1º, III, 5º, VI)” (*Ibid.*, p. 13). Dentre outras considerações afirma-se:

Considerando a decisão do INCB (International Narcotics Control Board), da Organização das Nações Unidas, relativa à Ayahuasca, que afirma não ser esta bebida nem as espécies vegetais que a compõem objeto de controle internacional; **Considerando**, por fim, que o uso ritualístico religioso da Ayahuasca, há muito reconhecido como prática legítima, constitui-se manifestação cultural indissociável da identidade das populações tradicionais da Amazônia e de parte da população urbana do País, cabendo ao Estado não só garantir o pleno exercício desse direito à manifestação cultural, mas também protegê-la por quaisquer meios de acautelamento e prevenção, nos termos do art. 2º, ‘caput’, Lei 11.343/06 e art. 215, *caput* e § 1º c/c art. 216, *caput* e §§ 1º e 4º da Constituição Federal (Relatório Final/GMT, 2006, p. 13).

Ao final foram aprovados dez princípios deontológicos para o uso religioso da ayahuasca no Brasil, condensados no que foi acima colocado. Uma última proposta do relatório, a destacar, diz respeito à efetividade desses princípios, principalmente, com relação ao controle do uso da ayahuasca e do cumprimento das normas estabelecidas:

a) Sugere-se ao CONAD que estude a possibilidade de fixar mecanismos de controle quanto ao uso descontextualizado e não ritualístico da Ayahuasca, tendo como paradigma os princípios deontológicos ora fixados, com efetiva participação de representantes das entidades religiosas. b. Solicita-se ao CONAD apoio institucional para a criação de instituição representativa das entidades religiosas que se forme por livre adesão, para o exercício do controle social no cumprimento dos princípios deontológicos aqui tratados. c. Sugere-se ainda, caso os princípios deontológicos aqui definidos sejam acatados, que disto seja dada ampla publicidade, preferencialmente com a realização de um segundo seminário organizado pelo próprio CONAD auxiliado pelo Grupo Multidisciplinar de Trabalho, do qual devem participar todas as entidades, sem prejuízo do encaminhamento formal do ato a todos os órgãos dos Ministérios Públicos e da Magistratura Federal e Estaduais,

Polícia Federal e Secretarias de Segurança Pública dos Estados (Relatório Final/GMT, 2006, pp.15-16).

2.5 O campo ayahuasqueiro como campo de luta

A partir da configuração processual apresentada na descrição dos documentos produzidos pelo CONFEN/CONAD a partir da sua política antidrogas, (fatos, questões e problemas de ordem social e jurídica constituem elementos dessa análise, formando nossa base empírica, apreendida numa dinâmica de articulação social e política do processo. Segundo Bourdieu (1989), na constituição da estrutura de um campo de forças, os atores encontram-se desigualmente distribuídos na posse de capital religioso, cultural, político, social e econômico na sociedade. Assim, o autor não atribui papel determinante a nenhum tipo de capital. Para ele, há todo um conjunto de representações e significados (também em disputa) que ordenam e constroem o mundo e que obedecem a uma dinâmica, por sua vez subordinada aos diferentes esquemas coletivos de percepção, configurando diversas formas culturais de apreensão do mundo material. São estas lógicas culturais em disputa que instituem as tensões, as disputas ou conflitos no campo: lutas em torno de formas simbólicas ou significados diversos atribuídos as formas de identidades coletivas reconhecidas.

A luta entre os agentes diferentemente posicionados no campo está relacionada à capacidade de cada um fazer com que as suas respectivas representações e crenças sejam legitimadas, como ocorre nesse processo de normatização da ayahuasca. Observamos que lutas pela “tradição” e “ortodoxia” nos discursos proferidos pelos atores do campo tradicional, reconhecidos como os mais legítimos, são sempre lutas políticas ou simbólicas.

Isso significa dizer que o campo religioso se desenvolve, por um lado, no plano da distribuição do poder, no qual os diferentes atores possuidores de capitais diversos ocupam posições diferenciadas, com pesos relativos no espaço social em que se configuram as relações de hegemonia e dominação; por outro lado, tensões se estabelecem no plano simbólico, entrando na discussão categorias, representações, crenças e esquemas classificatórios que estruturam e legitimam as relações de poder no campo.

Ao serem instituídas como senso comum, ou como suposto consenso, as categorias fazem emergir formas específicas de poder político e, na medida em que são incorporadas ao discurso, garantem vantagens (ou consolidam desvantagens) aos grupos em disputa no campo – são as categorias de percepção legitimadas, depositárias de valores e crenças sedimentadas no espaço social, que dão poder simbólico àqueles que delas se apropriam (BOURDIEU, 1989).

Nomear um espaço simbólico, por exemplo, de “religioso” ou “cultural” pressupõe lidar com os critérios de legitimidade com base nos quais estão estruturadas as relações de poder na construção do campo. Sendo assim, é o discurso que traduz a perspectiva, contribui para estruturar ou desestruturar relações de força e reconstrói o mundo.

O campo religioso ayahuasqueiro se configura, assim, como um dinâmico espaço de reformulação de esquemas classificatórios: ideias como “sagrado”, “profano”, “sacralização”, “purificação”, “preleção”, “miração”, “tradição”, “transgressão”, “neo-ayahuasqueiro” são categorias construídas, comumente usadas, cujos significados estão em disputa, trazendo para o centro da luta os critérios a partir dos quais se legitimam práticas, atividades e estruturas de poder estabelecidas sobre o mundo material e simbólico.

Neste processo de luta simbólica, no bojo do qual os discursos proferidos estão sempre relacionados à posição dos que os utilizam, os agentes lançam mão de diversas estratégias, práticas e crenças simbólicas; muitas delas consistem em procurar obter a legitimação hegemônica do ponto de vista do discurso autorizado.

Isto fica mais claro ao longo do processo, no discurso proveniente dos detentores de títulos acadêmicos, especialistas de prestígio ou de autoridades do Estado (CONFEN, CONAD. etc.), este último reconhecido detentor do monopólio da violência simbólica legítima. Como reconheceu Isac Karniol, professor-titular do departamento de Psicologia Médica e Psiquiatria da Faculdade de Medicina da Unicamp, que compôs o GT/CONFEN e visitou as comunidades religiosas usuárias da ayahuasca em documento 09 do DA/CONAD, duas laudas, Opinião do Dr. Isac G. Karniol de 18.05.1992 (ANEXO nº 11), esclareceu:

Numa reunião recente de que participei no Rio de Janeiro, com juristas alemães, um dos pontos mais enfatizados foi que a ação da lei e da justiça, quando mal empregadas, pode ser pior do que o efeito das drogas em si. Finalmente, como ex-membro do Confen, tive por anos contato com o Daime, e convenci-me que com os conhecimentos atuais uma proibição do uso pelas seitas religiosas destas plantas seria uma violência muito maior, que a produzida por eventuais efeitos colaterais das mesmas (KARNIOL, 1992, p. 1).

No debate, argumentos são antepostos e *contra-discursos* são elaborados, subvertendo (ou invertendo) significados e valores, gerando polêmicas. A preocupação do Estado foi tomar decisões com base em estudos científicos mais detalhados sobre a ayahuasca, com os efeitos ou reações que poderiam ser prejudiciais ao organismo. Algumas questões levantadas, como já vimos, foram se havia “modificações severas da personalidade” e se os “estados alterados da percepção, ânimo e comportamento” significavam, necessariamente, situações negativas, prejudiciais ou patológicas.

O processo de normatização da ayahuasca aqui descrito é caracterizado pela entrada no campo religioso de discursos *especializados* articulados à dinâmica de lutas no campo simbólico. Compreender as redes de interdependências mobilizadas por ele é perceber a dinâmica das relações sociais entre estes grupos, ou a balança de poder, como diria Elias (2000). Muitos autores têm chamado a atenção não apenas para o fenômeno da ayahuasca, mas, sobretudo, para o contexto das drogas em geral. Uma das questões que se sobressai é: qual o ator legitimado para dizer se é permitido ou não, o uso de tal substância? A ayahuasca deve ser proscrita como nociva ou não? O próprio uso da linguagem, tomando como objeto os embates travados em processos de representação e reconhecimento público já denuncia por si só o tipo de violência simbólica (exemplos disso foi o debate acerca da proibição do daime, citado como droga, que o colocou em um circuito de marginalização social, através de divulgação em matérias jornalísticas e sensacionalistas que contribuíram para o preconceito, estigma e discriminação social dos grupos). Segundo Karniol (1992):

O contato do homem com drogas, em particular com alucinogênicos, acompanha sua história, e em muitas ocasiões evidencia suas procuras e indagações. Dependendo do momento histórico, algumas drogas são liberadas e mesmo tem seu uso estimulado. A mesma substância depois é proscrita e responsabilizada por ações que num determinado momento histórico é necessário atribuir a algo ou alguém (KARNIOL, 1992, p. 1).

Na visão do pesquisador Hugles Brisson (2011), certos usos de substâncias psicoativas podem ser considerados legítimos porque elas contribuem para a reprodução das identidades individuais coletivas (sendo, a nosso ver, o mesmo argumento defendido pelo Estado brasileiro para reconhecer a legitimidade do uso do chá). No entanto, para o autor, essas práticas estão relegadas aos confins da marginalidade diante da hegemonia do ponto de vista segundo o qual elas são apresentadas como “drogas”. Brisson (2011) analisou o processo de ressignificação da ayahuasca, ou seja, como o ritual da ayahuasca, originalmente indígena, foi adotado, no Brasil, por grupos religiosos sincréticos que hibridarizaram o ritual. Esses grupos conseguiram fazer com que a legitimidade e a legalidade do ritual ayahuasca fossem reconhecidas em seu país. Assim eles se expandem e começam a se estabelecer em certas cidades europeias e americanas. O autor observa como esses grupos conseguiram estabelecer sua legitimidade, a partir do momento em que eles chegam no mundo globalizado e são confrontados com o discurso hegemônico ocidental.

Outro caso apresentado pelo autor citado acima foi o do ritual peyote, cujo uso religioso se estendeu às populações autóctones da América do Norte. Embora proibido na América do Norte, um regime de exceção existe para usos religiosos. Procedendo a uma análise de discursos (guiados pela crítica pós-colonial, principalmente por seus conceitos de

hibridismo e de resistência), o autor aprofunda seu estudo no fato, de como ocorreu e se justificou essa exceção jurídica.

Comparando os dois casos, constata que a legislação americana sobre o peyote, ignorando o aspecto híbrido do ritual, adota certo etnocentrismo cultural. No caso dos rituais que usam a ayahuasca, a legitimidade foi conquistada mais através do apelo à liberdade de exercício religioso do que como traço cultural¹²¹.

Escolhendo e investindo em terrenos de resistência que lhe são favoráveis, os grupos religiosos brasileiros conseguiram permanecer mestres da maneira em que eles se definem, garantindo assim que o aspecto híbrido do ritual ayahuasca fosse levado em consideração em suas relações com o Estado. Para o peyote foi diferente, pois continua sendo aos olhos da lei americana, na maioria dos casos, uma prática oriunda de uma disposição cultural única apenas para os autóctones. Desta forma, essa legislação resulta, simultaneamente, em estagnação do ritual peyote e em consolidação da construção essencial/objetivista do nativo norteamericano (BRISSON, 2011).

Na esfera do poder simbólico, em todos os tipos de julgamento, os arranjos discursivos apresentados expõem, cada qual, uma dada compreensão do mundo, situando-se, por trás das variações de linguagem, diferenças de poder no interior do campo. Os depoimentos de especialistas podem ser estrategicamente utilizados para a persuasão ideológica, mistificando desigualdades sociais, na tentativa de ganhar o consentimento daqueles sobre os quais o poder é exercido.

No caso da ayahuasca, o contexto é o de uma política de *guerra às drogas* em curso. Trata-se de uma temática com vários níveis de abordagem, sendo a própria permanência dos ritos daimistas em suas reapropriações urbanas quase que indissociável da discussão sobre a complexa fronteira entre droga e planta sagrada. Assim, o que hoje chamamos *droga*, com toda a conotação valorativa que implica esta palavra, insere-se em um vasto contexto discursivo que, provavelmente, muito tem a dizer das práticas pelas quais nos constituímos enquanto uma sociedade/nação.

A ayahuasca por sua natureza configura-se nesse universo, numa figuração específica associada à utilização de plantas com propriedades psicoativas para obtenção de estados intensificados de consciência. Ao verificarmos o lugar atribuído aos psicoativos em diversas tradições culturais, alguns autores constataram que, ao contrário, tais práticas têm se dado

¹²¹ Essa afirmação, ao nosso ver, precisa ser relativizada, uma vez que consideramos que a esfera cultural teve seu peso também na decisão governamental no Brasil.

através dos tempos em contextos em que normas e prescrições não somente regulam o seu consumo, mas fornecem referenciais simbólicos que dão à experiência significados culturalmente integradores¹²².

O debate contemporâneo sobre o modo de uso das drogas é indissociavelmente marcado pela prévia definição acerca de quais substâncias são assim classificadas e podemos ou não podemos usar. Quem vai nomear as apropriadas e as inapropriadas para uso reconhecido socialmente? Como são construídos esses valores? Segundo Reginato (2010, p.1), o “problema das drogas” conforme aparece na agenda política contemporânea, refere-se a um conjunto específico de substâncias proibidas. A formação de um corpo de especialistas para legislar sobre o assunto é essencial. No caso das drogas, há legislações, processos de controle e normatização estabelecendo proibições no mundo inteiro. Reginato (2010) cita outras formas de controle a exemplo dos processos de criminalização, regulamentação ou desjudicialização. Para ela:

É o saber médico-farmacológico que, ao se expandir, vai categorizar as drogas, definindo quais substâncias serão consideradas medicamento, e, portanto, um bem e quais outras, a partir de sua proibição, serão demonizadas, consideradas um mal. De uma forma geral, à exceção do álcool e do tabaco, drogas ilícitas são aquelas rotuladas como psicoativas. Assim, da apropriação do código licito/ilícito depende o debate acerca das drogas (REGINATO, 2010, p. 1).

Ainda para essa autora, a “globalização” do uso da ayahuasca “deve nos conduzir a diferentes caminhos no futuro” (*Ibid.*, p. 17)¹²³. A formação de um corpo de especialistas para estudar a liberação do uso religioso da ayahuasca demonstra a existência de uma subordinação da sociedade a diferentes legislações e formas de controle que resultam de acordos cooperativos de repressão, a exemplo das convenções internacionais. Sobre esse histórico de normatização, ela discorre sobre um fato que surpreendeu a todos: logo após o GMT ter concluído o relatório final, em novembro de 2006, sendo aprovado em todos os seus termos pela Resolução 01/10, de 25 de janeiro de 2010, o deputado Paes de Lira, em 15 de abril de 2010, apresentou projeto (PDC 2491/10) para criação de nova legislação, visando a

¹²² Além da ayahuasca na América Latina, há muitos outros exemplos de utilização religiosa de plantas: o Soma, entre os antigos iranianos e indianos (*Cf.* LÉVI-STRAUSS, 1987); o *peyote*, utilizado por grupos indígenas nas Américas Central e do Norte; a Jurema no nordeste brasileiro (*Cf.* GRÜNEWALD, 1999).

¹²³ Conforme notícias de expansão internacional: “A União do Vegetal - UDV do Novo México, nos Estados Unidos, obteve uma decisão favorável da Suprema Corte, permitindo o uso da ayahuasca para fins religiosos (GONZALES 2006). Ainda nos Estados Unidos, a Igreja do Santo Daime, no Oregon, também garantiu o uso sacramental do chá do daime (Church of the Holy Light of Queen v. Mukasey). Na Holanda, o Tribunal Distrital de Amsterdã deliberou da mesma forma, admitindo o uso ritualístico da ayahuasca. No Canadá, um curandeiro indígena do Equador, Juan Uyankar, da nação Shuar, cumpriu pena de um ano por liderar uma cerimônia na qual uma mulher mais velha morreu [...]” (*Cf.* REGINATO, 2010, p. 10).

suspensão da Resolução 01/10 do CONAD (REGINATO, 2010, p. 8). Mais uma vez a criminalização da ayahuasca virou polêmica nacional. Todavia, em maio do mesmo ano, o deputado, diante de audiência pública e debate altamente qualificado¹²⁴, admitiu a possibilidade de retirar seu projeto de tramitação. Esse fórum foi realizado pela Comissão de Segurança Pública e Combate ao Crime Organizado.

Reginato (2010) analisa a polêmica em torno da criminalização da ayahuasca no Brasil, identificando na mídia, “uma enorme carga de dramatização” nas falas a favor do controle penal da ayahuasca (ela cita títulos da matérias publicadas, por exemplo, na revista *Veja*: ‘Liberado’ (edição 2150:3/2/2010); ‘Alucinação Assassina’ (edição 2157: 24/3/2010) e na Revista *Isto é*: ‘As encruzilhadas do Daime’ (edição 2100: 5/2/2010), e outros). A imagem demonizada da ayahuasca e de seus usos é feita, alguns exemplos dessa argumentação contra sua legitimação, é abaixo citada:

A posição do governo brasileiro é irresponsável, e a Resolução 01/10 é o resultado de repetidos equívocos; a ayahuasca é uma bebida perigosa, com propriedades psicoativas e que causa vômito, diarreia e alucinações; a ancestralidade da ayahuasca não muda sua composição química; a ayahuasca possui DMT, substância proibida pelo International Narcotics Control Board – INCB; a liberdade de culto religioso é uma ‘desculpa’ para ocultar o uso de drogas ilícitas; determinadas ramificações usam também maconha (chamada de erva de Santa Maria) nos cultos; a permissão concedida pelo governo abre um precedente perigoso; não há estudos científicos suficientes sobre a ayahuasca; não se sabe se há interações medicamentosas, nem quais os efeitos do chá em pessoas com problemas psíquicos; pessoas que precisam de ajuda médica podem ser enganadas; intelectuais e artistas mitificam a ayahuasca porque a crença veio de gente simples da floresta. É uma moda ‘new age’; permitir que crianças e mulheres grávidas consumam a ayahuasca é inaceitável; não há provas dos efeitos terapêuticos da ayahuasca; grupos que usam a ayahuasca são inconsistentes, mesclando elementos de várias outras religiões e até da psicanálise. São seitas e não grupos religiosos; as práticas religiosas devem depender de fé e não de química; o uso da ayahuasca traz riscos, é uma questão pública, de saúde e segurança públicas; o consumo da ayahuasca está associado a duas mortes recentes; há tráfico de ayahuasca no país ignorado pelo governo brasileiro; a ayahuasca é utilizada para ‘ficar viajandão’(sic) e tem sido vendida livremente pela internet (REGINATO, 2010, p. 11).

Outro argumento exemplar contra a legitimação do uso da ayahuasca no Brasil encontramos em um artigo de José Elias Murad (1989), deputado federal PTB/MG, do qual

¹²⁴O debate está disponível em br/atividade-legislativa/webcamara/videoArquivo?codSessao=00017070 e o da 2a. a <http://www2.camara.gov.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-permanentes/cspcco/videoArquivo?codSessao=00017143&codReuniao=23928>. Acesso em 24.11.2014.

citamos um trecho abaixo. Ele faz um breve histórico do uso da ayahuasca entre os grupos indígenas da bacia amazônica do Brasil, Bolívia, Colômbia, Equador, Peru, Venezuela:

Segundo o folclore das tribos da região, ‘a beberagem é usada pelos nativos com a finalidade de descobrir ou responder acuradamente certos casos de solução difícil, responder convenientemente aos emissários de tribos em disputa ou em guerra, decifrar planos do inimigo e tomar decisões certas para ataque e defesa, descobrir a doença de familiares etc’ [...] (MURAD, 1989, p. 1).

Para ele, a bebida tem comprovada ação alucinógena, comparando-a ao ácido lisérgico (LSD), com a mescalina (cactus peyote), a psilocibina (cogumelos alucinógenos do México), os quais podem provocar dependência pelo uso abusivo, além de provocar efeitos psicóticos e aflorar psicoses latentes. Procurou salientar ainda que:

[...] há uma grande diferença entre o uso folclórico, religioso, tradicional entre os índios da região - o que faz parte do uso cultural de várias tribos há centenas de anos - e o uso por seitas exóticas, extravagantes de brancos e nativos ou mesmo o emprego por ‘espiritualistas’ alienígenas ou por pessoas psicológica e emocionalmente instáveis. Aliás, sob este aspecto o índio é mais sábio do que o branco. Além de não usar a beberagem abusivamente, proíbe-a aos menores de 16 anos e às mulheres grávidas. Acredito que interferir em tal uso cerimonial, cultural e religioso dos índios da amazônia seria contribuir para o seu processo de aculturação (MURAD, 1989, pp. 3-4)

De modo categórico, ele sugere aos órgãos competentes do Brasil, as seguintes medidas:

1- Listar o Banisteriopsis caapi e as outras espécies de Banisteriopsis, bem como as plantas similares da região Amazônica e os seus produtos e preparações (chás, infusos, decoctos, rapés etc) na classificação Ia da OMS (Organização Mundial de Saúde) para as drogas psicotrópicas, isto é, aquelas cujo controle a OMS sugere porque o seu consumo pode ser abusivo e significar risco notável para a saúde pública e seu valor terapêutico é nulo. É importante salientar que é exatamente neste grupo que são colocadas várias drogas alucinógenas, como a LSD, a mescalina, a psilocibina e também a maconha e seus derivados (canabinóis); 2- Proibir o uso de tais produtos em qualquer situação, incluindo-se, no caso, as cerimônias religiosas de seitas existentes no país; 3- Não interferir no uso cultural, folclórico e/ou religioso dos índios da região Amazônica, em cujas tradições qualquer proibitivo poderia significar um processo de aculturação, além das dificuldades intransponíveis de tal procedimento (MURAD, 1989, p. 4).

Reginato (2010) cita outros argumentos a favor, como a foi a nota de repúdio dos pesquisadores do Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos – NEIP às notícias

veiculadas pelas revistas *Veja* e *Isto é*. Os pesquisadores argumentaram o direito à liberdade religiosa e ao pluralismo religioso¹²⁵, previstos na Constituição Federal do Brasil.

Na discussão do campo religioso são os recortes classificatórios que estão em jogo, estando aí incorporada, portanto, a dimensão cultural e jurídica (campos onde se configuram elementos de poder). Discursos são construídos e reconstruídos no processo de (re)definição das relações e do próprio campo de forças. A dinâmica do campo religioso através do processo de normatização ocorre em vários âmbitos como campo de forças e campo de luta simbólica, onde estão em disputa significados e representações. Nele, a realidade social é lida e construída através de esquemas intelectuais, e as disputas religiosas, podem ser traduzidos como uma “guerra de representações”. Da luta simbólica, aí estabelecida num campo de concorrência e competições – representações, percepções do social e sistemas de classificações nunca são elaborações neutras – estará fazendo parte todo um conjunto de processos de atribuição de significados, que se configuram como formas culturais de apropriação do mundo material e que definem um dado projeto de construção social.

Nessa perspectiva, conceitos, programas, avaliações (opiniões, pareceres) e análises técnicas são instrumentos de intervenção política e, simultaneamente, instrumentos de uma dada forma de perceber e expressar o mundo. Se a disputa é no campo simbólico, os produtores de símbolos, legitimados e reconhecidos como tal, Estado ou órgãos que ocupam uma posição privilegiada são determinantes na configuração do campo, pois detêm o discurso autorizado.

A respeito da relação entre o campo religioso ayahuasqueiro e as instâncias estatais e outros campos, a exemplo do científico, é exemplar o trecho da resposta concedida por Facundes ao nosso roteiro de questões¹²⁶, o qual citamos abaixo:

a) A SENAD e o CONAD foram muitos cordiais conosco. Demonstraram sincero respeito por nossas crenças. Tinha (sic) uma preocupação de tentar

¹²⁵ Sobre esse tema versa a dissertação de Mestrado em Direito Instituto Brasiliense de Direito Público – IDP - do Dr. Jair Facundes (2013): *Pluralismo, Direito e Ayahuasca: Autodeterminação e legitimação do poder no mundo desencantado*. Em que discute direito e liberdade religiosa, examinando o uso religioso da bebida psicoativa “que contém na sua composição, entre outros, o alcaloide Dimetilriptamina (DMT), listado como substância alucinógena proibida no Anexo I da Convenção de Viena de 1971, tratado internacional firmado para reprimir o uso e tráfico de substâncias psicotrópicas ali enumeradas” (FACUNDES, 2013, p. 14). O autor faz um breve histórico do processo de normatização da Ayahuasca, destacando as decisões governamentais brasileiras nos anos 1987, 1992, 1995, 1997, 2002 e 2004/2010.

¹²⁶ Alguns pontos para discussão em meu roteiro de entrevistas sobre a normatização do uso da ayahuasca, foram: o objetivo do CONAD ao realizar o Seminário em 9 e 10 de março em Rio Branco; a participação de algumas entidades usuárias da ayahuasca no GMT -CONAD no processo de normatização. Quais os principais problemas ou questões que surgiram para normatizar o uso da ayahuasca? Pode-se considerar a decisão da última Resolução como definitiva? Observamos que, em novembro de 2006, esse grupo produziu o relatório final, contudo, a aprovação em todos seus termos somente foi feita pela Resolução 01/10, de 25 de janeiro de 2010.

distinguir o uso que o tempo tem demonstrado ser positivo do uso comercial e vulgarizado de ayahuasca. b) Houve certa facilidade porque havia algum consenso entre as principais linhas doutrinárias sobre o uso tradicional da ayahuasca comparado com alguns usos mais modernos. Dito de outra forma: busque notícias sobre mortes envolvendo Daime, pessoas com problemas alegadamente causados por ayahuasca, crianças retiradas à força de igreja por ordem judicial, pessoas internadas em hospitais psiquiátricos (inclusive em Rio Branco) em razão de alegado uso de Daime etc. Quando comparamos essas notícias ao longo dos vários anos constata-se que todas elas estão relacionadas a um certo modo de usar Daime, e que essas notícias não se relacionam com outros usos. Constatar que um uso assegura maior segurança e estabilidade proporcionou uma ótima base para a definição do que seria uso religioso. De nossa parte, nosso único intento era garantir o uso da ayahuasca tal como nós aprendemos com Mestre Irineu, e no geral esse modo coincidia com o uso de outras entidades, como a UDV e Barquinha, criando uma "maioria" consensual dentro do GMT de modo bastante espontâneo. Não nos interessamos em aprovar ou cancelar usos de ayahuasca com maconha, peyote, cacto de São Pedro etc., por exemplo. Não nos interessava discutir esses outros usos: bastava-nos olhar para o longo tempo e ver o resultado de uma e outra prática. c) A relação de confiança e respeito mútuo entre as linhas relacionadas a MI, Barquinha e UDV. Os representantes desses grupos participavam há muitos anos de um movimento de resistência cultural para preservar o uso ritual. Essa circunstância permitiu apoio recíproco e o estabelecimento de uma base mínima. Se você ler a Resolução e relatório final do GMT, verá ali descrito uma síntese mínima dos rituais daquelas entidades. d) O empenho dos membros cientistas. Essas pessoas muitas acrescentaram às discussões e, intencionalmente ou não, fortaleceram muitas das posições defendidas pelos grupos mais tradicionais (UDV, Barquinha e MI) (FACUNDES, 2016, pp.1-2).

De acordo com a teoria do campo (Bourdieu, 1989), a probabilidade de ganhos no campo da disputa, poderá ser tanto maior quanto mais próximos estiverem os sujeitos políticos do lugar em que esses instrumentos simbólicos de poder são gerados. Por outro lado, a legitimidade e, por conseguinte, a eficácia específica de uma dada representação dependerá da capacidade dos respectivos sujeitos políticos em fazer ver e fazer crer – fazer reconhecer – lógicas e valores, eles mesmos componentes de um dado sistema de crenças e significações, no interior do qual a religião é mais uma das categorias em disputa. 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 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. São os exemplos de disputas e tensões no campo ayahuasqueiro, as posições dos seus representantes nos processos em análise que resultaram no processo de normatização aqui descrito. Observamos que a luta por hegemonia entre os

próprios grupos neo-ayahuasqueiros, que se caracterizam pelos processos de se ressignificarem, continua ocorrendo, o que já foi notado em relação a outros campos religiosos, a multiplicação de modelos de religiosidade, pelas constantes divisões e dissidências causadas por divergências entre os diversos grupos.

No campo ayahuasqueiro, a intenção dos atores é afirmar sua identidade como força constitutiva dos significados culturais e simbólicos. Valores e crenças são, eles mesmos, 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. Práticas, representações, costumes e linguagem, por conseguinte, ordenam a sociabilidade e fazem história. Nesta perspectiva, o processo em estudo permitiu que fosse trazido para o centro da discussão a luta simbólica estabelecida a partir da atribuição de novos sentidos e significações nas representações do uso da ayahuasca no Brasil. As diversas formas de identidade social conhecidas e reconhecidas institucionalmente formam uma figuração social específica no campo religioso ayahuasqueiro como campo de luta: luta política entre modos de uso (normatização).

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.

No processo de normatização, o que os atores do campo religioso ayahuasqueiro intencionavam, “era assegurar a plenitude de seus rituais. como dito acima, não intencionamos aprovar ou cancelar qualquer ritual, mas rituais aos quais o tempo já demonstrou certa estabilidade e uso positivo” (FACUNDES, 2015, p.2).

A partir das narrativas dos representantes do Alto Santo, seguidores de Mestre Irineu, destacamos a posição dos *grupos tradicionais* sobre o processo de normatização aqui analisado. Dentro da visão bourdieusiana, não se trata de estabelecer critérios mínimos sobre o que é ou o que não é tradicional, na medida em que a identidade do grupo tradicional não é tradicional por si mesma, senão na medida em que os sujeitos políticos assim o leiam e assim se representem, entrando em lutas classificativas efetuadas pelos grupos sociais que, não sendo neutras, ordenam o social e, dando-lhe sentido, tornam inteligível o espaço a ser desvendado (CHARTIER, 1990, p. 17).

Os discursos são enunciados a partir de posições diferenciadas no espaço social. Sujeitos politicamente constituídos buscam legitimar socialmente as próprias representações de suas crenças nos espíritos ou no poder outorgado a uma planta ou a um mestre, na tentativa de consolidar as respectivas formas de apropriação e uso de sentidos e identidades em disputa. Essa luta aparece como pano de fundo sobre o qual se apresenta, por exemplo, a posição do CICLU, no *Manifesto do Alto Santo*, encaminhado ao evento do seminário organizado pelo CONAD, em Rio Branco, AC:

Senhores e Senhoras,

O meu esposo, o Mestre Raimundo Irineu Serra, fundador do Centro de Iluminação Cristã Luz Universal - Alto Santo, do qual sou a dignitária, antes de se despedir deste mundo não se cansava de nos advertir e nos preparar em relação àqueles que viriam a macular a história de sua doutrina, que foi consolidada na Terra com enorme sacrifício dele e de seus primeiros seguidores. Em inúmeras ocasiões, de modo persistente, Mestre Raimundo Irineu Serra deixou claro que o amor e a lealdade eram as virtudes mais valiosas que esperava dos seguidores da doutrina. Dirigindo-se a todos, o seu apelo final, tão repetido, nos advertia a respeito do que sucederia até os dias atuais, após a passagem dele para o mundo espiritual. Foram estas as palavras da instrução que o Mestre Raimundo Irineu Serra nos legou: ‘Quando eu me ausentar daqui, vocês reunam, tomem Daime e me chamem que eu venho. Não me deixem inventar moda e ninguém queira ser chefe. O dono daqui sou eu’. Os 68 anos de minha vida, desde o meu nascimento, têm sido dedicados aos ensinamentos de Raimundo Irineu Serra. As palavras e os ensinamentos dele me dão força suficiente para permanecer em lealdade como testemunha privilegiada do legado histórico da sua doutrina. [...] Desde que o Mestre Irineu se ausentou materialmente, o CICLU – Alto Santo várias vezes foi alvo de salteadores, que ousaram se contrapor àquela advertência de que o seu fundador é e sempre será o dono. Muitos falam, da boca para fora, claro, em amor e união, mas esquecem que se tivessem cultivado o amor e o espírito de união em seus corações até hoje estaríamos reunidos no mesmo Centro de Iluminação Cristã Luz Universal, no Alto Santo. Mas na realidade muitos se deixaram dominar pelo egoísmo e passaram a cultivar substâncias e elementos doutrinários de origens diversas em profundo desalinhamento com a essência da doutrina que conheceram enquanto estiveram com Raimundo Irineu Serra. Não existe ninguém que tenha recebido autorização do Mestre Irineu para se declarar dono ou continuador de sua infinita obra. O que ele fez foi permitir, temporariamente, que duas pessoas – uma em Rio Branco e outra em Porto Velho (RO) – reunissem seus familiares para tomar Daime em razão da distância que moravam. Mas, por ordem do Mestre Irineu, meses antes de sua partida as permissões foram canceladas por Leôncio Gomes da Silva, meu tio, presidente eterno do CICLU – Alto Santo [...] (Manifesto/CICLU/Alto Santo, 2006, grifos nossos)¹²⁷.

¹²⁷ Disponível em <http://www.altinomachado.com.br/2006/03/manifesto-do-alto-santo.html>. Acesso em 24.11.2014

Por muito tempo, a preocupação com os usos da ayahuasca, seus eventuais riscos e quando associados a outros rituais e substâncias consideradas ilegítimas pela Constituição do Brasil, constituiu um perigo iminente no campo religioso ayahuasqueiro. Os praticantes sentiram-se ameaçados com as sucessivas intervenções do CONFEN, depois CONAD a respeito da proibição ou não do uso da ayahuasca no Brasil (fatos ilustrados por diversas matérias jornalísticas e sensacionalistas sobre o tema que quando veiculadas pela imprensa afetavam e ainda hoje afetam o campo como um todo). A ideia presente nos grupos mais ortodoxos de que ocorrências advindas do uso inadequado poderiam “macular a história de sua doutrina”, ou degradar o sentido religioso dado pelo grupo mais antigo, remete à questão de ameaça e perigo. As emoções que decorrem em parte da natureza desse processo, é de medo, ansiedade, traição, conflito, perigo, mácula, transgressão e outros. Elas adquirem uma forma específica em cada figuração. No campo tradicional, o discurso do CICLU, representado na Madrinha Peregrina demonstra o cuidado de zelar pelo “legado histórico” deixado pelo Mestre Irineu como único critério de legitimidade para se denominar como “doutrina do Daime de Mestre Irineu”.

Com o passar do tempo, no contexto do estabelecimento de novas figurações, o moderno se traduz no potencial de reinvenção do uso da ayahuasca, fenômeno social que vem sendo apontado por antropólogos, sociólogos, historiadores, biólogos e outros. Labate (2004), por exemplo, mostra uma nova figuração no campo ayahuasqueiro:

Neo-ayahuasqueiros formam assim uma intersecção entre as redes que compõem o universo da Nova Era e as suas matrizes, de um lado, e as religiões ayahuasqueiras ‘tradicionais’, de outro. Tal posição gera uma configuração *sui generis*, rica em simbolismo e práticas. Esta é justamente a *especificidade* do caso brasileiro de uso urbano de psicoativos de origem indígena: os usos modernos e urbanos da ayahuasca aqui, diferentemente por exemplo dos Estados Unidos com a sua própria tradição de consumo de drogas em geral por jovens de classe média, têm como referência central, mesmo quando se propõem à autonomia, os usos adotados pelo Santo Daime e pela UDV, tidos por eles como portadores da ‘tradição milenar de consumo da bebida’. As matrizes ayahuasqueiras brasileiras tradicionais possuem uma hegemonia simbólica e concreta, pois o acesso à bebida está em grande medida mediado por essas religiões (LABATE, 2004, p. 88).

À figuração original, na qual atuavam os primeiros grupos, agregam-se os cientistas/especialistas sobre a ayahuasca, a nova configuração foi determinante para a normatização e legitimação desse uso, inclusive, não apenas restrito ao ritual religioso, mas com fins terapêuticos; o tema envolve também a construção de uma visão alternativa de sociedade que conjugue simultaneamente o ‘ecologicamente sustentável’ com o socialmente justo. Essa ampliação da rede de configurações pôde ser exemplificada quando as

comunidades tiveram que resolver a questão de onde fazer a coleta de jagube e rainha para confeccionar a bebida. Havia denúncias de que os feitores de daime invadiam terras de outros ou de grupos indígenas. Fato como este fez com que uma série de regulamentos fosse estabelecida pelo Ibama, Acre. As entidades teriam que ser cadastradas para poder fazer a coleta das plantas para o feitiço e efetuar o transporte da bebida já pronta. Por esses problemas, o CICLU/Alto Santo se pronuncia, deixando claro a separação que há entre a ortodoxia (nós-puros) e heterodoxia (eles-impuros):

A polícia, os fiscais ambientais e a vigilância sanitária dos governos estadual e federal podem ficar despreocupadas porque jamais vão flagrar alguém do CICLU – Alto Santo transportando cipó e folha ilegalmente ou comercializando Daime e muitos (sic) menos com conduta alterada nos círculos sociais (Manifesto do CICLU/Alto Santo/2006).

A internacionalização dos usos e das discussões sobre a ayahuasca também apontam para a ampliação das redes configuracionais atualmente em curso. Em todo o mundo, diversos autores vêm discutindo a questão dos psicoativos de diferentes ângulos, focalizando-a através de muitos estudos. Em alguns, fica clara a politização crescente da relação do homem com as plantas psicoativas. Também entra em pauta a discussão a respeito da forte tendência à tecnificação e cientificação de uma política do uso da ayahuasca para fins terapêuticos.

Nossa análise converge para a conclusão de que a focalização dos problemas relacionados ao uso da ayahuasca é útil para pensar as tensões e conflitos dentro e fora do campo religioso ayahuasqueiro, no qual são centrais as formas distintas de apropriação das tradições daimistas, como faz referência o documento acima citado, indicando: “a existência de substâncias e elementos doutrinários de origens diversas em profundo desalinho com a essência da doutrina” (*Ibid.*).

A ideia de disputa religiosa, nesse contexto, aparece associada às lutas pelos *direitos de apropriação* do uso ortodoxo da ayahuasca, disputado entre grupos que se autodefinem como *originários* e os que entraram no campo religioso com o *processo de expansão do uso da ayahuasca*. Vejamos alguns conceitos ou expressões produzidas e enunciadas no debate interno ao campo religioso ayahuasqueiro. Abaixo, um trecho sobre a posição do CICLU:

[...] A proliferação de centros que usam indevidamente os hinos e os símbolos da doutrina do Mestre Raimundo Irineu Serra é da absoluta responsabilidade de cada um que assim procede. Todos têm que prestar contas dos trabalhos que vêm fazendo. A tentativa de evangelizar ou de doutrinar o mundo com o uso da ayahuasca contraria os princípios da doutrina, que é esotérica e não pode ser confundida com as religiões que se dedicam a arrebanhar fiéis [...] Eu compreendo a legião de dissidentes do centro fundado pelo Mestre Raimundo Irineu Serra: é mais fácil se retirar e passar a se organizar como bem entendem do que se adequar à disciplina que lhes era exigida no CICLU – Alto Santo. Para mim tem sido doloroso acompanhar a banalização da ayahuasca. Digo

ayahuasca de modo genérico porque não é Daime do Mestre Irineu o que tem sido confundido com droga, distribuído e vendido abertamente no comércio mundial. Quem toma Daime, Daime do Mestre Irineu, comporta-se de modo muito diferente dos que promovem as transgressões, que são do conhecimento da opinião pública, dentro e fora do país [...] (Grifo nosso) (*Ibid.*).

Em primeiro lugar, examinemos o conceito de “tradição” (ou pureza) em oposição às expressões “a proliferação de centros”, “legião de dissidentes”, “banalização da ayahuasca”, “droga”, “comércio”, “transgressões”. A ideia de antagonismo se encontra presente na relação de oposição entre as identidades que correspondem aos diferentes grupos atuantes no campo: a *linha de Mestre Irineu (tradição)* e as *outras linhas (modernidade)*.

Essa luta existe em uma perspectiva figuracional (ELIAS, 2000), 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*. A interação ocorre de forma a criar e acentuar a desigualdade entre os grupos considerados tradicionais no Acre e outros centros que se formaram no Brasil e no mundo e que ampliam a configuração em que atuam os atores/grupos ayahuasqueiros.

O grupo do *campo tradicional*, que se autodenomina *legítimo*, apoia-se no sentimento de ser o *zelador da doutrina verdadeira*. As outras linhas e os outros grupos (modernos, ecléticos), são, em relação ao campo dos *tradicionais*, caracterizados pelo sentimento de pertencerem a centros *dissidentes*, *transgressores* ou *banalizadores*.

Na figuração cuja visibilidade é acionada no processo de normatização focalizado neste capítulo, não se trata de apenas dois grupos em oposição, mas de vários grupos no Acre compondo o campo ayahuasqueiro, reposicionados em uma configuração social mais ampla, nacional e até internacional como usuários da ayahuasca. Sob essa perspectiva, é a característica de ser usuário da ayahuasca¹²⁸ que unifica o campo ayahuasqueiro. Segundo o CONAD, foi cadastrada quase uma centena de entidades que fazem uso da ayahuasca no Brasil, de acordo com o relatório final do GMT. Também, o Parecer da ABEAD ressalta que o uso da ayahuasca é um processo crescente e que se deve a vários fatores como, por

¹²⁸ Ou como citados no processo de patrimonialização, o IPHAN inclui todos os grupos por serem detentores do bem imaterial contido no universo da ayahuasca.

exemplo, “o volume de publicações literárias de impacto bem como a mídia que expõe o depoimento de pessoas famosas” (Parecer da ABEAD, 2002, fl.5) ¹²⁹.

Entre os grupos *tradicionais* (ortodoxos) observamos maior coesão do que entre e os outros grupos de dentro e de fora do Acre caracterizados pela modernidade (heterodoxia). As condições de constituição dos grupos tradicionais e o momento histórico de formação dos novos centros em áreas urbanas são diferentes - essa expansão e proliferação dos centros, inclusive no exterior, reconfigura o campo religioso ayahuasqueiro. A necessidade de normatização e regulamentação estatal das relações sociais surgem nesse processo de constituição de grupos sociais diversificados e sua inserção no campo ayahuasqueiro.

A noção de tradição, no campo religioso, porém, é mais associada aos conceitos de legitimação, engajamento político, proteção e, ainda, com um sentido que aponta para a obtenção de alguma “vitória” mais adiante. Tal vitória se daria a partir de um confronto ou embate explícito (que envolve o Estado), no qual muitas vezes o alvo é consubstanciado pelo poder público e, nesse caso de normatização da ayahuasca, o reconhecimento público de um uso legitimado pelo Estado brasileiro. Os grupos que se autodenominam como tradicionais têm uma visão de engajamento e da representação marcada por um caráter universalista (no sentido de ultrapassar fronteiras de grupos específicos), estando situados cultural e historicamente e implicados num projeto político.

Consideramos fundamental destacar como o representante do Alto Santo, Antônio Alves, elabora o sentido da palavra “tradição” ou do que se considera “comunidades tradicionais”, no auge de um debate que foi instaurado a partir do processo de patrimonialização (outro momento a ser analisado).

Nós chegamos a uma formulação que é a seguinte, a comunidade tradicional não é aquela que é antiga, é aquela que segue uma tradição, aquela que está associada a uma tradição. As práticas que ela desenvolve, os conceitos com os quais ela trabalha, os valores, o comportamento, são tributários de uma tradição. Essa comunidade pode ser criada hoje, pode ter sido criada ontem, mas ela está dentro de uma linhagem tradicional. Assim como, você pode ter comunidades que são antigas, foram criadas há vários tempos, mas que não desenvolvem, não estão associadas a uma tradição específica, sua prática, seu comportamento é aberto o suficiente para estar em constante mutação, e, portanto, podem passar por dentro dela diversas tradições, mas ela não é, digamos assim, tipicamente, uma comunidade de feição tradicional. Então, esse termo tradicional pode induzir a um fechamento que, digamos assim,

¹²⁹ Sobre isso, o *Céu do Mar*, no Rio de Janeiro, chegou a reunir um grupo de adeptos de artistas, como Lucélia Santos, Maitê Proença, Ney Matogrosso, Carlos Augusto Strazzer, Eduardo Dusek, somente para citar alguns. Maitê Proença, escreveu o livro *Uma vida inventada* em que dá um depoimento favorável ao uso da ayahuasca. A Revista Manchete em 14.1.1984 publica “Santo Daime: a droga da Amazônia”. Fora muitas outras reportagens, notícias, depoimentos no *Youtube*, em canais de TV e Jornais impressos.

ah! Só tais e tais comunidades podem entrar dentro dessa conceituação ou podem se beneficiar do registro dessas práticas. Não, não é isso. Todo mundo pode se beneficiar, mesmo porque o próprio conhecimento associado ao fazer a ayahuasca, o uso, o conhecimento da biodiversidade, da floresta, das técnicas, das tecnologias, do feitio, do preparo, as tecnologias de construção, de utilização de madeiras, a tecnologia do cozimento e da distribuição e do calendário, das fases da lua, enfim, há um mundo de conhecimentos na base do próprio uso e confecção da ayahuasca; imaginação dos rituais, dos hinos, da musicalidade, das fardas, da decoração do espaço, da construção, dos móveis, sabe? Do violão, dos instrumentos usados, da pintura, do desenho, enfim, há um mundo de cultura a ser desenvolvido e descoberto. Qualquer prática que esteja associada a um conhecimento tradicional, associado nesse âmbito do uso da ayahuasca, vai se beneficiar de um registro, de um reconhecimento dessas comunidades e das suas propostas de suas formações culturais como parte integrante da cultura brasileira (ALVES, 2015).

Tradição não é aquela que é antiga, entendemos “tradição” como uma construção simbólica, por vezes, pragmática, sendo algo intrinsecamente político, encontrando sua expressão ideal no domínio da cultura, “não cabendo opor uma tradição *herdada* a outra *moldada*, visto que o valor simbólico não depende de uma relação objetiva com o passado” (GRÜNEWALD, 2012, p. 191). Segundo esse autor, é por “intermédio de sujeitos que zelam por sua eficácia social” (*Ibid.*, p.186) que as tradições têm, ainda, um “conteúdo normativo ou moral que lhes proporciona caráter de vinculação” (*Ibid.*). Isso significa dizer que a “origem das práticas culturais é amplamente irrelevante para a experiência da tradição; autenticidade é sempre definida no presente” (*Ibid.*, pp.191-2). Segundo Grünwald (2012, p.192):

“Tradição, portanto, ‘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 expressão que pode organizar identidades com base no reconhecimento da diferença nos processos dialógicos entre culturas. As tradições podem assumir, assim, caráter artificioso (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 (GRÜNEWALD, 2012, p.192)

Dessa forma, podemos utilizar nesta tese o sentido de tradição construído pela comunidade para se definir como tradicional, destacando a relevância contextual da organização social dos grupos tradicionais ayahuasqueiros, o que se aproxima do proposto por Giddens (1997, p. 100) nos seguintes termos:

A tradição é impensável sem guardiães, porque estes têm um acesso privilegiado à verdade; a verdade não pode ser demonstrada, salvo na medida em que se manifesta nas interpretações e práticas dos guardiães. O sacerdote, ou xamã, pode reivindicar ser não mais que o porta-voz dos deuses, mas suas ações de facto definem o que as tradições realmente são. As tradições seculares consideram seus guardiães como aquelas pessoas relacionadas ao sagrado; os líderes políticos falam a linguagem da tradição quando reivindicam o mesmo tipo de acesso à verdade (GIDDENS, 1997, p. 100)

Por outro lado, a ideia de “transgressão” aparece relacionada à construção e/ou destituição de direitos, como mobilização para reivindicação, tendo em vista posições antagônicas, nesse caso, quanto aos usos da ayahuasca, formas de apropriação, interesses ou projetos sociais diversos (práticas terapêuticas, new age, contracultura, movimentos alternativos e outros). Aponta-se, com isto, na direção de uma concepção democrática que extrapola o campo tradicional e o campo religioso, de forma a não excluir quaisquer grupos sociais do acesso aos bens de salvação (no campo religioso) ou de outros benefícios de cunho terapêutico, medicinal.

A tradição é, assim, antes de tudo, a dimensão simbólica, um fenômeno de expressão religiosa, passando por formas particulares de representações e de apropriação social do uso da ayahuasca. Nesta acepção, a tradição se mostra fundamentalmente sociopolítica (regulatória), e não simplesmente descrevedora de “religiosidades”, tal como constante no discurso religioso *strictu sensu*. A noção de *transgressão* está bastante presente no debate do campo ayahuasqueiro e associada ao processo de expansão do uso da ayahuasca, referindo-se, em geral, ao problema da entrada de novos atores e novas modalidades de uso no campo religioso. Algumas questões para análise: Quem são os salteadores, maculadores, legião de dissidentes, banalizadores e transgressores a quem o manifesto do CICLU se refere? Na abordagem eliaseana, isso indica um ponto de interrelação entre os diversos grupos de distintas figurações. Na visão do campo tradicionalista, o CICLU é o herdeiro oficial, legítimo, porque implantou o uso religioso da ayahuasca no Brasil, o que determinou a não concordância com a ação do CONAD:

[...] Ainda que muitos até contestem, mas a verdade é que o Mestre Irineu e eu somos os donos desse trabalho. Eu sou a responsável pelo CICLU – Alto Santo. Não é uma posição confortável para quem nasceu, cresceu e até hoje vive dedicada a proteger a doutrina em sua essência. Falo desse desconforto porque diariamente sou golpeada por salteadores, usurpadores e charlatões que maculam a história, os hinos, os ensinamentos e os símbolos da sagrada doutrina do Mestre. Espero contar com a sensibilidade e a colaboração das autoridades do governo brasileiro que querem constituir um Grupo Multidisciplinar de Trabalho de pesquisadores para o levantamento e acompanhamento das aberrações que vêm sendo praticadas com o uso indevido da ayahuasca [...] (Manifesto do CICLU/Alto Santo, 2006, grifos nossos).

Para a análise das relações entre os grupos que formam o campo religioso ayahuasqueiro, uma questão que se nos colocou se referia a qual noção utilizaríamos para unificar os outros atores, os classificados como não tradicionais. A expansão da ayahuasca para os meios urbanos ganha notoriedade com o trabalho de Labate (2004), que relata o surgimento de novos e polêmicos personagens, chamando-os de “neo-ayahuasqueiros” (ayahuasqueiros independentes). Eles emergem no cenário dos grandes centros urbanos e colocam em curso práticas que representam “*novas modalidades de consumo da ayahuasca*” (LABATE, 2004, p. 92). A expressão acima mencionada aparece várias vezes, com sentidos diversos, tanto no interior dos discursos dos atores envolvidos, quanto em conceitos enunciados pelos vários autores. Quem são os novos atores que entram no campo ayahuasqueiro a partir de 1971, após a morte de Mestre Irineu, período marcado por medo, tensões e disputas no grupo de seus seguidores e, ainda, pela visibilização midiática das primeiras *transgressões*, noticiadas na imprensa de modo estigmatizante em relação ao daime, que teve inclusive seu uso associado ao uso da *cannabis sativa*, dentre outras substâncias.

No primeiro capítulo fizemos uma reconstrução dos laços que uniram os primeiros seguidores de Mestre Irineu e que serviram de lastro para construir a figuração dos grupos do Alto Santo. Também focalizamos as condições de surgimento dos grupos sociais mais recentes, para poder comparar as formações e estruturas dos dois subcampos do campo ayahuasqueiro, bem como o estabelecimento de configurações diferenciadas ao longo do tempo.

Conceitos como religião, tradição ou transgressão são especificados de acordo com cada ator. Palavras e conceitos são representações e, ao fazerem parte de um discurso que domina amplamente o campo, evidenciam a tensão já apontada por Chartier (1990) sobre a simultânea construção discursiva do mundo e construção social dos discursos. Entendemos “religião” ou “tradição” como uma noção que depende do quê e de como os diversos agentes

do conjunto da sociedade as caracterizam, sendo as noções citadas construídas no processo de luta e constituição de sujeitos políticos, referida a um dado recorte cultural.

A definição de uso religioso da ayahuasca emerge e se complexifica a partir da entrada das instâncias estatais nas redes de configurações em que atuam os grupos ayahuasqueiros, sendo sua função a de legitimar e enquadrar *o que é uso religioso*. No processo de normatização da ayahuasca, agentes sociais externos ao campo, passam a ordenar o campo, dando-lhe visibilidade e legitimidade (Cf. CHARTIER, 1990, p. 17).

2.5.1 Os atores do campo eclético ou neo-ayahuasqueiros

O processo de normatização aqui focalizado emerge com referência a uma nova configuração do campo ayahuasqueiro. Surgem temas como apropriação de recursos, comercialização, ritualização, uso não religioso e outros. No processo em pauta, a “expansão do uso da ayahuasca” se relaciona ao conjunto de polêmicas estabelecidas sendo vistas pelas autoridades como algo preocupante, constituindo as demandas de controle. Observamos múltiplos processos de expansão, divisão e proliferação de novos centros, a partir de dissidências ou não, dentro do próprio campo eclético ou neo-ayahuasqueiro.

O processo de normatização reunindo os representantes dos grupos ayahuasqueiros e especialistas forma uma figuração em que as tensões surgidas, juntamente com o desejo de reconhecimento e legitimação das posições associadas à tradição e à modernidade, têm resultados intencionados e não intencionados pelos atores do campo ayahuasqueiro.

A expansão do uso da ayahuasca e o desejo de controle suscitou o processo de normatização, mobilizando o Estado, coletividades, e suscitando a contribuição e posicionamentos de pesquisadores, políticos, cidadãos, população em geral, tornando o campo religioso ayahuasqueiro um campo de estudo e pesquisa empírica e de intervenção externa, sendo a necessidade de produção de conhecimento científico sobre os componentes do chá e seu potencial alucinógeno uma das consequências intencionadas ou não intencionadas, dependendo da posição dos atores envolvidos no campo.

O surgimento dos grupos dissidentes provocou a reconfiguração do campo ayahuasqueiro na década de 70 e no início dos anos 80. Em oposição a determinados grupos historicamente situados, uns passam a ser definidos como tradicionais, outros como ecléticos ou neo-ayahuasqueiros, sendo os últimos portadores de “problemas”, e responsabilizados por criar as condições de emergência da demanda de normatização, o que implicou na mobilização de discussões sobre condições restritivas, sobre a regularização ambiental, dentre outros pontos. Segundo Labate e Goulart (2005):

A expansão do consumo da ayahauasca no Brasil, como vimos, implica em diversas consequências políticas, legais, ecológicas, éticas e sociais [...]. Uma série de atores sociais disputam espaço e legitimidade num cenário de discursos contraditórios. O processo de legalização da utilização desse psicoativo tem sido permeado, como notamos, por conflitos e polêmicas que põem em xeque a legitimidade dos grupos religiosos, ameaçando por vezes a sua existência. Observou-se como a legalidade é um processo de legitimação [...]. A expansão dos grupos ayahuasqueiros - estima-se, como vimos acima, em pouco mais de onze mil o número de consumidores no país – deve ser pensada dentro de um contexto maior, qual seja: o da diversificação e expansão do consumo da ayahuasca pelo mundo (LABATE E GOULART, 2005, p. 441).

Observamos também a emergência e crescimento de um fluxo de turismo em torno das religiosidades no Acre, no período dos festivais anuais realizados nas comemorações dos Santos, especialmente, Nossa Senhora da Conceição, São João ou em feriados prolongados, constituindo o Acre em uma espécie de Meca do Santo Daime, bem como o deslocamento de pessoas do Brasil e do mundo na busca do sagrado, da cura e do Mestre Juramidã, alterando-se a fisionomia das comunidades em seus vários aspectos socioculturais e políticos.

O campo religioso tradicional se transforma em lugar de visitação e muitos fazem a *peregrinação* ao túmulo de Mestre Irineu que fica localizado em frente da residência da dignitária do CICLU, Peregrina Gomes Serra. O aumento do número de pessoas na região provoca, em proporções diferenciadas, impactos diversos sobre o modo de vida das comunidades locais, alterando funções tradicionais e até os significados dos “tempos” culturais em que aí se desenvolvem as atividades – o “tempo do Mestre” passa a ter significados até então insuspeitos pela ebulição que promove nas práticas e relações sociais. Dentro dessa nova disposição no campo, é quando os grupos tradicionais percebem a necessidade de se organizarem “numa situação plural formando uma determinada tradição, a qual deve ser compreendida não apenas pelos costumes – ou itens de ideias e cultura – mas pela ação dos sujeitos que afirma os valores da tradição” (GRÜNEWALD, 1993, p. 42).

Isto ocorre nas representações locais, diante de outros significados, possibilidades e estratégias adicionais de reprodução das condições materiais de existência proporcionada pela expansão das relações mercadológicas do consumo da ayahuasca, como aponta a dignitária Peregrina Serra: “Para mim tem sido doloroso acompanhar a banalização da ayahuasca. Digo ayahuasca de modo genérico porque não é Daime do Mestre Irineu o que tem sido confundido com droga, distribuído e vendido abertamente no comércio mundial” (Manifesto/ CICLU/ 2006).

Esse período específico de expansão e regulamentação da ayahuasca gerou polêmicas, desencadeando processos de normatização e visibilidade das formas de organização e uso

ritualizado da ayahuasca, o que se materializou seja na disputa por ser o representante legítimo (como o manifesto afirma: “Não existe ninguém que tenha recebido autorização do Mestre Irineu para se declarar dono ou continuador de sua infinita obra”), seja nas movimentações que envolvem ações do Estado ou outros. Sobre o campo tradicional, observamos como fator determinante “a ideia de que tanto a organização social quanto esses itens de cultura surgem contextualmente – e para que esse contexto seja percebido plenamente, devemos incorporar a ele também a ‘experiência de vida’ dos indivíduos” (GRÜNEWALD, 1993, p. 43). As reuniões da Câmara Temática e os discursos proferidos são exemplos da posição diferenciada dos grupos ayahuasqueiros.

Os primeiros grupos formados em diversas capitais brasileiras e outros municípios que utilizam a ayahuasca estão, em sua maioria, concentrados nas grandes cidades da Região Sudeste. As atividades de expansão ocorreram, principalmente, após a passagem de Mestre Irineu, em 1971, pela liderança de Sebastião Mota de Melo. Essa expansão veio acompanhada de um conjunto de problemas, tais como, ingestão da ayahuasca por pessoas dependentes de drogas diversas, como foi o caso mais recente, envolvendo a morte do cartunista da Folha de São Paulo, Glauco Vilas Boas, líder de uma igreja daimista em São Paulo, assassinado, junto com seu filho, Raoni, por um usuário de drogas que já havia participado de rituais em sua igreja¹³⁰.

Há outros casos geradores de polêmicas, alguns descritos no processo: veio a público a história de um jovem que se suicidou na comunidade Céu do Mapiá, o que resultou em um livro escrito por Jorge Mourão (1995), no qual narra a história de seu enteado, descrevendo “seus conflitos com os principais líderes do grupo e sugere que o Santo Daime teria influenciado o adolescente negativamente e que foi enterrado, segundo ele, sem atestado de óbito e em lugar desconhecido” (LABATE, 2002, p. 259). Outro caso que resultou em livro é o da jovem Verônica, escrito por sua mãe, Alícia Castilha (1995), ex-adepta do Santo Daime, e que viveu na comunidade daimista de Mauá no Rio de Janeiro com a filha menor de idade. Ao romper com a comunidade, sua filha decide ficar, o que gerou uma polêmica com vários

¹³⁰ Cf. o artigo “A visibilidade das revistas *Veja*, *Época* e *Isto É*: o caso da legalização do Santo Daime apresentado por Ana Paula Evangelista de Almeida e Glauber Loures de Assis no XXVIII CONGRESSO INTERNACIONAL DA ALAS. de 6 a 11 de setembro de 2011, UFPE, Recife, PE no Grupo de Trabalho 03 - Produção, consumos culturais e meios de comunicação: “O assassinato do famoso cartunista teve grande repercussão em toda a mídia brasileira, ocupando espaço em programas de televisão do horário nobre e sendo capa das revistas semanais de maior circulação do país, como a *Veja*, a *Isto É* e a *Época*, e acendeu o debate em torno dos NMRs em geral, e do Santo Daime em particular, sobretudo questionando a sua legitimidade e condenando o uso da ‘droga alucinógena’ ayahuasca, supostamente responsável pelos assassinatos de Glauco e Raoni. Este caso foi a deixa para que se reacendesse o debate em torno da legalidade do Santo Daime, e reforçou o estigma e o caráter desviante imputados ao grupo” (ALMEIDA & ASSIS, 2011, p.2).

episódios noticiados pela mídia nacional. Além destas e outras notícias, denúncias do uso de *cannabis sativa* e muitas outras *transgressões* que revolucionaram o campo religioso.

O campo ayahuasqueiro foi marcado, também, pela entrada de novos atores dos centros urbanos que se tornaram líderes de um grupo expressivo na década de 1980. Esses foram os fundadores dos primeiros centros, os pioneiros: Paulo Roberto Souza e Silva (fundador do primeiro Centro Céu do Mar, Centro Eclético de Fluente Luz Universal Sebastião Mota Melo – CEFLUSMME, na cidade do Rio de Janeiro); Alex Polari de Alverga (fundador do primeiro centro no Estado do Rio de Janeiro, Centro Eclético De Fluente Luz Universal Rita Gregório - CEFLURG, sediado em Visconde de Mauá-Resende – RJ); Fernando de La Rocque Couto (fundador do centro *Céu do Planalto*, CEFLAG, Centro Eclético de Fluente Luz Universal Alfredo Gregório de Melo, em Brasília); Ênio Staub (fundador do centro Céu do Patriarca Valdete de Mota Melo, em Florianópolis). Outros centros expressivos que surgiram, foram: o Centro Flor da Montanha (Umbandaime), distrito de Lumiar no município de Nova Friburgo/ RJ, fundado por Baixinha; o centro Jardim Praia da Beira Mar, na cidade do Rio de Janeiro, dirigido por Nílton Caparelli; e muitos outros centros que surgem em anos posteriores.

O campo dos *ecléticos* ou *neo-ayahuasqueiros* amplia a figuração em que atuam os grupos religiosos ayahuasqueiros tradicionais. Marcado por denúncias e reclamações generalizadas de uso irregular da ayahuasca, gerando representações de ‘perigo’ ou mácula para o campo, esse processo de expansão da ayahuasca aproxima-a do debate de drogas ilícitas.

A expansão da ayahuasca foi bem retratada nos trabalhos de Labate (2000) e Groisman (2010). Esse último reconhece indícios de uma busca por sedimentar na base jurídico-legal as premissas negociadas em fóruns no âmbito de atuação do Estado. Segundo ele:

O uso religioso e ritual de diversas substâncias psicoativas – modificadoras intensivas e/ou extensivas dos estados de consciência – em contextos urbanos, deu visibilidade a um fenômeno que antes estava restrito ao fluir da vida em comunidades remotas, indígenas e não-indígenas. O uso lúdico e contracultural do ácido lisérgico nos anos 60, o uso alternativo e curioso dos cogumelos alucinógenos, principalmente do psilocibe nos anos 70, e a expansão de grupos religiosos usuários da ayahuasca, como o Santo Daime e a União do Vegetal nos anos 80, encontrou na mídia – e, particularmente nos relatos pessoais de encontro com o divino e cura – importantes elementos de disseminação e expansão, mas também de estímulo à perseguição e à repressão aos grupos usuários em diversos países. Na Holanda, na Alemanha, na Espanha, na França e nos Estados Unidos, no final dos anos 1990, os adeptos foram presos, processados, seu sacramento confiscado, muitas vezes em operações policiais violentas (GROISMAN, 2010, p.8).

As principais características do campo eclético e neo-ayahuasqueiro são as novas modalidades de uso da ayahuasca, as mudanças nos rituais e introdução de novos elementos, como novos hinários, trabalho mediúnico, umbandaime, o ecumenismo universalista e medicinas sagradas, ou seja, novas formas de lidar com a ayahuasca adotados pelos novos atores.

A partir dessas novas experiências nos espaços urbanos emergiu *a questão da normatização social do uso da ayahuasca*. Isso ocorreu, por um lado, pelo afrouxamento dos laços de coesão social entre os grupos do campo ayahuasqueiro; a expansão do campo eclético ou neo-ayahuasqueiro, caracterizado pela proliferação de novos centros independentes usuários do chá; por outro lado, pela incapacidade de suportar a carga proveniente da chegada de novos adeptos gerados, principalmente pela intensificação e crescimento do fluxo de distribuição da ayahuasca. Essa situação foi complexificada pela intensificação da expansão da doutrina na esfera internacional. De acordo com Labate & Feeney (2012), essa expansão fez densificar questões jurídicas em áreas centrais dos EUA, Europa e Canadá e também no Brasil, como vimos acima:

O Brasil, assim como os EUA e muitos outros países, é signatário da Convenção das Nações Unidas sobre Substâncias Psicotrópicas (CPS), de 1971, que relaciona o DMT como substância controlada de Nível I. De acordo com a CPS (Art. 32[4]), os países signatários podem isentar do controle ‘plantas que crescem espontaneamente e contêm substâncias psicotrópicas, incluídas no Nível I e que são tradicionalmente usadas por grupos pequenos e claramente demarcadas, em ritos mágicos ou religiosos’. Alguns poucos países recorreram a essa provisão – Bangladesh (não especificado), Canadá (peio), México (não especificado), Peru (San Pedro e ayahuasca), e os EUA (peio) – mas o Brasil não estava entre eles (CPS, Declarations & Reservations). Na época em que a Convenção das Nações Unidas sobre Substâncias Psicotrópicas entrou em vigor, em 1976, os grupos religiosos consumidores de ayahuasca permaneciam isolados no extremo norte da Amazônia brasileira. Não havia qualquer preocupação nacional relativa a esses grupos até que estes começaram a se disseminar pelo Brasil no início dos anos 1980. Infelizmente, as exceções são permitidas apenas no momento da assinatura, ratificação ou acesso à Convenção (United Nations, 1976, p. 385). O Brasil, tendo ratificado a CPS em 1973, já não tinha a opção de abrir tal exceção, o que poderia ter contribuído para estabilizar a política brasileira e para dar aos grupos religiosos um grau de proteção contra potenciais reviravoltas políticas. O questionamento da CPS não entrou em pauta no debate brasileiro até recentemente (Parecer, 2004; Relatório Final, 2006; Resolução, 2010), o que ocorreu provavelmente devido à crescente preocupação internacional com a expansão dos grupos religiosos consumidores de ayahuasca (LABATE & FEENEY, 2012, p. 7).

O debate sobre a proibição ou não do uso da ayahuasca no Brasil implicou na entrada do antigo CONFEN, hoje CONAD no campo ayahuasqueiro nacional e também contribuiu para a explicitação das lutas de classificação no campo, a partir da divisão dos centros em

diferentes linhas. A posição de Alex Polari de Alverga, Diretor Executivo da ICEFLU/CEFLURIS, pode ser vista no trecho da Carta abaixo citado, “Comunicado da Igreja do Santo Daime”, enviada ao Seminário das Comunidades Tradicionais da Ayahuasca *Construindo Políticas Públicas para o Acre* (Rio Branco em 12 e 15.4.2010).

Por ocasião da realização deste Seminário sobre Ayahuasca e Políticas Públicas, gostaríamos de expressar aqui nossa saudação e desejar que ele tenha resultados bastante positivos, que contribuam para o fortalecimento da institucionalização da nossa bebida sagrada. Para nós, este é um momento de luto, devido ao trágico desaparecimento do nosso querido e saudoso irmão Glauco e seu filho Raoni. Na sequência destes fatos tão tristes, temos constatado uma campanha da mídia, no sentido de culpar o nosso sacramento por este abominável crime. Esta acusação não procede e não tem fundamento. Esperamos que pouco a pouco, a sobriedade se imponha sobre qualquer tipo de sensacionalismo, por parte daqueles que querem ver neste acontecimento um pretexto para retroceder na conquista tão valiosa dos nossos direitos de liberdade religiosa. Pelo contrário, que este caso seja visto por aquilo que realmente é: um crime hediondo, uma exceção, uma trágica fatalidade. Nestes últimos anos, obtivemos o reconhecimento pleno e definitivo da prática religiosa da Ayahuasca/ Santo Daime no Brasil e no mundo [...]. Sem dúvida, coube ao Mestre Irineu fazer esta grandiosa síntese da tradição espiritual e da cultura indígena para um novo contexto, ao mesmo tempo que realizava uma nova leitura do cristianismo popular pelas lentes da ayahuasca. Com isto, ele promoveu 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 cultural cabocla e urbana, ele foi seguido também por muitos outros irmãos, mestres e fundadores de outras tradições, que expressaram esta mesma verdade em outros contextos doutrinários e rituais. Como é o caso do Mestre Gabriel (UDV), Frei Daniel (Barquinha) e também do Padrinho Sebastião Mota de Melo (CEFLURIS). [...] Entendendo o processo espiritual e cultural desta forma, estaremos sendo fiéis aos princípios que nortearam o Mestre Irineu e os demais patronos das nossas tradições, contribuindo para a união deste grande povo ayahuasqueiro e daimista. Padrinho Sebastião, à semelhança dos demais fundadores das outras linhas tradicionais, foi também um homem simples, nascido na floresta, de onde adquiriu todos os seus conhecimentos e habilidades de seringueiro, artesão de canoas, médium e curador. Conviveu com o Mestre Irineu e dele recebeu a orientação e a profecia de que iria levar a cabo a sua missão no estado do Amazonas, como de fato aconteceu. Prova disto é a Vila Céu do Mapiá, que congrega hoje mais de mil habitantes e é a nossa sede matriz. Portanto, nossa igreja se considera uma derivação legítima e autêntica do tronco do Mestre Irineu. Dele herdamos o fundamento da nossa Doutrina. Além disto, como afirma o nosso Estatuto Doutrinário, respeitamos todas as demais confissões religiosas. Dando este testemunho, temos crescido em todo o mundo, difundido nossa língua, nossa cultura e a espiritualidade dos povos da floresta em dezenas de países em todos os continentes. Nossa Igreja tem firmado alianças espirituais com muitas outras medicinas sagradas e contribuído grandemente para a legalização e o reconhecimento do nosso sacramento no Brasil e no mundo [...] (ALVERGA, 2010).

As críticas formuladas ao CONAD pelos atores do campo tradicional que se posicionaram contra a forma pela qual ocorreu o chamado para participar das discussões nas instâncias dos órgãos estatais marcaram o processo de normatização da ayahuasca e representam um dos momentos em que os resultados intencionados e não intencionados pelos atores do campo ayahuasqueiro foram visibilizados.

No manifesto escrito pelo Presidente Francisco Hipólito de Araújo Neto do Centro Espírita e Culto de Oração “Casa de Jesus - Fonte de Luz”, ficam expressos os dilemas existentes nas relações sociais entre os grupos da Barquinha. Esse centro destaca-se pelo papel político autodeclarado de ser *o guardião da tradição*, ganhando uma visibilidade pública, como foi o caso do manifesto ao CONAD. Assim como o CICLU (Alto Santo), os centros da Barquinha decidiram não participar do processo de normatização da ayahuasca. Vejamos alguns trechos do documento em que o representante historiciza a trajetória do seu centro, ressaltando nunca ter sido *manchete de jornais*, ou encontrar-se envolvido em escândalos pela “venda e a mistura de Daime com substâncias proibidas ou com a deturpação das doutrinas deixadas pelo Mestre Daniel, Mestre Irineu e Mestre Gabriel” (Manifesto/CASA DE JESUS/2006).

[...] Os 60 anos de história da casa fundada por Mestre Daniel, estão pautada (sic) na tranquilidade e bom uso do Daime, sem transgredir as leis do país, sem prejudicar a qualquer pessoa que ali tenha frequentado ou bebido o Daime. Muito pelo contrário, as experiências mostram relatos de pessoas que chegaram desequilibradas, com dependência química, completamente desajustadas social e psicologicamente, ficaram curadas e foram reintegradas à sociedade. São depoimentos vivos para quem quiser ver e ouvir. O que na realidade temos feito durante toda a existência do nosso centro, é distribuir o Daime às pessoas capacitadas, na dosagem adequada a cada um, não permitindo a mistura com nenhuma outra substância, dentro de um contexto religioso, obedecendo ao calendário e as orientações deixadas por Mestre Daniel. Sabemos que tem crescido o número de indivíduos que usam o Daime em diversos locais e maneiras pelo Brasil e o mundo afora. A nossa doutrina se originou aqui em Rio Branco, em uma pequena terra inicialmente emprestada ao Mestre Daniel, onde ainda está a sede em alvenaria que ele começou a construir em 1958. Não é de qualquer maneira que acrescentamos o número de filiados ao nosso centro. Temos critérios de responsabilidade, para que não venha a desabonar a seriedade da nossa doutrina. Os exemplos falam por si e estão para serem comprovados [...] (Manifesto/CASA DE JESUS/2006).¹³¹

É fundamental observar a relação de parceria entre o grupo tradicional do Alto Santo e o grupo Casa de Jesus, linha da Barquinha, em especial o CICLU (Alto Santo), sendo o mesmo reconhecido como legítimo pela dignitária Peregrina Gomes Serra.

¹³¹ Disponível em <http://www.altinomachado.com.br/2006/03/manifesto-do-alto-santo.html>. Acessado em 19/08/2015.

A posição do Presidente Francisco Hipólito de Araújo Neto do Centro Espírita e Culto de Oração “Casa de Jesus - Fonte de Luz” só vem demonstrar o movimento da ortodoxia que vai tentar se fortalecer em relação ao que vai ser considerado heterodoxia, ou uso heterodoxo da ayahuasca. Então, a luta, por exemplo, entre os portadores tradicionais do uso adequado, legítimo, correto da ayahuasca, enfrenta os atores considerados como *heterodoxos*, os quais usariam o daime de modo *errado, equivocado, inadequado, banalizado*.

Para um representante dos grupos religiosos ayahuasqueiros do campo *tradicional*, o controle do uso da ayahuasca deveria ser interno ao campo e não externo. Vejamos sua proposta:

Sustentamos e continuamos a acreditar que a solução não deveria nem deve ser governamental. Pensamos num conselho (ou outro nome), uma entidade que reunisse as principais entidades que aceitam certo uso de ayahuasca. Se outras entidades quisessem participar teriam de se comprometer com as regras aprovadas no GMT. Se alguma entidade violasse as regras poderia sofrer sanções (advertência, suspensão, exclusão etc.). Seria uma ‘condenação moral’, e não jurídica. Esse conselho teria várias vantagens. Quem buscasse uma igreja para tomar ayahuasca poderia saber de antemão qual a linha, origem e principais características da igreja que visita, saber a tradição como a ayahuasca é feita, como suas plantas são adquiridas (compradas? cultivadas? tem sustentabilidade? etc.). O conselho também iria compelir outras igrejas a se associarem em outras entidades. Para melhor visualizar: há uma associação que criou um selo de puro café. A empresa que queira participar dessa associação deve se comprometer a colocar só café nas embalagens. O fabricante que usa esse ‘selo puro café’ oferece uma informação valiosa ao consumidor: permite que o consumidor saiba que aquele café provém de um fabricante que segue normas ambientais, submete-se a fiscalização e só usa café. Nossa ideia era algo próximo: quem se filiar estaria sinalizando publicamente seus compromissos, declarando-se à sociedade como trabalha (FACUNDES, 2016, p.2).

Concluimos esse capítulo dizendo que o processo de normatização segue uma direção não planejada, como podemos ver ilustrado na fala de Facundes abaixo citada, sobre o relatório conclusivo do GMT e o andamento do processo:

O GMT declarou um consenso mínimo. Há vários aspectos que não obtivemos consenso, pois nem mesmo as entidades ayahuasqueiras estão convencidas do caminho a seguir. Em 1986 eu participei da primeira reunião com representantes do Confen. Desde então temos andado devagarinho, enfrentando cada desafio e problema por vez. Já tivemos retrocessos (proibição para crianças e grávidas) e avanços. Cada tragédia envolvendo ayahuasca (morte, menores de idade, ‘terapias’ etc.) abre o debate. O tema é polêmico, explosivo por sua natureza, e é objeto de enorme preconceito. Muitos dos debates já travados o foram motivados por prejulgamentos. Os fatos que motivaram os debates e os questionamentos foram apenas ‘fachadas’ ou ‘pretextos’ para desencadear o debate. Ayahuasca é religiosidade de uma minoria. Sofreu, desde os primórdios de uso urbano, grande resistência. A bibliografia registra perseguição por autoridades, igreja católica e protestante etc. É próprio de uma sociedade que não se

compreende como plural e, portanto, tem dificuldade para a alteridade, para o outro. Acresça-se que as tragédias envolvendo ayahuasca vem a público da forma mais espalhafatosa possível, com cores fortes e com pouca razoabilidade no debate público instaurado. Nós começamos a fazer o trabalho em 2006 mas avançamos até meados de 2007. Depois de nós aprovarmos, o relatório foi submetido à aprovação do plenário do CONAD (FACUNDES, 2016, p.3).

O reconhecimento estatal e judicialização da ayahuasca possui vários elementos que apontam para o intencionado e não intencionado pelos atores do campo religioso ayahuasqueiro. Ou seja, o Estado entra, por um lado, estabelece uma série de regras, é reconhecido como um ator ou esfera na qual alguns conflitos podem ser resolvidos, mas, ao mesmo tempo, também pode ser interpretado como um ator que se *intromete onde não deveria entrar*, que exerce sua função de modo autoritário. Ele exerce um poder sobre as comunidades que às vezes não é experimentado de modo confortável por esses próprios setores que são o alvo dessa ação estatal de controle do uso da substância.

Por outro lado, o processo de reconhecimento social e legitimação do uso da ayahuasca fornece um quadro social que permite analisar várias figurações sociais que nos remetem a contextos específicos historicamente datados e a atores sociais diversos, como os grupos oriundos das tradições ayhuasqueiras no Acre e outros que surgiram, posteriormente, a partir das dissidências e tensões que caracterizaram a dinâmica do campo ayahuasqueiro.

CAPÍTULO 3

O PROCESSO DE PATRIMONIALIZAÇÃO DA AYAHUASCA NO BRASIL

3.1 A noção de patrimônio cultural: aspectos primordiais

Para tratar da questão do processo de patrimonialização da ayahuasca no presente capítulo, vamos focalizar, antes de tudo, na noção de patrimônio cultural, cujo campo de estudos envolve um espaço amplo e diverso. O patrimônio é objeto de políticas públicas, articulações políticas, caracterizado, historicamente, em torno de diferentes modelos de patrimonialização (ascensionista, crítico, pós-crítico). Discutimos, sobretudo, a usual diferenciação entre patrimônio material e imaterial e os dilemas envolvidos em um processo de inventário, registro e tombamento de bens culturais.

A noção de patrimônio pode ser compreendida de muitas formas. Gonçalves (2005, p. 29), apoiando-se em Mauss, reconhece-o como fenômeno social ‘arbitrário’ (cultural), sem essência própria ou valor em si mesmo, mas como resultado de um processo. Nessa perspectiva, podemos pensar instituições, práticas, ritos, objetos materiais ou representações textuais como patrimônios, observando-os como construções sociais de viés político. Sobre esse ponto, vejamos o que afirma Gonçalves:

Nas análises dos modernos discursos do patrimônio cultural, a ênfase tem sido posta no seu caráter ‘construído’ ou ‘inventado’. Cada nação, grupo, família, enfim cada instituição construiria no presente o seu patrimônio, com o propósito de articular e expressar sua identidade e sua memória [...]. Um fato, no entanto, parece ficar numa área de sombra dessa perspectiva analítica. Trata-se daquelas situações em que determinados bens culturais, classificados por uma determinada agência do Estado como patrimônio, não chegam a encontrar respaldo ou reconhecimento junto a setores da população. O que essa experiência de rejeição parece colocar em foco é menos a relatividade das concepções de patrimônio nas sociedades modernas (aspecto já excessivamente sublinhado) e mais o fato de que um patrimônio não depende apenas da vontade e decisão políticas de uma agência de Estado. Nem depende exclusivamente de uma atividade consciente e deliberada de indivíduos ou grupos. Os objetos que compõem um patrimônio precisam encontrar “ressonância” junto a seu público (*Ibid.*, p. 19).

O processo de patrimonialização tem início com a identificação dos aspectos materiais e imateriais a serem seu objeto, sendo um conjunto de elementos do passado e do presente que levam um grupo, uma sociedade a determinar e reconhecer coletivamente um patrimônio. O patrimônio assim descrito só pode ser percebido como algo situado a partir de uma configuração histórica, social e culturalmente determinada.

Outra ideia seria a de um patrimônio gerido por seus mentores, tornando-se algo dado e intrinsecamente ligado ao reconhecimento de valores objetivos e universais incorporados aos bens culturais em si. Na perspectiva de situarmos a noção de patrimônio dentro de uma

abordagem processual, efetuaremos algumas considerações históricas com o objetivo de compreender alguns pontos essenciais de sua sociogênese.

Entendemos que a constituição de algo como patrimônio material ou imaterial por uma sociedade envolve lutas simbólicas e políticas. O que é reconhecido como patrimônio foi definido (e redefinido) de diferentes maneiras, dependendo do momento histórico e político de certo grupo, sociedade ou Estado, assim como a relação do patrimônio com os bens culturais.

Márcia Chuva (2009) mostra como as ações patrimoniais serviram para estabelecer as bases do Estado-nação moderno. Pesa ainda sobre a legitimação de um patrimônio, a força das determinações históricas. Segundo Castriota, a autora mencionada

[...] recusa qualquer naturalização desse conceito, concentrando-se na definição do ‘serviço’ do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional: o ‘patrimônio’, nesta perspectiva, não vai ser algo dado, mas muito mais uma arena em que práticas e representações, correspondentes aos mais variados programas políticos estatais, se encontram em disputa (CASTRIOTA, 2012, p. 12).

Essa ação no âmbito da cultura e da memória tratava de reconhecer uma espécie de *memória nacional* e a *invenção do patrimônio histórico e artístico nacional*, é iniciada no Brasil durante a implantação do Estado Novo, por Getúlio Vargas. A inauguração desse campo foi marcado pelo interesse de muitos e ilustres personagens, na maioria intelectuais e arquitetos, entre eles, Rodrigo Mello Franco de Andrade, Lúcio Costa e muitos outros arquitetos que idealizaram a criação de um conjunto de órgãos públicos responsáveis pela preservação do patrimônio brasileiro, militando no SPHAN (Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) e impulsionando uma remodelação de gostos e valores estéticos no país. Santos (1992) em *O tecido do tempo: a ideia de patrimônio cultural no Brasil, 1920-1970*, analisa o surgimento da ideia de patrimônio e das práticas sociais, demonstrando o papel central de um grupo modernista como o principal articulador da trama discursiva construída em torno das ideias de patrimônio e nação. A autora mostra como esse grupo que institucionaliza o SPHAN, em 1937, vai articular uma estratégia¹³² que tem por base uma peculiar teoria da temporalidade. Segundo Castriota:

[...] O trabalho centra sua análise em torno da atuação de dois personagens carismáticos e exemplares do grupo: Rodrigo Melo Franco de Andrade e Mário de Andrade, e analisa, por fim, a criação a ‘Academia SPHAN’ e o

¹³² Para Castriota (2012, p.12), tal estratégia “ao mesmo tempo que ‘redescobre o barroco – que vê como a origem da cultura brasileira, inventa um futuro para a nação que se acreditava nascente”.

exercício de sua prática institucional por meio de documentos sobre rotinas e procedimentos adotados naquele período (CASTRIOTA, 2012, p.7).

A esse projeto cultural do regime varguista nos períodos 30 e 40, foi incorporado uma estrutura material do Estado com a criação de agências de administração pública, como o SPHAN, o qual, por meio de um corpo técnico, constituiu uma rede de alianças visando valorizar uma identidade nacional, integrando redes locais e ampliando as ações de proteção ao patrimônio. Deste modo, os arquitetos da memória foram os novos agentes que, aparelhados ao Estado, tinham como objetivo implantar um projeto de nação. Tais personagens foram, portanto, construtores de um ideário em que a defesa da cultura nacional aparece em oposição à importação da cultura europeia. Um ponto importante dessa ação foi a valorização da arquitetura barroca no contexto nacional¹³³ e das práticas de preservação cultural no Brasil (Cf. CHUVA, 2009).

Nesse período, destaca-se a ação dos arquitetos da memória como os primeiros formuladores de uma nova prática social de atribuição de valor a objetos e bens materiais dotados de elementos simbólicos, cujos elos identitários definiram e uniram os membros constituintes da nação. As ações implementadas para a proteção do patrimônio nacional foram estratégicas para ampliar as redes territoriais do Estado, assim como para construir uma identidade acerca dos sentimentos de pertencimento a uma nação, num movimento de permanente autenticação do *genuinamente brasileiro*, criando uma territorialização nacional manifestada no tempo e no espaço por meio de objetos monumentalizados (CHUVA, 2009). Os intelectuais citados, através da construção de narrativas diversas inventaram “o patrimônio cultural, a nação brasileira e a eles próprios, enquanto guardiões desse patrimônio” (GONÇALVES, 1995, p. 33).

Os quadros da memória nacional por eles criados forneceram uma referência de nacionalidade brasileira, sobretudo associada à imagem de Minas Gerais do século XVIII, fundando um campo de estudos da memória e do patrimônio no Brasil. Tal processo foi uma conquista devida ao esforço intelectual, articulação política e investimento simbólico, mediatizados pelo SPHAN (Cf. CHUVA, 2009).

Castriota (2012), propondo a abertura de uma *via crítica* no debate sobre o patrimônio cultural, destaca a contribuição da antropologia, que tem realizado a “desnaturalização” do

¹³³ Chuva teve acesso a fontes do Arquivo Central do órgão. A partir disto, utilizou como dados históricos os estudos de caso sobre processos de tombamento oriundos das ações dos arquitetos do patrimônio. Só para citarmos um, temos a Igreja e da Casa de Oração da Ordem Terceira do Carmo, em Cachoeira, na Bahia, como monumentos genuinamente barrocos a serem tombados e protegidos pelo SPHAN, em fins de 1930.

patrimônio histórico nacional, mostrando como as políticas de preservação foram responsáveis pelas escolhas no campo político e cultural. Muitos trabalhos têm desnaturalizado as escolhas que compõem o *corpus* patrimonial histórico nacional. Silvana Rubino (1996), por exemplo, investigou criticamente a utilização de conceitos ligados à memória, patrimônio histórico, cultural e artístico, e mostrou as motivações políticas das diversas escolhas. Para fazer isso, recompôs o contexto do nacionalismo e a forte presença do Estado nos anos 30. Em sua análise, “recupera conexões entre campos profissionais/intelectuais da antropologia, arquitetura e literatura que marcaram a chamada ‘fase heroica’ daquele órgão” (CASTRIOTA, 2012., p. 6).

Outro exemplo de trabalhos nessa linha é o de José Reginaldo Santos Gonçalves (1995), *A Retórica da Perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*, que apresenta o patrimônio coletivamente reconhecido de um povo/nação como um elemento aglutinador de política e de diversos interesses, mobilizando “as analogias entre alegoria, ruína e patrimônio; o barroco como ‘signo totêmico’ da identidade nacional brasileira” (CASTRIOTA, 2012, p. 8). Estas foram questões elementares apontadas por Otávio Velho e outros autores que surgem como resultado de uma ação planejada, articulada politicamente entre as associações dos discursos de patrimônio e os discursos modernistas.

Sendo a construção de algo como patrimônio sempre coletiva, configurada dentro de um processo social e histórico, pensamos que as políticas da área não podem ser tomadas como algo dado, nem como forma de reconhecer valores supostamente universais incorporados aos bens culturais.

A abordagem processual permite analisar a direção dessa dinâmica de construção social da noção de patrimônio. Os temas que emergem mostram mudanças na questão da identidade nacional, desde os últimos anos do Império e a instauração do regime republicano, em 1888. Nesse período, as discussões estavam centradas na ideia de raças. Ao longo da segunda e terceira décadas do Século XX, o foco muda substancialmente e a questão passa a ser centralizada não mais em termos raciais, mas culturais. Isso pode ser observado nas estratégias adotadas por dois personagens que foram centrais para a formulação de políticas do patrimônio no Brasil em contextos historicamente distintos: Rodrigo Mello Franco de Andrade, idealizador e primeiro diretor do SPHAN por décadas (1937 a 1979) e Aloísio Magalhães, por um curto período, mas cuja atuação foi decisiva para promover transformações na direção dessa política (1979 a 1983). Segundo Gonçalves (1995, pp. 44-5), Rodrigo teria pensado o patrimônio “como parte de um patrimônio universal” modelando uma tradição num “quadro unificado e singular da identidade cultural brasileira”. A visão que

vai se tornando hegemônica no SPHAN é de uma *tradição* brasileira criada e estabelecida com base em um processo de hibridização cultural.

Na década de 1970, com o fim do regime político autoritário no Brasil, Aloísio Magalhães inicia uma nova política para o patrimônio cultural, substituindo o *patrimônio histórico e artístico* que prevalecia, até então, pela noção de *bens culturais*, nesse período, a ênfase foi posta na diversidade cultural vista como algo a ser salvaguardado como meio de progresso do país. Gonçalves (1995) observa as diferentes estratégias de autenticação, identificando-se mais com as ideias de Magalhães, cuja estratégia de apropriação da cultura nacional tinha o objetivo de representar a nação brasileira como totalidade cultural diversificada e em permanente processo de transformação. Segundo o autor, a noção de patrimônio cultural concebida por Mário de Andrade estava muito mais próxima da concepção democrática e pluralista da visão de Aloísio Magalhães (GONÇALVES, 1995, p.73). Assinala Castriota que, a partir daí, essa visão será peça central para “a criação do CNRC (Centro Nacional de Referência Cultural) que vai ter o objetivo de ‘estudar e propor uma política alternativa de patrimônio cultural’, a fim de ‘traçar um sistema referencial básico para a descrição e análise da dinâmica cultural brasileira. (Magalhães [1979] 1985:130).’ (Gonçalves, 1995, p. 77)” (CASTRIOTA, 2012, pp. 9-10).

Outra linha de estudo do processo de construção do patrimônio cultural coletivo brasileiro adota uma perspectiva primordialmente histórica, considerada, enquanto uma prática social produtiva, criadora de valor em diferentes direções (FONSECA, 1997). Essa linha aponta para a ampliação da participação da sociedade organizada na definição do que deveria ser preservado como patrimônio cultural, mostrando principalmente o aumento da participação de diversos grupos sociais no processo, e não somente dos técnicos ou das elites, enfatizando o direito de acesso aos bens culturais.

Na primeira fase de trabalho do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), os tombamentos privilegiaram especialmente as igrejas e prédios do período colonial, em que prevaleceu uma valorização maior no aspecto estético do que no histórico dos edifícios. Nesse período, foi marcante a postura dos técnicos do SPHAN, que, revestidos de autoridade, legitimavam as escolhas.

3.2 A invenção do patrimônio cultural: ambiguidades e imbricações

Para Gonçalves (2005, pp. 16 e 17),

[...] os ‘patrimônios culturais’ seriam entendidos mais adequadamente se situados como elementos mediadores entre diversos domínios social e simbolicamente construídos, estabelecendo pontes e cercas entre categorias

cruciais, tais como passado e presente, deuses e homens, mortos e vivos, nacionais e estrangeiros, ricos e pobres, etc. Nesse sentido, tenho sugerido a possibilidade de pensar o patrimônio em termos etnográficos, analisando-o como um ‘fato social total’, seguindo a rica noção de Marcel Mauss (2003, p. 185-318), e desnaturalizando seus usos nos modernos ‘discursos do patrimônio cultural’ (Gonçalves, 1999, 2000, 2001, 2002, 2003a, 2003b, 2004).

O autor acima propõe que o patrimônio seja pensado em termos etnográficos, apresentando três conceitos a partir dos quais ele pode ser analisado – *ressonância*, *materialidade* e *subjetividade*. A ressonância de um patrimônio se referiria a seu caráter de propriedade, que é herdada, em oposição àquela que é adquirida (GONÇALVES, 2005, p. 18). A literatura etnográfica está repleta de exemplos de culturas nas quais os bens materiais não são classificados como objetos separados de seus proprietários. Esses bens, por sua vez, nem sempre possuem atributos estritamente utilitários. Em muitos casos, os objetos servem evidentemente a propósitos práticos ou possuem, ao mesmo tempo, “significados mágico-religiosos e sociais, constituindo-se em verdadeiras entidades, dotadas de espírito, personalidade, vontade. Não são desse modo meros objetos” (*Ibid.*). Dada a sua natureza, são objetos simbólicos, não possuem fronteiras classificatórias bem definidas, “sendo ao mesmo tempo, objetos e sujeitos, materiais e imateriais, naturais e culturais, sagrados e profanos, divinos e humanos, masculinos e femininos, etc” (*Ibid.*). Se por um lado são classificados como partes inseparáveis de totalidades histórico-sociais, por outro se afirmam como extensões morais e simbólicas de seus proprietários, sejam indivíduos ou coletividades, estabelecendo mediações cruciais entre eles e seu contexto social (*Ibid.*, p. 18).

Enfrentando questões tais como “Patrimônio para quem?”; “A quem serve definir algo como Patrimônio?”, Gonçalves (2005) argumenta que, numa sociedade produtora de conhecimento e cultura, todo o conhecimento gerado pelos indivíduos, grupos, instituições é patrimônio de toda a humanidade. A noção de patrimônio cultural enquanto categoria do entendimento humano, de certa forma rematerializaria a noção de cultura, que, no século XX, em suas primeiras formulações antropológicas, foi desmaterializada em favor de noções mais abstratas, tais como estrutura, estrutura social, sistema simbólico. Vale notar que essa categoria da “materialidade”, concebida nos termos de uma oposição entre matéria e espírito, valores materiais ou simbólicos, foi entendida como uma dimensão elementar, “ligada não só aos objetos materiais, mas aos chamados fatos básicos da existência, aos sentimentos, às paixões e ao corpo humano, sobretudo suas partes inferiores” (BAKHTIN, 1993, *apud* GONÇALVES, 2005, p. 21).

Outra linha significativa na abordagem do patrimônio é a proposta por Câmara Cascudo, ressaltando a importância do que ele chama “elementos humildes e de uso cotidiano”. Como exemplo dessa abordagem, Cascudo desenvolve uma análise original sobre o objeto definido como “rede-de-dormir”, mostrando que, enquanto objeto material, ele seria indissociável de relações sociais, morais e mágico-religiosas, existindo, portanto, enquanto parte indissociável de totalidades cósmicas e sociais (CASCUDO, 1983).

Para Gonçalves (2005), à noção mais comum do patrimônio como material, agregou-se, nos discursos contemporâneos, a categoria do *imaterial* ou *intangível* para designar “aquelas modalidades de patrimônio que escapariam de uma definição convencional limitada a monumentos, prédios, espaços urbanos, objetos etc” (*Ibid.*, pp. 20-21). É notável que o uso dessa noção serve “para classificar bens tão tangíveis e materiais quanto lugares, festas, espetáculos e alimentos” (*Ibid.*, p. 21), todavia, quando categorizados por sua efemeridade, a utilidade analítica da noção de “patrimônio” serve para iluminar determinados “aspectos da vida social e cultural, especificamente sua ‘ressonância’, sua ‘materialidade’ e, concomitantemente, a presença incontornável do corpo e suas técnicas” (*Ibid.*, p. 27)

Outro ponto a considerar sobre a categoria do patrimônio é que ela desempenha um papel fundamental no processo de formação de subjetividades individuais e coletivas, uma vez que “não há patrimônio que não seja ao mesmo tempo condição e efeito de determinadas modalidades de autoconsciência individual ou coletiva” (GONÇALVES, 2005, p. 27). Isso significa dizer que se estabelecem, entre o patrimônio e as formas de autoconsciência individual ou coletiva, relações orgânicas e simbólicas e não apenas uma relação externa e denotativa. A subjetividade implica em alguma forma de patrimônio.

Assim, se, por um lado o patrimônio cultural pode ser entendido como expressão de uma nação ou um grupo social, algo, portanto, herdado, por outro, ele pode ser reconhecido como um trabalho consciente, deliberado e constante de reconstrução, podendo exercer uma mediação entre os aspectos da cultura classificados como *herdados* por uma determinada coletividade humana, e aqueles considerados como *adquiridos* ou *reconstruídos*, resultantes do permanente esforço no sentido do autoaperfeiçoamento individual e coletivo.

A noção do *imaterial* ou *intangível* expressa a moderna concepção antropológica de cultura, cuja ênfase recai nas relações sociais ou nas relações simbólicas, e não apenas nos objetos materiais e nas técnicas, mostrando a mudança na direção do processo diante de uma nova figuração social a partir da década de 2000.

Um último estágio na consideração do patrimônio parece estar mais ligado à experiência. Exemplos disso são as festas religiosas populares, com seus devotos e ritos em

suas relações de troca com as divindades. No estudo sobre as práticas ayahuasqueiras, pensamos como os bens do patrimônio imaterial nesse universo estão sendo definidos, ora normatizados em seus rituais religiosos na esfera jurídica e, por outro lado, na esfera cultural, classificados como conhecimentos ou práticas patrimonializáveis a partir do ponto de vista de agências do Estado (e dos próprios praticantes) como formas de patrimônio cultural e patrimônio imaterial.

3.3 Patrimônio cultural & práticas sociais

Entendendo o patrimônio como uma das dimensões simbólicas da cultura, Coelho de Souza (2009) considera a expressão *patrimônio imaterial* como uma construção híbrida. Examinando alguns casos de grupos indígenas e tradicionais, a autora explicita essa qualidade ambígua e precária dos objetos da patrimonialização. Em seu artigo *A cultura invisível: conhecimento indígena e patrimônio imaterial*, sua análise e demais considerações constituem uma amostra da complexidade da problemática de se estender as noções de patrimônio à diversidade cultural brasileira, marcada pelos diferentes povos indígenas e grupos mestiços que a compõem.

Amaral (2014), por sua vez, questionando os limites e as possibilidades para se garantir direitos intelectuais para expressões culturais de povos indígenas – no caso, dos povos Huni Kuin –, analisa a política federal do patrimônio imaterial, considerando-a, a partir de Cunha (2005) como:

Políticas são objetos que, como os outros, se manifestam a um tempo como práticas e como representações. A ‘política do patrimônio imaterial’ é, ela própria, simultaneamente um ser material e imaterial e ambas as dimensões devem ser abordadas. [...] Enquanto sua materialidade se manifesta nas práticas que enseja, e nos efeitos dessas práticas, sua imaterialidade é ligada a histórias e práticas particulares, que se incrustam no conceito e sobrecarregam-no com suas conotações. Essa sedimentação, que faz aparecer como evidente e inelutável o que é na realidade uma *construção histórica*, impõe limites à imaginação institucional (CUNHA, 2005, p.18 *apud* AMARAL, 2014, p. 127).

Esta visão é importante em nossa pretensão de desnaturalizar a política federal do patrimônio imaterial aplicada ao caso da ayahuasca. Para apreender o que lhe é central, é preciso “um olhar focado na *historicidade* do Decreto nº 3.551/2000, pois ele é o marco que regulamentou e implementou o preceito constitucional” (*idem*). Da mesma forma, é preciso considerar a configuração social do momento histórico e os atores sociais “que atuaram diretamente na construção desse instrumento de consagração do patrimônio cultural ‘imaterial’ brasileiro” (AMARAL, 2014, p. 128).

O conceito de patrimônio cultural ganhou destaque em um período de entusiasmo e novos debates acerca das questões culturais, tendo também seu reflexo no campo das ciências sociais no Brasil com trabalhos pioneiros focados nos conceitos antropológicos de cultura, amplos o suficiente para abarcar todos os aspectos da vida, sendo “um poderoso instrumento para a objetivação, por meio da noção de patrimônio imaterial, de ‘bem cultural de natureza imaterial’, dessa vida como cultura — e dos que a vivem como seus ‘detentores’” (SOUZA, 2010, p. 152). No que se refere à questão do patrimônio cultural, a novidade aqui é o Estado definindo a cultura e o patrimônio como alvo de políticas públicas específicas.

No curso do processo histórico, podemos ver no campo do patrimônio cultural uma rede de interrelações estabelecida pela intervenção estatal, como argumenta Souza (*Ibid.*, p. 149), tendo por marco, a criação do Decreto nº 3.551/2000, que instituiu “o Registro de ‘bens culturais de natureza imaterial’ e criou o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial”. Tais procedimentos são tidos como uma inovação e podem ser considerados: “[...] uma continuação (i.e., uma extensão) da política de proteção do patrimônio cultural brasileiro, cujas origens, quase míticas (trata-se afinal do nosso Modernismo), são retraçadas até o projeto de Mário de Andrade nos anos 30, que desembocou na criação do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN)” (*Ibid.*). A autora contextualiza:

[...] A preocupação com as dimensões imateriais, e não elitistas, da(s) cultura(s) do país – com as lendas e as músicas indígenas e ‘populares’, por exemplo – estaria já lá: se a concepção ‘pedra e cal’ do patrimônio cultural, privilegiando a proteção de igrejas, palácios e casas-grandes tão caras às ‘elites europeizadas’ e à sua concepção da cultura como ‘alta Cultura’, foi a que se impôs e permaneceu dominante todos esses anos (até o decreto), isto se deu porque o projeto modernista de Mário estava – não poderia deixar de estar – à frente de seu tempo. Mas agora estaríamos diante da possibilidade, e mesmo da obrigação, de recuperar aquela inspiração inicial para ampliar nossa visão do patrimônio cultural, e incluir os excluídos na cultura oficial do país. Esse acoplamento da Cultura das elites ao material, ou tangível, e das culturas do(s) povo(s) ao imaterial, ou intangível, merece reflexão, porque está longe de ser autoevidente. Pois o que é evidente é que tanto a Cultura das elites quanto as culturas populares, indígenas, tradicionais, ou o que seja, têm dimensões materiais e imateriais, tangíveis e intangíveis – e que a ‘pobreza material’ das segundas é um preconceito ancorado em uma muito peculiar valoração de certos tipos de materialidade – aquela que dura (“pedra e cal”, e não palha e penas, por exemplo). Que esta materialidade não é o aspecto realmente definidor do “patrimônio” que o Decreto visa proteger (ou criar) fica igualmente evidente em diversas apresentações e comentários de suas disposições e instrumentos (SOUZA, 2010, p. 149).

Os idealizadores e defensores das novas políticas, na quais se estende a metáfora da ideia de imaterialidade ao campo do patrimônio cultural, redefinem esse campo, possibilitando uma mudança no sentido de reconceitualizar o objeto das políticas públicas de

proteção cultural, afastada das concepções que orientavam as políticas anteriores. Emerge, assim, uma concepção mais ampla de patrimônio, “para além da ‘pedra e cal’” (*Ibid.*), para transcender às dicotomias produção/preservação, presente/passado, processo/produto, popular/erudito. Enfatiza-se, ao invés disto, um viés processual e dinâmico, que não separa o objeto das vivências que o originam. Entende-se, nesta ótica, o patrimônio inserido em um contexto concreto. A partir deste debate, queremos mostrar os aspectos processuais do patrimônio cultural no Brasil formando diferentes figurações em determinado momento histórico em que alguns conceitos vêm sendo desenvolvidos.

A mudança na direção do processo ocorre quando o movimento de extensão, representado pela noção de patrimônio imaterial, vem acomodar o recente projeto de constituição e afirmação de uma identidade nacional baseada em ideais democráticos e multiculturalistas. O Decreto visa proteger (ou criar) alguns elementos que consideramos de ordem fundamental na presente pesquisa. O que fica igualmente evidente em diversas apresentações e comentários de suas disposições é a importância dos instrumentos, com o objetivo de estender as políticas do patrimônio cultural aos excluídos, índios, quilombolas, negros, comunidades diversas, considerando seus valores, saberes culturais, tradições.

O discurso do IPHAN, como todo o arsenal desenvolvido, foi utilizado para orientar uma política cultural que se anuncia como *mais democrática*, capaz de contemplar a pluralidade étnica e social do país. Souza (2010) questionando sobre os problemas que surgem em um processo de patrimonialização envolvendo grupos indígenas ou práticas tradicionais, afirma que estão ainda por ser etnograficamente exploradas “as ramificações e os desdobramentos que a inscrição política e legal dessas noções hoje acarretam” (*Ibid.*, p.165).

As políticas públicas de patrimonialização no Brasil têm implicações sociais e políticas sobre as comunidades, englobando aspectos culturais, legais e políticos. Uma reflexão sobre o conceito antropológico de cultura demonstra as formas simbólicas de representação e disputa em torno das classificações para definir noções e conceitos sobre o campo social. O patrimônio é aqui entendido como um conceito em construção. Seus “usos e significados também são determinados por relações de poder, seguindo tendências e valores políticos e ideológicos dominantes em um dado tempo e espaço” (SALLES, 2013, p.235).

A introdução de procedimentos metodológicos como os inventários e registros, que começam a ser utilizados em políticas voltadas à preservação do patrimônio tangível e intangível encerra relações de poder em um campo em disputa. Arantes foi o idealizador do INRC e de sua metodologia, atuou no IPHAN como presidente em 2004-2006, na implantação do Departamento de Patrimônio Imaterial. Suas reflexões sobre o INRC, de certo

modo, uma visão institucional, demonstra os problemas metodológicos inerentes à sua aplicação, suscitando muitas questões epistemológicas (ARANTES, 2009, p. 173):

Sem o conhecimento sistemático e comparativo das realidades que constituem o alvo dessas ações, torna-se impossível estabelecer metas, prioridades, procedimentos e realizar o monitoramento crítico das consequências das ações de salvaguarda. No entanto, embora sejam práticas correntes em várias áreas do conhecimento e de atuação profissional, especialmente entre arquitetos e folcloristas, eles provocam polêmica entre antropólogos, especialmente quando se trata de inventariar performances, canções, narrativas ou conhecimentos tradicionais (ARANTES, 2009, p. 173).

Muitos são os problemas planejados e não planejados que podem surgir ao se procurar registrar *saberes; celebrações; formas de expressão; lugares*, como uma espécie de bem ou conjunto de bens naturais ou culturais de importância reconhecida num determinado lugar, região, país, ou mesmo para a humanidade, em processo de *tombamento* para que possam usufruir das políticas de salvaguarda. Um exemplo de acirrada disputa foi o tombamento do terreiro de candomblé Casa Branca, em Salvador, ainda pelo SPHAN em 1984. As tensões e conflitos configurados naquele processo mostravam “a dificuldade em transpor velhas ideias e concepções sobre patrimônio, vigente desde a fundação do SPHAN” (Salles, 2013, p.236). Conforme vimos, suas ações “limitavam-se às obras de arte, às edificações e monumentos históricos (igrejas barrocas, fortes, casas-grandes etc.), reproduzindo, deste modo, uma tendência predominante em todo o Ocidente, na qual a concepção de patrimônio esteve ligada ao legado das classes dominantes, detentoras do poder” (SALLES, 2013, p.236).

O marco para a constituição de novos parâmetros para os processos de patrimonialização cultural no Brasil foi a *Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial*, que colocou em curso uma compreensão teórica complexa do patrimônio cultural e de seu significado, tanto para o presente quanto para o futuro. No referido documento surgem conceitos que inovam, substituindo os velhos preceitos de patrimônio. A própria definição de *salvaguarda* “como garantia da viabilidade de práticas vivas e passíveis de mudanças às quais grupos humanos específicos atribuem valor patrimonial” (*Ibid.*, p. 176), surge como uma noção que agora se opõe “àquela usualmente adotada no âmbito da preservação de bens culturais” (ARANTES, 2009, p. 176). Como o autor afirma, a questão agora é:

Mais do que lidar com coleções de objetos e lembranças congeladas no tempo, importa aqui considerar os processos sociais a eles associados, bem como as condições de sua produção. A perspectiva assumida pelas considerações preliminares do documento é que a salvaguarda do patrimônio imaterial responde a um ‘desejo universal e [...] a uma preocupação comum’ a todos os povos, funcionando como ‘uma mola propulsora da diversidade

cultural e ‘um fator capaz de aproximar os seres humanos, garantindo intercâmbio e entendimento entre eles’. Estes pontos de vista se coadunam com a ideia de que o patrimônio concerne a todos e a cada um de nós e que, portanto, salvaguardá-lo – assim como a diversidade cultural e a criatividade – é uma missão para a qual a comunidade internacional e os governos nacionais deveriam contribuir de maneira cooperativa, ultrapassando interesses locais e constrangimentos imediatos (*Ibid.*, p.176, grifo nosso).

A partir da Convenção de 2003, papéis específicos foram atribuídos para os Estados-membros considerados “agentes do processo de salvaguarda em nível nacional e internacional” (*idem*). Tornando parte nos órgãos gestores dessa política, notadamente a Assembleia Geral e o Comitê Intergovernamental. Segundo Arantes (2009, pp. 176-177):

[...] Como pré-condição, o Artigo 11 estabelece que cada Estado-membro irá ‘identificar e definir os vários elementos de patrimônio cultural imaterial presentes em seu território’. Já o Artigo 12 reforça especificamente a responsabilidade de assegurar a identificação de tais elementos por meio de inventários ‘regularmente atualizados’. O Artigo 15, por sua vez, incentiva que se busque a ‘mais ampla participação possível das comunidades, grupos e, quando apropriado, dos indivíduos, que criam, mantêm ou transmitem esse patrimônio’. Adicionalmente, espera-se que os países-membros proponham a inclusão de itens culturais existentes em seus territórios na Lista Representativa do Patrimônio Cultural Intangível da Humanidade e que requeiram a adoção de medidas específicas para os que necessitam de salvaguarda urgente.

Para as instituições nacionais de preservação, há grandes desafios para implementar esses princípios, principalmente, “o fato de que nem todas as práticas reconhecidas como patrimônio pelas comunidades locais ou nacionais encaixam-se nos padrões estipulados pela Convenção e pelas recomendações e declarações nela incorporadas” (*Ibid.*, p. 178). Nos exemplos citados por Arantes (2009), fica claro que a problemática envolve, além de questões éticas ou morais, uma questão cultural e política¹³⁴:

Da perspectiva da Declaração Universal dos Direitos Humanos – que é talvez o ponto de referência moral mais importante da Convenção de 2003 – pode se questionar, por exemplo, se a prática da circuncisão feminina, praticada e altamente valorizada em muitas sociedades como símbolo de identidade étnica, deveria ser reconhecida internacionalmente e proclamada como um item do patrimônio cultural intangível. Um outro tipo de desafio está relacionado ao que eu chamaria de ‘política de representação e tomada de decisões’, que efetivamente impulsiona os programas de salvaguarda e as rotinas criadas pela Convenção. Uma vez que nem todos os grupos sociais conseguem o mesmo acesso às entidades governamentais de seus países, alguns acabam sendo mal representados – ou sequer chegam a sê-lo – pela burocracia estatal nos corpos diretores da Convenção. Além disso, como permitir que comunidades desterritorializadas, imigrantes ou na diáspora, vivendo como minorias nos países em que se encontram, também possam se

¹³⁴ Retorna aqui à questão de atribuição de valor: quem cria as regras? Quem normatiza? Quem diz o que é patrimônio?

beneficiar desse instrumento legal e se fazerem representar no mosaico do patrimônio? Como fazer com que, no Comitê Intergovernamental, as decisões sejam efetivamente pautadas pelo ‘desejo universal e [...] a preocupação comum’ com a diversidade cultural, em detrimento dos interesses e das motivações particularistas das comunidades nacionais e de seus representantes? (*Ibid.*, p. 177 e 178).

Por todas essas questões, o autor deixa claro a rede política de interrelações sociais e disputas nesse campo, questionando a representatividade dos elementos incluídos nas listas de salvaguarda: o que representam? E que contribuição oferecem ao patrimônio comum da humanidade? Para Arantes (2009), esse “dilema da representatividade revela uma tensão inerente ao campo do patrimônio como um todo” (*Ibid.*, p.178), pois, de um lado, há “os valores atribuídos localmente a determinada prática cultural – de acordo com o que ela significa para seus guardiões e praticantes”; e de outro, há “os valores reconhecidos na arena da preservação” (*Ibid.*, p.178). Sendo uma questão complexa que “torna-se patente quando se leva em consideração que os contextos locais (incluindo-se os estratos socioculturais hegemônicos e minoritários) não são, de forma alguma, homogêneos e, conseqüentemente, um item cultural pode assumir – mesmo localmente – diversos significados (ARANTES, 2009, p. 178).

No caso da ayahuasca, por exemplo, práticas específicas são associadas a cultos religiosos por certos grupos tradicionais na região, considerados seus guardiões. Cada grupo valoriza aspectos essenciais de seu sistema ritual, formatado em doutrinas, conhecimentos e fundamentos de sua visão de mundo, que podem ser considerados por seus praticantes como patrimônio cultural, e, portanto, como contribuições ao patrimônio comum da humanidade. No entanto, do ponto de vista cultural, jurídico ou farmacológico, essas mesmas práticas já foram vistas como *manifestações religiosas alucinogênicas*, *contracultura*, ou mesmo *perigo*, dentre outras. A *produção/construção* do patrimônio – que é por si mesmo um artefato cultural –, na esfera pública global, depende da mediação de interesses e visões de mundo conflitantes. Isto aparece como um problema incontornável dos inventários, na medida em que constituem um momento inicial de triagem do que deve ser objeto de *salvaguarda*, “no qual algumas práticas, conhecimentos e formas de expressão serão identificados como possíveis alvos e beneficiários de políticas públicas, enquanto outros não o serão” (*Ibid.*, p. 179). Esse momento de separação do que vai ser e não vai ser *digno de salvaguarda* pressiona os demandantes a adequarem o pedido de registro à política do órgão gestor.

3.4 Inventários e registros: novas metodologias para patrimonializar o *imaterial*

O INRC é um procedimento utilizado nas políticas de patrimonialização, ao lado de outros instrumentos de salvaguarda do patrimônio cultural intangível. A consequência mais importante da ideia de cultura como patrimônio imaterial de um coletivo foi a invenção dos instrumentos práticos: o inventário e o registro. O primeiro é um levantamento preliminar para identificar, descrever práticas, discursos e objetos como algo integrado e associá-lo a um grupo, levando a imaginar que é por meio disto que os grupos constroem e representam sua identidade.

Um dos problemas é considerar a cultura como algo dado. Isto por si só, já encerra uma interminável problemática. A partir dos vários exemplos especificados, aplicaremos ao contexto da ayahuasca o debate gerado ao se empregar o termo *patrimônio material* e *patrimônio imaterial ou intangível*. Segundo assinalamos, não estamos nos referindo propriamente a meras abstrações, em contraposição a bens materiais, como já foi dito. Para que haja qualquer tipo de comunicação, é imprescindível o suporte físico. Dessa forma, reconhecemos que a imaterialidade é relativa e, nesse sentido, a expressão *patrimônio intangível* é a mais apropriada por remeter à ideia do transitório, fugaz, que não se materializa em produtos duráveis, é uma referência a bens simbólicos. A temática da ayahuasca/patrimônio imaterial nos remete à questão de como a noção de cultura articula-se com a ideia de patrimônio a partir de certas tensões específicas entre o material e o imaterial; o singular e plural, a totalidade e a parcialidade, o coletivo e o individual; a identidade e a alteridade. Todas essas polarizações apontam para a complexidade do processo de inventariar.

Arantes (2009) aponta o problema da reificação da metodologia do inventário nos seguintes termos:

Instrumentos de pesquisa e ação elaborados para uso de agentes de políticas públicas e de atores sociais que não possuem necessariamente formação em antropologia precisam ser suficientemente claros e precisos, mas não simplistas ou simplificadores das realidades a serem registradas. Além disso, esses procedimentos de investigação devem ser suficientemente sensíveis e maleáveis para que possam ser aplicados a uma população que é, social e culturalmente, heterogênea ao extremo como é a do Brasil (problema inescapável quando se trata de criar as ferramentas de uma política de âmbito nacional). Por outro lado, métodos etnográficos, por sua vez, envolvem operações intelectuais complexas que são informadas por teorias e procedimentos que suscitam, eles próprios, opiniões divergentes entre especialistas (ARANTES, 2009, pp. 173-174).

A problemática epistemológica colocada pelo autor demonstra que um levantamento preliminar feito para o uso de agentes de políticas públicas ou por antropólogos podem trazer problemas, sendo necessários alguns dos cuidados acima listados. Mesmo assim, a nosso ver,

o INRC tem colocado em evidência a dimensão político- epistemológica da pesquisa de campo em inventários e o papel minimizado do antropólogo como especialista atuando no IPHAN. “Nas pesquisas que subsidiam processo de patrimonialização espera-se que o conhecimento e as perspectivas teórico-metodológicas do pesquisador sejam compatíveis e estejam a serviço de uma política e de uma concepção de patrimônio cultural supostamente bem definidas” (SALLES, 2013, p.240). Nesse caso de pesquisa aplicada, o antropólogo que não é somente um técnico vai adotar conceitos e procedimentos metodológicos do órgão, com o fim de possibilitar o registro do bem cultural que por meio do preenchimento de fichas irá classificar o bem em categorias como formas de expressão, modo de fazer, celebrações, lugares e edificações. Os inventários norteiam também o embasamento da produção do patrimônio em pelo menos dois sentidos:

inauguram o estabelecimento de relações específicas e contínuas entre agências governamentais e ‘comunidades culturais’; e eles fornecem as evidências e os argumentos que legitimam os processos jurídico-administrativos de listagem e classificação de certos itens culturais como pertencentes ao patrimônio (ARANTES, 2009, p. 179).

Os inventários são, portanto, fundamentais no processo de patrimonialização. Artefatos e obras de arte comumente foram reunidos sob a sigla da cultura material, e “vêm sendo, há muito tempo, alvo de classificações, tipologias e taxonomias por parte dos colecionadores” (ARANTES, 2009, p. 179). Sobre isso, muitos exemplos podem ser dados de elaboração de listas de artefatos e de categorias que foram utilizadas nos âmbitos da preservação urbana e arquitetônica, como procedimentos estabelecidos, principalmente na gestão de museus ou instituições ligadas à conservação, promoção de testemunhos e documentos da história cultural que têm o papel central de desenvolver “ferramentas de identificação de monumentos, edifícios, paisagens e sítios que mereçam ser objeto de proteção por se lhes atribuir valor patrimonial” (*Ibid.*, pp. 179 e 180). No entanto, segundo Arantes, há uma mudança processual em curso com a aplicação dos inventários:

o espírito que anima a Convenção de 2003 suscita uma abordagem completamente nova do inventário, pois ela almeja proteger os processos em que as culturas são produzidas, dentro das formações sociais às quais pertencem. Não apenas os objetos, mas também as experiências sociais que os criam e os nutrem; não somente valores patrimoniais atribuídos por agências externas (instituições de preservação, acadêmicos ou a burocracia estatal), mas também aqueles atribuídos pelas culturas locais e perpassados por dinâmicas culturais. É isto que parece estar em jogo, a partir do momento em que a salvaguarda passa a ser concebida como ‘garantia de viabilidade’ de práticas sociais vivas e mutáveis. Produtos e processos de produção devem ser considerados em levantamentos culturais e em planos de ação de salvaguarda. Assim sendo, convém tecer algumas considerações

conceituais sobre o patrimônio como parte da dinâmica cultural (*Ibid.*, p. 180, grifo nosso).

Essa mesma perspectiva foi adotada pela Convenção de 2003, em seu Artigo 2, parágrafos 1 e 2, que define como objeto de *salvaguarda*:

[...] 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 (*Ibid.*, p. 185).

O documento enumera ainda os seguintes itens como domínios da produção cultural: ‘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’ (*Ibid.*). Podemos considerar que essas “definições adotam a mais ampla concepção possível da matéria, já que incluem não somente uma vasta gama de práticas, como também os artefatos (materiais) e os recursos socioambientais a elas associados” (*Ibid.*, p. 185).

Resta-nos observar que alguns outros aspectos foram significativos para as mudanças no campo, como destaca Salles (2013) foi o “protagonismo dos bens de caráter imaterial, motivado, em parte, pela crítica à Convenção da Unesco sobre o Patrimônio Cultural, de 1972”, que mesmo, diante das “limitações desta convenção, diversos países, muitos dos quais do Terceiro Mundo, exigiram a criação de um instrumento de proteção às manifestações populares de valor cultural (SANT’ANNA, 2009)” (SALLES, 2013, p.236).

Na presente tese, o Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) da ayahuasca constitui, ao lado das entrevistas, o material empírico para uma análise permeada de ambiguidades herdadas da categoria conceitual de patrimônio cultural que, por si só, instaura tensões e demonstra a complexidade do tema. Com Bourdieu (1989) analisamos o processo de patrimonialização da ayahuasca como uma guerra de representações ou luta por significações ou pelo poder de impor instrumentos de conhecimento e de expressão da realidade social por determinados atores dos mais diversos campos, colocados em redes configuracionais (ELIAS, 2008) que são estabelecidas em suas múltiplas relações sociais e inseridas em suas específicas formações sociais.

A configuração do campo ayahuasqueiro a partir do processo de normatização do uso da ayahuasca mostrou as relações sociais de interdependência entre os atores envolvidos em suas *posições sociais*, “em um espaço de tomadas de posição pela intermediação do espaço de disposições (ou do *habitus*)” (BOURDIEU, 1996, p. 20), situados em uma dinâmica jurídica

de legalização do uso da ayahuasca caracterizada por uma rede de tensões e disputas. No processo de patrimonialização, a configuração do campo se amplia com a entrada do Ministério da Cultura (Minc), dos agentes do IPHAN¹³⁵ e dos grupos indígenas ou atores do campo dos originários em uma dinâmica cultural que herda as mesmas tensões e disputas do processo anterior¹³⁶. A ação do CONAD, como vimos, reconheceu o uso religioso da ayahuasca, englobando todos os centros usuários da ayahuasca como tradicionais, justamente pela relevância da esfera cultural, como já foi demonstrado. Vale ressaltar que, o GMT composto por técnicos e representantes da comunidade ayahuasqueira, produziu o relatório final (GMT/CONAD), no qual legitimou a utilização religiosa da ayahuasca:

[...] o uso ritualístico religioso da Ayahuasca, há muito reconhecido como prática legítima, constitui-se manifestação cultural indissociável da identidade das populações tradicionais da Amazônia e de parte da população urbana do País, cabendo ao Estado não só garantir o pleno exercício desse direito à manifestação cultural, mas também protegê-la por quaisquer meios de acatamento e prevenção, nos termos do art.2º, ‘caput’, Lei 11.343/06 e art. 215, caput e § 1º c/c art. 216, caput e §§1º e 4º da Constituição Federal (Relatório Final/GMT/CONAD, 2006, p.13).

A partir dessas considerações, é nossa pretensão demonstrar a complexidade da noção de patrimônio cultural quando aplicada ao caso da ayahuasca e descrever o processo de sua patrimonialização como a configuração de uma rede de interrelações sociais na qual emergem tensões e disputas, com resultados intencionados e não intencionados. A partir dos vários temas especificados, aplicaremos, ao universo da ayahuasca, o debate gerado ao se empregar os termos *patrimônio material e imaterial ou intangível*.

O Inventário Nacional de Referências Culturais dos “Usos Rituais da Ayahuasca” – INRC constitui a primeira fase do processo de patrimonialização da ayahuasca, o qual é analisado aqui, a partir da abordagem processual de Elias (1990 e seguintes), ou seja, como produto das relações humanas interdependentes e que podem seguir por caminhos muitas vezes inesperados. Como proposto por Elias (*idem*), utilizamos a história como apoio empírico para analisar como o processo de patrimonialização da ayahuasca afeta o campo ayahuasqueira, configurado por estruturas sociais, formadas por indivíduos interdependentes,

¹³⁵ O IPHAN é o órgão federal vinculado ao Ministério da Cultura que tem como missão a proteção, preservação, promoção e salvaguarda do patrimônio cultural brasileiro.

¹³⁶ A ação intencionada dos atores que participaram do processo de regulamentação estatal do uso da ayahuasca foi coroada de êxitos. Trata-se de “uma conquista”, como declarou Edson Lodi, vice-presidente do GMT, representante da UDV, no texto, *Breve história da institucionalização do uso religioso da ayahuasca no Brasil* no Relatório Final – INRC da Ayahuasca, no qual narra a dinâmica política do processo em que a UDV, na posição de um ator representante do campo tradicional, conquistou sua legitimidade e reconhecimento público, inclusive, internacional (LODI, 2015, p.159).

cujas ações funcionais recíprocas engendram os mais variados processos não-lineares¹³⁷. O processo social em si é nosso foco – buscamos perceber nos aspectos imbricados na ação mesma de patrimonializar, uma direção planejada e não planejada por parte dos atores envolvidos em uma rede cuja dimensão simbólica abrange uma dinâmica já configurada no processo anterior. Procuramos observar e identificar quais os tipos de relações estabelecidas que formam a atual figuração no campo a partir da ação intencionada ou não, posição e experiências dos diversos atores.

Na pesquisa de campo, inicialmente, identificamos as questões fundamentais do processo de patrimonialização da ayahuasca, através das entrevistas. Tivemos acesso ao Relatório Final do INRC/Ayahuasca na última etapa da nossa investigação, ou seja, após a realização das entrevistas. Em seguida, analisamos os resultados obtidos com o INRC – Ayahuasca, relacionados ao conhecimento gerado pela equipe de especialistas no processo de reconhecimento público.

Nas entrevistas realizadas e aqui analisadas perguntamos sobre as visões dos atores a respeito do papel do IPHAN; suas ações intencionadas e não intencionadas; dificuldades e obstáculos do processo; participação das comunidades culturais, suas percepções e expectativas geradas pelos resultados esperados da patrimonialização para os grupos ayahuasqueiros caso o Estado (IPHAN) reconheça e registre alguns dos seus aspectos como um bem cultural ou bem imaterial do patrimônio cultural da humanidade.

3.5 O nascimento da ideia de registro para patrimonialização da ayahuasca: o poder da tradição

O processo de pedido de patrimonialização movimentou os atores sociais envolvidos com a questão do registro no campo tradicional ayahuasqueiro do Acre desde abril de 2008. As instituições da administração pública municipais e estaduais, órgãos da cultura do Acre, o meio científico, políticos como a deputada federal do Acre, Perpétua Almeida (PCdoB), e seus assessores, debateram calorosamente em uma série de articulações e formaram um grupo de interesse em torno do tema, construindo uma aliança com os grupos tradicionais do Acre. Esta situação inusitada em casos de patrimonialização no Estado do Acre constitui um exemplo polêmico para a análise do contorno que assume e do caráter, também múltiplo, dos

¹³⁷ Desde 2008, o tema tem estado em pauta, instaurando um debate e uma polêmica que continua atualmente, com a primeira fase concluída do INRC/Ayahuasca. Fizemos a escolha do tema da tese em 2011 e certamente não acompanharemos a conclusão do processo. Relevantemente, nossa proposta é a análise da dinâmica processual que ocorre até o presente.

significados das representações simbólicas adotadas pelos diversos atores envolvidos de acordo com a sua posição no campo.

A ideia de fazer o pedido de reconhecimento pelo patrimônio histórico federal nasceu, portanto, de uma articulação política envolvendo os centros tradicionais mais antigos, como os centros do Alto Santo, Barquinha e União do Vegetal, que, articulados com assessores da deputada Perpétua Almeida e os presidentes da fundação cultural do município de Rio Branco e do Estado do Acre, começaram a discutir entre si a possibilidade de incluir a ayahuasca na lista do patrimônio histórico e imaterial, e isso foi informado aos centros e instituições locais. A ideia inicial consistiu em considerar o trabalho dos mestres fundadores e o que eles desenvolveram no Acre, nessa região da Amazônia Ocidental, como um patrimônio cultural do Brasil, da cultura do povo brasileiro.

As peculiaridades dessa ação intencionada dos grupos ayahuasqueiros do Acre, em primeiro lugar, colocaram a necessidade de um aprofundamento do sentido da oposição usual entre patrimônio material e imaterial. A problemática ressaltada por todos os entrevistados – atores envolvidos nesse processo – é que o problema surge da forma de como isso poderia ser feito para obter o reconhecimento pelo Brasil. A definição de limites e normas para o registro de bens estritamente intangíveis perpassa a política de patrimônio cultural do IPHAN. O processo de discussão que culminou na solicitação dos grupos tradicionais foi resultado de um consenso entre os articuladores integrados na câmara temática, caracterizado por um forte vínculo político no nível local. Nesse processo destacamos a articulação do campo religioso ayahuasqueiro com a esfera política, quando os grupos tradicionais da ayahuasca no Acre são fortalecidos em uma aliança política local para a consolidação de uma ação intencionada e definida, a de efetivar *o registro da ayahuasca como patrimônio imaterial da cultura brasileira*.

Neste capítulo analisamos o processo de patrimonialização que vem se desenrolando no momento entre 2008 e 2016, uma vez que os resultados do Relatório Final foram concluídos e seguem para as fases posteriores de identificação e implementação do registro sistematizado em patrimônio imaterial da cultura brasileira.

Dentre as questões formuladas na análise do processo aqui focalizado podemos citar as seguintes: o que a patrimonialização da ayahuasca significa em termos na estrutura do campo dos grupos religiosos ayahuasqueiros? Qual a dinâmica dos resultados intencionados e não intencionados pelas comunidades tradicionais ayahuasqueiras? Qual o papel das comunidades culturais ayahuasqueiras no processo? Qual a problemática que se instaura na

questão da salvaguarda das tradições ayahuasqueiras? Que bens culturais serão registrados e patrimonializados?

A partir do campo empírico, as entrevistas com os dois principais articuladores do processo, realizadas separadamente, Marcos Vinícius das Neves e Antônio Alves, foram determinantes para entendermos as questões e problemas levantados pelo processo de patrimonialização, como, por exemplo, as questões enumeradas acima, e, particularmente, a questão da participação das comunidades religiosas e dos diversos agentes sociais envolvidos. Na visão do primeiro, há “evidentes sinais da oportunidade e importância desse registro” (NEVES, 2011, p. 1). Defensor dessa ideia, ele destaca os muitos avanços que essas comunidades ayahuasqueiras tradicionais acreanas conquistaram nos últimos tempos:

[...] a elaboração e execução de projetos de valorização e preservação da memória em vários centros diferentes; a realização de um grande seminário para debater políticas públicas voltadas para as comunidades ayahuasqueiras (‘Seminário das Comunidades Tradicionais da Ayahuasca: Construindo Políticas Públicas para o Acre’, realizado entre 12 e 14 de abril de 2010); a regulamentação pelo Estado do Acre, através do diálogo com as comunidades tradicionais acreanas, da extração e transporte de cipó e folha (Resolução Conjunta CEMAC/CFE nº 004, de 20 de dezembro de 2010), depois de três longos anos de discussão e trabalho. Além disso, é preciso lembrar que, ainda em 2007, foi criada, no âmbito do Conselho Municipal de Políticas Culturais da Fundação Garibaldi Brasil (Rio Branco), a Câmara Temática das Culturas Ayahuasqueiras. Os integrantes desta Câmara não só participaram ativamente do fértil processo de construção do Sistema Municipal de Cultura de Rio Branco, como a tornaram uma das mais ativas do conselho. Com movimentadas reuniões mensais em que são debatidos problemas e encaminhadas soluções, em articulação com diferentes órgãos públicos ou organizações sociais, para a área da cultura, saúde, educação e meio-ambiente (*Ibid.*, p. 1).

Segundo Neves (2015), o movimento para que a ayahuasca fosse reconhecida como patrimônio cultural imaterial no Estado se iniciou na gestão do governador Jorge Viana (PT), quando o governo do estado do Acre e a Prefeitura de Rio Branco desenvolveram ações de reconhecimento e valorização das comunidades religiosas ayahuasqueiras como políticas públicas.

O elenco de medidas citadas foram: em 2005, a criação da primeira Área de Proteção Ambiental (APA) do Estado do Acre; em setembro de 2006, o tombamento do CICLU (Alto Santo) por decretos simultâneos do governador e do prefeito como patrimônio histórico e cultural do Acre e de Rio Branco em 2010, ocasião em que foi realizado o “Seminário das Comunidades Tradicionais da Ayahuasca”. Ao final desse evento, os fundadores das três comunidades religiosas foram homenageados pela Assembleia Legislativa do Acre, que concedeu a cada um o título de Cidadão Acreano. Dessa forma, o Alto Santo já tinha uma

iniciativa nesse sentido, de ter o reconhecimento do patrimônio histórico material. O Alto Santo é a primeira referência de formação e consolidação da doutrina do daime a partir de Mestre Irineu. As obras materiais que existem naquele local, como a casa construída por ele, a sede, o local em que se realiza o feitio e até mesmo o túmulo em que jaz, ao lado de dois companheiros, Leôncio Gomes da Silva e José das Neves, já haviam sido reconhecidos pelo patrimônio municipal e estadual.

De acordo com Antônio Alves, articulador importante desse processo, jornalista, escritor e representante do CICLU/Alto Santo, a ideia de “patrimonializar, registrar” surgiu, a partir de um grupo de pessoas e por iniciativa de Marcos Vinícius. Inicialmente, Alves se reporta à articulação política feita através da assessoria da deputada Perpétua Almeida, que tem assessores da UDV, observando que coube a ela que “fizesse as iniciativas, reunisse as pessoas e começasse a pensar nesse assunto, fizesse alguma coisa a respeito” (ALVES, 2015). Ele explica que havia pessoas ligadas nessa discussão na Prefeitura de Rio Branco, na Fundação Garibaldi Brasil, no Estado, na Fundação Elias Mansour, pessoas de diversos órgãos do governo e, inclusive, membros do Centro Rainha da Floresta, que participaram do GMT/CONAD. Segundo Alves:

[...] havia gente suficiente, massa crítica suficiente para pensar numa proposta. Foram feitas as primeiras reuniões para fechar uma ideia, de um texto, de uma carta e quando veio a ocasião da visita do ministro Gilberto Gil ao Acre, então acelerou-se essa elaboração para aproveitar a vinda dele aqui e entregar a carta diretamente ao ministro (ALVES, 2015).

Nesse intento, segundo ele, algumas reuniões foram realizadas na Assembleia Legislativa do Estado, com vários membros dos centros tradicionais e pessoas reunidas em torno da ideia, ficando Neves encarregado “de revisão, de redação do texto, coisas assim e nisso nasceu a carta. A partir daí, as coisas foram um desdobramento, a discussão do processo pelo Iphan, a pesquisa *etc*” (*Ibid.*). Os entrevistados citados consideram que o atual processo tende a ser de longa duração. Cabe destacar na fala abaixo o que é considerado importante nele:

[...] o seu desdobramento vem sendo dado nesses últimos dois anos, que pra nós é lento, é insuficiente, não tem gerado produtos no âmbito, no alcance que seria necessário para a compreensão mais profunda do assunto, mas está bom, como eu tenho dito em reuniões sobre esse assunto, não importa que esteja andando devagar, o que importa é que está andando. Se levar vinte anos o processo de registro, não tem problema. **O importante é que está havendo discussão, o debate, está havendo pesquisa, está havendo elaboração de conhecimento a respeito do tema. Elaboração no âmbito do debate antropológico cultural e não de um debate apenas jurídico ou policial** (ALVES, 2015, negrito nosso).

Segundo Neves (2015) embora o processo de patrimonialização da ayahuasca pudesse ter sido feito pelos governos locais, historicamente eles ainda não haviam dado *o devido valor ou respeito a isso*. Para ele: “[...] respeito, talvez fosse o melhor termo, havia no máximo respeito político, no sentido político e eleitoral de projeto de poder, desde Guiomard Santos que ia lá pedir voto para o Mestre Irineu e conseguia, passando por outro, Kalume” (*Ibid.*). Observa o fato histórico das relações políticas mantidas no tempo de Mestre Irineu, em que muitos governantes se aproximaram dessas comunidades “para usufruir dos benefícios eleitorais, mas não havia lugar para eles dentro da configuração do estado” (*Ibid.*). Ele aponta uma mudança significativa no governo Jorge Viana:

Com o governo do Jorge, [foi] que houve uma reversão das expectativas acrianas, porque, até 1999, o Acre queria ser São Paulo, né? Tirar a floresta, botar gado, indústria, e não sei o quê. Ser urbano-moderno, chique, mas com o Governo da Floresta, houve uma reversão das expectativas acrianas, valorização dos povos da floresta, valorização das manifestações culturais originadas da floresta e o daime, óbvio, faz parte desse acervo, relacionando a existência à vida na floresta, então começaram as ações de patrimonialização, as primeiras, inicialmente ligada lá, as comunidades do Alto Santo... aí nós conseguimos inverter o polo. Depois, a gente tentou juntar os vários troncos numa mesma ação, no início, acho que foi em 2000 ou 2002, não me lembro a data, a gente conseguiu juntar os três níveis, as três esferas de poder, na ação de reconhecimento da ayahuasca, então teve uma solenidade, no Palácio Rio Branco, em que a gente fez o tombamento por decreto que não era o ideal, no município, do sítio histórico do Alto Santo, no Estado e abriu o processo no governo federal. Então, abriu-se nas três esferas do poder, uma mesma ação que era o tombamento do sítio histórico do Alto Santo, como uma primeira ação de reconhecimento de patrimonialização, acho que foi isso que criou a base para as discussões que a gente viria a ter depois com o Sistema Municipal de Cultura e com a formação do Conselho dividido por câmaras temáticas, isso avançou mais, e, no meio disso, a deputada Perpétua Almeida, que é ligada ao pessoal da UDV, chamou para uma reunião para ver o que a gente podia fazer, todo mundo junto. Aí foi quando surgiu a ideia de solicitar o uso da ayahuasca como patrimônio cultural brasileiro ao IPHAN. Acho que aquela reunião que ocorreu na ALEAC, que foi puxada pela Perpétua, estava pronta para acontecer, se fosse outra circunstância também teria resultado na mesma coisa, mas, dentro do processo, acho que foi um acúmulo de uma nova experiência política, de relações das comunidades do daime com os vários níveis do Estado Brasileiro que levou a chegarmos a este ponto: Vamos pedir o reconhecimento da ayahuasca como patrimônio cultural do Brasil? Vamos. Mas como vamos fazer isso? Aí começa o problema, não queremos ser misturados. Vai tombar o quê? Quem vai ser dono disso? Como vai funcionar isso tudo? Aí começou uma série de questionamentos e desafios... e aí a gente começou uma nova caminhada na busca de solucionar esses novos desafios, caminhada que ainda está acontecendo, né? (*Ibid.*).

A partir dessas colocações, a aliança política do Estado com as comunidades tradicionais ayahuasqueiras é um fator determinante no processo, no desenho das posições diferenciadas no campo e quanto à legitimidade e reconhecimento estatal dos grupos

tradicionais do Acre, os quais são bem representativos, não tanto em termos de números de membros filiados, mas em termos de capital simbólico. O contexto cultural do uso da ayahuasca é reconhecido pelos governantes locais, mas vai além disso: há pessoas que possuem cargos de confiança no governo, que frequentam centros de ayahuasca, pessoas com posição de destaque, como juízes de direito, promotores, jornalistas, secretários de estado, professores, médicos e outros. O CICLU (Alto Santo) continua a tradição de Mestre Irineu de manter alianças políticas com os governantes do estado do Acre e de ter em seus quadros pessoas de destaque na sociedade, o que ocorre em todos os grupos tradicionais ayahuasqueiros em Rio Branco, incluindo os diversos núcleos da UDV e dos diversos centros da Barquinha.

Segundo entrevista com Neves (2015), na gestão do governo Jorge Viana, as comunidades ayahuasqueiras foram valorizadas ao lado de outras comunidades, sendo o processo de patrimonialização da ayahuasca uma estratégia para “tirar a questão da ayahuasca do âmbito do Ministério da Justiça e do CONAD e passar para o Ministério da Cultura”.

Na época, o governo já tinha feito ações de patrimonialização material. Aí, no caso, lá da Sede do Alto Santo da casa do Mestre Irineu já havia algumas iniciativas, no sentido de patrimonializar do ponto de vista histórico e cultural bens relacionados à cultura ayahuasqueira, que era uma maneira de reforçar ainda mais essa aceitação que é tácita aqui no Acre em relação aos usos e costumes dessas comunidades. No atual processo fiquei muito surpreso quando percebi que em 92, na Carta de Princípios, na elaboração da Carta de Princípios, apesar de eu não ter acompanhado o processo, saber pouco dos bastidores disso, o resultado muito singular foi a construção de um consenso entre grupos, o primeiro e até agora, único, porque o próprio processo de patrimonialização, no fundo, ele é o único consenso. Mas como fazer isso, é que não se tem um acordo. Então foi quando começou essa busca de construir um novo consenso em torno desse objetivo estratégico que era tirar a questão da ayahuasca do âmbito do Ministério da Justiça e do CONAD e passar para o Ministério da Cultura, que deveria ser o lugar desde sempre. Até aí foi possível construir o consenso que era interessante, que é importante e que deveria ser um objetivo comum a todos (*Ibid.*).

O processo de patrimonialização via IPHAN é a continuação de um processo de reconhecimento que já vinha ocorrendo no plano estadual e municipal. Como mostra Neves (2015), a iniciativa de se criar uma câmara de culturas ayahuasqueiras no Conselho Municipal de Cultura de Rio Branco foi determinante para as discussões e articulações em torno da questão do patrimônio histórico. Ele ressalta, enfaticamente, que a inserção da ayahuasca no Sistema Cultural, no sistema de gerenciamento de cultura, no Acre, já se encontrava em estado bastante avançado:

Nós tivemos uma reunião com o IPHAN no ano passado. Eles ouviram, escutaram, entenderam, acharam muito interessante, explicaram pra gente como é a sistemática de trabalho deles, constituíram um grupo de trabalho

que determinou que era necessário fazer um inventário e agora o IPHAN pediu que as próprias instituições signatárias do pedido ajudassem na realização do inventário. Então está prevista uma reunião ainda este mês com o pessoal do IPHAN e as instituições que assinaram o pedido de tombamento pra começarem a formatar um projeto de realização do inventário. Ainda está em fase muito inicial, mas eu acho que antes do final deste ano já vai ter uma porção de ações realizadas (*Ibid.*).

O papel da “Câmara Temática de Culturas Ayahuasqueiras” tem gerado um reconhecimento público nos âmbitos municipal e estadual. Segundo Neves, no início, o que parecia depender de uma decisão externa (Estado), se transforma em uma dificuldade interna ao campo dos grupos ayahuasqueiros. Nas interrelações sociais, o processo de patrimonialização tem gerado polêmicas e controvérsias envolvendo representantes dos grupos ayahuasqueiros tradicionais, neoayahuasqueiros, pesquisadores, demais especialistas e representantes do Estado. Nesse trecho da entrevista, Neves (2015) expõe a problemática, mostrando as posições diferenciadas dos atores envolvidos e a polêmica em torno da classificação do campo ayahuasqueiro em três troncos:

Quando começamos a discutir de que maneira fazer isso, aí começaram a emergir, então, os dissensos, né? **Como é que vai colocar todo mundo num pacote só, se somos tão diferentes? E colocar todos num pacote só é inaceitável para todos.** O que é mais curioso, não é que muitas vezes se fala que os grupos daqui do Acre querem ser os donos do daime, da ayahuasca, e não aceitam costumes, práticas, seja o que for, que vêm de outros grupos e tudo. Mas, curiosamente, essa resistência também veio de outros grupos, além dos grupos daqui. Né? O próprio CEFLURIS se mostrou muito reticente em participar, por conta das suas próprias características específicas, né? Independente de quais sejam. A mesma coisa se deve dizer em relação aos grupos indígenas que se sentiram, em alguma medida, excluídos do processo. Então, qual foi a tentativa que a gente fez, então, de buscar uma maneira de diferenciar no interior deste grande arco ayahuasqueiro, os segmentos que pudessem dialogar minimamente entre si? A tentativa de estabelecer um diálogo comum a todos se desdobrou na segmentação, na qual eles se sintam confortáveis para dialogar dentro dos segmentos e a partir daí nos grandes segmentos entre si. **Foi quando a gente propôs os troncos, os três troncos ayahuasqueiros: o tronco originário dos povos indígenas, com uma diversidade absurda dentro dele, porém mais simples, porque dentro dessas comunidades indígenas a aceitação das diferenças é muito mais tranquila [Por mais que seja complexa, difícil de ser feita essa classificação, a aceitação política interna é fácil de conseguir]; os grupos tradicionais, que eu acho hoje, que devia ter chamado de tradicionalistas, e não tradicionais... isso surgiu depois, [...] que seriam os grupos daqui, a partir dos três mestres fundadores; e o dos Ecléticos.** E aí para minha surpresa, eu achava que o pessoal do CEFLURIS ia ficar feliz da vida de ser iniciador de um tronco inteiro completo porque na prática foram eles que fizeram essa transposição da floresta para o resto do Brasil e do mundo [...] que abriram isso para o mundo todo e começaram a receber influências outras que deu origem a essa outra mega diversidade que tem. Porque pensam eles que eles deveriam ser tradicionais também, porque são amazônicos, porque surgiram aqui, porque

até hoje, CEFLURIS, Mestre Irineu, Raimundo Irineu Serra, né? Então, eles, não conseguiam assimilar a possibilidade de serem diferenciados desse grupo daqui. O que é engraçado, até, porque os grupos daqui, passaram tanto tempo negando eles, que me parecia óbvio, até, que eles mesmo quisessem ser considerados diferentes, mas para minha surpresa, não foi o que aconteceu (*Ibid.*, negritos nossos).

O processo de patrimonialização da ayahuasca mobiliza uma complexificação da rede de interdependências em que atuam os grupos religiosos e não religiosos que se reúnem em torno da ayahuasca. A intenção dos grupos religiosos ayahuasqueiros de demandar do Estado a patrimonialização da ayahuasca os coloca em uma rede de interdependência muito mais ampla do que aquela em que atuavam antes, visibilizando tensões e cismas dos diversos grupos do campo ayahuasqueiro mais geral. Sobre a reestruturação do campo ayahuasqueiro, Neves (2015) expõe :

Eu participei do processo de inventário, venho participando... Foi uma articulação política de quem estava dialogando, não foi uma exclusão proposital, tanto que o chefe lá, o Alex Polari, ele veio a Rio Branco e veio conversar comigo. Lá na Garibaldi Brasil, eu estava lá como presidente, e como eu não sou ligado a nenhuma igreja, na prática, eu acabo dialogando com todos. Então, foi uma longuíssima conversa com Alex, tentando mostrar para ele, as vantagens que o CEFLURIS teria ao abraçar essa classificação, porque eles iam ser líderes do tronco deles e os tradicionalistas iam ficar muito mais confortáveis vendo o CEFLURIS liderar um outro campo, só que o campo neoayahuasqueiro também tem problemas, tem um grupo lá, o *Gideon de La Cotas*, lá de Brasília, que faz uma campanha acirradíssima contra o CEFLURIS; é um negócio brabo aquilo ali. O cara faz curso para padrinho e vende daime. É uma loucura aquilo! Também ficou difícil para o CEFLURIS liderar um campo que, sob o qual, ele não tem hegemonia. O diálogo com Alex foi um desafio. Enquanto o Inventário, a parte técnica, se desenvolvia, a gente tinha aí um tempo, para tentar uma articulação política (*Ibid.*)

A amplificação do campo referido se deve ao ingresso de novos atores sociais no processo de patrimonialização vindos do campo dos originários e dos ecléticos ou neoayahuasqueiros localizados em centros urbanos do Brasil. Aos atores da configuração inicial, aquela em que acontece o processo de normatização da ayahuasca no Brasil, juntam-se os atores do campo dos originários, os quais se enunciam como *os verdadeiros detentores do conhecimento cultural e tradicional do uso da ayahuasca*. Mais uma vez emergem os conflitos relativos ao uso e à *posse legítima da tradição* (conflitos de poder simbólico).

Segundo Neves (2015), os conflitos referidos emergem dadas as insatisfações geradas pelo processo de patrimonialização como resultado do processo de formação histórica dessas comunidades, que acabaram se diferenciando tanto, ao *ponto de umas não conseguirem mais dialogar com as outras*.

A intensificação da diversidade social do campo ayahuasqueiro surge como resultado não planejado do processo aqui focalizado, como uma dificuldade em termos da relação entre a ampliação das redes configuracionais e seu controle por parte dos atores do campo religioso ayahuasqueiro, traduzido na questão formulada por Neves (2015) nos seguintes termos: “Como é que vai colocar todo mundo num pacote só, se somos tão diferentes?”

O referido processo intensifica a disputa entre atores que estão posicionados em uma estrutura diferenciada quanto ao seu capital político, cultural, social e em termos de escala espacial. Para Neves, configura-se, por exemplo, a emergência de se estabelecer um “consenso internacional”, referente ao uso da ayahuasca em diversas comunidades indígenas na América Latina, na Amazônia e no Acre. Conforme explica:

a questão da ayahuasca entre os povos indígenas é muito mais ampla – panamazônica e plurinacional – e não está restrita aos grupos indígenas da Amazônia brasileira. Assim, a inserção dos índios neste processo de inventário, sem dúvida, aumentou muito sua complexidade, extensão e implicações. (NEVES, 2011, p. 1)

Esse dado evidencia que, nesse segundo momento da patrimonialização, a dinâmica entre algo planejado e não-intencionado pelos grupos tradicionais que se submeteram ao registro via IPHAN chega a seu clímax¹³⁸ a partir da inserção desses novos atores, e há uma complexificação da configuração sociocultural em que aqueles passam a ser chamados a atuar.

Há uma diferenciação entre o uso da ayahuasca nas comunidades indígenas, considerado como não religioso, e não sendo, portanto, uma questão judicializada no processo de normatização focalizado no capítulo anterior. No processo de patrimonialização, a entrada de atores do campo dos originários, em busca dos benefícios esperados em termos de políticas públicas e reconhecimento social, entram em cena, o que não havia sido previsto pelos grupos do campo religioso ayahuasqueiro, reconhecidos por defender o uso da ayahuasca apenas em rituais religiosos.

Os novos atores compõem uma nova rede de configurações sociais, e o processo segue uma direção não planejada pelos grupos do campo religioso ayahuasqueiro que o iniciam. A

¹³⁸ Turner (2008) procurou compreender *os processos sociais humanos* reconhecendo neles uma propensão ao conflito, que se manifestava “em episódios de irrupção pública de tensão” que chamou de *dramas sociais*: “Os dramas sociais ocorriam no que Kurt Lewin teria chamado de fases ‘anarmônicas’ do processo social em andamento. Quando os interesses e atitudes de grupos e indivíduos encontravam-se em óbvia oposição, os dramas sociais me pareceram constituir unidades do processo social isoláveis e passíveis de uma descrição pormenorizada.” (TURNER, 2008, p.28)

complexidade do processo, incluindo novos atores, agrega um nível de racionalização maior em que as tensões resultam, justamente, do encontro da tradição com a modernidade, momento esse em que os atores do campo religioso são colocados em presença e também em uma dinâmica de interações sociais que disputam com eles a posse legítima da *tradição*.

A diversidade social do campo ayahuasqueiro configura-se quando os grupos que não participaram do pedido original queixaram-se ao IPHAN de serem excluídos do processo pelos grupos do campo religioso ayahuasqueiro tradicional, fato que fomentou ainda mais as diferenças políticas entre os diversos atores envolvidos. Segundo Neves (2015), as principais divergências e configurações dos grupos ayahuasqueiros são marcadas pela falta de consenso. O processo teria sido “mais célere, mais fácil”, se a construção do consenso tivesse sido mais ampla e abarcado mais elementos dessa diversidade cultural interna da ayahuasca. Dessa forma, o dissenso constitui algo não planejado, um obstáculo, Neves considera que o diálogo do campo dos tradicionais com o campo dos originários “[...] é mais tranquilo. Falta para os originários a maturidade de saber o lugar da ayahuasca para eles. E aí eles têm dificuldades de conversar com os tradicionais” (*Ibid.*). O segundo passo, a partir daí, seria obter o registro da ayahuasca como Patrimônio Cultural da Humanidade, explica ele a seguinte configuração:

[...] pensando aí no arco pan-ayahuasqueiro, pan-amazônico, que vem desde lá da Venezuela, Colômbia, Equador, Peru, Bolívia, não é uma ação para o governo brasileiro. Deveria ser uma ação conjunta desses países amazônicos com a participação dessas outras comunidades indígenas e de seus desdobramentos para dar mais um passo adiante, que também numa agenda política ia ajudar muito a resolver questões ainda pendentes nos EUA, Europa e em outras partes do mundo. Mas é tão mais complexa a história, que a gente ainda está circulando aqui dentro, tentando encontrar um caminho para conduzir esse processo, internamente, no Brasil. E não podemos avançar mais [...] Esse seria o outro passo, se o primeiro tivesse sido mais fácil. Como esse primeiro passo não foi fácil, porque o inventário ainda não foi concluído e o diálogo entre os grandes troncos parou, só quem continua investindo nessa possibilidade são os grupos tradicionalistas por conta própria, mas continua sem diálogo com os originários e muito menos ainda com os ecléticos, não por uma recusa ou preconceito, como muitas vezes são acusados, mas porque é o caminho deles. Eles conseguiram superar as diferenças entre a linha do Mestre Irineu, a linha do Mestre Daniel e a linha do Mestre Gabriel. Já foi um grande avanço, foi um grande passo, mas me parece que ainda não estão maduros para poder ter um diálogo franco e aberto sobre pontos comuns e incomuns com os ecléticos, especialmente, já os ecléticos, querem ser aceitos como são, e os tradicionais não querem, não ficam à vontade com isso, pelos seus próprios motivos. Se, felizmente dentro desse parâmetro brasileiro latino-americano, a gente não tem a radicalização, a intolerância religiosa, como outras formações religiosas têm, no Oriente Médio ou mesmo aqui, nesse novo evangelismo no Brasil, no campo da ayahuasca a gente não tem isso, mas, em alguns momentos beira isso, por conta mesmo, das características da fé, da reivindicação, ter *a verdade*, a verdade revelada” (NEVES, 2015).

Os desdobramentos do processo de patrimonialização visibiliza o não intencionado pelos atores do campo tradicional que assinaram a carta dirigida ao então Ministro da Cultura, em abril de 2008. Isso fez com que as entidades solicitantes iniciais adotassem um outro encaminhamento, em 10.9.2014, por meio de uma carta protocolada ao IPHAN, assinada também pelo atual governador do Estado do Acre (Sebastião Afonso Viana Neves) e o prefeito do Município de Rio Branco (Marcus Alexandre Médici Aguiar Viana da Silva), na qual declaram que “passados quase seis anos e cumprida a etapa inicial do processo de registro”, uma nova solicitação foi necessária para ter “informação e avaliação do andamento do referido processo, para orientar nossas deliberações, iniciativas e possibilidades de participação nas etapas subsequentes”.

Vejamos um trecho do novo encaminhamento:

[...] Reconhecemos que o título de nossa solicitação inicial, referindo-se ao registro do ‘uso da Ayahuasca em rituais religiosos’ pode remeter a um fenômeno amplo, cobrindo um vasto território e período de tempo. Consideramos, entretanto, que **a breve descrição das práticas culturais a serem registradas as situa num período histórico breve, meados do século passado, e num território restrito e bem delimitado, a Amazônia Ocidental, especificamente os estados de Acre e Rondônia, bem como 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** [...] Apoiamos com alegria a disposição do Iphan em realizar pesquisas profundas e extensas sobre outros usos da Ayahuasca, tanto entre os povos indígenas quanto em comunidades urbanas e rurais de formação recente. Mas nos preocupa que essas pesquisas possam, ao deparar-se com dificuldades e demora na identificação de bens imateriais patrimoniáveis em um universo muito amplo, resultar na postergação do registro de bens que já podem ser identificados e bem descritos no âmbito restrito de nossa solicitação. Uma coisa pode andar sem prejudicar a outra [...] (Carta Protocolada ao IPHAN/2014) (negrito nosso).

Afirma-se, então, mais uma vez a ação intencionada dos solicitantes de forma mais esclarecida:

[...] Nosso desejo é simples: de que seja oficialmente reconhecido o que já existe de fato, ou seja, que as práticas culturais derivadas do uso da Ayahuasca em rituais religiosos introduzidas no universo cultural brasileiro pelos Mestres Irineu Serra, Daniel de Mattos e Gabriel da Costa em meados do século 20 na Amazônia Ocidental sejam consideradas parte do patrimônio do povo brasileiro. (*Ibid.*)

Esse segundo encaminhamento apresenta, de modo subjacente, a proposta de que os *grupos originários* – o dos indígenas –, que teriam “pegado carona” no pedido inicial de patrimonialização da ayahuasca encaminhado pelos grupos religiosos ayahuasqueiros, sejam retirados da rede configuracional a ser considerada pelo IPHAN. Nesse sentido, apresentam

alguns exemplos ilustrativos de casos de patrimonialização que podem originar demandas de pesquisas sobre origens remotas do que se quer patrimonializado, mas sem que o processo se *alongue*, como vemos no trecho abaixo citado:

Podemos considerar analogias: por exemplo, o registro do tacacá paraense não exige nem impede pesquisas sobre seus antecedentes na culinária indígena ou sobre adaptações posteriores em outras regiões; o registro de uma modalidade da capoeira não requer nem impede pesquisa sobre práticas anteriores entre os escravos ou povos africanos nem sobre outras modalidades surgidas posteriormente (*Ibid.*).

A segunda *carta* foi referenciada pelos grupos tradicionais “como complementação ao pedido original de Registro da Ayahuasca, apontando para uma nova constituição de território, tempo e comunidades a serem focadas pelo processo de instrução técnica”. (*Cf.* Memória Reunião Ayahuasca/IPHAN). A intenção manifesta desta segunda proposição foi obter “maior celeridade do processo”, pois, a intenção não desejada dos atores, conforme explicitado, resulta em uma situação em que: “os representantes temem que ao ampliar o campo de pesquisa as comunidades indígenas e outros tipos de uso da bebida para além das comunidades apontadas o IPHAN perca foco do registro pedido inicialmente, e por consequência que o processo de Registro demore demasiadamente” (*idem*).

Na síntese da reunião ocorrida em Brasília (25.3.2015), outras questões sobre a especificidade dos cultos e rituais das linhagens dos representantes foram apresentadas:

Os representantes afirmaram que as linhagens de culto que seguiram Mestre Irineu, Mestre Gabriel e Mestre Daniel constituem as bases mais sólidas para a instrução do processo de Registro. Neste caso as comunidades indígenas seriam referidas como originárias e essas linhagens como as comunidades tradicionais de referência para o processo (*Ibid.*).

Nessa ocasião, os grupos apresentaram, ainda, outras informações acerca de suas instituições e intentos, como a “presença e ampliação de núcleos por todo país” (identificamos como sendo a UDV)¹³⁹, há informes também sobre “a participação em uma comissão de estudos para encaminhar à UNESCO uma solicitação de reconhecimento da ayahuasca como Patrimônio Mundial” (*Ibid.*).

A reivindicação de inclusão dos grupos indígenas usuários da ayahuasca, autodefinidos como *originários* aparece na síntese dessa reunião (documento cedido pela Câmara Temática), como fator determinante para a tomada de posição da presidente do IPHAN, Jurema de Sousa Machado, que considerou o tema complexo do ponto de vista da atuação institucional. O superintendente do IPHAN no Acre esclareceu que o processo não

¹³⁹ Observamos aqui que mesmo a UDV tendo uma posição expansionista, isto não configura uma tensão na sua relação com os grupos tradicionais do Acre. Um fator a ser explorado em outras pesquisas.

esteve parado ao longo desses anos e que a Câmara Setorial do Patrimônio Imaterial solicitou maiores informações para que possa deliberar sobre a pertinência do pedido e, sobretudo, que também fosse pautada a questão dos usos da ayahuasca em comunidades indígenas. Nesse intento,

[...] foi realizado no âmbito da Superintendência, a etapa preliminar do Inventário Nacional de Referências Culturais sobre o uso Ayahuasca junto às comunidades ayahuasqueiras, bem como foi elaborado e orçado um projeto estratégico de consulta às comunidades indígenas sobre o interesse em se integrar a essa pesquisa. O Superintendente afirmou que esta etapa preliminar do INRC foi finalizada e que estava aguardando apenas revisões para encaminhar a documentação ao Departamento de Patrimônio Imaterial. Informou ainda que em atividades e participação da Superintendência em encontros e seminários que tangenciam o tema, foi questionado por lideranças indígenas sobre a participação e inclusão das mesmas no processo de registro. Estas requisições em participar da instrução e pesquisa de registro estão documentadas no processo (*Ibid.*).

O referido conflito também emerge na reunião citada, em fala da coordenadora-geral de identificação e registro do IPHAN, que levantou “a necessidade da consulta às comunidades indígenas, remetendo-se à Convenção 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho), da qual o Brasil é signatário, que dispõe sobre a anuência prévia, livre e informada dos povos indígenas em matérias que os afete ou lhe digam respeito” (*Ibid.*).

Como reação de um dos representantes dos grupos religiosos registrou-se que ele teria “recebido o aval de lideranças ‘indígenas mais velhas’ ao encaminhar o primeiro pedido de registro e que a reivindicação para participar do processo de registro estava sendo feita apenas por novas lideranças, mais jovens”, em uma tentativa de desautorizar a reivindicação de inclusão dos *grupos originários* no processo de patrimonialização aqui focalizado.

Também foi discutido o reconhecimento da ayahuasca no Peru, tendo o IPHAN esclarecido que “a legislação peruana de reconhecimento difere da brasileira, principalmente no que tange aos compromissos e consequências assumidos pelo Estado após o reconhecimento com os Planos de Salvaguarda” (*Ibid.*).

Dessa reunião resultaram alguns encaminhamentos: foi proposta emenda parlamentar para executar o projeto de consulta às comunidades indígenas via IPHAN, pelo deputado César Messias (PSB/AC); a realização de audiência pública na Câmara dos Deputados para tratar do tema, convidando as partes interessadas, pelo deputado Raimundo Angelim (PT/AC); e de maior comprometimento por parte da superintendência do IPHAN no Acre.

3.6 A emergência de novos atores e as dimensões das lutas políticas no campo ayahuasqueiro

A diversidade social do campo ayahuasqueiro, acionada pelo processo de patrimonialização aqui analisado, visibiliza a dimensão das lutas políticas entre atores do referido campo. Consideramos que estes elementos surgem no processo como algo não planejado, constituindo a dimensão interna das dificuldades e tensões na construção de consensos relativos ao campo ayahuasqueiro. Tal aspecto aparece na entrevista de Neves, na sua interpretação:

O que me chamou a atenção, o que me surpreendeu, ainda mais nisso, é que na verdade, durante muito tempo e, em alguma medida, ainda hoje, há uma negação da dimensão política da ayahuasca, eu achava que naquele momento, eu achava que o problema político era o problema da aceitação social e como parte da aceitação social, um posicionamento correto do Estado brasileiro em seus diversos níveis em relação às práticas ayahuasqueiras. Descobri, então, dentro desse processo, que não só o grande problema político da ayahuasca é interno, que deu origem, em alguma medida, a uma negação da dimensão política que essas comunidades naturalmente têm em relação à sociedade envolvente e a sua possibilidade de articulação com outros segmentos da sociedade. Eu leio isso um pouco como um mecanismo de defesa, porque a forma mais fácil de passar despercebido e aí diminuir o impacto dos preconceitos que a sociedade sempre colocou sobre a ayahuasca era negar essa dimensão política: é cada um na sua; cada comunidade fechada dentro de si mesma, sem dialogar umas com as outras e muito menos com a sociedade envolvente (NEVES, 2015).

Podemos identificar nesse processo, como resultado não intencionado dos grupos ayahuasqueiros, ter de reconhecer que junto com as tensões em relação ao extra-campo, há uma tensão interna no campo, o que lhes coloca a necessidade de diálogo (ou de construção de consensos) entre os grupos. A entrada em cena dos atores do *campo dos originários*, formando uma nova rede de configuração no campo possibilita uma nova autoconsciência no campo dos grupos religiosos ayahuasqueiros, como vemos na fala de Neves abaixo citada:

A política, nesse sentido social, não no sentido, por exemplo, que os evangélicos têm. Os evangélicos é um projeto de poder, ocupar o poder, deputados, senadores, governadores, um projeto de poder, que é diferente de um projeto político. Então, sem entrar nos detalhes do processo em si, mais do ponto de vista mais macro, acho que é essa a questão. E como é essa questão? Acho que o resultado mais objetivo foi esse, o de cada um assumir mais claramente a sua posição. Né? Na hora que você põe na mesa, aí fica claro. Ó o pessoal do Neip, os acadêmicos ligados a essa luta pela descriminalização, têm essa agenda junto ao Estado brasileiro. As comunidades daqui do Acre, as *tradicionalistas*, têm a sua própria agenda em relação ao governo, aqui, localmente, que tem todo o consenso político do mundo, resolver a questão de doação de sangue, resolver a questão do tombamento do Alto Santo, da Barquinha, seja de onde for, a consideração do sítio histórico de Rio Branco, mecanismos de preservação desses bens culturais, né? Já para os *ecléticos*, a questão da liberação do uso não só da ayahuasca, mas de outras plantas relacionadas [...] no Brasil e no mundo.

Então, acaba que [...] para os índios, ainda, uma exceção dessa discussão, sendo que eles mesmo saibam o lugar deles dentro disso, porque para os povos indígenas, o consumo da ayahuasca não é central como é para essas comunidades ayahuasqueiras urbanas, é mais um elemento de um acervo cultural, muito complexo. Avalio que para eles, é, se por um lado, eles reclamem de estarem sendo excluídos da discussão, por outro lado, eles também não conseguiram, até hoje, posicionar qual o lugar da ayahuasca no acervo cultural deles, como povos distintos e tal, e qual o significado disso em relação ao Estado. Qual o significado político disso, dito de outra maneira. E é isso que afasta estes dois segmentos, o dos *originários* e o dos *tradicionalistas*. Então eu acho que esse foi o resultado, ressaltar, quais são as diferentes agendas políticas dos diferentes segmentos ligados ao uso da ayahuasca no Brasil nesses últimos anos (*Ibid.*).

Essa exposição do campo de atores e suas diferentes posições coloca problemas, traz variáveis que demonstram uma articulação social (uma rede de interdependência) entre atores diferenciados, por um lado, por seu pertencimento ao campo, por outro, por sua disposição diferenciada em termos de uma configuração histórica. A questão de *qual o lugar da ayahuasca* remete ao fato de que os indivíduos atribuem sentidos e valores diferenciados a seus territórios, práticas sociais ou visões de mundo, e conseqüentemente, a partir daí, apresentam interesses diversos, e muitas vezes opostos. Para demonstrar a dificuldade de diálogo entre os grupos, além das lutas no campo religioso pela posse da versão correta em relação ao uso da ayahuasca e à formação dos grupos religiosos, Neves narrou um fato que demonstra a centralidade da questão como *uma questão de fé*, no caso, narrou uma situação vivenciada entre ele e Antônio Alves, representante do CICLU/Alto Santo por conta das diferenças de olhar.

Eles estavam em um *workshop* no Rio de Janeiro devido ao evento de gravação da minissérie *Amazônia*, realizada pela Rede Globo no Acre. Nessa ocasião, Neves trabalhava no governo e era colaborador na produção, e Antônio Alves era também um dos consultores da produção. Os dois deveriam contar não apenas para o Milton Gonçalves (que representaria o personagem de Mestre Irineu), mas também para todo o elenco, a história de Mestre Irineu, pois era importante que todos compreendessem o contexto em que o daime (ayahuasca) se inseria no processo histórico do Acre. Marcos Vinicius coloca que:

[...] eu falei para eles aquilo que eu penso, como historiador, que Mestre Irineu compôs uma doutrina espiritual com elementos indígenas, com elementos negros e com elementos cristãos. E como ele estava inserido numa comunidade cristã, predominantemente, era claro também, que esses elementos doutrinários cristãos, ou seja, ocidentais, da cultura ocidental, predominassem sobre os outros dois. Que era a maneira mais efetiva, até para ser aceito, é claro que tem um conjunto de crenças. A mãe do Mestre Irineu era extremamente católica, brigava com ele quando ele ia para o Tambor de Mina e tal, aquela coisa toda, mas ele tinha o contato com o Tambor de Mina. Então, por que um negro vindo do Maranhão, que veio de

lá a partir de uma briga com a mãe dele, por que tava indo pro Tambor de Mina, não constitui uma doutrina com predominância dos elementos afros? Por que Mestre Irineu, neto de escravos, que sabia, e sentia na própria pele o preço de fazer parte de uma minoria étnica, ou pelo menos de um segmento discriminado naquela sociedade, que aprende uma tradição milenar indígena, não constitui uma doutrina com elementos predominantes indígenas? Ele tinha acesso a essas informações, ele não desconhecia nenhuma das duas formações culturais, a negra e a indígena. Ele podia ter escolhido, mas, se ele tivesse feito isso, certamente, o preconceito sobre ele e sobre o trabalho dele teria sido muito maior do que foi. E olha que foi imenso! Ele escolhe a raiz cristã ocidental para montar o arcabouço principal da sua doutrina e, a partir daí, passa ser mais acessível, menos... marcado, carimbado, e mesmo assim foi. O Mestre Irineu quando chegava no mercado, – ‘Ihh! Chegou o feiticeiro’, era assim... né? A gente não pode nunca desconhecer tudo o que se passou, que foi uma outra prática das tradições ayahuasqueiras, que me deixava louco, espera aí, como assim? Vocês não querem contar a história do tempo que vocês eram perseguidos, os centros eram fechados, a polícia vinha, prendia? Tem que contar essa história, as pessoas precisam saber disso. Então é, falei lá para o elenco todo, olha então o Mestre Irineu constituiu uma doutrina, predominantemente cristã, se você for lá, são os santos católicos, Jesus Cristo e tal, porque era necessário, para poder ele sobreviver dentro daquele meio em que ele vivia, uma sociedade predominantemente católica (NEVES, 2015).

Na visão de Antônio Alves, de um seguidor, praticante do rito religioso, ele vai entender de outro modo essa versão de uma interpretação histórica de que, “a doutrina tivesse sido propositadamente, inventada, pelo Mestre Irineu, criada por ele, a partir de uma escolha racional, e não foi nada disso”, para seus seguidores “é uma doutrina revelada pelo Espírito” (*Ibid.*).

Para Antônio Alves, como para todos os seguidores de Mestre Irineu, “a doutrina foi revelada inteira”. Neves afirma que “isso define uma visão totalizante, quando não cabe o questionamento de se poderia ter sido assim ou de outra forma [...] é o que é, porque é o que devia ser e ponto. É uma questão de fé” (*Ibid.*). Ele conclui que, esse tipo de situação:

[...] é sintomática, e muito interessante até por conta disso. Então, boa parte daquilo que é visto como intolerância, por questões morais, ainda que tenham fundos morais, também tem uma raiz muito profunda, nessa questão de conjuntos completos e totalizantes de mundo, visões de mundo completas, não é porque é a maconha, é porque na doutrina do Mestre não tem espaço para isso. Não foi isso que o Mestre fez, né? Já o tabaco para o Mestre Irineu, perfeitamente aceito, e está lá dentro e o tabaco também é uma planta de poder. Não tem o menor problema, já para o Mestre Daniel, para a turma da Barquinha, o cigarro já não entra. Então, não se trata apenas de uma questão moral, têm questões morais aí por trás também, claro, e também de aceitação, na sociedade em que se vive. Mas também tem esse outro fator, que são as questões ligadas à religiosidade e a fé que são muito complicadores sobre isso (*Ibid.*).

Nos argumentos apresentados nesse discurso, fica explícito que o maior desafio hoje, no atual processo de registro, consiste em conseguir fazer os grupos “discutirem entre si,

colocar essa pauta na mesa”. O processo do inventário “gera uma ação política contínua, pois traz a necessidade de diálogo”, embora cada grupo siga o seu caminho, reconheceu que já se “saiu daquela coisa velada que consiste nas cismas, tensões entre os grupos” (*Ibid.*).

A nosso ver, as dinâmicas de interações sociais entre os grupos ayahuasqueiros evidenciadas pelos processos aqui analisados, pelos encontros, seminários, documentos produzidos pelos grupos demonstram as posições sociais diferenciadas em torno de seus interesses, relativas à construção de suas identidades sociais.

Para Antônio Alves, a divergência de interesses dos grupos se deveu ao sentimento de exclusão do processo. Para ele, logo após o encaminhamento do pedido “houve muita política a respeito, principalmente, lobbys 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 politiqueria a respeito do assunto’. Aí o IPHAN se viu atado por esses conflitos [...] Da nossa parte façam do jeito que quiserem [...] se quiserem incluir, incluam, se não quiserem excluir, excluam. Não nos importamos com isso. Pesquisem em todas as comunidades. Se houver bens, processos e cultura imaterial patrimonializável em todos os outros lugares que vocês encontrarem, botem no balaio. Se encontrarem, patrimonializem junto, se não encontrarem, não patrimonializem. Não sou contra que se pesquise, mas só achamos que isso não pode servir de desculpa para não patrimonializar aquilo que já é óbvio. Se existe uma contribuição que essas comunidades deram e que elas pedem que seja reconhecida, então, que seja analisado, que seja reconhecido. Nós não vamos querer agora pesquisar toda a cultura indígena de todas as comunidades indígenas para saber se pode patrimonializar ou não um bem cultural que ocorre na comunidade lá do Mestre Irineu. Então, patrimonializa isso e vai pesquisar aquilo ali. Se demorar vinte anos vai patrimonializar aquilo lá também. Eu acho que esse conflito de interesses não vejo, não existe. Pode existir algum ciúme. O ciúme piora quando a gente dá muita importância a ele (ALVES, 2015).

Na fala acima observamos uma oscilação entre o reconhecimento e a negação do conflito, o que, ao nosso ver, indica o reconhecimento do intencionado e do não intencionado do processo de patrimonialização como processo social humano.

Segundo Neves (2015), essa situação de disputa depõe contra as próprias comunidades, caracterizadas pelo dissenso e dificuldade de diálogo e outros fatores socioculturais, o que as leva ao isolamento. Sobre esse ponto ele afirma: “cultivou-se um sentimento de, ‘não, vamos manter a nossa coisa aqui quieta, no nosso canto, para não criar

problema lá fora’, e isso acaba gerando, em contraparte, uma resistência da sociedade envolvente também contra o que não entende” (NEVES, 2015).

O processo em sua própria natureza é permeado de tensões, como já foi demonstrado, na discussão sobre as ambiguidades do conceito de patrimônio cultural e sua construção social. Há tensão entre os significados, sentidos sociais (*habitus*), e normas técnicas e burocráticas que orientam a ação do estado, elas se manifestam de várias maneiras, por exemplo, nesse caso, os grupos tradicionais responsabilizam o IPHAN pela morosidade do processo, contestando as regras de registro oficialmente estabelecidas, pelo fato de o objeto do patrimônio não se adequar aos requisitos exigidos ou formulados. Em nossa interpretação, os valores e concepções divergentes que orientam as práticas dos grupos, têm uma implicação decisiva para a definição do bem cultural e para a ação do Estado.

3.7 Primeira fase do processo de patrimonialização: instrução e trâmites no IPHAN

De acordo com o IPHAN, o pedido seguiu todos os trâmites para a instrução do processo de registro de bens culturais de natureza imaterial, ou seja, o pedido foi analisado previamente pela Câmara de Patrimônio Imaterial do Conselho Consultivo do IPHAN, responsável pela apreciação da pertinência dos pedidos de registro que chegam àquela instituição. A posição do IPHAN, conforme documento sobre o INRC Ayahuasca (em anexo), coloca que:

Neste âmbito, o Conselho Consultivo instou esclarecimentos sobre a expressão cultural em questão e a inserção dos indígenas no processo, considerando o fato de que o chá da ayahuasca constitui-se um saber oriundo dos povos indígenas e que, portanto, estes poderiam ver o registro do chá vinculado a outros grupos como uma usurpação de seu conhecimento. Verificada a necessidade de aprofundamento e sistematização de informações sobre o bem cultural para a realização da instrução técnica do processo, coube à Superintendência do IPHAN do Acre, a realização do Inventário Nacional de Referências Culturais – INRC do uso ritual da ayahuasca. Desde que a Superintendência do IPHAN no Acre foi estruturada neste estado, entre 2010 e 2011, foram envidados todos os esforços no sentido de discutir, em âmbito local, o processo de registro com as comunidades ayahuasqueiras e os proponentes do registro. Depois de alguns encontros e diálogos abertos às comunidades ayahuasqueiras, foi construído o projeto para a contratação de consultoria especializada para a realização de um inventário. No ano de 2012, o IPHAN-AC coordenou um estudo de levantamento preliminar do uso ritual da ayahuasca no estado do Acre [...]” (Documento cedido pelo IPHAN, 2015, p.1).

O levantamento preliminar consistiu em sua primeira etapa do INRC do uso ritual da ayahuasca. Supomos que cada caso enfrente alguns trâmites que são comuns aos que fazem o pedido de registro e que podem resultar ou não na forma de aplicação do processo de INRC. No caso da ayahuasca, o que aconteceu? A partir de todas essas considerações, procuramos

aprofundar o olhar sobre o processo a partir dos vários atores envolvidos, e entrevistamos também o então superintendente do IPHAN no Acre, Deyvesson Israel Gusmão, que confirmou os dados apresentados no trecho do documento acima citado.

A decisão do IPHAN de fazer o INRC da ayahuasca resultou da avaliação da instituição que considerou o recorte do objeto insuficiente, ou seja, a patrimonialização requerida não foi devidamente apresentada e julgou-se necessário ter-se informações suficientes para a análise de pertinência.

O pedido de registro da ayahuasca, como vimos, foi feito por atores do denominado campo religioso ayahuasqueiro tradicional ou tradicionalista. Porém, outros atores do campo dos originários (indígenas) e do campo eclético ou neo-ayahuasqueiro também reivindicaram a participação no processo de reconhecimento da ayahuasca como bem imaterial, instaurando nova polêmica. Conforme o documento do IPHAN citado:

O estudo de levantamento preliminar deste processo da ayahuasca constitui-se basicamente de levantamento de informações bibliográficas e documentais sobre a diversidade de usos da ayahuasca no estado, incluindo povos indígenas, seringueiros e outras comunidades ayahuasqueiras. Ao longo dos estudos de levantamento preliminar também foi constatada a necessidade de realizar-se uma ação que vise o esclarecimento e a reflexão prévia junto aos povos indígenas do Acre sobre a política de patrimônio imaterial, suas implicações e acerca do interesse destes grupos em participar do processo de registro. Afinal, **o registro de um bem difuso como o uso ritual da ayahuasca implica em conflitos de interesses, de usos e principalmente de acesso e promoção de conhecimentos, os quais nem todos podem concordar em compartilhar.** Importante frisar que, em 2010, o IPHAN recebeu novos pedidos de inclusão dos povos indígenas no processo de registro do uso ritual da ayahuasca, só que da parte de dois representantes de diferentes povos indígenas do Acre. Considerando que no Acre temos 14 povos indígenas distribuídos em cerca de 36 Terras Indígenas (FUNAI, 2011), e que um processo de diálogo junto a estes grupos é demasiadamente complexo, demorado e, sobretudo, caro, o IPHAN vêm tentando encontrar meios de realizar esse diálogo com os grupos indígenas para poder dar seguimento à próxima etapa de inventário (*Ibid.*, pp.1-2, negrito nosso).

Segundo o IPHAN - AC, desde o princípio do processo de patrimonialização o órgão tem se “preocupado amplamente com a participação de membros dos povos indígenas e das comunidades ayahuasqueiras” (*Ibid.*), considerando fundamental, para o processo de instrução do registro, a cada nova etapa de estudos, realizar diálogos com os grupos.

O Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) decidiu que a realização de um amplo inventário acerca dos rituais da ayahuasca deve contemplar sua origem indígena. Para realizar esse inventário, foi adotada a metodologia do IPHAN para a produção do INRC comumente utilizada nos trabalhos de registro de patrimônio imaterial, a

qual consiste de três etapas: 1. Levantamento Preliminar; 2. Identificação; 3. Documentação. De acordo com Gusmão, até o momento da entrevista, fora realizada apenas a primeira etapa:

É verdade que inicialmente o recorte para o trabalho era o estado do Acre. Entretanto, em função da importância da comunidade do Céu do Mapiá no contexto das comunidades ayahuasqueiras de todo o Brasil, estendeu-se também a essa comunidade localizada no Amazonas, por onde se chega via Boca do Acre, município amazonense que faz fronteira com o Acre. Quanto a Rondônia, não foi feita nenhuma incursão de campo direta. A ideia era incluir por conta da UDV, que tem seu estabelecimento muito vinculado a Porto Velho. Mas, como o levantamento preliminar trata basicamente da parte de subsídio documental (bibliografia; documentação histórica; acervos fotográficos e audiovisuais; etc.), não houve a necessidade de ida a Rondônia, visto que a UDV tem toda a sua organização institucional estabelecida em Brasília e um dos membros da equipe fez o levantamento por lá (GUSMÃO, s/d, p.1).

Como já comentamos acima, a principal dificuldade do processo de patrimonialização da ayahuasca é a amplitude revelada da rede de configurações de atores envolvidos com o uso da substância. Nas palavras de Gusmão:

São vários os grupos que fazem usos diferenciados e esses grupos querem se diferenciar entre si, ao mesmo tempo que querem ser abrangidos pelo processo de pesquisa, de inventário, que pode redundar no registro efetivo de um bem relacionado a esse universo do uso ritual da ayahuasca (GUSMÃO, 2015).

Todos os entrevistados sobre o processo de patrimonialização aqui focalizado apontam para a complexidade da rede de atores envolvidos como a maior dificuldade. A nosso ver há uma tríplice junção de processos complexos, envolvendo, primeiramente, uma rede de elementos simbólicos acerca do uso ritual da ayahuasca; segundo, o próprio processo de construção de patrimônio cultural como uma relação social entre as comunidades de detentores e o poder público; terceiro, a própria configuração de rede, caracterizada por relações sociais de interdependência manifestada em tensões e conflitos.

A diversidade social caracteriza o campo ayahuasqueiro, dado esse que foi enfatizado por todos os entrevistados na presente pesquisa, o que do ponto de vista do IPHAN, traz implicações e dificuldades para definir o bem a ser registrado. Além disso, Gusmão (2015) apresentou outros impedimentos à conclusão do processo aqui focalizado. O processo de patrimonialização da ayahuasca envolve questões fundamentais no campo da cultura e religião, que constituem um desafio, como podemos notar na seguinte afirmativa do entrevistado: “Efetivamente não se registra um uso ritual, um uso religioso, na verdade, as políticas de patrimônio, tanto em patrimônio material quanto as que são voltadas para patrimônio imaterial fogem dessa discussão de privilegiar um processo de patrimonialização em função da religiosidade, fogem dessa discussão de religião” (GUSMÃO, 2015). Essa

questão colocada, categoricamente, de que *não se patrimonializa uma religião*, a nosso ver funda uma problemática. Segundo ele:

[...] não se considera algo patrimônio, só porque é de religião, mas sim, enquanto uma forma de expressão cultural, enquanto expressão, manifestação da cultura e é sobre esse escopo que é discutida a patrimonialização de qualquer que seja a referência cultural. De modo que da forma como foi feito o pedido, do uso ritual da ayahuasca, o uso ritual, ele não é em si um objeto patrimonializável. A própria bebida, o próprio daime, o próprio chá, o vegetal, o huni, o cipó, são vários os nomes que são dados a ayahuasca também, também não é algo a ser objeto de patrimonialização. Então, o grande desafio para o IPHAN e para as equipes de pesquisas que foram realizando o inventário, é, a partir desse universo de usos, encontrar um bem, uma referência cultural que seja passível de patrimonialização e que se enquadre dentro de um dos livros que são indicados lá no decreto 3551 de 2000 que instituiu o registro. Então esse hoje é o grande desafio e é ainda a grande problemática do processo (*Ibid.*).

O trecho acima citado aponta para uma discrepância entre o solicitado pelos grupos religiosos ayahuasqueiros e os protocolos de patrimonialização do IPHAN. Neves, por exemplo, se contrapõe à argumentação apresentada pelo IPHAN, acima citada, nos seguintes termos, ao especificar que, a atuação dos mestres fundadores (Irineu, Daniel e Gabriel) “estabeleceu as bases doutrinárias de uma nova tradição religiosa, sincreticamente brasileira e tipicamente amazônica”. Este fato “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” (NEVES, 2012, p. 152 apud Burlamarqui, 2015, p.184). Para Neves (2012):

O conhecimento espiritual destas doutrinas tem sido transmitido de geração a geração e mantido por diversas tradições culturais através de um sincretismo religioso caracteristicamente amazônico, o que implica numa relação essencialmente harmônica com a natureza e estabelece um sentimento de identidade e continuidade, garantindo assim o respeito à diversidade étnico-cultural e à criatividade humana. Com isso as doutrinas do Daime/Vegetal, como estabelecidas por seus mestres fundadores, tornaram-se partes indissociáveis da sociedade brasileira, podendo assim receber o reconhecimento como patrimônio cultural de nosso país. Com base nas informações acima relacionadas podemos afirmar que a utilização ritual da Ayahuasca em doutrinas religiosas preenche os quesitos que a caracterizam como patrimônio imaterial, considerado como ‘práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas que comunidades ou grupos reconhecem como parte integrante do seu patrimônio cultural’. Em atenção aos ditames da Resolução no 1, de 3 de agosto de 2006, expedida pelo presidente do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), os representantes responsáveis pelas Fundações Culturais do Estado do Acre e do Município de Rio Branco, a partir do diálogo com os centros que integram os três troncos fundadores das contemporâneas doutrinas Ayahuasqueiras, solicitam ao Senhor Ministro da Cultura que, através do Iphan, instaure o processo de reconhecimento do uso da Ayahuasca em

rituais religiosos como Patrimônio Imaterial da Cultura Brasileira (NEVES, 2012, pp. 152-154 *apud* BURLAMAQUI, pp.184-185).

A maior dificuldade do processo de um registro refere-se à complexidade do recorte. No caso da ayahuasca, o pedido seguiu os trâmites do IPHAN sem o objeto de registro devidamente ‘recortado’. Como explica Gusmão (2015), determinadas comunidades até fazem o recorte, mas quando se “traz esse pedido para a ótica da política de patrimônio imaterial, ele vai ter que ser expandido”. O olhar expandido a que se refere, tem que “ser amplo sobre os diversos usos”, o processo tem que ser inclusivo. A posição do IPHAN é pela participação e inclusão de todos os grupos ayahuasqueiros, explicou, porque o órgão não adotou a classificação que estabelece os três troncos fundadores das contemporâneas doutrinas ayahuasqueiras em sua metodologia. Tema controverso e que vai ser discutido posteriormente, por todos os nossos entrevistados, por enquanto, vamos apresentar aqui, sua posição:

Isso é uma descrição que foi feita por um historiador que é o Marcos Vinícius, é um posicionamento dele, isso foi citado no levantamento preliminar, mas não é uma classificação, uma categorização, vamos dizer assim, da qual o IPHAN vai lançar mão para fazer esse trabalho, porque a gente entende que ela é... bom, qualquer classificação vai ser arbitrária, mas a gente não encontrou ainda legitimidade da parte das comunidades no sentido de se assumirem enquanto tais. Não foi conversado com os chamados neo-ayahuasqueiros para saber se eles se entendem enquanto neo-ayahuasqueiros, que conceito é esse? Que categorização é essa? Pelo menos, não no momento do levantamento preliminar, do inventário, nesse sentido que eu estou falando. Então a gente não vai partir dessa classificação, porque achamos ela inapropriada para o processo. Ela pode servir enquanto um trabalho, enfim, teórico, tem toda uma legitimidade enquanto uma produção individual do historiador, mas para o processo a gente entende que ela não é adequada, de modo que nós não vamos trabalhar com essa classificação, categorização. Quer dizer toda classificação, ela de alguma maneira categoriza, com base em quaisquer que sejam os elementos ou os argumentos, mas a nossa ideia é não utilizar isso, apesar dessa classificação ter sido citada no levantamento preliminar, num texto que trata, enfim, de questões políticas relacionadas ao uso da ayahuasca. E a gente não pode partir disso porque a ideia é de que o processo de registro, ele seja inclusivo e não exclusivo. Então a gente tem que incluir as comunidades que se apresentam como detentoras do bem que está ali em processo de patrimonialização e não excluir. E a partir dessa classificação, se a gente for usar essa classificação, ela pode, enfim, trazer elementos de exclusão de uma ou outra comunidade e isso não é o nosso desejo. E nem é objeto da política. Na verdade, a política de patrimônio imaterial, ela parte do pressuposto de que existe um princípio básico que é a participação social, então a participação social é um elemento fundamental no processo de registro, e por isso, o processo ele tem que ser inclusivo e não exclusivo (*Ibid.*).

Segundo informações do IPHAN, a empresa contratada concluiu a primeira etapa do INRC, o Levantamento Preliminar (LP.), que teve como resultado um Relatório Final, com

análise qualitativa das informações constantes no LP. No momento em que entramos em contato com o IPHAN, o relatório estava em fase de revisão de alguns pontos. Segundo Deyvesson Israel Gusmão, a revisão foi feita a pedido do IPHAN pela equipe que a empresa contratou, e, após essa, o documento será disponibilizado publicamente e será objeto de discussão em seminário com as comunidades ayahuasqueiras. No seguinte documento ele esclareceu que:

A complexidade que envolve o pedido de Registro relacionado ao uso ritual da Ayahuasca nos coloca num momento crucial, de definição dos rumos do Inventário. A Câmara do Patrimônio Imaterial do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural recomendou que fosse contemplado o uso indígena da ayahuasca no Inventário. Algumas lideranças indígenas já solicitaram, justamente, a inclusão dos índios como protagonistas nesse processo. **Temos aí, então, uma divergência entre os interessados.** Os solicitantes do pedido pensam que a questão indígena deve fazer parte de outro processo, pois o uso indígena é diferente do uso das ‘igrejas’ e o pedido original de Registro feito por elas estaria (segundo os solicitantes) relacionado ao uso da ayahuasca feito pelas linhas religiosas dos três mestres fundadores das instituições solicitantes (Alto Santo, Barquinha e UDV). Assim, o momento é crucial porque de definição de rumos do inventário e, conseqüentemente, dos rumos do processo de Registro. **A intenção do IPHAN é, antes de dar início à segunda etapa do inventário, realizar um amplo trabalho de esclarecimento dos povos indígenas do Acre sobre a política de patrimônio imaterial e, em específico, sobre o pedido de Registro do uso ritual da ayahuasca. A ideia é que, após esse esclarecimento, siga-se com a etapa 2. de identificação.** Assim, o momento em que estamos é esse de revisão do Levantamento Preliminar do Inventário. Assim que concluída essa revisão, devolveremos o trabalho feito às comunidades e discutiremos essa definição de rumos” (GUSMÃO, s/d, p.1, negritos nossos).

*A questão da inclusão ou exclusão dos grupos dos originários é um ponto decisivo para a definição dos rumos do processo. Os conflitos mencionados por Gusmão no trecho acima se referem, por exemplo, à questão sobre qual bem imaterial poderia ser registrado ou não. Explica que cada grupo pode entender de uma forma; um grupo pode definir que é um bem “x”, outro grupo pode entender que é um bem “y”. Essa questão, já discutida, é uma questão conflitual para a definição do conjunto de bens intangíveis, uma vez que todo grupo humano atribui valor diferenciado a suas práticas sociais. Sobre isso, Gusmão (2015) explicou em entrevista que, não necessariamente deve ser registrado um único bem, pode ser mais de um, como por exemplo, no caso da capoeira, que considera emblemático. Inicialmente, foi pedido o registro da capoeira e ao final, “concluiu-se que o melhor pra capoeira seria o registro do ofício de mestre” (*idem*).*

A capoeira passou por um processo de patrimonialização e foi pela atribuição de valor na transmissão de conhecimentos e habilidades socialmente compartilhados que o IPHAN

decidiu que “esses dois bens deveriam ser registrados em função da importância da capoeira e que seriam as duas referências principais para a capoeira.” (*Ibid.*) O que significa dizer, que a capoeira, enquanto expressão cultural, adquiriu condição *sui generis* uma representação simbólica da nação reconhecida no âmbito da esfera pública, no espaço político administrativo do Estado. O sentido patrimonial do “ofício de mestres especialistas” foi instituído por um complexo processo de atribuição de valor que ocorre na esfera pública¹⁴⁰ com suas agências e agentes.

No caso da ayahuasca, o conflito de interesses que a gente cita é basicamente esse, do que seria patrimonializável ou não. Há uma outra questão também: há uma demanda pra quem solicitou inicialmente o pedido de registro, e isso foi reafirmado bem recentemente por um documento que foi entregue pelos solicitantes iniciais à presidente do Iphan: que o registro se dê no âmbito das três linhas, vamos dizer assim, do Mestre Irineu, Daniel e Gabriel. Aí a gente tem uma demanda também dos indígenas, que têm interesse no processo. A gente tem, enfim, demandas de grupos que não estão no Acre, que não estão diretamente vinculados, apesar de estarem, vamos dizer assim, doutrinariamente filiados a uma dessas linhas, mas que não estão institucionalmente ligadas a essas linhas religiosas. Então é **a esse tipo de conflito de interesses que a gente se refere no documento, de modo que mais uma vez isso serve para referendar aí essa complexidade das relações que existe, dentre o próprio grupo de detentores, que é um grupo muito grande, é um conjunto de detentores muito grande que diz respeito aos povos indígenas e tudo isso em função de como foi feita essa solicitação inicial.** O que se pediu foi o registro do uso ritual da ayahuasca, ora ayahuasca é o daime, é o chá, é o vegetal, é o cipó, é o huni, então, tudo isso é ayahuasca, então, diz respeito ao uso indígena, diz respeito ao uso daquelas comunidades que solicitaram, das comunidades que não solicitaram, mas que fazem uso da ayahuasca e que estão espalhadas pelo Brasil todo, no mundo todo, então tudo isso colabora para que haja esse conflito de interesse no sentido de que cada grupo tem um anseio diferente um do outro. (GUSMÃO, 2015)

Gusmão (2015) informa que, no levantamento preliminar, foi realizado um trabalho de campo na Comunidade Céu do Mapiá para explicar *o que é o processo de registro*. Esclareceu que isso foi feito na comunidade, à semelhança do que foi realizado em comunidades de Rio Branco por conta do Sistema Municipal de Cultura, cujo tema estava em pauta na Câmara Temática das Culturas Ayahuasqueiras naquela cidade. Nessa visita ao Céu do Mapiá, o objetivo do IPHAN foi relizar o trabalho de esclarecimento sobre o processo, na ocasião, teve acesso a acervos fotográfico, fonográfico, de documentação, que está compondo essa parte do inventário. Segundo Gusmão, o trabalho consistiu, sobretudo, em explicar sobre:

[...] o que é um processo de registro, quais são os instrumentos da política de patrimônio imaterial, no que pode implicar o registro de um bem, de uma

¹⁴⁰ Esfera pública é entendida aqui no sentido proposto por Arantes (2012): “O conjunto de instituições de representação e participação da sociedade civil num espaço político-administrativo do Estado (p. 111)

referência como patrimônio cultural, e enfim esse esclarecimento foi feito. Para você ter uma ideia, tinha-se dúvidas sobre a possibilidade de uso da ayahuasca, depois do registro, ‘como é que é, a gente não vai poder mais usar, ou pra fazer nosso daime a gente vai ter que pedir autorização do IPHAN?’ Lógico, essa é uma questão, que o IPHAN não vai intervir nos processos próprios das comunidades. A principal implicação do registro é, basicamente, a valorização, o reconhecimento de uma referência cultural, enquanto patrimônio cultural brasileiro, essa é a principal implicação. Então existe todo um trabalho de promoção dessa referência cultural, de divulgação disso enquanto patrimônio nacional, então essa é a principal implicação (*Ibid.*).

O superintendente do IPHAN no Acre esclarece que, possivelmente, outras situações possam surgir, e que o órgão pode participar, até mesmo protagonizando todo o processo de registro, porque, ao final, vai ser instituído “um plano de salvaguarda” que pode ser entendido como “um conjunto de medidas em que o IPHAN, junto com a comunidade de detentores, junto com outros entes do poder público, firmam compromissos no sentido de realizar ações que visam a promoção, a continuidade e a perenidade daquela manifestação cultural que foi ali patrimonializada” (*Ibid.*). Dessa forma, Gusmão (2015) conclui que, “uma série de ações podem ser incluídas enquanto plano de salvaguarda”, no caso da ayahuasca:

[...] as próprias comunidades têm se mobilizado, independente de registro ou não, pra salvaguardar esse uso cultural. O fato de existir hoje uma resolução do Conselho Nacional de Políticas sobre drogas, o CONAD, que autoriza ou legaliza, não sei bem qual seria o termo, mas, vamos dizer assim, oficializa o uso religioso, isso já é uma medida de salvaguarda para esse uso cultural. A mobilização que as comunidades aqui no Acre fizeram, no sentido de regularizar junto aos órgãos ambientais, o manejo da retirada do cipó e da folha que são nativos, do plantio, essa coisa toda, existe uma resolução do Conselho Estadual de Meio Ambiente que trata disso. Existe uma preocupação com o transporte da própria ayahuasca. Então, tudo isso são ações de salvaguarda pra resguardar esse uso cultural, afinal de contas essas comunidades foram durante muito tempo estigmatizadas, por conta disso, por conta do uso da ayahuasca, então é procurar se aproximar do poder público pra criar essas ferramentas, esses mecanismos que oficializem ou regulamentem esse uso, é fundamental, e isso são ações de salvaguarda que as próprias comunidades têm protagonizado, aqui no Acre e no Brasil, de alguma maneira, justamente por conta da atuação do CONAD (*Ibid.*).

O superintendente do IPHAN, os representantes dos grupos tradicionais e o representante do Estado, todos apontam para as interrelações sociais entre os dois processos analisados, demonstrando os ganhos da atuação do Estado na judicialização do uso da ayahuasca. No processo de normatização, destaca-se a ação intencionada da UDV e do CEFLURIS que foram contemplados e favorecidos no sentido de garantirem o processo expansionista. No processo de patrimonialização, percebemos o empenho e articulação política dos representantes dos centros do campo tradicional, especificamente, os centros do Alto Santo, CICLU e o Centro da Rainha da Floresta (CRF). Segundo Alves:

[...] a regulamentação foi mais uma demanda do Estado. As comunidades que participaram foram principalmente a UDV que fez um esforço pela regulamentação que eles chamam de institucionalização, mas no caso das outras comunidades a participação sempre foi menor e a gente não teve tanto interesse nesse esforço de regulamentação. Tivemos mais participação, mais interesse e foi iniciativa nossa no da patrimonialização (ALVES, 2015).

Facundes, do CRF (Alto Santo), representante da linha de Mestre Irineu, membro do GMT/CONAD mencionado no capítulo anterior, tem uma posição favorável ao processo de patrimonialização, e mostra as imbricadas relações sociais que há entre os dois processos aqui focalizados. Em suas respostas concedidas a um roteiro de questões sobre os dois processos, enfatiza *a ideia estratégica de se tirar a ayahuasca do Ministério da Justiça para o Ministério da Cultura*, e apresenta algumas variáveis do que ele considera um debate controverso, que “tem sido mal compreendido, ou, quando muito, é uma forma de distorcer uma outra questão” (Facundes, 2015, p.3). Para ele, a proposta de patrimonializar a ayahuasca apresentada ao Ministério da Cultura pode ser interpretada como um desejo de *liberdade total* em relação ao uso da substância. Nas palavras dele:

Quem defende que ayahuasca deve ir para o Ministério da Cultura no fundo está querendo que o tema saia da ‘polícia’, pois quem faz uso de ayahuasca não se sente, nem é, ‘fora da lei’. Essa forma de colocar a questão suprime ou disfarça a verdadeira questão: **as entidades ayahuasqueiras defendem que ayahuasca seja uma bebida livre de qualquer regulamentação? Que todos podem usar de qualquer jeito e a hora que quiser? Para crianças, pessoas com distúrbios mentais? Psicóticos? Essa é uma questão complexa.** Num país democrático devemos saber o que é permitido e o que é proibido, e as sanções para o descumprimento. Para algumas situações, a lei pode reforçar a proteção, dizendo que tal conduta é crime. Na prática, defender que o tema seja transferido para o Ministério da Cultura é defender, indiretamente, a liberdade total. Não afirmo que isso não seja possível, mas as entidades devem ter essa clareza e ciência dos riscos que isso implica. Pessoalmente, sou a favor sim de tirar ayahuasca de qualquer interferência governamental (mesmo que a título experimental), mas as entidades ayahuasqueiras deveriam propor algumas medidas para estabelecer alguma garantia mínima, hipótese em que vem a calhar a ideia do conselho (ou conselhos), acima referido(s), no estilo da autoregulamentação responsável (FACUNDES, 2016, pp.3-4, negritos nossos).

Sobre o processo de patrimonialização da ayahuasca no Brasil, Facundes (2016) entende a ideia da seguinte forma:

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 (FACUNDES, 2016, p.3).

Outra problemática que transparece na pesquisa empírica como fundamental nesse debate sobre a patrimonialização da ayahuasca é o embate sobre os termos *salvaguarda* e *preservação*. Salvaguarda significa o mesmo que preservar o bem imaterial? Segundo Gusmão (2015): “a salvaguarda pode ser entendida como um conjunto de medidas para manter a continuidade do bem cultural. O que não significa o mesmo que a ideia de preservação. Preservação é um termo inadequado porque ele está muito relacionado às políticas de conservação de bens edificados, e que possui uma outra lógica”. Para Arantes (2009), a ideia de *salvaguarda* indica uma mudança no campo do patrimônio cultural, como já foi dito, a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial foi um marco como:

garantia da viabilidade de práticas vivas e passíveis de mudanças às quais grupos humanos específicos atribuem valor patrimonial, noção que se opõe àquela usualmente adotada no âmbito da preservação de bens culturais. Mais do que lidar com coleções de objetos e lembranças congeladas no tempo, importa aqui considerar os processos sociais a eles associados, bem como as condições de sua produção (ARANTES, 2009, p.176).

Para Gusmão (2015) e Arantes (2009), no caso do patrimônio imaterial, a *salvaguarda* é um termo mais apropriado, pois vai se referir a um bem que é dinâmico. Explicando essa posição do IPHAN, Gusmão (2015) exemplificou que as próprias celebrações da ayahuasca, relacionadas ao seu uso religioso, devem ter passado por modificações ao longo dos anos, “modificações desde a farda, estrutura ritual, o acréscimo de um ou outro elemento que são considerados importantes nas estruturas rituais dessas igrejas” (*Ibid.*). A ideia de salvaguarda segue em uma direção de interpretar que “as modificações que vão acontecendo dentro das próprias comunidades de detentores, ou provocadas por elas, são naturais. Naturais no sentido

de que são próprias do processo cultural, como processo de realização e de execução dessas manifestações” (*Ibid.*). A noção de preservação é um termo inadequado porque traria a ideia de algo que não pode ser modificado, o que, de acordo com Gusmão (*Ibid.*) não seria apropriado para o caso da ayahuasca, no que se refere, por exemplo, ao *feitio*:

[...] olha, a partir de hoje, sei lá, vamos dizer que seja o feitio. Vai ser registrado como patrimônio cultural brasileiro o feitio da ayahuasca, vai ser registrado como patrimônio cultural brasileiro, e essa daqui é a maneira do feitio que vai ser registrada e a partir de agora não pode mudar. Não acontece isso, pode ser modificado, né? Então, o tema é muito menos preservação e acho que salvaguarda, exprime de maneira muito mais adequada, qual deve ser a postura de um órgão gestor de patrimônio e também da própria comunidade diante do bem que é registrado.

Ainda em sua argumentação, Gusmão cita o uso indígena da ayahuasca que, certamente, tem passado por modificações: “há povos indígenas que já tinham deixado de usar ayahuasca, e voltaram a utilizar ayahuasca, e utilizam isso como uma ferramenta, um instrumento para um processo de retomada cultural e tudo”. Dessa forma, ele explica que o registro não vem atender a necessidade “de preservar o que é original, mas de dar às comunidades, condições para que exerçam essa prática cultural, essas práticas sociais, mesmo que com modificações” (*Ibid.*).

Sobre o tema da modificação da tradição de uso pelo atores do campo dos originários, é importante registrar algumas mudanças, conforme noticiado, alguns índios do Acre realizam *trabalhos espirituais* com a ayahuasca nos grandes centros urbanos, sendo frequente a realização de *workshops*, encontros xamânicos com medicinas da floresta, vivências de cunho terapêutico com o uso da ayahuasca e outros usos¹⁴¹.

Para ilustrar as controvérsias entre os atores do campo dos *originários* citamos abaixo uma crítica feita pelo líder indígena Joaquim Tashka Yawanawá:

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 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, Tashka (YAWANAWÁ, 2005).

¹⁴¹ Fato noticiado no blog de Altino Machado: “[...] Os dois jovens índios cobram R\$ 100,00 por pessoa e exigem que os interessados em participar do ritual se inscrevam com antecedência. Avisam que a programação é fechada e as vagas limitadas” (<http://www.altinomachado.com.br/2005/10/nishi-pay-d-grana.html>).

A questão de memória, preservação e salvaguarda foi também discutida na ótica de Araújo (2015). Do seu ponto de vista, o processo de patrimonialização pode contribuir para o fortalecimento da memória das comunidades ayahuasqueiras e para o reconhecimento das identidades na medida em que “memória e identidade andam juntas nesse caso; não estão desassociadas; e o patrimônio, ele é uma forma de estabelecer essa solidez das duas; sem dúvida” (*Ibid*). Como consequências desse processo, observa a necessidade de fomentação e fortalecimento das casas de memória, organização dos acervos das comunidades, que, têm, hoje, acervos fantásticos, embora desorganizados¹⁴².

Gusmão (2015) esclareceu que, “em nenhum aspecto da política de patrimônio cultural existe uma relação de propriedade do Estado sobre o bem patrimonializado”, mesmo no que toca ao tombamento, que é o instrumento mais antigo de patrimonialização cultural. Ele cita como exemplo um imóvel ou uma obra de arte, qualquer que seja o bem tombado, o Estado não passa a ser proprietário daquilo:

O que passa a acontecer é uma limitação de uso. Uma casa que é tombada, você vai ter uma limitação de uso dessa propriedade, no sentido de que você não pode mais destruir, você não vai poder mais fazer o que quiser, vamos dizer assim, dessa casa, não pode mais ser destruída, demolida, existe todo um regramento específico para isso. No caso do patrimônio imaterial, existe uma preocupação com as questões relacionadas à tradição, enfim, todas essas, a discussão do ponto de vista histórico, cultural, antropológico, de discussão teórica, existe toda essa preocupação com relação aos bens, mas o Estado não passa a determinar, como uma celebração, por exemplo, vai passar a ser executada. Vamos pegar como exemplo o Circo de Nazaré, registrado como patrimônio nacional e acabou de se tornar patrimônio da humanidade, se eu não me engano, e enfim, não tem como você determinar que maneira, não, agora é registrado, o Estado é que diz a maneira que vai ser feita a celebração, senão foge da tradição, senão foge daquilo, isso não vai existir, o Estado não vai fazer nenhum tipo de interferência nesse sentido. No caso do patrimônio material, quando se aplica a bens tombados, o que acontece é, digamos que você tenha uma casa tombada, e aí você quer vender, aí o Estado tem o direito de preferência. Isso acontece no caso do patrimônio material, se você quer vender, você tem a obrigação, obrigatoriamente isso está estabelecido em lei, você tem que oferecer primeiro para o Estado, para o poder público, e aí, se o poder público abdicar, declinar do direito de preferência, aí sim, você pode vender para terceiros. Mas no caso do patrimônio imaterial, nenhuma implicação há relacionada a essa questão de propriedade. Agora, existe muita discussão no âmbito dos processos, essa coisa de propriedade intelectual, da propriedade coletiva, a gente mesmo aqui está envolvido na questão dos Kenes dos Kaxinauá, dos grafismos dos Kaxinauá, que perpassa por esse processo a discussão acerca da propriedade coletiva disso, como é propriedade intelectual coletiva indígena, como é que a gente vai discutir isso porque existe uma preocupação muito grande dos indígenas com relação ao uso

¹⁴² Araújo (2015) destaca, como exceção, ou como o mais organizado, “A Casa de Memória Daniel Pereira de Mattos” do Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz.

indevido desses grafismos. E aí como é que isso vai ser discutido do ponto de vista da propriedade intelectual? Quer dizer, é um bem que pertence a uma coletividade, não pertence a uma pessoa. Como é que vão se dar essas relações, essas discussões, eventuais processos, alegações na Justiça de que há um uso indevido desse grafismo, que pertence ao povo Huni kuin, reconhecidamente e o registro como patrimônio cultural auxilia nesses processos mas não é determinante sobre essa questão. Mas apesar disso perpassar alguns processos, a questão de propriedade intelectual não é algo que seja o objeto de trabalho da política, acaba sendo uma das matérias, mas não é um objeto de trabalho da política de patrimônio imaterial (*Ibid.*).

Sobre os benefícios ou os ganhos da patrimonialização para as comunidades ayahuasqueiras, nas entrevistas aparece a ideia de que seria no sentido de obter o reconhecimento da manifestação religiosa enquanto uma expressão da cultura nacional, como o foi, no exemplo do Ciro de Nazaré. Há um consenso entre os entrevistados de que o benefício maior é o reconhecimento público, como um dos principais ganhos atribuídos ao registro da ayahuasca como bem intangível. Para Gusmão (2015), isso faz parte de um “anseio muito grande, principalmente por conta da estigmatização que essas comunidades sofreram por conta do uso dessa substância”. Segundo ele, o maior anseio que as comunidades têm refere-se ao fato de deixarem de serem discutidas apenas “no âmbito do Ministério da Justiça, do conselho nacional sobre drogas e tal, e passarem a ser olhadas, vistas pelo poder público a partir de uma outra ótica, que é a ótica da manifestação cultural”. Abandonando-se assim a discussão sobre “se a ayahuasca é droga ou não é, é psicoativo, é psicotrópico, então essa talvez seja a principal consequência para essas comunidades” (*idem*).

É lógico que isso não vai sair nunca da discussão do CONAD porque a ayahuasca tem DMT, tem todas essas questões, mas é necessário, e eles julgam necessário e nós estamos de acordo com isso, que se trata de uma manifestação cultural, há uma dimensão cultural do uso da ayahuasca e que precisa ser considerada pelo Estado brasileiro e assim ser vista também pelo Estado brasileiro, acho que essa é a principal consequência. Eu só discordo do Marcos porque não vai tirar. Não tira, porque se trata, enfim, de uma discussão que foi travada durante décadas, desde o começo dos anos 90 que se trata disso no âmbito do CONAD, só agora em 2010 que saiu, se eu não me engano, uma resolução que trata do uso religioso, regulamenta esse uso. Então, é uma discussão longa, isso nunca vai deixar de ser um objeto de discussão com relação ao uso ritual da ayahuasca mas não deve ser o único olhar do Estado sobre esse uso. O Estado tem que ver também sob a ótica, ver a ayahuasca como uma manifestação cultural. Não só a própria ayahuasca, não só o próprio chá, como produto da cultura, mas todas as relações que são estabelecidas a partir desse uso, quer seja uso indígena, quer seja uso não indígena, o Estado precisa ver isso como uma manifestação da cultura. E não só sob a ótica de vista, do uso de uma substância psicoativa que causa uma alteração ou coisa do tipo. Eu acho que não vai deixar de ser visto pelo Ministério da Justiça, mas vai passar a ser visto também, deve se passar a ser visto também pelos órgãos de cultura, e não só o Ministério da Cultura, pelos órgãos estaduais e municipais. No Acre, você vê isso, você tem isso muito presente no âmbito das políticas de

cultura do Estado, e principalmente no município de Rio Branco. Mas nos outros lugares do Brasil, não. Então eu acho que vai haver não a migração de olhar do Estado, sair do Ministério da Justiça e vir para o Ministério da Cultura, mas vai ter uma ampliação desse olhar do Estado sobre esse uso cultural, sobre essa dimensão cultural do uso da ayahuasca. É porque também não é competência do IPHAN legislar sobre essas questões, do uso de substâncias ou não, mesmo que seja registrado algum bem cultural relacionado ao uso da ayahuasca, o IPHAN não vai ter qualquer resolução, o conselho constitutivo não vai emitir qualquer resolução, de forma que não vai ter parecer sobre isso. Vai ter sim, o reconhecimento de que existe uma dimensão cultural desse uso, há que ser melhor detalhado ainda de que maneira isso se configura enquanto sistema cultural esse uso ritual mas isso não vai sair do âmbito do Ministério da Justiça, também é uma questão de competências, vamos dizer assim (*Ibid.*, grifo nosso).

Sobre essa discussão, fica claro que o processo de patrimonialização traz ações institucionais restritas à esfera cultural da ayahuasca, não existindo um deslocamento institucional de uma esfera para a outra. Dentre os entrevistados, o antropólogo Wladimir Sena Araújo (2015) apontou para a importância do aspecto jurídico do processo de patrimonialização. Segundo ele, trata-se de uma questão estratégica. “É estratégico, sem dúvida”. O processo de regulamentação é visto por atores do campo ayahuasqueiro como *avanço* em termos legais e jurídicos, ao ser colocada a possibilidade de reconhecimento pelos atores da esfera estatal da cultura.

3.8 Ação intencionada e não intencionada: o que vai ser patrimonializado?

Não é a cultura que tem que se adequar às regras. As regras é que têm que se adequar à cultura, se ampliar, se modificar de acordo com elas.

(Antônio Alves)

A política de preservação do patrimônio imaterial brasileiro é recente, instituída pelo Decreto Federal nº 3551, criado em 4 de agosto de 2000. Um elemento importante a destacar desse decreto¹⁴³, segundo Amaral (2014, p. 130), é “que durante muito tempo os elaboradores do decreto cogitaram inserir no texto do instrumento legal uma conceituação sobre *bens culturais imateriais*”. A questão é problematizada nos seguintes termos: “Para se ter uma ideia, das oito (8) propostas de documento legal formuladas durante os trabalhos da Comissão e do GTPI que tomamos conhecimento, até a sétima versão (6ª Minuta de Decreto) havia

¹⁴³ Segundo Amaral (2014, p.129), o decreto “não traz no corpo do seu texto uma conceituação sobre bens culturais imateriais ou patrimônio imaterial. Assim, é preciso recorrer à exposição de motivos desenvolvida no *Relatório Final* das atividades da Comissão e do GTPI para apreendermos o entendimento dos formuladores da política sobre a noção de patrimônio imaterial.”

uma conceituação inserida no texto do documento [...]” (*Ibid.*). Segundo ele, “ela foi excluída com a intenção de deixar o texto do decreto mais enxuto. No documento referido a proposta de conceituação do tema se deu da seguinte forma” (*Ibid.*):

Entende-se por bens culturais de natureza imaterial as criações culturais de caráter dinâmico e processual (saberes, modos de fazer, festas, celebrações, folguedos, linguagens verbais, musicais, performáticas e iconográficas, conjuntos de práticas culturais coletivas, concentradas em determinados espaços), fundadas na tradição e manifestadas por indivíduos ou grupos de indivíduos como expressão de sua identidade cultural e social. Para os efeitos desse Decreto toma-se tradição no seu sentido etimológico de ‘dizer através do tempo’, significando práticas produtivas, rituais e simbólicas que são constantemente reiteradas, mantendo, para o grupo, um vínculo do presente com o passado (Arquivos do IPHAN/Documentos do GTPI apud AMARAL, p.130, 2014).

Na aplicação dessa ação institucional para identificar, registrar e salvaguardar os bens culturais da ayahuasca, a problemática inicial era como isso poderia ser feito no contexto dos grupos ayahuasqueiros, enquanto religião ou cultura (conhecimento tradicional). Polemizando questionamentos e dúvidas, o sociólogo e pesquisador Juarez Bomfim questionou em 2011:

[...] o que registrar e onde registrar? O preparo (feitio) da bebida ayahuasca, no Livro dos Saberes? Os rituais religiosos, no Livro das Celebrações? Os hinos, salmos e chamadas no Livro das Formas de Expressão? Ou os santuários religiosos no Livro dos Lugares? (BOMFIM, 2011).

A ação intencionada do CICLU - Alto Santo e dos outros centros representados seria na direção de obter o reconhecimento da ayahuasca e de seus usos rituais enquanto parte da formação cultural brasileira. Explica Alves (2015) que esse fato, para a prática, ou, para o dia a dia dessas comunidades, será importante, por tratar-se de “um reconhecimento que pode ser uma espécie de documento, carteira de identidade, reconhecimento de utilidade pública”, necessário para que as comunidades possam “se afirmar, aprovar seus projetos, relacionar-se com o Estado, com as outras denominações religiosas, com a comunidade e com a sociedade em geral”. Para o CICLU esse documento é definido como “um reconhecimento de utilidade pública”, ao nosso ver, relacionado ao âmbito das interrelações sociais e redes de interdependências configuradas no campo ayahuasqueiro próprias da modernidade. Ainda segundo Alves, “no dia a dia das comunidades pouco muda, porque a prática que elas desenvolvem cabe a elas mesmas continuar se desenvolvendo com ou sem ajuda, com ou sem reconhecimento por parte do Estado”. É o que vemos no trecho de entrevista com Alves, abaixo trazido:

Uma vez que sem o reconhecimento e muitas vezes enfrentando resistências que elas têm se mantido ativas e vivas ao longo dos últimos cem anos. Então não acredito que a patrimonialização dos produtos culturais, isso é importante insistir, há uma compreensão de diversas pessoas, inclusive de

peças do IPHAN, que nós estamos pedindo a patrimonialização do registro do uso ritual da ayahuasca, não é isso. Nós sabemos que uma religião não pode ser declarada patrimônio cultural. Mas nós consideramos que, em torno do uso ritual da ayahuasca, se gerou uma série de produtos culturais, uma série de práticas, procedimentos, rituais, lugares, conhecimentos, técnicas, habilidades, artes, enfim, um conjunto de valores culturais que são contribuições significativas à cultura da Amazônia e do Brasil. Nós queremos, nosso pedido vai no sentido de reconhecer a formação cultural dessas comunidades como parte da formação cultural brasileira, e acho que essa patrimonialização, o registro dessas formações culturais, dessas contribuições à variedade, à diversidade cultural do Brasil, pode sem dúvida beneficiar não só as comunidades existentes, mas até as futuras, as que vierem a ser criadas porque vão estar associadas a uma tradição que é reconhecida (ALVES, 2015, grifo nosso).

Para Alves (*idem*), a matéria abarca um âmbito ainda indefinido “do que pode, do que deve e do que é adequado ser patrimonializado”. Reconhece a complexidade do tema, considerando que, o próprio processo de patrimonialização, e, a ideia de produto cultural, *bem cultural* a ser patrimonializado, ainda é muito restrita no Brasil, tendo apenas dez anos de experiência nesse tipo de registro de patrimônio. Faz-se imprescindível abordar a problemática sob esse prisma da inconsistência dos conceitos e das políticas instituídas (Elias, 2005). Arantes, por exemplo, vai esclarecer que “diversamente de outras representações coletivas, o sentido patrimonial dos conhecimentos, expressões culturais e artefatos patrimoniais – considerados em sentido estrito, não emana diretamente das práticas disseminadas em determinado meio social” (ARANTES, 2012, p. 111). Apesar de derivarem destas, “são instituídos por um complexo processo de atribuição de valor que ocorre no âmbito da esfera pública” (*Ibid.*), com referência ao conjunto de instituições de representação e participação da sociedade civil no espaço político administrativo do Estado. Sendo assim, a atribuição “de valor patrimonial a determinado artefacto ou prática cultural é feita em nome do interesse público, fundamenta-se no conhecimento acadêmico e obedece a preceitos jurídicos e administrativos específicos” (*Ibid.*, p. 111). O que remete a ideia de disputa e relações de poder simbólico no espaço social (Bourdieu, 1994).

Retornando a Alves:

[...] o próprio IPHAN pode aproveitar a oportunidade das dificuldades de patrimonialização de registro das culturas ayahuasqueiras, para elaborar, para ampliar os seus conceitos e seu instrumental de reconhecimento de bens imateriais, porque a própria palavra bens a serem inventariados já remete a uma espécie de cópia imaterial do que é o patrimônio material. O patrimônio material precisa de bens, precisa de objetos a serem descritos e patrimonializados. O patrimônio imaterial pode descrever não objetos ou produtos, mas processos, fluxos, coisas que são demasiadamente etéreas, difíceis de delimitar, ao contrário dos objetos, que são facilmente delimitáveis. Então, acho que o não objeto, que é próprio da cultura imaterial, é mais um “subjecto”. Quando se trata de reconhecer, é uma

dificuldade, apresenta uma dificuldade enorme de abordagem, e essa dificuldade, é uma oportunidade muito grande de enriquecer a ciência nacional. Eu acho que antropólogos, arquitetos, sociólogos ou qualquer tipo de profissional que se debruce sobre o patrimônio imaterial tem que rever a sua formação e o seu arcabouço conceitual, os paradigmas da sua ciência para poder olhar para a cultura com olhos novos, com um olhar novo e não com um olhar de um instrumental teórico desenvolvido no século XIX e metade do século XX, que é a ciência que nós temos hoje e que se ensina nas universidades. O que a ayahuasca está oferecendo ao Brasil é uma oportunidade de aprendizado, que é triste se for desperdiçado. O prejuízo não é tanto das comunidades tradicionais, que vão continuar desenvolvendo e atualizando sua tradição, mas, enfim, das outras comunidades do Brasil afora, que poderiam receber um novo olhar por parte do estado brasileiro, revivido, reformulado, reformatado pela experiência de olhar para esse objeto novo, esse sujeito novo que é a ayahuasca. Novo para o Estado brasileiro; para a cultura, pro povo, ele é bastante antigo. Uma oportunidade, acho isso interessante (ALVES, 2015, grifos nossos).

Nossa hipótese de interpretação do processo de patrimonialização da ayahuasca demandado pelos grupos tradicionais do campo religioso ayahusaqueiro é que sua direção é uma combinação de resultados intencionados e não intencionados. A mudança de instância de consideração – saindo do CONAD, da judicialização, para o IPHAN, para a de patrimonialização em termos de contribuição cultural – seria o resultado intencionado. As tensões geradas pelas demandas dos grupos *originários* e dos *neoayahusaqueiros*, por suas demandas de ampliação do reconhecimento dos usos extra-religiosos da ayahuasca, seria um dos resultados não intencionados do processo aqui analisado.

A primeira demanda encaminhada pelos grupos do campo religioso ayahusaqueiro dos tradicionais seria a de patrimonializar o processo histórico e cultural da formação da cultura ayahusaqueira no Acre, da tradição religiosa fundada por Mestre Irineu, Mestre Daniel e Mestre Gabriel. O segundo pedido encaminhado ao IPHAN é modificado, no sentido de reconhecer às pressões desses grupos, e esclarecer a solicitação de reconhecimento da ayahuasca como processos e elementos formadores do universo simbólico, linguagens e ciência da ayahuasca, o que se constituiria como patrimônio cultural brasileiro. No segundo pedido os grupos tradicionais, reafirmaram

[...] que o uso da Ayahuasca em rituais religiosos vem das tradições imemoriais dos povos originários da Amazônia, na região em que hoje ainda vivem esses povos ou seus remanescentes, incidindo sobre os territórios de vários países. Também não desconhecemos o uso religioso da Ayahuasca por novas comunidades e organizações que se formaram nos últimos 40 anos em todo o território brasileiro e diversos países em todos os continentes. Consideramos, entretanto, que a pesquisa sobre a imensa variedade de usos da Ayahuasca, ancestrais ou contemporâneos, não prejudica nem é prejudicada pelo eventual registro das tradições especificadas em nossa solicitação inicial (Carta Protocolada ao IPHAN/2014).

Instaura-se a polêmica sobre a propriedade de se considerar que o uso da ayahuasca pelos povos indígenas possui outro contexto sociocultural e seria um caso a ser considerado pelo IPHAN como outro processo de demanda de patrimonialização. Neves (2015), defensor da proposta, compreende que as demandas de inclusão na patrimonialização dos usos dos grupos indígenas corresponderia a uma nova configuração, ligada à ampliação da escala considerada para o campo internacional, incluindo populações e grupos de vários países que formam “um arco pan ayahuasqueiro, pan amazônico”, englobando a Venezuela, a Colômbia, o Equador, o Peru, a Bolívia, principalmente aqueles que ocupam a área mais próxima da Cordilheira dos Andes. A argumentação de Neves é de que se justificaria a separação dos processos pelo fato de que a cultura ayahuasqueira acreana, embora herdeira dessa configuração, resultaria de uma ressignificação cujo recorte *é a passagem de uma cultura internacional para uma cultura brasileira*.

A história do Daime, contada em no capítulo dois, enfatiza essa saga amazônica, cujos protagonistas foram nordestinos, fugidios da seca de 1877 e que sonhavam com o eldorado propagado pelas políticas públicas, incentivadoras de processos migratórios, movidos pela ideologia desenvolvimentista do Estado brasileiro para a Amazônia, cuja paráfrase resumia: “povoar para não entregar”. Neste processo, índios e seringueiros foram escravizados no sistema de aviamento. Logo a Amazônia tornou-se o inferno verde. Nesse contexto, os nordestinos aprenderam com os índios a utilizar a bebida, ressignificaram esse uso regionalizado, e tornaram-se mestres, sistematizando seus conhecimentos em doutrinas religiosas. As experiências de cura através das obras desses pioneiros se multiplicaram, e várias doenças como impaludismo, malária, tuberculose, feridas bravas próprias da selva, que acometiam aquela população, eram balsamizadas pelo poder da fé, conforto espiritual, substituindo o tão sonhado reino na terra prometida. Essa saga tem como expressão e manifestação cultural as práticas culturais no amplo universo simbólico da ayahuasca, em que Mestre Irineu deu sua contribuição à humanidade, tornando-se um curador.

Podemos evocar aqui uma analogia com as considerações de Elias (1995) sobre a biografia sociológica de Mozart, que permitiu ao autor elaborar um modelo teórico de figuração, envolvendo um artista do século XVIII e suas relações de interdependência com outras figuras sociais. Mozart viveu a situação de não ser reconhecido por seu talento e morreu jovem, pobre e endividado. Elias explica esse drama por um conjunto de eventos significativos. Por exemplo, Mozart viveu em um tempo em que o conceito de genialidade não existia. Fazendo uma comparação, Mestre Irineu viveu em um tempo em que foi estigmatizado como feiticeiro. Para Mozart, a música não era, naquela época, uma arte maior,

e os artistas estavam em uma escala inferior dentro da sociedade cortesã, junto aos pajens e jardineiros. Mestre Irineu era nordestino, seringueiro escravizado nos barracões, negro e usava ayahuasca – uma bebida indígena transfigurada em doutrina religiosa, duplamente estigmatizada. Elias (1995) descreve Mozart em seu contexto social como um indivíduo revoltado contra a sociedade de corte e seus cânones, repudiava o Estado, tentando fugir dessa ordem, pois não se identificava com a aristocracia da corte. Ao contrário, Mestre Irineu sempre defendeu a ordem, mantendo uma relação de amizade com o Estado, desejava “doutrinar o mundo inteiro” através de um sistema de crenças em que se afirma o poder da fé e do amor.

Elias (1995) buscou entender as possibilidades individuais, de expressão de sentimentos, de Mozart, dentro dos limites dos velhos cânones, dentro dos quais ele nasceu e se desenvolveu. Percebemos o contexto como ponto chave da análise de Elias, que compreende o desejo de emancipação e reconhecimento de Mozart oriundo das condições estruturais da sociedade em que vivia. O mesmo ocorre aqui, diante de uma situação de aviamento, quase escravidão, e assolados por sofrimentos acometidos por doenças incuráveis, pobreza, e outros fatores regionais, Mestre Irineu, Daniel e Gabriel ansiavam pela salvação e a encontraram por meio da introdução de novas tecnologias da floresta. Dotado de genialidade, Mozart sentia necessidade de reconhecimento e afeto, experienciando sensações de desamor e vulnerabilidade. Ao contrário, Mestre Irineu era dotado de uma força extraordinária, ressaltada por seus companheiros: tinha quase dois metros de altura, doava terra para quem quisesse trabalhar e expressava amor e compaixão para todos que dele se aproximavam em forma de atitudes, conselhos e curas. Conforme Elias (1995), Mozart não conseguiu perceber que, sendo ele membro de uma humanidade produtora de conhecimento e cultura, sua obra continuaria fazendo parte dessa sociedade.

No momento atual, em plena modernidade instalada, cabe ao Estado reconhecer ou não a obra dos mestres referendados pelo pedido ao IPHAN como algo a ser registrado como patrimônio imaterial da cultura brasileira. Ressaltamos novamente que no caso do patrimônio cultural, do ponto de vista institucional, é essencial “o caráter externo do processo de atribuição de valor patrimonial às dinâmicas sociais locais” que trazem “implicações diretas sobre a participação das comunidades culturais nos inventários e na identificação dos bens patrimoniais” (ARANTES, 2012, p. 120). Para Arantes, “o patrimônio é construção social”, e para compreender essa “prática como fato social”, temos que “indagar qual é o seu objeto e quais as agências e agentes que a põem em marcha; em que condições e quadro institucional ela ocorre; e que valores mobiliza”. Essas questões são fundamentais e “exigem reflexão

ancorada na investigação empírica e na consideração das circunstâncias em que os problemas se configuram. De fato, não tem sido outra a orientação dos pesquisadores atuais” (*Ibid*, p. 120).

A complexidade da questão da patrimonialização envolvendo os grupos indígenas é tema da presente problemática inserida nesse processo. Segundo entrevista de Neves (2015): “Os índios ayahuasqueiros aqui da região do Acre passaram para os fundadores do Daime e do Vegetal o conhecimento do uso dessa bebida, que também ocorre no Peru, Bolívia e Equador”. Podemos observar que esse processo de registro segue na direção de políticas de construção de consensos, as quais envolvem tensões, como visto nas interrelações dos grupos ayahuasqueiros do campo tradicional com os atores do campo dos originários. As próprias comunidades tradicionais reconhecem que o uso da ayahuasca é de origem indígena.

A cultura indígena caracteriza-se por sua diversidade – há diversos povos indígenas e troncos linguísticos, de ambientes culturais e origens culturais diversos, que utilizam a ayahuasca, seu uso se espalha por toda região dos Andes, Equador, Venezuela. Por essas características, a ideia inicial dos grupos tradicionalistas sobre o tombamento não incluiu as nações indígenas, indicando que seria mais apropriado para isso um inventário específico sobre o campo, que teria por base levantamentos e pesquisas das origens indígenas e seu contexto histórico, pois formam uma outra ampla rede de configuração social. A passagem do uso da ayahuasca das comunidades indígenas para as comunidades não indígenas é referendado por um uso diferenciado, o que foi objeto de reconhecimento pelo Estado brasileiro, sendo legitimado o uso religioso da ayahuasca.

O processo histórico e cultural, cujos personagens foram Mestre Irineu, Mestre Daniel e Mestre Gabriel, fundou um tipo de trabalho espiritual ou uma religiosidade cristã, popular, de várias origens, nordestina, indígena, cabocla, que pode ser considerada como práticas culturais, expressões ou manifestações culturais que se enquadram nas definições citadas de bens culturais de patrimônio cultural imaterial. Não apenas são detentoras da memória viva de formação da doutrina, as comunidades tradicionais se reportam ao *ethos* ou *habitus* das pessoas que conviveram com os fundadores, sendo, portanto, comunidades detentoras de bens simbólicos, além da herança oral, memória, experiências, preservam testemunhos, documentos, fotografias, edificações, todo um arsenal simbólico e patrimonializável. Sobretudo, as comunidades tradicionais têm ressaltado que permanecem na mesma prática do ritual, costumes, linguagens do período de formação das doutrinas. A cultura ayahuasqueira do campo tradicional incorporou a cultura indígena e a ressignificou em uma cultura própria, autóctone. O processo de patrimonialização da ayahuasca em curso enfrenta a amplitude e

diversidade de elementos a serem patrimonializados, como vemos na fala de Alves abaixo citada:

[...] ainda tem um conjunto de coisas, eu costumo dar como exemplo, a prática da União do Vegetal de utilizar em algumas de suas reuniões, músicas de cancionário popular. Ora, não é uma cultura produzida pela UDV, entretanto, ali dentro, se escuta, por exemplo, cantorias do Nordeste que estão esquecidas, desvalorizadas, cujo registro se perdeu e que, no âmbito da UDV, elas permanecem. Você tem aí é feito um recorte de produção cultural de uma região do Brasil que nenhuma outra instituição produziu essa preservação, esse recorte e incorporou ao seu cabedal. Se essas contribuições podem permanecer no âmbito da vida cultural nacional é porque a União do Vegetal as resgatou e conserva e vivencia, porque ninguém mais fez isso com eficácia, com um tipo de olhar, com um tipo de uso que a UDV fez [...] Os tais bens patrimonializáveis que o IPHAN procura [...] pode ser reconhecido aí dentro. Aí, esse mundo de coisas que eu digo que vai desde o conhecimento da biodiversidade até a produção de móveis de arquitetura até a produção de música e cosmologia [...] o campo de pesquisa é amplo não existe uma rede suficientemente grande que cubra esse mar de cultura que existe na comunidade da ayahuasca. Qualquer rede que você lançar vai pescar alguma coisa (ALVES, 2015).

Como resultados não planejados do processo aqui focalizado, está a ampliação da rede de configurações referidas à ayahuasca e as dificuldades que ela representa para o IPHAN na delimitação do campo religioso ayahuasqueiro. Mesmo delimitando o campo aos grupos tradicionais do Acre, observamos uma grande diversidade, sendo o processo de patrimonialização um momento em que as lutas pela legitimidade e reconhecimento envolve a constituição de redes mais complexas de interdependências.

Quando perguntamos a representantes do campo religioso ayahuasqueiro tradicional quais os bens a obterem a patrimonialização e se, necessariamente, teriam que ser comuns a todas as outras tradições, tivemos respostas como esta, que citamos a título de ilustração do ponto acima:

Pode ser que sim, pode ser que não, não sei. Acho que têm comunidades que têm uma determinada prática que outra não tem. Mas isso não significa que essa prática, por existir em uma comunidade e em outras não, que ela não deve ser reconhecida. O que faz com que uma contribuição seja reconhecida como contribuição importante à cultura brasileira não é a quantidade de pessoas de comunidades ou a generalização do seu uso. Às vezes há contribuições que são extremamente minoritárias. Uma comunidade que faz aquilo. Mas ela está tão profundamente incrustada na matriz de uma contribuição cultural que ela influencia outras práticas de outras comunidades mesmo que não a façam. Então, eu acho que as regras de patrimonialização podem ser revistas. Não é a cultura que tem que se adequar às regras, as regras é que têm que se adequar à cultura, se ampliar, se modificar de acordo com elas. Se de repente você faz uma série de regras para patrimonialização e você vê que coisas importantes vão ficar de fora dela, então muda a regra, muda os critérios porque esses critérios são insuficientes. Se adequar à realidade. Eu acho que se você tem uma rede

muito pequena você vai pescar pouco peixe. Amplia a sua rede, afina a malha dela pra pegar peixes mais miúdos. Os deleuzianos tem uma discussão entre o que é molar e o que é molecular. Tem coisas e processos que são moleculares. Eles são muito miúdos, então, se espalham no comportamento e na vida social. E tem coisas que são molares são grandes e pesadas são institucionalizadas (ALVES, 2015, grifo nosso).

A defesa vista acima, de que todos os centros que fazem o uso da ayahuasca no Brasil seriam beneficiados, aponta para a necessidade de reconhecer que todos os centros são herdeiros dessa prática religiosa, em que o registro do processo histórico seria uma referência cultural reconhecida como um patrimônio imaterial, como expressão cultural significativa na cultura nacional. O que implica em suspender hierarquias, definições de ortodoxia e de heterodoxia no campo religioso ayahuasqueiro.

Essa suspensão de estruturas e sistemas de posições no campo está implícita no próprio sentido elusivo do termo *patrimonialização*, que deveria servir, de acordo com Alves:

[...] Para o reconhecimento de identidades e de afirmação de formas diferentes de estar no mundo, de formações culturais e históricas e reconhecimento de seu valor, de seu passado, da sua experiência do que você produziu ao longo de séculos, mas ela não pode servir, ela não serve, e ela é burra quando ela serve para apropriar-se de algo e retirar algo de outro, dizer isso é meu e não é seu. Então, nacionalismo, quando cai nisso, ele é uma armadilha, então o fato de ser reconhecido, patrimonializado, pertencente à pátria, patrimônio é da pátria, não é privatizado, não é retirado dos outros, não é objeto de motim, que você se apropria e guarda exclusivamente pra si e impede os outros de chegarem perto. Então, nesse sentido, também o que vale pra fora vale pra dentro. A comunidade que tem o seu bem cultural patrimonializado, ela não detém exclusividade sobre aquilo, ela pode até obter um reconhecimento de autoria e que, portanto, gera determinados direitos, mas essa ideia de propriedade, não só propriedade material mas a propriedade intelectual, mais ainda propriedade cultural, ela precisa ser encarada com muito cuidado para não gerar supressão de direitos nem para as comunidades criadoras de conhecimento nem para as comunidades que necessitam daqueles conhecimentos e que legitimamente podem acessá-lo. Acho que se tem uma comunidade que descobriu a cura do câncer, essa comunidade não pode, o restante da humanidade não pode utilizar-se dessa cura do câncer sem reconhecer os direitos dessa comunidade que descobriu, que criou, que inventou aquele conhecimento. Mas, ao mesmo tempo, não é ético, essa comunidade não deve, não é lícito que ela retenha para si uma coisa que vai beneficiar a humanidade inteira. Então, ela é uma comunidade não humana? Os laços de solidariedade dessa comunidade com o restante da humanidade foram rompidos, por que eles foram comercializados, por que eles foram declarados propriedade? Então, esse conhecimento é dessa comunidade e é também da humanidade, porque essa comunidade é parte da humanidade. Então há uma discussão de direitos aí que é bastante delicada, fina, porque não se pode desrespeitar direitos individuais nem coletivos, comunitários nem humanitários. Então é uma discussão que precisa ter sensibilidade e generosidade ela não pode ser feita com atitude gananciosa. A patrimonialização da ayahuasca não visa garantir os direitos da comunidade tradicional. Nós não estamos pedindo que nosso direito seja reconhecido. Nós estamos oferecendo ao Brasil um conhecimento que nós

desenvolvemos dizendo, isso pertence a todos os brasileiros. Se não quiserem, pior pro Brasil, não é pior pra nós, não. Vamos continuar com a nossa cultura, nossa ciência, nosso patrimônio. Se o Brasil não quiser reconhecer e lançar mão desse patrimônio como sendo patrimônio dele, problema do Brasil, não é nosso (ALVES, 2015).

A tradição dos grupos ayahuasqueiros no Acre caracteriza-se por seus fundamentos religiosos e práticas ritualísticas. Essa identidade religiosa gerou uma rede de interrelações sociais que tem por base uma relação com a floresta, com o meio ambiente, através de um sistema simbólico, como o rito religioso.

No presente processo, a tradição cultural ou matriz a ser reconhecida e patrimonializada seria o processo social ou uma figuração específica, que deu origem à formação das três tradições religiosas, fundando o campo religioso ayahuasqueiro *tradicional* ou *tradicionalista*.

Nesta tese, apontamos os dois momentos, tanto o de normatização quanto o de patrimonialização da ayahuasca, como processos de reconhecimento público, em sua dinâmica caracterizados pelas tensões e disputas entre os diversos grupos, como um retrato do contraste entre tradição e modernidade, entre ortodoxia e heterodoxia no campo ayahuasqueiro.

A ideia de patrimônio cultural remete à noção de memória coletiva, o que tangencia também a discussão sobre identidades sociais ou, particularmente, sobre referenciais identitários. Mas, antes de tudo, a discussão sobre a patrimonialização da ayahuasca insere-se no campo da antropologia jurídica, porque patrimonializar não significa apenas dar visibilidade à sociedade, ideia contida na entrevista com Araújo (2015). Para o antropólogo, patrimonializar é, sobretudo,

[...] tornar público à sociedade, ou fazer com que a sociedade legitime esse patrimônio que já existe faz tempo. Esse processo de patrimonialização, ele tem também outro viés, que é o viés normativo. Por mais que o inventário, ele não tem esse caráter de tombamento como patrimônio material, mas, o inventário vai para um livro de registro, e mais do que tudo, um inventário, ele orienta as políticas de salvaguarda de um patrimônio imaterial. Nesse sentido é também jurídico, normativo.

O presente processo é avaliado por seus iniciadores como demasiadamente longo, arrastando-se há praticamente oito anos, desde a primeira solicitação. As tensões apareceram na primeira fase de pesquisa, como características da dinâmica de articulação social entre os grupos: a do inventário (concluída em 2015) e tendem a continuar na próxima fase: a de identificação e definição do objeto a ser registrado no livro de tombamento.

A intenção dos grupos religiosos ayahuasqueiros tradicionais é a de que, depois do inventário, o processo siga para a análise de pertinência. Conforme os passos descritos por Gusmão (2015), após a conclusão do inventário, o processo será devidamente encaminhado ao IPHAN, apresentando, finalmente, um recorte que atenda à política de patrimônio imaterial.

A partir de uma pesquisa exploratória com base em entrevistas, construímos também uma espécie de inventário: dos objetivos dos grupos ayahuasqueiros e das principais questões, problemas e dilemas do processo, resultantes da própria dinâmica do processo social, constituído em suas próprias tensões entre o intencionado e o não intencionado.

Nessa perspectiva, a análise dos resultados do levantamento preliminar do INRC aponta para os mesmos indicadores, dessa vez, levantados e discutidos sob a ótica da equipe do inventário. Segundo entrevista de Araújo (2015), antropólogo e membro da equipe, nessa fase do inventário, apareceram dois problemas: o da definição do bem imaterial e o da amplitude da rede de atores envolvidos, conforme trecho abaixo:

Qual foi o nosso grande problema que nós tivemos? A equipe ela era composta pelo Edward MacRae, que você conhece, Sandra Goulart, Flávia Burlamaqui, Edson Lodi, eu e Marcos Vinicius Neves. Então o primeiro grande problema era conceitual. Tínhamos, também, o problema de definição do bem e terminaria essa etapa com a definição do bem; dois grandes problemas. Vamos ao primeiro, que é o campo da ayahuasca. O campo da ayahuasca, ele é muito amplo. Nós temos, só aqui no Acre, 15 povos indígenas, cada povo indígena faz uso da ayahuasca de uma maneira muito particular. Nós temos três linhas, temos aí a linha da Barquinha, a linha do Daniel, a linha do Mestre Irineu, a linha do Gabriel. E fora as..., digamos, cisões, as dissidências dessas linhas. Nós temos também outras possibilidades muito distintas e que aparecem mais fora do Estado do Acre, que é justamente o que nós chamamos neo-ayahuasqueiros (ARAÚJO, 2015).

Araújo (2015) aponta para uma questão essencial, e que tem derivado uma cadeia de outras questões provenientes das interrelações sociais entre os grupos em formas de tensões sociais, as quais estamos interpretando aqui como uma relação caracterizada como própria de enfrentamento entre os representantes da tradição e os representantes da modernidade e da sua dinâmica social na formação de redes de configurações sociais. A pergunta dos inventariadores era: “como é que você vai lidar com um campo tão amplo?” “Qual é o conceito que iria abraçar, digamos assim, esse campo dessas religiões ou dessas culturas?”

Nossa interpretação neste trabalho é a de que a distribuição socioespacial no campo ayahuasqueiro corresponde a uma distribuição no campo simbólico. Nos dois processos aqui analisados os pares de oposição ganham valor agregado em termos da construção das

identidades sociais dos grupos em disputa pela posse legítima da tradição e os que se definem enquanto variações modernas dos usos e culturas ayahuasqueiros.

Mais um trecho da entrevista com Araújo, demonstra como o par tradição/modernidade é tematizado pelos atores do campo ayahuasqueiro:

Eu prefiro não utilizar o termo tradição, porque para mim o termo tradição, ele engessa a discussão. Se você pensar muito bem que essas religiões, elas se remetem a outras culturas e aquelas culturas a outras culturas e assim por diante. É aquela velha história do Clifford, aquela história das tartarugas. Quando ele lembrou de um conto, acho que indiano, que um cara perguntou, o que que sustenta a terra? Aí ele falou, uma tartaruga. O outro respondeu. É uma tartaruga. O que sustenta aquela tartaruga? Uma outra tartaruga e aquela tartaruga, uma outra e depois daquela, uma outra e depois uma outra. E assim é uma cultura. Quer dizer, é quase uma relação prática de epistemologia; epistemologia é isto o que está por trás do conceito, outros conceitos e outros e outros e outros. Então a ideia de tradição, ela é um engessamento. Então essa foi a primeira grande dúvida que nós tivemos. Se a gente usa o termo tradicional ou tradicionais, a gente estaria engessando uma discussão sobre o campo ayahuasqueiro. Primeiro, que é um campo, ele já nasce de uma maneira, com a fusão de várias culturas. Se você pensar muito bem, você tem aí o encontro das culturas africanas, europeias e indígenas. E sem falar nas outras influências, como no caso da UDV, da influência andina com a história do Caiano, aquela coisa todinha. Essa foi a primeira questão. Então, na minha avaliação, a gente tinha esse problema e aí como é que a gente iria solucionar esse problema? A ayahuasca surgiu em algum momento. Em algum momento, alguém foi testar esse cipó com a folha e deu certo e foi passando por todas culturas. O chá, ele é universal. Beber o chá, o enteógeno ou o principio ativo, ele é universal. Mas o que que é universal? E essa é uma discussão que eu tenho feito dentro da minha proposta. Desde o mestrado até o doutorado. O que que é universal quando você pensa numa religião ayahuasqueira? É pensar que ela tem mito, é pensar que ela tem história antiga. É pensar que ela tem uma série de referências que remetem desde os tempos imemoriais ou aos tempos fundantes. Então, essa é a primeira relação, isso também é universal. Ao que eu chamo, ao que eu designo na minha proposta conceitual, de essência. Isso é essência do uso. Então há uma discussão entre essência e sentido de uso. A diferença entre essência de uso e sentido de uso. A essência de uso é aquilo que é universal. É aquilo que remete a aspectos culturais no sentido mais amplo e também biológico ou botânico da coisa – não biológico, mas botânico da coisa. E por outro lado nós temos aquilo que é o sentido de uso que é o particular. E aí nos remete àquela discussão de que o particular é a forma como você se apropria da essência. Como é que você se apropria da história antiga e como é que se apropria do chá que são características universais. Aí é que nós temos o sentido do uso. Nós temos a ideia do particular e essa discussão entre o particular e o universal remete àquela discussão entre natureza e cultura. De certa maneira é uma discussão muito batida na antropologia. Então a forma como eu tive para lidar com a discussão de natureza e cultura foi a discussão entre a essência e sentido. Dizer que a transformação da essência no sentido é a possibilidade da transformação da natureza para cultura. Ok? Então, essa é a grande questão. E retomei uma discussão que eu tinha escrito em um artigo, lá atrás, que é a ideia do *continuum*. Então essa ideia da transformação, sentido de uso sobre

a essência possibilita a ideia do *continuum* no uso da ayahuasca (ARAÚJO, 2015).

A ciência classifica, organiza, cria nomenclaturas para explicar realidades múltiplas. Inicialmente, desde Lévi-Strauss, a busca pela explicação através de um sistema de classificação tem vigorado na antropologia. Para Bourdieu (1984), a disposição espacial dos atores sociais segue um princípio lógico e racional que visa enxergar no microcosmo organizado suas relações de oposição que moldam, de certa maneira específica, o contexto simbólico de todo o campo, o *principium divisionis*. Esse princípio de divisão atua como operador lógico-natural de se pensar, assim como Durkheim e Lévi-Strauss, diferentemente, pensaram e estruturaram os sistemas mítico-rituais. De acordo com Santos (2012):

Dessa forma, o ato de pensar está intrinsecamente relacionado à divisão e o estabelecimento de relações entre os elementos que foram disjuntos através da dependência complementar dos pares opostos. Assim, o *principium divisionis* estrutura o pensamento baseado na formulação algébrica canônica $a:b::b1:b2$, que representa uma análise estrutural profunda, cujas propriedades formais dos componentes são passíveis à comparação. O objetivo da adoção de tal fórmula por Bourdieu é uma tentativa de esquivar da antiga concepção etnológica: a descrição tradicional como tentativa de avançar em direção à ciência (SANTOS, 2012, p.2).

Sendo assim, as posições de cada grupo social não se definem ao acaso, mas em relação com as outras posições no sistema de posições considerado. Os pares de oposição ganham valor simbólico na construção das identidades dos grupos ayahuasqueiros. Ao longo dessa discussão, a classificação da divisão dos campos foi colocada pelos diversos atores sociais e autores, situados em configurações sociais diversas.

A análise da relação entre *as posições sociais*, enquanto um conceito relacional, a ser aplicado a grupos, tem por fundamento a própria noção de espaço social como um conjunto de posições distintas “que organiza as práticas e as representações sociais” (Bourdieu, 1996, p.24), sendo, portanto, um espaço de diferenciação social. Segundo Bourdieu (1996): “O que comumente chamamos de distinção [...] é de fato *diferença*, separação, traço distintivo, resumindo, propriedade *relacional* que só existe em relação a outras propriedades” (*idem*, p.18). O que separa e diferencia os grupos tradicionais dos grupos neoayahuasqueiros, por exemplo, foi sendo visibilizado desde o processo de normatização, através dos manifestos, cartas, relatórios e pareceres.

O processo de patrimonialização configura o período moderno, uma vez que o campo religioso ayahuasqueiro apresenta diversas figurações sociais. O debate sobre a classificação do campo ayahuasqueiro em diversos campos ou troncos: dos originários, dos tradicionais e dos ecléticos ou neoayahuasqueiros, emergiu nesse processo, e embora, a classificação dos

campos não seja adotada pelo IPHAN, conforme declaração nas entrevistas citadas, referências à ela estão presentes nos discursos, nas entrevistas e no INRC- Ayahuasca. Nossa interpretação se baseia no que já foi dito por Gusmão (2015), e no que Araújo (2015) declara, no trecho abaixo citado:

Não é exatamente o IPHAN que fez essa classificação. Essa classificação, ela foi uma proposta de algumas religiões, digamos, daqui. Algumas, pessoas pensaram isso: o tradicional e o originário. O que que são originários? Os originários seriam os povos indígenas e os tradicionais seriam as três linhas. A questão é que ficaria muito fechado. Então, por exemplo, até que ponto os originários não são tradicionais também e até que ponto quem é tradicional não é originário? Você está entendendo essa confusão, esse fechamento em si? Eu acho que essa postura tradicional e originário, ela é muito mais uma postura política, interna de algumas religiões que eu tenho muito respeito. Mas, ao mesmo tempo, 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 (ARAÚJO, 2015).

O sistema de classificação e seu rebatimento nos atores do campo religioso ayahuasqueiro, é um componente emblemático das tensões surgidas na rede de interrelações sociais, produzindo variadas leituras e interpretações, como podemos demonstrar até o momento. Nesse intento, perguntamos ao representante do grupo do Alto Santo (CICLU) se eles se autodenominam *tradicionais*. A seguinte resposta do entrevistado representa a complexidade da configuração social do campo ayahuasqueiro:

Eu não recuso a denominação, eu acho que nós somos. Essas comunidades são tradicionais e são tradicionalistas. São tradicionais porque vivem uma tradição e são tradicionalistas porque fazem dessa tradição a sua bandeira, a sua ideologia, digamos assim, querem afirmar a sua tradicionalidade e, portanto, tornam-se tradicionalistas. Então, não vejo problema em sermos apelidados também de tradicionalistas. Mas, essas comunidades, elas não estão preocupadas com isso. Lá dentro do Alto Santo, as pessoas mais tradicionais ou mais tradicionalistas não estão ligando para o fato de serem tradicionais ou tradicionalistas, eles estão querendo ser discípulos do Mestre Irineu. Lá no interior da UDV, eles estão preocupados em seguirem a doutrina do Mestre Gabriel, eles não estão preocupados em se diferenciarem

de outro; por que nós somos tradicionais, e vocês são isso ou aquilo, entendeu? No interior, ali do centro do Mestre Daniel, eles estão ocupados em seguir a doutrina do Mestre Daniel, se isso é tradicionalismo ou não, essa é uma questão que é uma construção externa, exterior às comunidades, mesmo que tenha sido adotada pelos dirigentes ou pelos representantes destas próprias comunidades como uma maneira de se apresentarem no âmbito de eventos públicos, mas não é uma coisa interna das comunidades (ALVES, 2015, grifo nosso).

Essa discussão ou classificação dos campos envolvendo a temática da ayahuasca nos remete a conflitos de uso e de poder, já discutidos no processo anterior. Assim como demonstra também uma rede de configurações sociais, a partir da representação que os atores têm do mundo social e de sua inserção nele. Podemos entender que cada grupo social, em seu processo histórico, reconhece sua posição no espaço social, de acordo com suas próprias representações do mundo e interesses diferentes e divergentes.

Nesta análise, buscamos aprofundar as especificidades e estruturas processuais aqui analisadas, percebendo uma interdependência funcional e relacional como produto de um processo histórico e social. Sobre a questão de ser uma construção externa, nós a consideramos relativa aos membros dos centros pertencentes à ortodoxia, em que observamos um certo orgulho de pertencimento aos centros provenientes de Mestre Irineu, somados ao sentimento inerente de orgulho de serem acreanos (*Cf. slogan político de valorização do lugar*). O debate do que é originário, tradicional, eclético ou neoyahuasqueiro tem invadido o campo ayahuasqueiro, estando presente no discurso dos representantes em cartas, documentos diversos, relatórios, nos quais emergem tensões e conflitos, elementos constitutivos de uma dinâmica que aponta para um crescente regramento, regulamentação, institucionalização e controle social, no qual os atores do campo contribuem sendo reconhecidos pelo Estado e reconhecendo em níveis e de formas diversas o Estado como instância de normatização e disciplinarização.

Além dos processos de normatização e patrimonialização da ayahuasca, outros eventos revelam as lutas pela hegemonização de posições, de classificações internas ao campo ayahuasqueiro, a exemplo do Seminário das Comunidades Tradicionais da Ayahuasca *Construindo Políticas Públicas para o Acre* (realizado em Rio Branco, AC, de 12 a 15.4.2010), e o *I Encontro da Diversidade Cultural Ayahuasqueira* (realizado em Vargem Grande/RJ, de 7 a 9.10.2011), em que o representante do ICEFLU ou CEFLURIS, Alex Polari de Alverga se posiciona sobre a classificação dos campos e sobre o processo de patrimonialização.

Nos dois documentos ¹⁴⁴, apresenta-se a posição do CEFLURIS na luta de significações e construção de identidades sociais no campo ayahuasqueiro. O segundo documento, intitulado *Carta para o Encontro da Diversidade Cultural Ayahuasqueira*, traz o sentimento de se sentir excluído do processo de patrimonialização pelos grupos que se autodenominam de tradicionais. Observamos no discurso pronunciado, o posicionamento também de colocar-se ao lado das comunidades indígenas, valorizando-as como partes integrantes do processo. É feita a defesa que se agregue ao rol dos três mestres fundadores, mais um mestre, o Padrinho Sebastião. Vejamos um trecho ilustrativo do referido documento abaixo, em que o CEFLURIS classificado como neoayahuasqueiro, demonstra não aceitar essa categorização:

[...] Como todos sabem, este pedido foi feito de forma quase simultânea no Acre pelo Alto Santo, Barquinhas e UDV e por nós, no Estado do Amazonas. Em carta encaminhada ao Seminário de *Ayahuasca e Políticas Públicas* realizado o ano passado em Rio Branco, manifestamos nossa opinião de que o pedido encaminhado pelo estado do Acre apresentava duas lacunas básicas: 1) a de não ter incluído os representantes das nações indígenas, detentoras ancestrais deste patrimônio; 2) no que se refere ao segmento das religiões ayahuasqueiras, excluir outras vertentes relevantes e tradicionais deste segmento (inclusive a nossa), de qualquer tipo de consulta ou debate prévio sobre o pedido. 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’ (mais preciso seria dizer ‘tradicionalistas’). Nesta medida tem-se especulado sobre uma solução intermediária para sanar este impasse, do ponto de vista metodológico, remetendo nossa tradição religiosa do Santo Daime, linha do Padrinho Sebastião, para um ‘campo eclético’, que se confundiria ou seria percursor de outro campo, ‘neoayahuasqueiro’. Poderíamos até entender nossa presença dentro de um ‘campo tradicional/eclético’, na medida (sic) que temos como fundamento a doutrina, hinário, ritualística e simbologia 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 sagradas. Não seria satisfatório para nós a classificação de ‘neoayahuasqueiro’, na medida que esta definição contém um espectro bastante amplo de tendências. E que apesar do nosso respeito, apreço e diálogo com muitas delas, a inclusão neste grupo, nos afastaria do conteúdo do nosso corpo doutrinário [...] (ALVERGA, 2011).

Da nossa perspectiva, podemos interpretar a posição do ICEFLU por dois caminhos distintos, com relação a seu pertencimento ao grupo das comunidades tradicionais do Acre, que tanto podem ser incluídos na tradição de Mestre Irineu, como podem ser portadores de uma nova tradição construída ao longo do tempo, a partir das suas próprias práticas, como

¹⁴⁴ O *Comunicado da Igreja do Santo Daime*, outrora citado, e a *Carta para o Encontro da Diversidade Cultural Ayahuasqueira*.

ocorreu com a tradição da Barquinha (o que oscila dependendo das redes de interrelações com o Estado e com os diversos grupos). O ICEFLU assume seu caráter expansionista quando afirma: “Nossa Igreja tem firmado alianças espirituais com muitas outras medicinas sagradas e contribuído grandemente para a legalização e o reconhecimento do nosso sacramento no Brasil e no mundo” (Alverga, 2010). O que corrobora para a sua diferenciação no campo tradicionalista.

O seminário que ocorreu em Rio Branco, organizado pela Câmara Temática de Culturas Ayahuasqueiras, envolvendo os grupos ayahuasqueiros, órgãos do Estado e do Município de Rio Branco em 2010, foi mais um momento que demarcou a existência de uma linha divisória no confronto entre os grupos, o que é citado como divergência, dissenso, tensão ou conflito de interesses entre os grupos do campo ayahuasqueiro. Enquanto um fórum permanente de debate, a referida Câmara é aberta à participação de todos os centros usuários da ayahuasca no município.

Por outro lado, o I Encontro da Diversidade Cultural Ayahuasqueira foi organizado no Estado do Rio de Janeiro com a participação de vários centros usuários da ayahuasca, provenientes, em sua maioria, dos centros urbanos do Sudeste, através de um convênio da associação cultural *Ossos do Ofício-Confraria das Artes* com o Ministério da Cultura, em que foram discutidos temas ligados à ayahuasca e sobre o INRC/IPHAN. No Encontro da Diversidade Cultural, conforme Carta de Alex Polari de Alverga, a intenção declarada foi a de “reiterar o apoio oficial da ICEFLU sobre o pedido de tombamento da Ayahuasca/Santo Daime nos termos do que foi disposto pelo Decreto 3551 de 4/08/2000 e, também, para nos posicionarmos sobre a atual etapa deste processo” (ALVERGA, 2011).

O texto reafirma a posição do ICEFLU de que havia duas lacunas na ação dos grupos do Acre sobre a iniciativa de solicitar o registro ao IPHAN, conforme citação anterior. Vejamos ainda trechos do documento:

[...] É bom lembrar que a nossa tradição espiritual do *Santo Daime*, iniciada pelo Padrinho Sebastião, já foi reconhecida pelo Estado Brasileiro como uma das quatro principais tradições ayahuasqueiras que tiveram assento no GMT/CONAD para elaboração dos princípios deontológicos do uso religioso da ayahuasca. E que além disto, ela tem raízes profundas nas populações tradicionais e nos povos da floresta, tanto na sua origem no Acre quanto no seu desenvolvimento no Amazonas, como atesta o trabalho social e ambiental desenvolvido por nossas comunidades no Igarapé Mapiá e nas calhas do rio Purus e Juruá. Porém, não estamos aqui nem reivindicando o título de tradicional, nem negando o de ecléticos. Pois isto já seria desviar o objetivo deste debate do seu verdadeiro eixo [...] (ALVERGA, 2011).

No trecho acima vemos um exemplo significativo de luta de classificações, expressando-se o representante do ICEFLU enquanto insatisfeito ou desconfortável com a categorização hegemônica e reivindicando uma reclassificação, mobilizando tanto a argumentação da legitimidade do Mestre Sebastião enquanto membro dos fundadores e portadores legítimos da tradição, quanto a força do reconhecimento provido pelo estado ao convidar o ICEFLU para compor a bancada dos *tradicionais* no GMT/CONAD.

Percebemos que os grupos usuários que têm maior visibilidade pública no campo da ayahuasca reconhecem-se como legítimos e portadores de uma tradição. Nesse sentido, o termo *neoayahuasqueiros* vem ganhando conotações pejorativas, como também, vem denotando nessa pesquisa em novos termos de construção de identidades no campo ayahuasqueiro. Pretendemos contribuir para a etnografia da configuração mais recente desse campo, para dar conta da descrição de novos grupos usuários da ayahuasca, surgidos a partir de 1970/1980, identificados como *centros independentes* que se constituíram após CEFLURIS, como *grupos dissidentes*, da mesma forma com relação à UDV. Futuras pesquisas podem nos ajudar a compreender mais profundamente esses grupos chamados genericamente de neoayahuasqueiros.

Identificamos, a partir dos processos analisados, um período de construção de identidades sociais dos grupos religiosos ayahuasqueiros, principalmente como resultado não planejado do diálogo com as instâncias da esfera do Estado. A constatação das tensões na aceitação das classificações por parte dos grupos ayahuasqueiros ligados ao ICEFLU, que lidera grupos em todos os continentes, ou mesmo a UDV, e de outros atores de configurações sociais distintas na esfera nacional e internacional delineadas a partir do ano 2000, justifica a realização de um esforço intelectual de interpretação complexificada.

Há uma tendência no campo em reconhecer a oposição usual grupos tradicionais/CEFLURIS, mas há muitas outras oposições que podem ser construídas, através de uma pesquisa empírica de reconhecimento social de todos os grupos usuários da ayahuasca no Brasil¹⁴⁵. Na dinâmica processual, tudo muda, é possível que outras oposições surjam no campo. O CEFLURIS pode ser incluído na proposta de registro dos mestres como a quarta tradição surgida no Acre, na Colônia Cinco Mil, com a sua expansão para o estado do Amazonas e outros estados e países. Há centros dissidentes da linha da Barquinha, embora em

¹⁴⁵ Há uma lista de Centros Usuários da Ayahuasca citados em Burlamaqui (2015), INRC - Ayahuasca, que participaram do I Encontro da Diversidade Ayahuasqueira, que constitui uma amostra dessa diversidade. Contudo, há muitos outros centros usuários da ayahuasca não listados e que não participaram.

menor quantidade, mas expressivos. Existem *outras linhas* de uso da ayahuasca que também foram legitimados pelo CONAD e que participaram do processo de regulamentação estatal, inclusive com a representação de seus membros no GMT da ayahuasca (CONAD)¹⁴⁶. Existem outros centros registrados como instituições sociais que fazem uso da ayahuasca da linha do Mestre Francisco (dissidência da UDV) em Brasília, que fazem uma junção dos rituais da UDV com o ritual do Daime, *O Céu de São Francisco*, o *Centro de Cultura Cósmica e Fraternidade Rosa da Vida*, só para citar alguns, e muitos outros centros independentes que não participaram desse I Encontro da Diversidade Cultural Ayahuasqueira, como, por exemplo, o *Centro Livre Divina Luz* e o *Centro Som do Despertar*, todos localizados em Brasília.

Sobre a recepção das classificações atualmente consagradas, vale citar o exemplo da reação de Philippe Bandeira de Mello (2016), dirigente da Arca da Montanha Azul¹⁴⁷, na cidade do Rio de Janeiro, dissidente do Centro Casa de Jesus – Fonte de Luz (Acre), que participou do I Encontro para a Diversidade Ayahuasqueira, quando perguntado sobre a autodenominação do grupo do qual ele faz parte, diante desse momento da patrimonialização e construção de identidades no campo ayahuasqueiro:

Não sabia da denominação *ecléticos*. Talvez a Arca se encaixe aí. Temos uma transreligiosidade e transculturalidade sem fronteiras. Mas René Guénón faz uma diferença entre sincretismo e síntese. O sincretismo é uma justaposição de elementos de fora para dentro, como uma colcha de retalhos. A síntese é quando os elementos organizam-se por um fator organizador que se dá de dentro para fora, tendo uma organicidade e não mera multiplicidade. Não sei onde se encaixaria aí o ecletismo. Talvez possamos ser classificados também como neo-ayahuasqueiros, uma vez que a Arca é uma outra Escola ou Universidade que apresenta algumas metodologias e princípios diferentes das escolas-raízes, ou troncos primeiros que surgiram no Brasil.

Quando perguntado sobre a ação intencionada dos Centros Ayahuasqueiros que lançaram o Manifesto da Diversidade Social Ayahuasqueira e se os Centros que assinaram o Manifesto sentiram-se excluídos do processo de patrimonialização da Ayahuasca como patrimônio imaterial do Brasil, obtivemos a seguinte resposta:

Parece-me um contrassenso aceitar que a Bebida ensina (uma das propriedades misteriosas que descrevo e que a distinguem das drogas,

¹⁴⁶ Conforme Resolução nº 05 do CONAD de 04.05.2005 que instituiu o GMT.

¹⁴⁷ Autor do livro “A Nova Aurora de uma Antiga Manhã: Surpreendentes diferenças entre as Plantas Sagradas e as drogas – As propriedades misteriosas dos enteógenos”. Como psicólogo, considera que “[...] o Enteógeno funciona como um catalisador. Ralph Metzner, nas conclusões de suas pesquisas sugere que ‘(...) talvez a ayahuasca pertença à categoria das substâncias altamente denominadas ‘intensificadoras da cognição’, ou, ‘noo trópicas’”(MELLO, 2015, p.138).

substâncias purificadas e sintéticas) e excluir quem quer que seja: desde as etnias indígenas que a utilizam há muito tempo, as novas escolas surgidas no Brasil, a princípio o Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal, fruto dos novos aprendizados e metodologias surgidas a partir dela por grandes mestres brasileiros, bem como, seguindo a mesma lógica, os grupos chamados neoayahuasqueiros, que deram continuidade ao movimento, ‘recebendo’ novos ‘capítulos’, novos ensinamentos e aprendizados com ela. Como representante de um deles, a Arca da Montanha Azul, achei muito importante e lúcido o convite e o apoio do MinC para o evento que participamos, tendo as casas neoayahuasqueiras como organizadoras e anfitriãs do culturalmente riquíssimo encontro (*Ibid.*).

Para ilustrar as diversas interpretações (de atores classificados de neoayahuasqueiros, encontramos pelo menos um grupo que aceita essa denominação), perguntamos também sobre, como ele definiria o bem imaterial da ayahuasca a ser patrimonializado, referindo-se ao registro da história ou do processo social de formação dos Mestres fundadores de uma tradição, advertiu:

O grande risco que se corre é congelar e engessar a ayahuasca, em processo histórico de desenvolvimento com seus múltiplos desdobramentos, no Brasil e no mundo, através de ayahuasqueiros brasileiros, em hierarquias de valor, de autoridade, poder e regulamentações injustas, desrespeitando assim o exercício pleno da liberdade religiosa e dos direitos democráticos. Desde que fundei a primeira casa de ayahuasca, considero a liberdade de opção entre diferentes grupos e maneiras religiosas de utilizar-se a ayahuasca como fenômeno sadio, que equilibra os poderes, e confere aos ayahuasqueiros maior flexibilidade de escolha, bem como previne os monopólios e absolutismos que, tanto na esfera religiosa, científica, quanto na política, tem demonstrado ser origem de distorções, opressões, injustiças e exclusões inteiramente inaceitáveis em nossa sociedade e consciência modernas (MELLO, 2016).

Algumas outras observações conclusivas sobre o andamento do processo, por parte do IPHAN, e dos entrevistados são evidenciadas aqui. Segundo Gusmão (2015), há a necessidade que os grupos ayahuasqueiros incluídos no processo participem e façam esse recorte¹⁴⁸. Consideramos que, em relação aos grupos que se sentiram excluídos, a inclusão dos mesmos poderá definir qual sua intenção no processo. E, quanto à sua posição ou identidade social, que, cada grupo reconheça “qual é a sua tradição, quais são os elementos da sua tradição, e se autodefinam” (ALVES, 2015). Nesse sentido, podemos concordar com o posicionamento do CICLU de que todos os detentores podem ser beneficiados. A participação das comunidades é fundamental para a descrição dos elementos necessários, exigidos para a análise de pertinência do pedido de registro.

¹⁴⁸ Por meio de reuniões, a Câmara Temática poderia participar nesse processo de definição do bem.

Conforme vimos, desde o início, esse foi o problema, o pedido de registro não atendeu ao procedimento exigido: de vir acompanhado com um recorte definido de seu patrimônio imaterial. Como essa exigência não foi cumprida, o IPHAN sugeriu a ação do Inventário. Concluímos que se cada grupo afirma ser portador de uma tradição, então, a responsabilidade é das próprias comunidades envolvidas de fazer seu recorte. Considerando que cada grupo social ayahuasqueiro tem sua própria história, contexto social de sua gênese, o momento de patrimonialização pode contribuir, não apenas para o reconhecimento público do Estado ou da sociedade, mas para o reconhecimento dos próprios grupos ayahuasqueiros entre si, em sua dimensão política, contribuindo no processo e se posicionando quanto a seus anseios e quanto ao que querem que o IPHAN reconheça. Esse é um ponto fundamental dentro do universo temático da ayahuasca, que, associado a um processo de globalização de seu uso e grande complexidade social, manifesta uma rede de configuração social e diversidade social de atores sociais, os quais se unificam no campo, por uma característica básica por excelência, a de serem *usuários do uso religioso da ayahuasca*. O que os diferencia pode ser determinado pela história de cada um dos grupos, sendo interessante reconhecer que apesar da deontologia definida pelo CONAD/GMT, estabelecendo os aspectos legais e ilegais do uso da substância, e de divisão no campo ayahuasqueiro, na esfera da cultura, outros contornos podem ser estabelecidos.

Os dois processos analisados se interrelacionam, tanto no delineamento do sistema de posições dos grupos religiosos ayahuasqueiros como na posição do Estado. Por exemplo, na esfera jurídica de regulamentação, a posição dos grupos tradicionais (CICLU e Barquinha) foi de não participarem do processo, e, de certa forma, se recusaram a aceitar a ação do Estado (CONAD), argumentando que aquela normatização não lhes dizia respeito. Naquele momento, uma divisão no campo foi estabelecida, posto que o próprio CONAD reconheceu linhas diferentes¹⁴⁹.

Na discussão do CONAD, na normatização do uso da ayahuasca, os dois processos apresentam interrelações sociais notórias. Outro exemplo, a discussão da classificação dos campos, que, além de outras questões de ordem metodológicas e científicas são citadas, e

¹⁴⁹ Sobre isso, conforme já colocamos, no campo acadêmico, Monteiro da Silva (1983) foi o primeiro a se referir aos rituais religiosos dos diferentes grupos por linhas, tendo participado de iniciativas dos grupos ayahuasqueiros, rumo a sua organização que culminou com a Carta de Princípios.

colocam em cena, também, a posição dos antropólogos, juristas, especialistas e pesquisadores envolvidos. Na visão de Antônio Alves, questionado sobre a divisão das linhas:

Nós não desconhecemos isso e achamos engraçado, embora, não tenhamos muito consenso a respeito, que ele (o CONAD) tenha definido a existência de uma linha do Mestre Irineu, uma linha do Alto Santo. Se fez uma reunião dos representantes da linha do Mestre Irineu para saber quem era o representante daquela linha no CONAD, no Conselho do grupo do CONAD. E o Alto Santo se recusou a participar, nós dissemos, se o Mestre Irineu estivesse aqui, ele se reuniria com outros centros para dizer quem era representante da linha do Mestre Irineu? Não. Ora, nós consideramos que o Mestre Irineu está aqui, então, não tem sentido o centro da esposa dele, da casa dele, se reunir com os outros, para saber quem é o representante da linha dele, entendeu? Não vemos sentido nisso não. Então, aí disseram, ‘não, mas vai ser alguém de vocês’. Não temos interesse em sermos representantes da nossa linha, escutar isso de ninguém. Se quiserem...Não só a forma de institucionalização como a delimitação de identidades atribuída a nós não nos atende não. Agora, nós pertencemos à linha do Alto Santo? A linha do Mestre Irineu? Sim. A própria ideia de linha, o uso dentro do hinário do Mestre Irineu é diferente da ideia de linha que foi construída pelos assessores do CONAD, que propuseram essa divisão. O que eles chamam de linha não é o que o Mestre Irineu no seu hinário chama de linha e outros hinários que falam essa palavra. A ideia que eles têm de linha não é a mesma ideia que foi desenvolvida pelos assessores do CONAD que orientaram a delimitação dessas ‘linhas’ entre aspas. Não me cabe explicar qual é a diferença entre uma ideia e outra, mas, cada um que procure saber o que entende por ‘linha’ e o que está dito, se coincide com o que é dito nos hinários, com essa palavra (ALVES, 2015).

Essa questão é emblemática do dilema envolvido na representação simbólica que cada grupo de atores faz de determinado contexto ou configuração, ou do seu meio ambiente ou da sua realidade social. Em nossa interpretação, que também é mais uma interpretação, que pretende ser de ordem científica, queremos demonstrar que, dependendo da rede de configuração estabelecida temos determinados atores no campo, envolvidos em determinadas ações, defendendo determinados interesses, seja na área política, econômica, ambiental ou religiosa. Quem vai dizer quem é *tradicional* ou não são as próprias comunidades de acordo com a posição que se encontram em relação aos outros grupos e que se reconheçam ou não, nesse ou naquele papel.

Segundo Arantes (2012, p. 112): “É inescapável ao patrimônio, todavia, a tensão entre os sentidos atribuídos a esses artefatos e práticas em seus contextos de origem ou pela opinião pública, de um lado, e aqueles de natureza técnica, política ou burocrática que justificam sua inclusão no rol das representações oficiais da nação, de outro”. Assim define o processo em que é constituído o patrimônio cultural, como um “tripé que confere consistência à decisão de proteger oficialmente um bem cultural e fundamenta as decisões que deverão orientar [...]” (*idem*). Especifica que, ao longo do tempo, a gestão pelo poder público repousa sobre os

seguintes procedimentos:

1) sua delimitação precisa; 2) a identificação tecnicamente correta e completa dos valores que lhe são atribuídos; e 3) a documentação consistente das evidências que sustentam tal atribuição de valor ou valores. A tensão entre os significados e sentidos sociais (costume), e as normas técnicas e burocráticas que orientam a ação do Estado se manifesta de várias maneiras; por exemplo, o frequente descumprimento ou contestação das normas de proteção oficialmente estabelecidas. Conflitos decorrentes dessa tensão se evidenciam em processos judiciais, nos quais se observam defesas de interesses materiais e embates entre valores e concepções divergentes (*Ibid.*, pp.112 e 113) .

Procuramos mostrar que a questão da patrimonialização surgiu das motivações e articulações políticas dos grupos tradicionais, interessados em buscar uma referência cultural da ayahuasca a ser recortada num período histórico específico do contexto dos Mestres fundadores, sendo assim, a ação intencionada dos grupos que tiveram a iniciativa no Acre, beneficia a todos os centros imbricados nessa rede de interrelações sociais que, se identificarem como pertencentes ao *tronco* de Mestre Irineu, termo empregado por Marcos Vinícius, como numa espécie de pertencimento a *troncos linguísticos*.

Sobre a patrimonialização da ayahuasca, Labate (2009) levanta algumas questões que consideramos fundamentais: o processo representa para as comunidades tradicionais o reconhecimento de uma “tradição genuinamente acreana, e terem, assim, seu patrimônio reconhecido e salvaguardado”? A ayahuasca pode fazer parte da lista de bens culturais protegidos? A intenção de algumas comunidades ayahuasqueiras de se representarem como “uma religião genuinamente brasileira tem chance de dar certo”? O registro e patrimonialização poderá gerar consequências não desejadas do objetivo, inicialmente, proposto pelos grupos tradicionais do Acre? Também a pesquisadora Júlia Otero dos Santos questiona: “Se o processo de legalização da Ayahuasca cria um objeto cultural ‘religioso’, que objeto pode surgir a partir do inventário sugerido pelo Iphan?” Se novos significados, ou significados diversos, “estão em jogo no ‘campo ritual ayahuasqueiro’ [...] É possível incluir significados plurais em compreensões institucionalizadas do que está ‘dentro’ ou ‘fora’ do reconhecimento do Estado?” (Otero dos Santos, 2010, p.15). A autora busca identificar redes e contextos do universo ayahuasqueiro, e conclui que há uma “diversidade de ayahuascas”, que esse “objeto é plural” e que “a realização do inventário pode ser um bom caminho para se mapear o uso ritual da bebida” (*idem*, pp.15-16).

Em nossa interpretação, os valores atribuídos à prática são figuracionais. Todos os indivíduos são membros de uma cadeia geracional, que deixará material de elaboração para o futuro. Procuramos mostrar, através da análise dos grupos ayahuasqueiros, que uma sociedade

se compõe de indivíduos, mas o nível societal possui regras que lhe são próprias sem que possam ser explicadas exclusivamente em função destes (Cf. ELIAS, 1998).

Vale ressaltar a interpretação do registro da ayahuasca feita por Alves (2015), em termos da criação de uma espécie de “banco genético do uso da ayahuasca”, ele definiu em sua exposição o objeto de recorte, com vários exemplos, entre eles, a língua arcaica falada predominante ainda hoje no universo ayahuasqueiro que pode ser reconhecida, preservada, protegida, tombada e registrada, sendo, nessa perspectiva, todos centros usuários da ayahuasca beneficiados:

Então é o que serve nesse formato a muitas gerações futuras. Se vai ser necessário mudar essa tradição, acrescentar ou fazer uma nova reformatação dela, isso os fundadores dela resolvem quando eles acharem que é necessário. Nós compreendemos a nossa, por exemplo, a nossa tradição como sendo uma reatualização do cristianismo, da doutrina de Cristo. Se vai ser necessário uma outra atualização daqui a mil anos ou daqui a dois mil anos ou daqui a cinquenta anos ou amanhã, isso daí é o chefe quem resolve. Mas, por enquanto, nós não vimos necessidade de atualização, por exemplo, vou citar uma ideia para você: no Alto Santo, já faz quase vinte anos que ninguém recebe um hino, está fechado, não sei quando vai reabrir, se vai reabrir, percebe? Os que tem são suficientes, aprendendo esses aí, então, a gente tem uma ideia da tradição que é diferente do que os que se autodenominam ecléticos tem. Então, eu acho que são tentativas que os pesquisadores fizeram de reconhecer diferentes tradições, diferentes maneiras de uso da ayahuasca e , portanto, de diferentes formações culturais em torno do uso da ayahuasca. Por exemplo, se você patrimonializa o hinário como sendo uma invenção, uma contribuição que essas comunidades deram a cultura brasileira, não os ensinamentos religiosos do hinário, mas a forma hinário de passar conhecimento, então, você diz que existe um processo, um ritual, uma ideia de transmitir conhecimentos e essa ideia chama-se hinário, o formato, que essas comunidades inventaram. Ora, o que é o hinário e a maneira, para que que ele serve? A maneira como ele nasce e se exerce, é bem diferente numa comunidade eclética, numa comunidade tradicional. A ideia de hino, o que que eu considero hino é diferente entre um e outro, então o que que os pesquisadores viram, foi percebendo essas diferenças, sabendo que mesmo objetos patrimonializados comuns podem ter diferenças internas. Porque cumprem na estrutura cultural, se podemos usar essa expressão, funções, (se é que podemos usar essa palavra), diferentes. Então, é claro que a música é uma coisa comum a todos. Mas a música usada, a maneira que ela é usada num show, de um cantor, um compositor, é diferente da música como ela é usada num coral de uma igreja. A função que ela cumpre ali é diferente num caso e no outro. As vezes pode ser até a mesma música. A mesma música pode ser cantada num show de música ou pode ser cantada numa igreja e ela esta cumprindo funções diferentes e digamos assim, agregando significados, comportamentos, valores, conteúdos culturais diferentes. Então a tentativa dos pesquisadores foi de tentar ir reconhecendo campos diferenciados de pesquisa. Não sei se concordo ou discordo, não analisei isso ainda, é uma prática, é um procedimento que eles adotaram para tentar compor os diversos campos de pesquisa que o IPHAN exigiu que fossem incluídos (ALVES, 2015).

Segundo Araújo (2015), o maior ganho da patrimonialização consistiria em obter uma legitimidade maior diante das instituições públicas “essencialmente no que diz respeito aos problemas anteriores que se teve com a ayahuasca, do ponto de vista da sua proibição de uso”. Também encontramos no discurso desse entrevistado a percepção das interrelações sociais entre os dois processos:

Através do inventário, o reconhecimento público é um dos instrumentos jurídicos e políticos que as comunidades podem ter e mostrar: olha nós fomos reconhecidos dentro do Brasil, as nossas práticas, como algo que é registrado pelo IPHAN. Porque essas comunidades, esses grupos foram muito humilhados durante décadas; seja por instituições públicas sejam por grupos de pessoas. Então é um aspecto que se ganha. O outro são as políticas de salvaguarda na qual essa questão é apenas uma delas. Por exemplo, educação patrimonial dentro das comunidades, valorização dos aspectos culturais como salmos, hinos, a questão própria artística dentro; a questão da salvaguarda do entorno das comunidades. Nós temos hoje; vou te dar o exemplo, o Irineu Serra ali, eles estão dentro de uma APA, então, o que que está sendo feito pra proteger o entorno das comunidades? Isso são políticas de salvaguarda. A política de salvaguarda, ela não está encerrada, dentro do bem em si, mas da articulação desse bem com outros; com outros bens ou com outras coisas que podem afetar esse bem, então eu diria que é fundamentalmente isso (ARAÚJO, 2015).

3.9 Informações preliminares sobre o INRC da ayahuasca – Relatório Final

Considerações fundamentais foram obtidas no desenho do desenvolvimento do INRC da Ayahuasca – Relatório Final, a partir da entrevista com o antropólogo Wladimir Sena Araújo, membro da equipe do INRC e que norteia essa discussão¹⁵⁰. Na pesquisa de campo, essas considerações foram essenciais para termos uma ideia do levantamento preliminar do inventário. São elementos adicionais que, pela nossa metodologia de apresentação e proposta de reflexão, decorre da própria direção do processo e da sua dinâmica social. Araújo (2015) explica como no contexto do processo, a equipe elaborou o Relatório final:

Primeiro, a gente precisava mostrar como é que essas religiões se formaram. Só mais uma observação; nós não trabalhamos especificamente com o aprofundamento indígena porque os indígenas entraram muito depois, embora a gente tenha tido uma parte do inventário que fosse dedicado aos povos indígenas. Mas como é que a gente trabalhou isso? Primeiro; pensando na primeira parte foram os indígenas sim. Andréa Martini. Pensando como é que isso se processou, como as culturas fazem o uso da ayahuasca. Foi feito um esforço muito grande por parte da Andréa Martini com material secundário, com conversas com indígenas. Ela conversou também com alguns pajés indígenas e foi trabalhando, então, os elementos principais nesses campos. Se você pensar aí nos Huni Kuin, qual é a principal característica com relação a ayahuasca? São os *kenes* que é

¹⁵⁰ No momento da pesquisa, o Relatório Final não era de conhecimento público e sem data de previsão para tal. Considerando que poderíamos não ter acesso até o final da pesquisa, a entrevista seria a única fonte sobre o INRC.

justamente a tradução dos desenhos geométricos do mito. Isso remete ao mito através da ayahuasca, quer dizer, os homens tomam o cipó e narram para as mulheres, como é que se fazem aqueles *kenes*. A relação com a ayahuasca está muito ligada ao xamanismo, as práticas xamânicas. Já com relação aos Ashaninkas, a ayahuasca tem uma relação muito direta com *Pawa. Pawa*, que é o Deus da criação, que se converteu depois no sol. Quando ele foi embora da Terra se transformou num sol. Ele era casado com Kaniri, que é a Lua. Então essa representação Sol, Lua, ela é muito importante dentro da cultura Ashaninka. Enfim, tem uma série de outras referências indígenas que a Andréa foi pinçando. Então, depois que foi feito esse texto com relação aos índios, a Sandra Goulart escreveu um artigo sobre a formação histórica das religiões usuárias da ayahuasca. E o texto da Sandra vai até, ela fala um pouco dos neoayahuasqueiros também lá no final (*Ibid.*).

A partir das explicações de Araújo (2015) podemos ver o desenho do Relatório Final, sua organização e de que trata o levantamento preliminar. Em linhas gerais, no relatório há uma breve apresentação dos resultados do processo de patrimonialização e uma coletânea de textos sobre o universo da ayahuasca. Segundo Araújo (2015), seu texto é “conceitual, teórico”, cujo título “Breves apontamentos sobre o continuum do uso da ayahuasca” desenvolve o tema de continuum religioso como ideia primordial, contudo, ele aponta também para outros elementos da questão da ayahuasca. Em seguida, tem:

Um texto do Edward MacRae, que trabalha aspectos farmacológicos da ayahuasca. E nós temos um texto do Edson Lodi, que trabalha os aspectos jurídicos da ayahuasca. Infelizmente, nós não tivemos tempo de incorporar um texto do Jair Facundes, que é juiz e que escreveu um artigo belíssimo de poucas páginas, falando, da questão jurídica da ayahuasca. São duas coisas: uma que, quem faz parte da cultura tem que trabalhar o aspecto jurídico; aproximar o aspecto jurídico ao aspecto cultural. E quem trabalha juridicamente a ayahuasca tem que abrir as portas para a cultura. E o Jair fez esse link de forma brilhante e interessante. Disse que a prioridade para quem discute a ayahuasca no campo jurídico, não é o jurídico, mas sim a cultura; então acredito que seja uma via de mão dupla. O ir e o vir. Aí, feito isso, veio a Flávia que trabalhou, como é que está organizada hoje a Câmara Temática da Ayahuasca; falou um pouco desse processo. Aí, nós tivemos, a partir de então, as fichas. Quem trabalhou a ficha de sítio foi o Marcos Vinicius. O inventário, fora o relatório que você tem que escrever; você tem os anexos. Por exemplo, o primeiro anexo qual é? Um monte de ficha. A bibliográfica. A gente teve que fazer um levantamento de toda a bibliografia que a gente pode conseguir sobre a ayahuasca. Leram turbilhões de livros e artigos e teses enfim. Catalogar tudo isso. Depois a gente trabalhou, tinha umas fichas em audiovisuais. Depois disso, trabalhamos uma ficha de contatos de pessoas que poderiam dar informações ou mesmo orientar para a etapa seguinte, que é a de registro. Posteriormente, nós trabalhamos a ficha de sítio, que é uma ficha que conta a história do lugar ou seja do município desde a formação. E o Marcos trabalhou esse processo desde 30, remeteu um pouco mais pra trás e tal. Depois teve a ficha de lugares, enfim, e depois as fichas de bens de identificação de bens. Nessa etapa a gente tem as fichas de identificação de bens. Na etapa seguinte, você tem a ficha de bens inventariados. Agora a gente está trabalhando com identificação de bens, que são três parágrafos que definem aquele bem. Por exemplo, o bailado é um bem. Bailado onde? Bailado da Barquinha no Seu Antônio Geraldo; então

you descreve aquele bailado. Bailado no Alto Santo. Entendeu? (ARAÚJO,2015).

Outros esclarecimentos foram essenciais, sobre a definição dos bens a serem registrados nesse processo. Segundo Araújo (2015), o que a equipe conseguiu listar como bens foi colocado e sabe-se que não foi suficiente, “porque essa etapa de aprofundamento dos bens, ela vai se dar na etapa seguinte”. Sendo assim, qual foi o papel da equipe, naquele momento da fase de levantamento? Segundo ele, a equipe identificou e indicou os bens, mas não apontou qual o bem deveria ser registrado. Ele explica:

Por quê? Aí, vem a grande questão, porque nós achamos, chegamos a um consenso, de que, quem tem que definir esse bem são os atores e não a gente. Como aconteceu em Xapuri. A gente fez um grande encontro com os seringueiros com as pessoas da cidade para eles definirem qual o bem que eles gostariam que fosse inventariado; que fosse patrimonializado, digamos assim. Nós não decidimos isso. E nós nem temos o poder para fazer isso. Seria antiético de cada um dos profissionais fazer isso. Então eu sugeri que houvesse um encontro, a própria câmara temática ela pode puxar essa discussão; chamar representantes indígenas também e dizer: e aí, qual vai ser o bem que a gente vai colocar para o registro? Então, aonde a gente pode ir foi até a identificação dos bens. Essa discussão da definição do bem que vai ser patrimonializado ou registrado, essa é uma discussão que tem que ser feita ou com os atores ou com os representantes dos atores dessas instituições ou desses grupos indígenas ou comunidades (*Ibid.*).

Após a etapa de identificação dos bens, chega-se também a definição do bem imaterial. Depois dessa etapa, na fase seguinte, é que ocorrerá “o adensamento dos bens”. Explica Araújo (2015); “[...] tanto que tem as fichas dos bens inventariados. Não é mais, identificação dos bens, é de bens inventariados, então, você pode pegar aqueles bens que foram identificados e adensar”. Segundo ele, esse outro momento, em que os bens podem ser juntados e agregados faz parte de um outro processo¹⁵¹:

Quando você registra um bem, todas as outras referências que estão agregadas àquele bem vão junto. Ele é registrado, mas para ele existir é preciso que ele seja cruzado com as outras referências. Uma referência, ela não existe separada de outras referências. Você sabe muito bem que no campo simbólico, o próprio *Clifford* e *Giddens* falava isso, que uma referência cultural, aliás, um símbolo, ele não está desvinculado de outros símbolos. Um significado só tem sentido se ele estiver articulado com outro significado (ARAÚJO, 2015).

Ele explica ainda que é importante entender que a equipe não entrou na discussão sobre “o que é patrimônio”. Segundo ele, o esforço foi incluir o bem imaterial como

¹⁵¹ Assim como, a partir daí, foi sugerido que caso interesse as comunidades ou a pesquisadores, de comum acordo com estas, poderá ser criado um centro de referências culturais a partir do registro do IPHAN como uma ação de salvaguarda.

patrimônio: “Foi desnecessário, abrir uma discussão sobre o que é patrimônio. O IPHAN coloca vários vieses sobre o que é patrimônio” (*Ibid.*). E foi a partir da classificação e metodologia do próprio órgão que se deu a discussão sobre o conceito, ou sobre o campo referencial: “Porque a gente pode fazer uma confusão muito grande: ayahuasca como um bem; ayahuasca como um campo de referência cultural” (*Ibid.*). No levantamento preliminar, ayahuasca não foi um bem, esclarece ele: “Ela foi um campo de referência cultural. Ela vai se tornar um bem a partir dessa conversa com as comunidades, definindo exatamente, qual o bem que vai ser registrado” (*Ibid.*) A partir desse marco, ele destacou que o objetivo é ter um recorte desse campo. E que no momento do INRC, a equipe responsável pelo levantamento preliminar e Relatório Final “lidou com um campo temático que foi o campo temático da ayahuasca” (*Ibid.*).

3.10 O INRC da ayahuasca - Relatório Final: alguns elementos a destacar

O Inventário Nacional de Referências Culturais dos “Usos Rituais da Ayahuasca”, chamado INRC, em seu Relatório Final expõe “os resultados finais alcançados” nessa fase, do Levantamento Preliminar. A realização do INRC foi executado pela empresa Marques e Barbosa, conforme contrato 011/2011, celebrado junto ao Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), órgão vinculado ao Ministério da Cultura (MinC). Sobre as articulações políticas discorre o texto de Burlamaqui, capítulo 6 do INRC – Ayahuasca. O início do processo foi em 2011, apesar das comunidades ayahuasqueiras terem feito o pedido desde 2008. Em 23/9/2011, “o IPHAN disponibilizou a tomada de preço 01/2011, com o seguinte objeto”:

Contratação de Pessoa Jurídica para realizar levantamento preliminar do INRC sobre os bens e referências culturais associados ao uso ritual da ayahuasca no Estado do Acre, em conformidade com a legislação cultural brasileira em vigor (Decreto lei nº 25/1937) (BURLAMAQUI, 2015, p. 192).

Informa ainda que:

A licitação aconteceu em 07/11/2011, na Superintendência do IPHAN-AC. A empresa Marques & Barbosa – M&B Serviços Especializados ganhou o processo licitatório, e em 25/11/2011 assinou o contrato 011/2011, celebrado entre a mesma e o IPHAN-AC para a realização da fase Preliminar do INRC da Ayahuasca. A M&B apresentou a seguinte equipe: Prof. Dra. Marcélia Marques (coordenadora), posteriormente substituída por Prof. Dra. Andréa Martini; Prof. Msc. Wladimir Sena; Prof. Msc. Flávia Burlamaqui e Prof. Dra. Sandra Goulart. Além disso, apresentou como colaboradores os seguintes nomes: Prof. Marcos Vinícius das Neves; Prof. Dr. Edward MacRae e Mestre Edson Lodi. Após o resultado final, os encaminhamentos burocráticos foram executados, e o início do trabalho de pesquisa deu-se somente em 2012 (*Ibid.*, p. 192).

A descrição de alguns dos elementos constitutivos do inventário enriquece a nossa análise. O Relatório Final¹⁵² apresenta-se dividido em três partes. A parte I contém três textos desenvolvidos sob um tema comum, intitulado *Os usos da ayahuasca no Brasil*. O primeiro texto é de Andréa Martini, *Uso indígena, cipó e outros usos [autônomos] da ayahuasca*, é um levantamento sobre o uso da ayahuasca em comunidades indígenas e com os seringueiros. O segundo texto é de Sandra Lúcia Goulart, *As Religiões Ayahuasqueiras Brasileiras*, um levantamento dos “principais grupos que fazem uso da ayahuasca em contextos não-indígenas e urbanos, surgidos principalmente no Estado do Acre” (Cf. Relatório Final/INRC/IPHAN, 2015, p.3). Quanto ao terceiro texto, já citado, do antropólogo Wladimir Sena Araújo, trata-se de “uma reflexão sobre algumas opções conceituais deste trabalho, com o objetivo de dar um amplo panorama dos conceitos que vêm sendo construídos e adotados para abordar a temática da ayahuasca entre os especialistas” (*Ibid.*).

A segunda parte do relatório, *As Diversas Forças e Tensões dos Usos da Ayahuasca*, contém textos referentes à problemática. O primeiro texto dessa série é o de Edward MacRae, *Uma breve resenha dos resultados das pesquisas médico-psicológicas empreendidas sobre os efeitos da ayahuasca no organismo e na mente humana*. Encontramos neste texto uma análise “dos aspectos farmacológicos e bioquímicos referentes a esta bebida” (*Ibid.*). O segundo texto é uma *Breve história da institucionalização do uso religioso da ayahuasca no Brasil* de Edson Lodi, membro da UDV e que participou do GMT/CONAD como vice-presidente do grupo. Ele trata do processo de regulamentação e, de certa forma, torna público, através deste texto, os desdobramentos do processo que chama de “institucionalização da ayahuasca”. O terceiro texto, *História política recente da ayahuasca (1991-2012)* elaborado por Flávia Burlamaqui, aborda “as relações entre os grupos ayahuasqueiros brasileiros não-indígenas (em especial as chamadas ‘religiões ayahuasqueiras brasileiras’) e os poderes públicos” (*Ibid.*). Segundo o relatório, nesse texto:

foram destacadas as mobilizações e os esforços de diferentes grupos usuários da ayahuasca no Brasil que se direcionam para a conquista da patrimonialização do uso ritual desta bebida. Aqui procuramos fornecer uma visão mais ampla dos meios pelos quais esses diferentes grupos vêm construindo seus relacionamentos com o Estado, bem como sua legitimação pública (Relatório Final/INRC/IPHAN, 2015, p.3).

A terceira parte é uma descrição das *referências culturais correspondentes ao uso da ayahuasca* no Brasil, e está dividido em cinco capítulos. O primeiro deles, o capítulo 7, trata

¹⁵² No processo de elaboração do relatório, a equipe dividiu “as diferentes temáticas relacionadas à ayahuasca identificadas durante o levantamento bibliográfico e documental entre os membros da equipe, de acordo com a especialidade de cada um” (Relatório Final/INRC/IPHAN, 2015, p.3).

da aplicação da metodologia do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), etapa de Levantamento Preliminar. O segundo, o capítulo 8, descreve o *envolvimento das comunidades no processo do inventário* em que “são explicadas as opções de recorte geográfico e cronológico e descritos os acervos consultados” (*Ibid.*). O capítulo 9, sobre *dificuldades e estratégias*, “descreve como os diferentes grupos usuários da ayahuasca que participaram desse inventário se envolveram com ele” (*Ibid.*). O capítulo 10, sobre *os bens culturais inventariados* expõe “algumas dificuldades encontradas ao longo da pesquisa, e esclarece quais foram as estratégias adotadas pela equipe para superá-las” (*Ibid.*). A nosso ver é no capítulo 11 sobre *Indicativos e Recomendações* que são apresentados os resultados do Inventário, do ponto de vista teórico e metodológico da pesquisa e para o desenvolvimento posterior do processo nas próximas fases. Ali são feitos breves comentários acerca do preenchimento da ficha de bens culturais, um dos pontos considerados mais delicados do inventário, segundo entrevista de Araújo (2015).

Neste capítulo destacamos, também, algumas indicações de eventuais bens a serem registrados como patrimônio cultural, feitas por representantes de grupos ayahuasqueiros que participaram do presente inventário. Finalizando este documento, no capítulo 12, a equipe elencou uma série de indicativos e recomendações para a próxima etapa do INRC, que corresponde à fase de Identificação (Relatório Final/INRC/IPHAN, 2015, p.3).

Após essa descrição do sumário, o relatório prossegue, apresentando uma série de indicativos e recomendações para a próxima etapa do INRC, a fase de Identificação. Como foi ressaltado por Araújo (2015), há no relatório “um conjunto de informações variadas sobre o universo de referências culturais ligadas aos usos da ayahuasca no contexto brasileiro”. Na primeira parte, os capítulos abordam elementos diversos do universo ayahuasqueiro. Cada um dos capítulos apresenta de forma bem geral, um tema específico. Alguns conceitos são destacados pela equipe no sentido de esclarecer termos e noções que foram adotados na elaboração do inventário.

O termo *ayahuasca*, por exemplo, foi o adotado pela equipe. Na parte da introdução do relatório, apresenta-se um histórico do uso do termo por diversos grupos do campo ayahuasqueiro, destacando que, entre “os grupos indígenas” são várias as designações adotadas por cada etnia que possui seus próprios termos e distintos significados em seus idiomas, como também, nos grupos religiosos não-indígenas, Alto Santo, ICEFLU, UDV, Barquinha, há “denominações específicas para a mesma bebida (como “daime”, “santo daime”, “vegetal”, “hoasca”, “santa luz”, entre outros)” (Relatório Final/INRC/IPHAN, 2015, p.4). O histórico do termo *ayahuasca* não vai ser detalhado aqui, contudo, no relatório chama-se atenção para o uso do termo generalizado entre os diversos grupos religiosos do Brasil,

como também, no meio acadêmico e para a sociedade em geral, não pertencentes a este universo. Coloca-se que as expressões *religiões da ayahuasca*, *religiões ayahuasqueiras* ou *religiões ayahuasqueiras brasileiras* se tornaram extremamente recorrentes entre especialistas acadêmicos, representantes de órgãos governamentais, profissionais da mídia etc., e igualmente entre adeptos de grupos como, Alto Santo, Barquinha, UDV, CEFLURIS e demais grupos não-indígenas usuários da mesma bebida, desenvolvidos no Brasil.

É devido a esse caráter mais extenso da designação ayahuasca que optamos por utilizá-la no nosso inventário e neste relatório. Neste documento, portanto, sempre que desejamos destacar questões mais gerais sobre os usos desta bebida no Brasil recorreremos ao termo ayahuasca [...] a disseminação da expressão religiões ayahuasqueiras brasileiras entres (sic) estudiosos desta temática está relacionada ao fato de que foi apenas no Brasil que se desenvolveram grupos (não-indígenas e mais urbanos) em torno do uso desta bebida com um formato de religiões [...] (*Ibid.*, p. 5).

Outra noção em destaque dada pela equipe e que vai ser utilizada na construção do recorte conceitual do inventário é o de *uso ritual*. Alguns esclarecimentos foram feitos para justificar os motivos desta opção: primeiramente, por esse ser um referencial das ciências sociais, observando que ele é amplamente usado por diferentes teorias e autores. Segundo, pelos vários sentidos do que pode ser definido por ritual. Para demonstrar isso, encontramos no relatório citações de autores como Durkheim (1989), Van Gennep (1978), Max Gluckman (1974) e Victor Turner (1967), em que se discute a contribuição de cada autor em seu campo específico para mostrar que:

Em várias destas perspectivas, compreende-se que os ritos abrangem aspectos que já existem na sociedade, na estrutura social, na cultura, no cotidiano de um grupo, mas, que se apresentam no momento ritual, destacados, realçados, com formato diferente, e, portanto, com um caráter especial, isto é, extraordinário. É devido a esse caráter que eles podem expressar pontos cruciais de uma realidade social específica. Neste inventário, quando utilizamos a expressão ‘usos rituais da ayahuasca’ estamos, justamente, frisando que o consumo desta bebida nos diferentes contextos comentados e analisados aqui é empreendido sob condições especiais. Por isso, este consumo ilumina, destaca e pode promover uma organização ou regularização de questões essenciais dos grupos nos quais ele ocorre. Deste modo, seja em contextos indígenas ou nos grupos não-indígenas como as religiões ayahuasqueiras brasileiras, aspectos culturais, religiosos, de identidade, ou, ainda, processos de conflito, ou de legitimação social e política, dentre outras coisas, são expressos nas ações rituais particulares que constroem os vários tipos de consumos desta bebida nesses diferentes contextos. Sobre esse ponto, no que diz respeito especificamente às religiões ayahuasqueiras brasileiras, e ao campo de estudos dedicado a esse tema, é importante mencionar que, ao longo do tempo, se elaborou e se consolidou uma perspectiva analítica na qual ganhou destaque a noção de que este fenômeno se configura como um caso exemplar de padrões de usos ‘rituais’ e ‘controlados’ de substâncias psicoativas. Num dos primeiros estudos sobre estas religiões, Edward MacRae (1992) desenvolve sua análise

sobre o grupo do Santo Daime partindo deste argumento. MacRae se fundamentou, principalmente, nos trabalhos do pesquisador Norman Zinberg (1984), o qual distingue entre padrões de uso de drogas que envolvem ‘controles sociais informais’, que possuem sanções e rituais sociais, e outros, que não possuem esses controles e que, por isso, tenderiam à compulsão (Relatório Final/INRC/IPHAN, 2015, p.7).

Destaca-se, ainda, que o termo *uso ritual* foi utilizado, em relação às religiões ayahuasqueiras brasileiras, no processo de *legitimação social e pública* pelo CONAD. “O consumo da bebida sancionado pelo governo brasileiro é aquele considerado ‘para fins rituais’” (*Ibid.*, p.8). Percebem que no contexto do CONAD, “a noção de ritual parece assumir outro significado [...] tendo um importante papel de argumento político para representantes destas religiões em seu processo de construção de diálogo com órgãos governamentais e com outros agentes da sociedade” (*Ibid.*, p. 8). A ação do inventário visou “fornecer um panorama geral de aspectos e questões relacionados aos usos da ayahuasca no Brasil” (*Ibid.*). A equipe definiu seu objetivo como o de:

[...] oferecer um conjunto de informações amplo acerca de diferentes tipos de usos e de contextos relacionados a esta bebida. Foram contemplados os contextos indígenas e não-indígenas de uso da ayahuasca. Entretanto, deu-se atenção especial aos contextos não-indígenas diretamente relacionados às chamadas religiões ayahuasqueiras brasileiras. Este foco especial resultou, em primeiro lugar, do entendimento de que este fenômeno de formação de religiões (não-indígenas e urbanas) em torno do uso da ayahuasca constitui exatamente a originalidade do caso brasileiro de consumo desta bebida. Em segundo lugar, a nossa ênfase em parte também deriva do fato de que foram representantes de algumas destas religiões que, inicialmente, entraram com o pedido de registro do uso da ayahuasca como patrimônio cultural brasileiro (*Ibid.*, p.8).

O trabalho do inventário, por meio do levantamento preliminar, explícito na apresentação dos capítulos, contemplou a inclusão, tanto na pesquisa como na análise, “de diversos grupos e tradições de uso da ayahuasca no Brasil (tanto de contextos indígenas quanto de não-indígenas), e não apenas daqueles relacionados ao pedido de registro da ayahuasca como patrimônio cultural” (*Ibid.*). Conforme a equipe, isso foi “uma consequência do próprio desenrolar do inventário”. O Relatório Final foi o primeiro resultado do processo do inventário, das pesquisas e levantamentos bibliográficos feitos.

[...] Foram estes fatores que possibilitaram a visão mais abrangente deste inventário. Assim, este relatório pretende contemplar um conjunto vasto de referências culturais sobre os usos da ayahuasca no Brasil. Esperamos que as referências culturais aqui apresentadas e analisadas possam servir de base para uma segunda etapa do trabalho de inventário cultural, quando ganhará maior destaque a identificação de bens culturais propriamente ditos. Neste relatório, na parte III, apresentamos algumas sugestões e indicações iniciais de tipos de bens que poderiam ser registrados como patrimônio cultural

neste universo brasileiro de usos da ayahuasca (Relatório Final/INRC/IPHAN, 2015, p.9).

Algumas considerações finais da equipe foram relativas às questões sobre as indicações de bens a serem registrados, apontando que essas discussões deverão ser aprofundadas na segunda etapa do inventário. Destacam como essencial que a indicação de bens culturais relacionados ao uso da ayahuasca no Brasil deve levar em conta a “separação entre dois tipos contextos: os indígenas e os não-indígenas, estes últimos relacionados às religiões ayahuasqueiras brasileiras” (*idem*). Sendo a proposta da equipe que, no decorrer do inventário, a partir da segunda etapa, ocorra a realização de inventários distintos, para os dois tipos de contextos.

Após o levantamento preliminar, o patrimônio imaterial da ayahuasca poderá ser definido, a partir da segunda etapa. Qual a função do registro? Qual o bem a ser reconhecido? Qual vai ser o *recorte* do bem ou a identificação do *que se quer registrar*? Para o IPHAN, o movimento do Estado é para inclusão e não exclusão. Todos os documentos produzidos na discussão da patrimonialização estão integrados ao processo, assim como podem ser acrescidos acervos de toda a diversidade da cultura ayahuasqueira.

3.11 Resultados e metodologia do INRC - Ayahuasca

No capítulo 7 do Relatório Final/INRC, encontramos o detalhamento sobre “a aplicação da metodologia do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), na etapa de Levantamento Preliminar”. A definição da metodologia teve por base as discussões realizadas pela equipe responsável pelo inventário com a equipe técnica do IPHAN. De comum acordo, algumas definições foram feitas:

o sítio a ser inventariado seria a Amazônia Sul-Occidental, incluindo-se neste recorde (sic) geográfico o estado do Acre, o estado de Rondônia e o sul do estado do Amazonas. A justificativa para essa delimitação baseou-se, em primeiro lugar, pelo fato de nessa região haver a concentração das origens e dos locais onde os três mestres fundadores do Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal fincaram raízes (*Ibid.*, p. 202).

Essa parte contém um pequeno histórico do início do uso da ayahuasca por parte de Mestre Irineu, Mestre Daniel, Mestre Gabriel. Importa-nos destacar a seguinte citação sobre o grupo do ICEFLU que a equipe cita como

Os chamados “eccléticos”, que tem como principal representação Sebastião Mota de Melo, iniciaram seus rituais na localidade da Colônia Cinco Mil, na zona rural de Rio Branco, AC, e posteriormente seguiram para o Céu do Mapiá, no sul do Amazonas, onde atualmente se encontra o principal centro desta vertente (*Ibid.*, p. 202).

Os grupos indígenas usuários da ayahuasca “estão espalhados pelo estado do Acre e norte da Bolívia, e divididos nos troncos linguísticos Pano, Aruak e Arawá, fazendo usos diferenciados da ayahuasca”¹⁵³ (*Ibid.*, p.202). A partir daí a delimitação da área atende a

uma circunscrição histórica de influência no Acre, sendo este estado central dentro desse sítio. Já o sul do Amazonas, o norte de Rondônia e o norte da Bolívia seriam as áreas de influência, ligados à área central. Este sítio, portanto, nos possibilita uma leitura das diferentes variáveis de rituais que utilizam a ayahuasca, incluindo as manifestações de caráter urbano e as experiências de indígenas e também de seringueiros e caboclos, realizadas principalmente na floresta (Relatório Final/INRC, p. 203).

A metodologia empregada pela equipe no desenvolvimento da pesquisa do INRC será descrita de modo breve. A equipe priorizou os levantamentos de fontes primárias e secundárias. O Levantamento Preliminar teve por base uma pesquisa de fontes secundárias, deixando para um segundo momento, “a pesquisa dos documentos produzidos pelos grupos ligados à tradição de uso da ayahuasca” (*Ibid.*, p. 203). Segundo o relatório, esse foi “um caminho mais fácil” (*Ibid.*), para aproveitar o conhecimento dos integrantes da equipe sobre a bibliografia da ayahuasca. Outras dificuldades foram colocadas pela equipe para realizar uma pesquisa de documentos dos grupos detentores da tradição: “demanda a realização de uma série de novos contatos, além de necessitar de um tratamento específico, diferente das fontes secundárias” (*Ibid.*). O Levantamento Preliminar foi organizado em duas fases: “o trabalho de coleta de referências bibliográficas de fontes secundárias, bem como de sua classificação e catalogação em fichas” (*Ibid.*, p. 203) e “a coleta dos documentos dos grupos e sua ordenação e registro em outro conjunto de fichas” (*Ibid.*).

As fontes secundárias foram submetidas a uma metodologia *de classificação específica*, tendo por base o que denominaram de *chaves temáticas*. Inicialmente, foram estabelecidas sete chaves: antropológica/sociológica, biomédica, cultural, étnica, histórica, legal e política. De acordo com a equipe, o objetivo da metodologia foi facilitar a *categorização das referências bibliográficas* e facilitar o seu *registro posterior em fichas catalográficas*, contendo as informações mais acuradas. Dessa forma, as *chaves temáticas* resultaram do conhecimento prévio dos integrantes da equipe sobre a ayahuasca. A bibliografia foi dividida de acordo com os diferentes enfoques temáticos: a chave principal e outras chaves secundárias da obra. Alguns critérios foram utilizados para definir cada chave temática.

¹⁵³ Conforme texto de Andréa Martini, capítulo 1 do Relatório Final/ Maio/2015/INRC-Ayahuasca..

A **chave antropológica/sociológica** abarca um conjunto bibliográfico de cunho mais acadêmico, com abordagem advinda destes dois campos de conhecimento. Também privilegiamos, aqui, as obras que discorrem acerca do uso da ayahuasca em contextos não exclusivamente indígenas. Assim procedemos por entender que era necessário dar uma atenção mais particular à bibliografia sobre o uso indígena da Ayahuasca, o que foi feito ao estabelecermos a **chave étnica**. As obras classificadas como pertencendo à **chave histórica** são aquelas que privilegiam uma abordagem desta ciência, e que tendem a destacar certos temas relativos ao objeto enfocado em nosso Levantamento Preliminar. Estão sendo inseridos, nesse conjunto, por exemplo, os trabalhos que discorrem sobre a história da exploração seringueira na região amazônica e no Acre em particular, lembrando que este tema está estreitamente relacionado com a constituição de vários dos grupos religiosos ayahuasqueiros brasileiros. Ainda são abarcadas nessa chave temática as obras que enfocam o que se chama de ‘arqueologia da ayahuasca’, isto é, que se detém na análise de elementos da cultura material tendo em vista à identificação de períodos históricos relativos à introdução e à maior disseminação do uso da ayahuasca em certas regiões da Amazônia. Nesta chave histórica consideramos tanto uma bibliografia de teor acadêmico e científico, quanto a literatura produzida pelos chamados ‘cronistas’ e ‘viajantes’, sobretudo aquela que começa a ser produzida desde meados do século XIX, quando se inicia propriamente o período de exploração da borracha em algumas regiões da Amazônia (*Ibid.*, p. 204).

Na chave temática denominada chave legal, foi inserida um grupo de obras como “documentos (pareceres e relatórios de conselhos federais ou estaduais, decretos, portarias, leis etc.) elaborados por órgãos públicos relativos à regulação do uso da Ayahuasca por diferentes grupos” (*Ibid.*, p.205), como também, “os trabalhos acadêmicos que analisam, sob o enfoque de determinadas áreas de conhecimento, esse processo de regulação” (*Ibid.*).

Em vários momentos do processo de patrimonialização (e também nos resultados do INRC), podemos observar a interrelação entre os dois processos considerados como dois momentos de um processo de reconhecimento público de duas esferas da ayahuasca, o jurídico ou legal e o cultural. Em entrevista com Araújo (2015), quando questionamos *se a salvaguarda protege o bem imaterial de uma tradição?* Ele ressaltou que:

Isso é impossível. Eu diria a você, vou proibir você de usar a ayahuasca e ao mesmo tempo usar o budismo. Eu não posso fazer isso. Porque se existem duas áreas subjetivas por excelência na humanidade é a política e a cultura. Como é que eu posso proibir você de fazer determinada coisa, se aquilo é subjetivo? E segundo, que, no momento que a gente está vivendo com esse processo de transculturalidade cada vez que um processo de mundialização onde os símbolos estão cada vez mais dinâmicos, de trânsito religioso; enfim com essas novas possibilidades de experimentações religiosas fica mais difícil se proibir isso. O IPHAN, ele não tem uma lei para isso e nem deve. Ele registra; torna público, tem as suas políticas de educação patrimonial, orienta as instituições, inclusive, no que deve ser feito para salvaguardar aquele bem, mas ele não tem esse poder (ARAÚJO, 2015).

Outro critério de inclusão que também norteou a definição do conjunto bibliográfico incluído pela equipe foi a chave política que reúne “documentos que registram a implantação de fóruns, conselhos, câmaras temáticas que expressam a organização política de grupos ligados à tradição de uso da Ayahuasca e suas demandas frente a órgãos governamentais” (Relatório Final/INRC, p. 205). Observamos que mesmo na apresentação do relatório nos capítulos que não são textos de autores referendados, há o uso da classificação dos campos e termos como tradição e ecléticos. Um indicador fundamental que demonstra que a classificação dos campos perpassa de modo não intencional o processo de patrimonialização no discurso dos atores envolvidos, inclusive do Estado (INRC/IPHAN).

Considera-se ainda, como parte integrante do conjunto temático, os documentos de órgãos que respondem às demandas dos grupos usuários da ayahuasca, como também, obras acadêmicas “que analisam a expressão política do fenômeno de uso da ayahuasca” (*Ibid.*). A equipe ressalta que nesse eixo temático incluíram ainda o tema:

[...] das drogas e da regulação de seu uso por órgãos públicos. Este enfoque, historicamente, vem marcando o modo como o fenômeno do uso da ayahuasca ganha relevo na sociedade brasileira, caracterizando inclusive, até o momento, a forma pela qual ele foi tratado por instituições governamentais. Por isso, vários dos documentos inseridos na chave temática política são de autoria de órgãos públicos brasileiros voltados para a regulação ou legislação de drogas. O nosso levantamento bibliográfico tem indicado que existe uma relação estreita entre as chaves legal e política, pois de um modo geral as obras ou documentos que tocam numa temática também abordam a outra (*Ibid.*, p. 205).

Segundo a equipe, a chave cultural é muito abrangente, incluindo produções variadas, como: publicações de órgãos públicos do setor cultural e de instituições responsáveis pelo fomento; produção de tradições locais; obras literárias, artísticas em geral; trabalhos escritos de diversas autorias; peças audiovisuais e filmes. A chave biomédica, também fundamental, refere-se a obras que “enfocam os aspectos farmacológicos, clínicos, psicológicos, médicos, bem como de algumas discussões relativas ao uso terapêutico da Ayahuasca que destacam estes aspectos” (*Ibid.*, pp. 205 e 206).

Outras considerações sobre a metodologia são colocadas, como os procedimentos e critérios utilizados para incluir as referências de fontes secundárias, com o fim de tornar exequível o trabalho posterior de fichamento do material. Segundo a equipe, a classificação das fontes secundárias em *chaves temáticas* facilitou o trabalho de levantamento na descrição e identificação de bens culturais inventariados, dando uma direção e objetividade no trabalho de “reconhecimento de questões, temas, práticas, domínios que são referências significativas da história dos diferentes grupos usuários da ayahuasca” (*Ibid.*, p. 206). A nosso ver, as

chaves descritas demonstram a existência de várias áreas de conhecimento no universo da ayahuasca e apontam para a multidisciplinaridade do campo. Dessa forma, os temas foram distribuídos de acordo com os especialistas integrantes da equipe. O trabalho teve como resultado o que chamaram de listão bibliográfico e fichas bibliográficas.

No que tange às fontes primárias, ou seja, “aquelas produzidas pelas comunidades ayahuasqueiras ou entidades e/ou órgãos públicos e privados” (*Ibid.*, p. 206), elas foram produzidas em um segundo momento da pesquisa, através de visitas aos acervos comunitários existentes em comunidades ayahuasqueiras localizadas em Rio Branco, Rondônia e Sul do Amazonas. O objetivo da equipe era “verificar sobre a existência (ou não) de uma política de memória estabelecida, ou seja, saber como cada comunidade trata o seu acervo, se o mesmo encontra-se organizado e disponibilizado, e principalmente qual é a composição destes acervos” (*Ibid.*, pp. 206 e 207). O texto aponta como lugares visitados e consultados, as quatro principais vertentes, e ainda, o Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte e o Centro Espírita Daniel Pereira de Matos.

Todos os detalhes pormenorizados acerca da documentação existente em cada um desses acervos comunitários constam no quinto relatório de trabalho, enviado ao IPHAN, AC em julho de 2012. Além dos acervos comunitários, foram feitos levantamentos em acervos públicos, tais como o Museu da Borracha e a Fundação Municipal de Cultura Garibaldi Brasil (FGB). No caso do Museu da Borracha, além de incluir a temática da ayahuasca em sua exposição permanente, apreciada por pessoas do mundo todo que visitam o Acre, esta instituição possui um riquíssimo acervo hemerográfico, com diversos recortes de jornais relacionados à ayahuasca, desde a década de 60. Entretanto, os pesquisadores da Casa de Memória Daniel Pereira de Mattos, no momento de organização de seu acervo hemerográfico, pesquisaram e reproduziram todo o material existente no museu relacionado à ayahuasca. Então, no momento de incluir estas fontes na Ficha Bibliográfica, optamos por fazer referência à Casa de Memória, como forma de valorizar o trabalho de pesquisa lá realizado. Na FGB encontram-se todos os documentos produzidos pela Câmara Temática de Culturas Ayahuasqueiras (atas, relatórios, plano municipal de cultura), que foram utilizados principalmente na elaboração do capítulo 6 deste trabalho (*Ibid.*, p. 207).

Sobre a participação das comunidades no processo do inventário, encontramos algumas considerações no capítulo 8. A primeira se refere ao fato de que “o pedido de registro da ayahuasca como patrimônio cultural brasileiro partiu das próprias comunidades ayahuasqueiras do estado do Acre” (*Ibid.*, p. 208). Conseqüentemente, consideraram fundamental “manter contatos próximos com as mesmas durante todo o período que correspondeu à realização do Levantamento Preliminar” (*Idem*). Aqui encontramos um breve histórico da ação da equipe no campo, em março de 2012, através do que se convencionou chamar de *visitas preliminares*:

Essas visitas, além de possuírem caráter esclarecedor e informativo acerca da realização do Inventário, também tiveram como objetivo mobilizar dirigentes e representantes para uma reunião ampliada, que aconteceu no dia 09.04.12, às 18 horas, no auditório do Palácio da Justiça, em Rio Branco/AC. Cabe ressaltar que a realização das ‘visitas preliminares’ foi uma sugestão da equipe de pesquisadores responsável pelo Inventário, que considerou as características e as especificidades das comunidades ayahuasqueiras, tendo em vista que algumas delas possuem regras rígidas e até mesmo restrições para a realização de pesquisas sobre seus rituais. [...] Cabe aqui também esclarecer acerca da composição da equipe de pesquisadores responsável pelo Inventário. De acordo com as regras estabelecidas no edital disponibilizado pelo IPHAN para a contratação da empresa para a realização da pesquisa, a equipe deveria ser formada por: 01 (um) coordenador, com graduação e pós-graduação *stricto sensu* na área de Ciências Humanas, e 03 (três) pesquisadores com graduação e pós-graduação na mesma área de conhecimento. Nesse sentido, a equipe apresentada pela empresa M&B Serviços Especializados, tanto atendeu as recomendações propostas pelo edital, como superou as mesmas. Além do exigido, a empresa disponibilizou um quadro de colaboradores, necessários ao bom andamento da pesquisa (*Ibid.*, p. 208).

No momento das *visitas preliminares* realizadas pelos pesquisadores, foi entregue a cada um dos dirigentes uma carta elaborada por eles em parceria com o IPHAN/AC contendo esclarecimentos sobre “os primeiros passos do trabalho de pesquisa, a saber, a realização da capacitação, a revisão do plano de trabalho e do folder” (*Ibid.*, p. 210). Exemplares do folder foram distribuídos, buscou-se neles uma linguagem acessível, como forma de alcançar aos mais diversos públicos. Contudo, nem todas as comunidades mapeadas foram visitadas pelas dificuldades de localização, mas justifica-se que foram contatadas por telefone e receberam a carta para a organização da reunião. Tendo por objetivo a mobilização dos grupos para a reunião ampliada, a equipe solicitou ainda o apoio da Câmara Temática de Culturas Ayahuasqueiras do Conselho Municipal de Políticas Culturais de Rio Branco (CMPC). Após esse primeiro contato, a reunião ampliada aconteceu com a participação da equipe de pesquisa, as comunidades ayahuasqueiras, o IPHAN e outros órgãos da administração municipal e estadual do setor cultural.

A reunião ocorreu, portanto, “no âmbito da Câmara Temática de Culturas Ayahuasqueiras, por se reconhecer que este grupo possui representatividade legitimada no que se refere a diversas comunidades ayahuasqueiras de Rio Branco e adjacências” (*Ibid.*, p. 212). Nessa reunião de caráter informativo e esclarecedor, compareceram 74 pessoas, representantes do IPHAN e a equipe de pesquisa. Conforme descrito no relatório, foi um momento de retomada “de todo o processo que culminou com a realização do inventário” (*Ibid.*), momento que esclarecimentos foram dados sobre a natureza do processo de

patrimonialização e sobre as fases iniciais da pesquisa, com a apresentação dos pesquisadores e colaboradores responsáveis. Segundo o Relatório Final:

[...] os presentes tiveram a oportunidade de tirar dúvidas e esclarecer qualquer ponto que pudesse ainda estar subentendido por parte das comunidades. Além desta reunião ampliada, do dia 07 ao dia 10 de junho de 2012, parte da equipe da Empresa Marques e Barbosa, composta por Mário Marques, José Roberto Barbosa, Sérgio Polignano, Flávia Burlamaqui e Edward MacRae, e Juliana Cunha e Deyvesson Gusmão, respectivamente técnica do IPHAN/AC responsável pelo acompanhamento do Inventário da Ayahuasca e Superintendente do IPHAN/AC, visitaram a Vila Céu do Mapiá, localizada no município de Pauini, no Amazonas. Considerando a importância e a representatividade dessa comunidade no âmbito das religiões que fazem uso da Ayahuasca, e considerando ainda as dificuldades geográficas, que comprometem a participação de seus membros às reuniões que aconteceram em Rio Branco/AC, o IPHAN optou por incluir essa visita na agenda do processo de Inventário. A necessidade de realizar uma reunião no Céu do Mapiá, nos moldes da reunião ampliada realizada em Rio Branco, foi reforçada após a participação de Deyvesson Gusmão no I Encontro da Diversidade Cultural Ayahuasqueira, acontecido no Rio de Janeiro, de 06 a 08 de outubro de 2012, onde o mesmo teve contato com uma carta redigida por Alex Polari, representante da comunidade do Céu do Mapiá. Na carta, Polari, em nome da referida comunidade, expõe uma série de dúvidas sobre o processo de inventário, e destaca o fato de o Céu do Mapiá não ter sido incluído nas conversas que resultaram no encaminhamento da carta com a solicitação do registro ao ministro Gilberto Gil. Portanto, como o objetivo é esclarecê-los acerca do processo que vem sendo realizado, e ao mesmo tempo, abrir um canal de diálogo de forma a incluí-los na pesquisa, o IPHAN e a empresa Marques e Barbosa optaram pela visita e pela realização de uma reunião, nos moldes da reunião ampliada de Rio Branco, no Céu do Mapiá [...] Após estas reuniões iniciais, ressaltou-se mais uma vez, de caráter informativo e esclarecedor, os contatos com as comunidades ayahuasqueiras de Rio Branco e adjacências perduraram durante todo o processo. Isso se deu por dois motivos fundamentais. Em primeiro lugar, o próprio interesse dessas comunidades no processo de inventário fez com que as mesmas se reportassem continuamente à equipe, sempre procurando se informar sobre o andamento da pesquisa. Em segundo lugar, como boa parte delas possui acervo a respeito do tema em estudo, foram visitadas periodicamente pelos pesquisadores, no momento de realização dos levantamentos bibliográficos e documentais (Relatório Final/INRC/IPHAN, p. 213).

Para a equipe responsável pelo inventário, as diversas comunidades envolvidas foram consideradas colaboradoras nessa primeira fase do processo de Levantamento preliminar, do INRC da Ayahuasca. Sobre o Relatório Final, apresentamos uma breve descrição cuja análise tem um caráter conclusivo diante dos fatos apresentados. Considerando a amplitude da área descrita, não constituiu nosso objetivo aprofundar o tema sobre as comunidades indígenas, mas demonstrar que o processo de patrimonialização coloca em cena as interações sociais entre os grupos que fazem o uso da ayahuasca na forma de tensões como elemento constitutivo do processo, que apresentam-se como dificuldades, disputas, ações não intencionadas ou como algo não planejado por parte de todos os atores envolvidos no

processo, processo esse reconhecido como civilizatório, fazendo emergir novos atores que apresentam uma complexa relação com a ayahuasca e com os demais grupos, que nessa pesquisa foram caracterizados como conflitos de uso, conflitos de poder simbólico.

Algumas considerações sobre as comunidades indígenas acerca dos usos da ayahuasca, utilizadas por essas desde tempos imemoriais, formam uma configuração distinta, estabelecida em culturas ameríndias, colombianas e pan-americanas, conforme Neves (2015) e conforme retratado por Araújo e Martini, capítulos 3 e 1, respectivamente, do INRC. A ideia de *continuum* é aceitável, mas, nesta pesquisa, preferimos utilizar o termo reinterpretação no sentido dado por Bourdieu, ou ressignificação no sentido dado por Monteiro (1986), Oliveira (2007) e Moreira (2011).

Vale ressaltar o texto (capítulo 6), *História política recente da ayahuasca*, que se refere ao campo conhecido como *neoayahuasqueiro* (ou *eclético*) como o mais recente, e “o mais numeroso, estando presente tanto no Brasil quanto em diversos outros países da América e da Europa” (Burlamaqui, p.181 e 182). Conforme colocado, “este campo foi iniciado por Sebastião Mota de Mello, também no Acre, como uma dissidência do CICLU - Alto Santo” (*idem*, p.182). A autora cita o texto de Marcos Vinícius das Neves, em que este elabora um histórico do processo de desenvolvimento do campo ayahuasqueiro e suas distintas figurações:

(...) O processo social, histórico e político da Amazônia brasileira já era completamente diferente e exigiu, desta comunidade, novas e distintas respostas que resultaram numa outra configuração ritual e simbólica que, na prática, tornou-a fundadora deste novo ‘campo ayahuasqueiro’. Quando Padrinho Sebastião saiu do Alto Santo, após a morte de Mestre Irineu – fundando a colônia Cinco Mil e, mais tarde, o Céu do Mapiá. (...) Padrinho Sebastião Mota e sua comunidade se abriram a uma parte dessa nova leva de migração das grandes cidades brasileiras do Sul para a distante e exótica fronteira do Brasil. É bom lembrar que a década de 70 englobou os anos da contracultura, do amor livre, de Woodstock, do desbunde geral, e de um ‘renascimento’ espiritual expresso através de novas formas de religiosidade ‘esotérica’. Enquanto ensinava o conhecimento amazônico da ayahuasca aos visitantes, Padrinho Sebastião também adquiria novas práticas e elementos culturais que, até então, não faziam parte das doutrinas tradicionais. Em especial, a decisão de utilizar outras ‘medicinas sagradas’, além da ayahuasca, em seus rituais e simbologia. Neste tempo, além dos fazendeiros e grileiros que invadiam o Acre e Rondônia, alguns integrantes das elites intelectuais e artísticas dos grandes centros urbanos começaram a peregrinar ao Acre e a professar o uso da ayahuasca no Rio de Janeiro, em São Paulo e em Brasília, o que resultou numa radical expansão da agora chamada doutrina do ‘Santo Daime’. A partir dos anos 80 abriu-se, portanto, um canal de diálogo direto entre uma comunidade ayahuasqueira amazônica e segmentos das classes médias e altas urbanas que começaram a influir, não só na reconfiguração gradativa da doutrina de Padrinho Sebastião Mota, como também num fenômeno ainda mais recente: a proliferação de novas

denominações e práticas religiosas, muito mais variadas, que passaram a incluir, de uma forma ou outra, o uso da Ayahuasca. Atualmente, existem centenas de igrejas espalhadas por todo o Brasil e diversos outros países. Elas têm as mais distintas configurações. Algumas seguem elementos doutrinários do Padrinho Sebastião, com o acréscimo de algumas novas características, outras dizem seguir os ensinamentos dos Mestres Irineu, Daniel ou Gabriel, mas divergem em seus rituais e práticas, enquanto outras fazem misturas completamente inusuais e dissociadas do que foi legado pelos ‘mestres fundadores’, mesclando yoga, meditação transcendental, esoterismos diversos, umbandaime, taoísmo, medicina alternativa, etc., etc., etc. E, mesmo que estas novas configurações místicas ou religiosas constituam formas de expressão tão legítimas quanto quaisquer outras, são claramente distintas daquelas estabelecidas pelo campo dos ayahuasqueiros tradicionais (NEVES, 2011, *apud* BURLAMAQUI, 2015, p. 182 e 183).

Para Neves (2015), a classificação dos distintos campos serve para mostrar como essas comunidades foram se diferenciando em seu desenvolvimento histórico. Conforme nossa proposta de reflexão, essa divisão corresponde às diferentes redes de configuração estabelecidas em um processo de longa duração. A autora destaca a posição de Neves (2011), no intuito de mostrar que o reconhecimento das grandes diferenças existentes entre os três campos ayahuasqueiros poderia possibilitar “uma construção coletiva que contemplasse a todos” ou como uma “forma encontrada para superar, pelo menos inicialmente as divergências e contrassensos, viabilizando o pedido de registro dos ‘Usos Rituais da Ayahuasca’ como patrimônio cultural brasileiro” (BURLAMAQUI, 2015, p. 183).

No evento do Seminário das Comunidades Tradicionais da Ayahuasca, após o momento em que a leitura da Carta, já citada, enviada por Alex Polari de Alverga (ICEFLU) foi feita, houve também, o pronunciamento de Antônio Alves, representando a posição do CICLU e dos demais centros tradicionais, diante das questões colocadas pelo documento. Sendo mais um dado a corroborar nessa figuração. Burlamaqui (2015), cita o fato, ressaltando que a posição de Alves buscou deixar claro “que seus comentários não se configuravam como críticas, mas sim como um posicionamento necessário para tornar públicas algumas divergências em relação a colocação destacada no trecho acima, onde Polari afirma ser o ICEFLU uma derivação legítima do tronco fundado por Mestre Irineu [...]” (*Ibid.*, p. 190).

Nesse sentido, os esclarecimentos de Antônio Alves foram na direção de definir “o que se convencionou chamar de ‘comunidades tradicionais da ayahuasca’” (Burlamaqui, 2015, p.190). As explicações dadas demonstram que há uma *luta simbólica*, no sentido empregado por Bourdieu (1989), de construção do campo em um espaço social diferenciado, de acordo com o poder político, cultural, simbólico (ou outros) dos atores sociais envolvidos. Ou seja, há uma luta simbólica a partir da posição dos atores na direção de construir uma

representação social do grupo em torno do sentido de tradição, por exemplo, como um processo que vai na direção de algo que está sendo construído em uma relação com o poder público. A autora cita o discurso de Alves:

Nós estamos ainda construindo o que seriam estas comunidades tradicionais, tentando designar o que é tradicional e o que não é tradicional. Isso não significa desprezar o que veio antes, as comunidades originárias, como as indígenas. Ao contrário, temos que honrá-las. Também não significa desprezar o que veio depois, como as comunidades que estão se formando hoje e que não seguem nenhuma das tradições antigas, mas que estão construindo outra tradição ou iniciando outro tipo de trabalho. Entretanto, mesmo não desprezando ninguém, a gente quer apresentar qual é a nossa cara e nos consideramos comunidades tradicionais da ayahuasca, filiadas, originalmente a uma das três grandes tradições que foram organizadas e surgiram na Amazônia ocidental nas décadas do século passado [...] (NEVES, 2012, p. 45, *apud* BURLAMAQUI, 2015, p.191).

A classificação dos campos ainda é mencionada, nos seguintes termos: “Essa conceituação proposta pelos chamados ‘tradicionais’ no momento do encaminhamento do pedido do registro do MinC trará repercussões”, e destaca que poderá trazer “até mesmo divergências durante o processo de inventário que teve início em 2011” (BURLAMAQUI, 2015, p. 191).

O encontro da Diversidade Social Ayahuasqueira foi mencionado por Burlamaqui (2015). O evento teve a participação de diversos grupos dos centros ayahuasqueiros com predominância de centros urbanos, igrejas daimistas e de entidades independentes, conforme citados, sendo assim caracterizados: “fazem uso da ayahuasca em diferentes contextos religiosos e culturais” (*Ibid.*, p. 193). A autora ressalta atores de peso institucionais como participantes, dentre os citados, estão: o superintendente do IPHAN/AC, Deyvesson Gusmão; o coordenador-geral do Observatório Brasileiro de Informações sobre Drogas, Secretaria Nacional de Políticas sobre Drogas, Vladimir de Andrade; o ex-secretário de audiovisual do MinC, Newton Cannito; o diretor da Secretaria de Políticas Culturais do MinC, Américo Córdula; e o gerente de planejamento do MinC, Fábio Kobol.

As atividades do Encontro foram consideradas como uma “reunião de trabalho”, os primeiros a falar foram Marcos Cruz (organizador do evento) e o superintendente do IPHAN do Acre, Deyvesson Gusmão. A ênfase da reunião caiu na realização do INRC. Naquele momento, Gusmão discorreu sobre o processo de inventário, que seria iniciado em 2012. Ele reafirmou a posição do IPHAN no sentido de demonstrar “a complexidade das manifestações ayahuasqueiras, e o amplo e diverso universo existente, informando que o inventário deverá dar conta de toda essa diversidade” (*Ibid.*, p. 194). O encontro contribuiu para a compreensão da diversidade social ayahuasqueira, que, na nossa pesquisa, aparece como um dos elementos

constitutivos dos processos, implicando em uma ação intencionada dos grupos na direção da sua organização social e da sua visibilidade enquanto grupos usuários ayahuasqueiros dos grandes centros urbanos.

Além das apresentações musicais e das exposições artísticas, diversos debates ocorreram sobre temáticas ligadas à ayahuasca, sendo lançado o *Manifesto da Diversidade Ayahuasqueira*, com a participação de alguns centros¹⁵⁴. Neste documento foi afirmado que:

O I Encontro da Diversidade Cultural Ayahuasqueira é a expressão da riqueza desse movimento, cuja amplitude por si só legitima vozes de um segmento relevante de brasileiros. Trata-se de iniciativa de praticantes e não praticantes, onde junto a representantes de diversas linhas ayahuasqueiras, contribuem agentes do Estado brasileiro, gestores públicos, especialistas em religião e cultura, e patrimônio cultural. Ressalte-se que compomos neste Encontro apenas uma parte da totalidade que podemos chamar de movimento ayahuasqueiro. Não estão representados importantes segmentos – compostos, por exemplo, pelas igrejas tradicionais do Alto Santo sediadas no Acre, de onde parcela considerável dessa difusão se origina. Que esse nosso primeiro passo venha apresentar um caminho de crescente diálogo com todas as comunidades (Manifesto da Diversidade Cultural Ayahuasqueira *apud* BURLAMAQUI, 2015, p. 194).

Segundo trechos do manifesto, destacados por Burlamaqui (2015), e que se referem ao inventário que, naquele momento, ainda seria iniciado pelo IPHAN. A intenção do movimento foi de manifestar a “disposição em participar e contribuir com o processo de registro de patrimônio imaterial da Ayahuasca/Daime junto ao IPHAN, de maneira que esta instituição entenda importante nossa participação” (*Ibid.*, pp. 194 e 195). Expressa-se ainda a intenção de tornar acessíveis os próprios acervos, documentos, registros e, conforme afirmado: “informações sobre cada uma das expressões do universo ayahuasqueiro e comunidades representadas por nós, provenientes das mais diversas linhas e segmentos” (*Ibid.*, p.195). Além de citar que a “extensão e profundidade do fenômeno ayahuasqueiro, como às vezes o campo acadêmico se refere a ele, necessita ainda ser inventariado (pelo IPHAN), e reconhecido em sua real dimensão” (*Ibid.*).

¹⁵⁴ Entre estes: Jardim Praia da Beira Mar – Igreja do Santo Daime, fundada em 2000, no Rio de Janeiro, por Nilton Caparelli; Etnias indígenas do Estado do Acre (Huni Kuin, Yawanawa, Kuntanawa e Nukini); Arca da Montanha Azul – Linha criada em 1997, no Rio de Janeiro, por Phillipe Bandeira de Mello, integrando em seus rituais elementos de diferentes tradições ayahuasqueiras; Céu do Mar – Igreja do Santo Daime, fundada em 1982, no Rio de Janeiro, por Paulo Roberto; Centro Eclético Flor do Lótus Iluminado - CEFLI, presidido por Saturnino Nascimento, sob a liderança espiritual de Luís Mendes, do Acre; Linha Unificada, linha do oriente, criada por Chandra Lacombe, músico e discípulo de Prem Baba, em São Paulo; Caminho do Coração, linha do oriente com forte influência indiana, criada por Janderson Fernandes, Prem Baba, em São Paulo; Reino do Sol - Igreja do Santo Daime dirigida por Gê Marques, com fortes influências da umbanda, em São Paulo; Centro de Iluminação Cristã Estrela Brilhante, fundado em 2008, no Maranhão, por Daniel Serra, sobrinho de Mestre Irineu; Porta do Sol - Centro de Estudos Xamânicos de Expansão da Consciência, criada em 1997, em São Paulo, por Ana Vitória (*Ibid.*, p. 193).

Estamos seguros de que atingimos importantes segmentos do tecido social urbano e rural formador de opinião e exportador de valores. Acreditamos que defender a diversidade que caracteriza o ‘universo ayahuasqueiro’ seja defender a riqueza de nossas expressões religiosas e culturais de tolerância, que vêm nos caracterizando nesse período de liberdades democráticas e cultura de Paz (*Ibid.*).

Segundo Burlamaqui, a Câmara Temática foi convidada pela produção do evento que solicitou a participação de representante, enviando convite, neste, ressaltava que o evento iria reunir autoridades, lideranças e grupos ayahuasqueiros de várias partes do Brasil, com o objetivo de “fortalecer a identidade cultural brasileira acerca 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” (*Ibid.*, p.195). O assunto foi discutido em pauta durante uma reunião da Câmara Temática, em que os conselheiros decidiram não enviar representação da para o evento. Os motivos expostos “foram publicizados através de uma correspondência oficial enviada à produção do evento” (*Ibid.*). Além de outras justificativas, colocaram que:

[...] Ademais, não nos sentiríamos confortáveis participando de um evento que não tomamos parte em sua idealização e formatação e que tem como pauta discussões e abordagens diversas daquelas que ao longo dos 03 (três) últimos anos temos focado em nossas reuniões (*Ibid.*, p. 196).

Na perspectiva eliasiana, a ideia de redes de interrelações estabelecidas ao longo da história formam configurações históricas, sociais, e políticas que seguem uma direção rumo à modernidade. Tais processos são característicos de uma tensão entre tradição e modernidade por serem caracterizados como processos que apresentam maior complexidade e diversidade social entre os grupos. Segundo Bourdieu e Elias, observamos no primeiro momento um movimento da ortodoxia (tradição) buscando seu fortalecimento em alianças políticas e em uma articulação política, construindo um consenso entre os grupos tradicionais.

Em relação ao que vai ser considerado heterodoxia, ou uso heterodoxo da ayahuasca, há uma luta, por exemplo, entre os portadores tradicionais, reconhecidos como portadores do uso adequado, legítimo, correto da ayahuasca, que nos dois processos, apresentam-se assim, e enfrentam os atores considerados por esses como uso heterodoxo. Este último termo pode ser traduzido como sendo uso errado, equivocado, inadequados disso que deveria ser protegido.

Esses dois momentos representam ganhos. O que os atores do campo da ortodoxia definem como avanços, porque é como se houvesse uma tranquilização, uma pacificação no campo. Ao mesmo tempo, porém, esses dois momentos trazem elementos de tensão, de fricção justamente entre o que é considerado uso correto, uso ortodoxo e uso heterodoxo da ayahuasca. São acusados de protegerem a ortodoxia, ou seja, de se considerarem melhores, se

considerarem superiores ou corretos, enquanto os outros, os que a usam nos espaços urbanos, misturados às vezes com maconha, às vezes com álcool, às vezes, com outras substâncias, em novos rituais ou até mesmo em não rituais, apenas em outros usos diversos.

O conceito de estabelecidos/outsideers pode ser aplicado no sentido de compreender quais são as diferenças sociais entre os grupos, como se não fossem muito radicais entre o grupo dos ortodoxos e o dos não ortodoxos¹⁵⁵. Nesta perspectiva, em que consistem as diferenças? Em geral, as taxonomias da sociologia utilizam uma escala para definir os grupos de indivíduos, com base em características comuns ou não, como diferenças de classe, étnicas, de gênero ou de idade.

No caso da ayahuasca, não são essas características que explicam as diferenças, mas as representações simbólicas de classificação de cada grupo, do que é o uso correto da ayahuasca, ou do que seja *uso incorreto*; e ainda, a classificação de um grupo como usando a ayahuasca de modo legítimo ou grupos usando de *modo ilegítimo* a ayahuasca (conforme mencionado no capítulo 2). Deste modo, podemos pensar que, mesmo mantendo todas essas características socioantropológicas constantes de classe social, gênero, idade e etnia, não são essas diferenças que são determinantes. Na figuração da década de 1970, os membros dos grupos ayahuasqueiros no Acre eram compostos em sua maioria por seringueiros, soldados da borracha, agricultores, em contraste com os grupos ayahuasqueiros urbanos provenientes de grandes cidades.

Mesmo não considerando essas diferenças culturais, há um movimento dentro do campo que diz *nós somos os tradicionais* (e isso para todos os atores envolvidos nessa discussão), nós merecemos respeito, prestígio, nós somos bons, somos corretos e aquele outro grupo é um grupo violento, é um grupo perigoso, é um grupo com o qual o Estado, nós e a sociedade precisamos ter cuidado, é um grupo que ameaça, porque usa de modo diferente, chegou há menos tempo no campo, tem menos coesão interna, fatores esses que Elias (2000) vai perceber lá na comunidade fictícia que estudou que naquele caso são trabalhadores do mesmo ramo industrial, mesma nacionalidade, classe social. Porém, um grupo consegue se estabelecer como sendo bom, digno de prestígio e de respeito e o outro é definido como sendo violento, ameaçador, algo que deve ser combatido, que não deve ser reconhecido. Há uma luta em torno das representações simbólicas entre os grupos ayahuasqueiros no campo. Considerando a expansão dos neoayahuasqueiros no Brasil e nos diversos continentes, é

¹⁵⁵ Com exceção dos originários que além de não figurar nessa discussão de ortodoxia/heterodoxia, possuem diferenças étnicas. Nessa perspectiva, de configuração histórica, *habitus* e culturas diferenciadas.

possível que a dinâmica social siga, por um lado, na direção dos ganhos e conquistas, como ação intencionada dos grupos, ou de consequências indesejadas (como mortes trágicas, daimé apreendido pela Polícia Federal, interesses econômicos de determinados grupos, ou seja, resultados não planejados e não intencionados que parecem fugir da ação controladora das comunidades envolvidas e da ação por parte do Estado).

3.12 Resultados: dificuldades e estratégias do INRC – Ayahuasca

Nesta parte que trata das *dificuldades e estratégias* do processo de registro da ayahuasca como patrimônio cultural brasileiro, a equipe aponta algumas observações sobre o desenvolvimento do processo que, segundo se afirma, “vem sendo, desde seu início, marcado por algumas dificuldades, que refletem a complexidade e, mais ainda, a profunda diversidade que hoje configura o universo dos grupos ayahuasqueiros” (Relatório Final, INRC/IPHAN, p. 214). Diversidade e complexidade são palavras citadas exaustivamente pelos atores sociais entrevistados. A equipe procura demonstrar essa complexidade da diversidade, ao retomar *o histórico do processo que originou o pedido de registro*. Considerando as dificuldades apresentadas *de encontrar um caminho* para contemplar e abarcar toda essa diversidade, alguns elementos foram apontados no relatório. Chamamos atenção para alguns pontos fundamentais ao nosso debate, por exemplo, a classificação dos campos. Embora o IPHAN ou a equipe não tenha adotado essa metodologia, o seguinte trecho mostra que se utiliza o termo *originários*, para se referir às comunidades indígenas. Assim como há referência aos “três principais troncos que fazem uso da ayahuasca” e outras referências já citadas:

Como já discutido exaustivamente neste relatório, os rituais que convencionou-se chamar de ‘originários’, e que correspondem aos usos indígenas, já são por si só diversos. Partindo desses rituais, seguiram-se o estabelecimento das três linhas que se autodenominam ‘tradicionais’, que a partir do contato com o uso indígena, transpuseram os limites da floresta, e originaram os usos urbanos desta bebida. E prosseguindo, a partir das experiências estabelecidas pelos três mestres fundadores dos três principais troncos que fazem uso da ayahuasca em contextos urbanos, surgiram uma série de novos rituais, também diferenciados entre si (*Ibid.*, p. 214).

Em seguida, considera-se que a “diversidade traz consigo uma série de impasses” (*Ibid.*). As conclusões do relatório, ao apontar para os principais impasses e dificuldades do processo, estão nomeando como *impasses* o que nós consideramos algo não planejado nem intencionado pelos grupos, como tensões e elementos constitutivos de um processo característico da modernidade. Os impasses e dificuldades implicam em consequências não planejadas e nem desejadas por parte dos grupos tradicionais ayahuasqueiros que se destacaram por realizar o pedido, em um momento cheio de simbolismo, reunindo os próprios

grupos, o Ministro da Cultura, Gilberto Gil, o estado do Acre e o Município de Rio Branco, por meio de seus representantes em um cerimonial religioso no Alto Santo. A partir da análise dos dois processos, discutimos as tensões e os elementos constitutivos do campo ayahuasqueiro, considerados em um processo de longa duração, em que é possível perceber uma dinâmica entre o intencionado e o não intencionado, entre consequências planejadas e não planejadas. Entre os impasses descritos pela equipe, foi afirmado que:

O primeiro, e talvez o mais difícil de ser solucionado, diz respeito às divergências entre os próprios grupos, no momento de se estabelecer ‘o que deve ou não ser registrado’. E mais do que isso existe um posicionamento sólido por parte desses grupos em marcar claramente ‘o que os separa’. Essa discussão que busca marcar principalmente quem são os ‘tradicionais’ e quem, por conseguinte, seriam os ‘eccléticos’ ou ‘neo-ayahuasqueiros’ nasceu e está fortemente presente em todo o processo de inventário, marcando inclusive as discussões entre os grupos e comunidades ayahuasqueiras no que se refere aos bens que as mesmas desejam que sejam indicados para registro (*Ibid.*, p. 214).

Segundo o Relatório Final, para a solução do impasse “os grupos que se ‘autointitulam tradicionais’ propuseram” (*idem*):

o registro do ofício dos três mestres fundadores dos três principais rituais ayahuasqueiros urbanos, a saber Mestre Irineu, Mestre Daniel e Mestre Gabriel, entendendo que dessa forma as diferenças seriam respeitadas, e ao mesmo tempo, a diversidade seria contemplada. Entretanto, esse caminho, ao mesmo tempo que possui dificuldades metodológicas, já que a categoria do IPHAN de ‘ofício de mestre’ não abarca metodologicamente esta proposta, ela também não atende aos anseios de alguns grupos, como é o caso do ICEFLU, que à revelia dos grupos do Alto Santo, se considera como um herdeiro legítimo dos rituais fundados por Mestre Irineu. Este impasse, portanto, não foi superado nesta primeira fase do Inventário, devendo ser retomado na fase seguinte (*Ibid.*, pp. 214 e 215).

Do nosso ponto de vista, apesar de toda essa discussão trazida pelo INRC, levantamento preliminar realizado pelo IPHAN, não fica claro qual é a disputa entre os grupos do campo ayahuasqueiro e sobre qual bem a ser registrado. Pelo observado até aqui, em nenhum momento do processo houve uma discussão com aprofundamento sobre o tema dos bens a serem inventariados.

Sobre o impasse que se refere à questão indígena, foi dito que “os grupos indígenas ligados à tradição de uso da ayahuasca que mostraram interesse em participar do INRC deveriam ser contatados de outro modo” (Relatório Final, INRC/IPHAN, p. 215). O IPHAN argumenta que, isso se deve à *dificuldade de acesso* a esses grupos indígenas usuários da ayahuasca e pela necessidade de reuniões de esclarecimento específicas a eles, a respeito da política de patrimonialização do IPHAN, visando maior aprofundamento. Dessa forma, a

proposta que foi feita à Superintendência do IPHAN do Acre pela equipe seria para a realização de um processo à parte. Esse é um dado novo, segundo a equipe:

O IPHAN-AC acatou nossa proposição, e convencionou-se que neste levantamento preliminar os pesquisadores deveriam contemplar a bibliografia existente referente aos usos indígenas e a elaboração de um texto preliminar a partir dessa bibliografia, dando conta das etnias que utilizam a ayahuasca em rituais, fazendo breves resumos sobre esses usos. O IPHAN-AC, paralelamente, disponibilizou um edital para contratação de pessoa jurídica para elaboração de projeto executivo para organização de reuniões em Terras Indígenas para esclarecimento sobre o processo de Registro do uso ritual da ayahuasca como Patrimônio Cultural pelo IPHAN e consulta sobre anuência dos povos indígenas em relação à realização de inventário. Esse processo paralelo se justifica, segundo o próprio IPHAN-AC, porque não se sabe se é do interesse de todos os grupos indígenas participar deste processo; e ainda porque a logística de acesso aos povos indígenas para consulta sobre seu interesse e anuência para a realização da pesquisa é extremamente difícil e onerosa (*Ibid.*, p. 215).

Outras dificuldades de ordem institucional são ressaltadas no relatório. Por exemplo, “a dificuldade de enquadrar a diversidade de rituais ayahuasqueiros na rigidez da metodologia do INRC, principalmente em se tratando das fichas de bens” (*Ibid.*, p. 215).

A ação intencionada dos grupos tradicionais ayahuasqueiros foi uma ação que ganhou visibilidade em uma ação política conjugada com o Estado e órgãos da cultura do Acre, e isso consistiu em um critério de delimitação de nosso tema de tese. Consideramos que essa ação intencionada foi apresentada em documentos, discursos em que as ideias dos grupos tradicionais foram expostas em reuniões, articuladas na câmara temática e reapresentada a proposta em uma nova solicitação para o IPHAN, com o objetivo de fazer o recorte do que querem patrimonializar. Nós não identificamos uma ação intencionada por parte dos outros grupos, da mesma forma, mas consideramos, como Elias (1990), que os dois processos, em suas tensões, ganhos e desfechos, seguem uma direção no sentido de um processo de regulamentação ou de civilização de um conjunto de conquistas em termos de convivências entre os indivíduos nos grupos sociais.

A partir da análise dos dois processos, o desenho dessa tensão foi configurado nas entrevistas, nos manifestos, elementos que demonstram a posição dos atores sociais relativos aos dois processos que, reunidos e analisados nessa pesquisa, apontam para certo padrão estabelecido entre as diversas figurações que são modeladas nas interações sociais dos grupos ayahuasqueiros posicionados em formas opostas, tradição e modernidade, na divisão dos campos e na relação entre os grupos ayahuasqueiros. No histórico de normatização do uso da ayahuasca, tensões aparecem no Manifesto do CICLU e da Barquinha. Ali, é como se houvesse o desenho, a indicação desses conflitos que acontecem

intracampo da ayahuasca no Brasil, justamente nesse primeiro período de regulamentação estatal do uso, que, no momento dos eventos, são traduzidos por algumas falas, declarações de concordância, de discordância, na participação ou não participação dos grupos.

As tensões ou conflitos de interesses foram considerados nesta pesquisa de tese como elementos constitutivos dos dois processos analisados. A partir da ação intencionada dos grupos tradicionais, podemos explicar como nesse campo emergiu o desejo e as ações que fizeram surgir o processo de patrimonialização. Os outros atores que entraram no processo fizeram solicitação em separado. As associações que foram feitas e as tensões que emergem do grupo ayahuasqueiro são próprias de numa estrutura social de disposições diferenciadas no campo. Quais as diferenças entre os grupos? O que os atores sociais do campo ayahuasqueiro possuem em comum? Para Elias (1990), a teoria sociológica tem por missão “esclarecer as características que todas as sociedades humanas possíveis possuem em comum. O conceito de processo social, tal como tantos outros usados neste estudo, exerce precisamente essa função” (ELIAS, 1990, p.212).

3.13 Sobre os bens culturais inventariados no INRC – Ayahuasca

Esse item é tratado no capítulo 10 do relatório, em que se ressalta que “a escolha dos bens culturais a serem inseridos na ficha de bens se constituiu em uma das etapas mais delicadas deste inventário, por vários motivos” (*Ibid.*, p. 216). A centralidade dessa questão para o desfecho do processo é decisiva para sabermos se a ayahuasca será patrimonializada ou não. De acordo com o relatório:

Diante disso, várias foram as reuniões realizadas pela equipe técnica para discutir e estudar as possibilidades, e dar conta da tarefa de ‘encaixar’ as diversas referências culturais relacionadas ao uso da ayahuasca nas categorias disponibilizadas pelo INRC. Assim, optamos por agrupar os bens de acordo com as diferentes vertentes de rituais, ‘dividindo’ entre os membros da equipe, mais uma vez, de acordo com a especialidade de cada pesquisador. Nesse sentido, as referências culturais correlatas aos indígenas foram inseridas nas fichas divididas por etnias. Por exemplo, no caso dos Huni Kuin, a pesquisadora responsável selecionou o conjunto de bens considerados mais relevantes, relacionados a lugares, musicalidade e tipos de rituais realizados, inserindo-os nas modalidades disponíveis no INRC. Portanto, estão sendo enviados 15 conjuntos de fichas, correspondendo às 15 etnias indígenas existente no Acre. A mesma metodologia foi adotada para os usos urbanos da ayahuasca no estado do Acre. Foram preenchidas fichas referentes à UDV e todas as suas principais referências culturais, o que foi feito, da mesma maneira, para os centros do Alto Santo, da Barquinha e do ICEFLU (*Ibid.*, p. 216).

Ressalta-se ainda, uma *grande variedade de bens existentes no âmbito das comunidades ayahuasqueiras*. Conforme colocado, ocorreu que devido à existência de *uma*

série de rituais e símbolos diferenciados que integram o universo simbólico da ayahuasca, optou-se em alguns casos “por agregar mais de um bem em uma mesma ficha” (*Ibid.*, p. 216).

Algumas informações sobre a participação das comunidades ayahuasqueiras no processo de registro foram consideradas fundamentais para expor as discussões ocorridas ao longo da pesquisa. No relatório final do INRC, consta que essas reuniões tiveram como pauta “os bens que seriam elencados nessa primeira fase” (*Ibid.*, p. 216). E ainda, segundo as colocações da equipe, algumas comunidades, em relação a isso, fizeram questão de expor suas impressões e sugestões para a equipe de pesquisa e para o próprio IPHAN, AC.

[...] apresentaram como indicação comum dos centros pertencentes ao Alto Santo, Barquinha e UDV a proposta de se indicar como bem a ser registrado o ‘ofício dos três mestre fundadores dos troncos tradicionais da ayahuasca’. O argumento utilizado por eles era que, com exceção dos indígenas, que mereceriam tratamento específico e diferenciado, todas as demais vertentes de rituais hoje existentes partiram dos rituais criados por Mestre Irineu, Mestre Daniel e Mestre Gabriel, e que portanto esta seria uma opção de consenso, evitando possíveis divergências na segunda fase do inventário. Outra observação que os grupos defensores desta indicação colocaram é o fato de ofício dos três mestres abarcar todo o conjunto de elementos e referências culturais existentes em cada uma dessas vertentes (*Ibid.*, p. 217).

Sobre essa questão, foi dito que os técnicos do IPHAN-AC, inicialmente, foram contra a proposta, por dois motivos.

O primeiro motivo seria de cunho metodológico, pelo fato de a modalidade do INRC que prevê o registro do ‘ofício de mestre’ não enquadrar a proposição feita pelos grupos ayahuasqueiros. Segundo o Manual do INRC, **ofícios e modos de fazer** são as atividades desenvolvidas por atores sociais (especialistas) reconhecidos como conhecedores de técnicas e de matérias-primas que identifiquem um grupo social ou uma localidade. Este item refere-se à produção de objetos e à prestação de serviços que tenham sentidos práticos ou rituais, indistintamente. Como exemplos, o manual cita a carpintaria no sul da Bahia, a confecção de panelas de barro no Espírito Santo, a manipulação de plantas medicinais na Amazônia, a culinária em Goiás Velho, o benzimento nas várias regiões do país, as variantes regionais de técnicas construtivas, do processamento da mandioca ou da destilação da cana, entre muitos outros. O que foi destacado pelos técnicos do IPHAN é ser de fundamental importância que esses ofício de modos de fazer sejam passados de geração para geração, e que com isso novos ‘mestres’ assumam essas atividades. Quando questionados acerca da possibilidade do surgimento de novos mestres, que pudessem ‘assumir’ os ofícios dos mestres fundadores, os representantes dos grupos ayahuasqueiros defensores dessa proposta deixaram claro que isso não acontecia. Essa, portanto, seria uma impossibilidade metodológica para essa proposta. Outra questão levantada pelos técnicos do IPHAN-AC foi a de que provavelmente esta proposta não alcançaria o consenso, uma vez que existia a possibilidade de os membros do ICEFLU proporem a inclusão de Sebastião Motta de Melo também como um mestre fundador, o que levaria a discordâncias (*Ibid.*, pp. 217 e 218).

Mesmo diante das impossibilidades manifestadas até o momento, a equipe considerou fundamental registrar essa indicação, “como forma de aprofundar as discussões nas etapas posteriores” (*Ibid.*). Sobre esse capítulo, é informado ainda que “alguns bens elencados nas fichas” acompanham o relatório, como, por exemplo, sobre o “feitio da ayahuasca”, mas que os mesmos “correspondem a rituais fechados, sobre os quais teríamos não amplo acesso no caso de um possível adensamento em fases posteriores” (*Ibid.*, p., 218).

O último capítulo do Relatório Final (capítulo 11) refere-se a *Indicativos e Recomendações*, consideradas relevantes pela equipe para o andamento do processo. Nesse sentido, foi destacada “a urgência em realizar um seminário, ou uma reunião ampliada no âmbito da Câmara Temática de Culturas Ayahuasqueiras, para compartilhar com as comunidades os resultados alcançados neste levantamento preliminar” (*Ibid.*, p. 218). Outros elementos constitutivos do processo, também reconhecidos pela equipe, e especificamente, tratados no texto *História política recente da ayahuasca*, referem-se à participação das comunidades no processo, sendo especificado na parte final do relatório, que “algumas comunidades em especial têm acompanhado de perto o processo, cobrando dos membros da equipe técnica a oportunidade de ter acesso, e também de poder possuir cópias dos relatórios produzidos nesta fase do inventário” (*Ibid.*, p. 218). A partir daqui, citamos as recomendações destacadas pela equipe de pesquisadores.

Considerando que este relatório marca o término desta primeira fase, recomendamos que o IPHAN-AC, em parceria com a M&B Serviços Especializados, realize uma reunião para apresentação dos resultados, em especial dos bens elencados como referências culturais relevantes. Além disso, guardadas as devidas normas que dão ao IPHAN-AC os direitos autorais sobre tudo o que foi produzido e registrado, achamos que poderiam ser disponibilizadas cópias deste relatório, e dos demais documentos produzidos, para as comunidades ayahuasqueiras que se interessarem (*Ibid.*, p. 218).

Recomendações apresentadas para as comunidades indígenas:

Um segundo ponto a ser observado se refere ao diálogo com os indígenas. Consideramos imprescindível que antes da realização da fase de identificação aconteçam as reuniões de nivelamento e de consulta aos indígenas, que decidirão pela sua participação ou não neste processo de registro. Somente de posse desse resultado, o IPHAN-AC poderá dimensionar o alcance dessa fase posterior, e assim refletir acerca dos profissionais que serão necessários e os recursos que deverão ser disponibilizados (*Ibid.*, p.218 e 219).

A última recomendação refere-se à questão dos acervos comunitários consultados pela equipe:

Com relação aos acervos comunitários consultados, nos chamou muito a atenção a imensa ‘disparidade’ existente entre o nível de organização das

comunidades ayahuasqueiras em questão. Enquanto algumas comunidades, como é o caso da UDV e do Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz, possuem centros de memória bem estruturados, e políticas de memória estabelecidas, outras comunidades possuem acervo em situação de alto risco de perda e deteriorização de documentos. Portanto, pensamos que o IPHAN-AC poderia pensar medidas de salvaguarda para esse último caso, tendo em vista a organização e a disponibilização dos referidos acervos para consulta pública (*Ibid.*, p. 219).

Essa recomendação, assim como as outras indicações, a nosso ver, trazem dúvidas e suscitam novas questões, como na história citada na entrevista de Araújo (2015) sobre a coluna das tartarugas que sustentam a terra. Por exemplo, essa última recomendação que se refere à medida de salvaguarda poderá ser feita apenas no momento posterior, após a fase do registro, ou não? Outra questão apresentada nessa fase de conclusão: a equipe se refere à existência de “normas que dão ao IPHAN-AC os direitos autorais sobre tudo o que foi produzido e registrado” (*Ibid.*, p.218). Questionamos ao longo de nossa pesquisa com os entrevistados sobre os direitos de propriedade na relação com o Estado ou algo assim, mas não obtivemos maiores informações sobre os direitos autorais. Contudo, como uma coluna de tartarugas, esse universo pesquisado envolve muitas outras questões e temas de pesquisa a serem estudados, tratando-se de um processo que está acontecendo, e sendo, portanto, inconcluso, caminhando para sua segunda fase. Consideramos que nossa ação intencionada foi alcançada em dar contribuição ao tema, na perspectiva de uma sociologia processual de Elias e teoria simbólica de Bourdieu, ao discutir as dinâmicas de articulação entre tradição e modernidade no campo ayahuasqueiro no Brasil, a partir da análise dos processos de reconhecimento público e de patrimonialização cultural da ayahuasca. Isto, como foi demonstrado, envolveu atores do referido campo religioso, o Estado, grupos e indivíduos externos ao campo identificados com a prática do uso da ayahuasca no Acre, no Brasil e no mundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma reinterpretação histórica do campo ayahuasqueiro, desde sua origem, mostrou as diversas figurações sociais iniciais no campo, elementos históricos e culturais da gênese e formação histórica dos grupos ayahuasqueiros que materializou sua cosmologia, organização social e crenças compartilhadas em práticas religiosas, visões de mundo e lembranças que preservam sua memória coletiva.

Valorizamos histórias de vida e relatos biográficos fundamentais para construir as figurações específicas definidas como tradições (oficializadas em seu reconhecimento público como expressões culturais representativas pelas esferas municipais e estaduais do estado do Acre). Simultaneamente, a relação entre tradição e modernidade foi demonstrada na descrição e análise da dinâmica de articulação social e política inerente à natureza dos processos sociais. A ideia de tese, objetivos e questões de pesquisa foram inspiradas pelas contribuições teóricas de Elias (1990 e seguintes) e Bourdieu (1984 e seguintes).

Demonstramos as dinâmicas de articulação entre tradição e modernidade no campo ayahuasqueiro no Brasil, a partir da análise dos processos de reconhecimento público e de patrimonialização cultural da ayahuasca, por meio de um espaço social diferenciado. A disputa no campo foi evidenciada pelas posições dos atores sociais ali constituídos em torno de suas lutas ou modelos de hierarquização, como, por exemplo, os discutidos processos de classificação dentro e fora dele. Esses são demonstrados na interface entre os atores do campo religioso e o Estado, além de grupos e indivíduos externos ao campo, identificados com a prática do uso da ayahuasca no Acre, no Brasil e no mundo.

Os processos sociais analisados estão imbricados e apresentam determinados padrões de interdependência próprios de sua natureza social, que, não sendo totalmente controlados pelos indivíduos ou instituições que deles participam, são resultados de “forças compulsivas que agem sobre os grupos e sociedades empiricamente observáveis” (ELIAS, 2005, p. 18). Concluimos que, no caso do processo de normatização, apesar da não participação dos grupos ayahuasqueiros mais ortodoxos, os resultados de legitimação e reconhecimento social do uso religioso da ayahuasca trouxe ganhos para todos os grupos pertencentes ao campo ayahuasqueiro. Destaca-se o papel determinante da UDV no processo, intervindo por meio de uma petição (Santos, 1985), junto ao CONFEN, de revisão da proibição da ayahuasca logo após tomar conhecimento da Instrução Normativa da Receita Federal (INRF) que atendeu a preceito estabelecido da DIMED de listar as substâncias de uso proscrito no país (Cf. Portaria nº 02 da DIMED).

As entidades UDV e CEFLURIS foram destacadas no Relatório Final do GT/CONAD/1987 e no Parecer/1992 pelo relator, Dr. Domingos Bernardo G. Silva Sá, como as vertentes mais numerosas do campo ayahuasqueiro. Ele destacou a institucionalização dos dois grupos mencionados: a UDV, buscando seu aparelhamento administrativo por meio de suas publicações, Centro de Estudos Médicos, Centro de Memória e Documentação, e outros projetos; e o CEFLURIS, criando o CEFLURIS Nacional, tendo, entre outros objetivos, “a regulamentação da fundação de novos centros e a unidade ritual” (*idem*, 1992, fl. nº 11). Além de projetos ambientalistas, possui, como característica peculiar, uma tendência à vida em comunidade. Elas guardam características próprias, no entanto, apresentam características comuns.

A nosso ver, tais vertentes foram as mais beneficiadas com a normatização estatal por adquirirem legitimidade, dada a extensão de seus rituais no Brasil e fora dele¹⁵⁶. Em seus interesses comuns, podem ser aproximadas por possuírem um caráter expansionista nacional e internacionalmente expressivo. As duas entidades contrastam em relação aos centros minoritários do Alto Santo e Barquinha, caracterizados, por suas tendências não expansionistas e contrárias à reatualização de suas práticas.

Diante de fatos, documentos, relatórios, pareceres, entrevistas e manifestos, podemos pensar: seriam as concepções díspares resultantes das posições ocupadas pelos seus respectivos defensores no campo religioso ayahuasqueiro? Nossa interpretação da recusa de certos grupos em relação à proposta de participação das ações colocadas em curso pela esfera judicial/estatal, com o objetivo de normatizar o uso religioso da ayahuasca, seria que ela é produzida nos grupos que teriam mais poder simbólico no interior do campo religioso ayahuasqueiro, tendo, portanto, mais autonomia e dando-se ao luxo de recusar a intervenção estatal no que consideram *seus assuntos*.

Por essa linha interpretativa, a ação da UDV e CEFLURIS e sua pronta aceitação da proposta de indicação de representantes para o CONAD se relacionaria com a posição ocupada por esses grupos no campo religioso ayahuasqueiro, por seus interesses expansionistas (contrariamente aos grupos mais ortodoxos), sendo, portanto, mais suscetível da necessidade de reconhecimento legal e da fundamental propriedade da intervenção de atores estatais nas dinâmicas de seu campo de atuação.

¹⁵⁶ Inclusive com a legalização de coleta, feitiço e transporte da ayahuasca (Portaria IBAMA nº 04/2001).

Sobre isso, esperamos ter demonstrado que o processo de normatização da ayahuasca – associado a outros processos interdependentes, como o processo de expansão e internacionalização da ayahuasca – apresenta dinâmicas sociais caracterizadas por um movimento no campo que é alterado mediante a entrada de novos atores emergentes de zonas urbanas do Brasil e do mundo, por um processo de ressignificação social. As mudanças de passagem de uma figuração para outra constituem marcos históricos e culturais entre uma figuração e outra, como descritos pelo historiador Marcos Vinicius das Neves (2011).

A formação de outras figurações tem impactado, historicamente, no campo dos tradicionais, como tem mostrado o debate englobante veiculado por diversas notícias na imprensa local e nacional sobre ocorrências não desejadas, em consequência da questão do controle do uso ilegal da ayahuasca. Segundo Facundes (2015), “o tema é polêmico, explosivo por sua natureza”. O uso ritual e restrito da ayahuasca foi legitimado pela resolução nº 01 do CONAD em 2010, após longo percurso que teve início em 1985. A partir de muitos estudos sobre as propriedades das substâncias, relatórios e pareceres, o GMT foi criado com o objetivo de “elaborar a deontologia do uso da ayahuasca, como forma de prevenir o seu uso inadequado” (Cf. Resolução nº 05/2004, CONAD, p. 2).

O fato de os grupos acreanos se autodefinirem como três tradições ayahuasqueiras nos leva a considerar, assim como o faz Elias (2000), que a interdependência mantida entre eles e desenvolvida ao longo de anos gera um equilíbrio instável de poder que favorece ou não os grupos, segundo a posição que ocupam no campo ayahuasqueiro. A interação ocorre de forma a criar e acentuar a diversidade entre os mesmos e serve de lastro para manter e desenvolver um padrão de relação desigual “de acordo com o peso relativo dos diferentes tipos de capital, econômico e cultural, no volume global de seu capital” (BOURDIEU, 1994, p.19).

Goulart (2004) e outros autores reconhecem uma dimensão conflitante no interior do subcampo das tradições ayahuasqueiras. Nesta pesquisa, essa dimensão foi demonstrada por meio de análise histórica e processual revelada na posição social definida pelos próprios atores sociais envolvidos nos processos. Consideramos que a uma mesma prática são atribuídos valores simbólicos diferenciados a partir da disposição social dos atores no campo (*habitus*). Nesse espaço social, a transgressão de membros à ortodoxia do grupo mais antigo deu origem a novos centros, com características próprias e a uma dinâmica expansionista de configuração de redes de interdependência social marcadas por relações de não concordância, posições divergentes, tensões e conflitos no campo ayahuasqueiro.

O termo *tradição ayahuasqueira* indica um conjunto de definições e categorias criadas pelos próprios praticantes que fazem o uso da ayahuasca no estado do Acre, particularmente,

no município de Rio Branco. Nesse sentido, as tradições das linhas de Mestre Irineu (Alto Santo) ou da Barquinha são ortodoxas em relação aos outros grupos que surgiram depois. A União do Vegetal (Porto Velho, RO), considerada a terceira linha tradicional, tem se associado às tradicionais ortodoxas, apesar de seu caráter expansionista. Consideramos o processo de expansão do uso religioso e ritualizado da ayahuasca como fator gerador da necessidade de controle (via CONAD) para enfrentar denúncias sobre as formas de uso e para responder à proliferação de novos centros e/ou igrejas em grandes metrópoles do Brasil e do mundo.

O desenvolvimento dos processos foi considerado a partir de um conjunto de questões ou elos de ligação, levando-se em conta as diferentes perspectivas dos atores envolvidos (grupos ayahuasqueiros e o Estado). A dinâmica dos processos retrata, por excelência, tensões nas interações sociais, envolvendo os diversos fatos ocorridos em grupos dissidentes que aproximaram o daime do universo das drogas. Há relatos do uso da ayahuasca associado com a maconha, mortes, conflitos entre adeptos e comercialização da ayahuasca, entre outros. Todas essas questões pertencem a um fluxo de outros processos; expansão do uso da ayahuasca nos centros urbanos, processo de ressignificação (reapropriação) e atualização das práticas ayahuasqueiras por meio de novas identidades religiosas. Processos que vêm ocorrendo desde 1971, permeados de ambiguidades. Da perspectiva do campo tradicional, os novos atores do campo eclético e neoayahuasqueiro não estão comprometidos com a utilização de uma substância referendada por um ideal de tradição e religiosidade, substituindo-a por uma experimentação de novas possibilidades situadas em uma área limítrofe, que pode aproximar-se do lugar marginal atribuído às drogas.

A partir dessa configuração social, o Estado (CONAD) intervém como um ator para regulamentar como essa substância deve ser utilizada e em que condições, de modo socialmente adequado, legitimado ou respeitado. Assim, o processo de judicialização e de reconhecimento estatal foi uma ação do Estado para regulamentar os usos de substâncias que, eventualmente, são definidas como alteradoras dos estados mentais dos indivíduos. Na abordagem de Elias (1990), podemos entender a normatização como um movimento do próprio campo ayahuasqueiro no sentido de reconhecer o Estado como ator relevante do processo de civilização que atinge todas as esferas da vida social e também a esfera religiosa¹⁵⁷.

¹⁵⁷ Assim como, outras substâncias, outras drogas, são também objetos de regulamentação e de controle estatal. Nas mãos de quem fica o controle e a definição de como usar essas substâncias? Um dos elementos que Elias

Em relação ao uso dessas substâncias, entre as quais a ayahuasca, o controle também fica na mão, não de um grupo, de uma religião, ou de um indivíduo, seja ele profeta ou não, mas na mão de uma instância que pairaria sobre todos os indivíduos. Tal instância teria uma característica essencial, a ideia de cuidar do bem coletivo, em nome do interesse público. A responsabilidade jurídica passa para a mão do Estado. Os dois processos são constitutivos de uma rede de relações sociais que se estabelece entre os grupos que compõem o campo da ayahuasca e o Estado, como ator que teria o papel de normatizar o uso dessa substância, reconhecendo a instância estatal como o lugar adequado para isso. O processo de normatização ocorre, assim, com todas as tensões inerentes à entrada de um ator externo no campo.

O mesmo se dá no processo de patrimonialização, em que o Estado passa a ser um ator reconhecido, legitimado, constituindo um clímax, um momento em que, no próprio campo da ayahuasca, as alianças são construídas e as posições sociais dos grupos e intragrupos são definidas. É nessa relação que os processos analisados são constitutivos de uma relação entre tradição e modernidade (processos sociais humanos).

Esse processo foi um desdobramento do primeiro momento¹⁵⁸, herdando todas as tensões do primeiro, como também os ganhos. Evidenciamos, aqui, a iniciativa dos próprios atores do campo tradicional da ayahuasca de se submeter a um conjunto de processos regulatórios cujo processo de atribuição de valor ocorre no âmbito da esfera pública, a partir da ação de instituições representadas no espaço político administrativo do Estado. Como foi dito, a atribuição de valor patrimonial a determinada prática cultural “é feita em nome do interesse público, fundamenta-se no conhecimento acadêmico e obedece a preceitos jurídicos e administrativos específicos” (ARANTES, 2012, p.111).

A patrimonialização cultural dos bens intangíveis do universo da ayahuasca vai depender de um complexo processo em que o sentido patrimonial dos conhecimentos do universo ayahuasqueiro como expressões culturais não emana diretamente das próprias práticas dos grupos. Nesse caso, entram em cena outros atores, já não mais os da esfera do Judiciário, mas da esfera do Ministério da Cultura: os agentes e especialistas do IPHAN serão

(1993) apresenta como sinal de civilização ou de modernização é o fato de essa responsabilidade não ficar nas mãos de indivíduos isolados ou de grupos específicos, mas nas do Estado. Assim como certo tipo de violência passa a ser legítima, passa a ser responsabilidade e direito do Estado estabelecer medidas de segurança.

¹⁵⁸ A partir da ótica de Elias (1993) de que a sociedade obtém ganhos através do processo de civilização (é pelo processo de civilização, de regulamentação das relações, dos comportamentos, das interações entre os indivíduos que as culturas conseguem continuar existindo e, dessa forma, ganhar coesão e certa consistência), que consideramos, em relação a esse segundo momento, que a patrimonialização da ayahuasca é um desdobramento daquele.

responsáveis pelo INRC – Ayahuasca, ou seja, pela descrição dos usos da substância, dos diversos rituais em que ela é utilizada nos diversos grupos, de sua origem e de sua história; para, após esse levantamento, decidir sobre a possibilidade de registro.

Nesse processo, a dinâmica do intencionado e não intencionado pelos grupos aparecem, por exemplo, na forma de dificuldades, atrasos e pela justificativa do IPHAN de considerar a complexidade do processo, marcado pela emergência no campo da ayahuasca de alguns atores que, até então, não haviam sido considerados no processo anterior, como é o caso das populações indígenas, posicionadas fora do campo religioso. Especificamente, uma série de consequências não planejadas surge para os atores que estamos estudando de modo mais específico – que são os atores do campo religioso da ayahuasca e que a utilizam em rituais religiosos e defendem o uso apenas nessa direção. O problema, a nosso ver, é que eles são agora introduzidos em uma nova rede de configurações sociais.

Assim, ambos os processos de reconhecimento da ayahuasca, tanto o de normatização quanto o de patrimonialização, possuem vários elementos dessa ordem. Ou seja, o Estado entra no campo e passa a ser reconhecido como um ator ou esfera no âmbito da qual alguns conflitos podem ser resolvidos, mas, ao mesmo tempo, é interpretado como um ator externo, que exerce sua função de modo autoritário, ditando regras. Cogita-se, ainda, que a posição do IPHAN de incluir as comunidades indígenas em nome da diversidade cultural no campo ayahuasqueiro foi um elemento determinante para a falta de celeridade no processo.

Outra questão debatida é a ideia de deslocar a questão da ayahuasca do CONAD (Ministério da Justiça) para o Ministério da Cultura. Sendo uma questão complexa, a nosso ver essa foi uma forma que os grupos tradicionais encontraram de tirar a discussão da ayahuasca da esfera jurídica e levar para a esfera da cultura. Portanto, é uma questão simbólica, pois, na prática, a responsabilidade de legislar sobre o que é proibido ou não é de competência do CONAD, e não do IPHAN.

Uma última consideração a respeito do processo atual de patrimonialização é sobre suas etapas subsequentes, a identificação e o registro dos bens, nas quais a definição dos bens imateriais a serem patrimonializados será feita com a participação das comunidades de detentores, como também será decidida a inclusão ou exclusão das comunidades indígenas do processo. A atual conjuntura implica na instalação de uma zona de indefinição a respeito do que pode, do que deve e do que é adequado ser patrimonializado.

Sobre a questão do que patrimonializar, o dirigente da Arca da Montanha Azul, que se reconheceu como pertencendo ao campo neoayahuasqueiro, fez considerações essenciais que certamente serão discutidas pelas comunidades e pela equipe de especialistas e IPHAN.

Algumas dessas questões levantadas por Bandeira de Mello (2016) são fundamentais para demonstrar a complexidade do tema, com relação ao que vai ser definido nas atividades posteriores, isto é, do que vai ser registrado:

Acho perfeitamente justo e importante patrimonializar Mestre Irineu, Frei Daniel e o Mestre Gabriel, nossos digníssimos patriarcas e pioneiros. Mas, quem consideraremos seus legítimos representantes e quem não? Quem introduziu o bailado na Barquinha foi Mestre Antônio Geraldo. Ele entrará ou não? Ele tem quantidade imensa de Salmos e músicas de Parque (bailado). E os índios com sua rica cultura, com trabalhos cuja sofisticação nada fica a dever em riqueza cultural aos das igrejas clássicas? E os Neo-Ayahuasqueiros com sua imensa riqueza cultural? E todos os que receberam hinos depois deles? Padrinho Sebastião, Luís Mendes e muitos outros? Nossa belíssimas músicas (da Arca), recebidas na força da ayahuasca? Novas e revolucionárias metodologias e pesquisas em múltiplas casas que surgiram mais recentemente? Novas maneiras de compreender o significado da ayahuasca e de preparar-se para sua ingestão? E os hinos recebidos por pessoas de outros países a partir da ayahuasca levada por brasileiros? E os maravilhosos desenhos e escritos realizados durante as cerimônias na Arca, coletados ao longo de muitos anos, talvez mais de uma década, como exemplos de arte realizada a partir de estados holotrópicos de consciência que, além do importante valor estético, atestam as mudanças psicológicas para melhor que as pessoas alcançam por meio da ayahuasca em cerimônia multirreligiosa que envolve elementos dos três troncos e outros ingredientes espirituais que eles não possuem? Etc., etc. Tenho medo de monopólios. Como congelar a Ayahuasca, em processo, em desdobramentos, como um rio que corre com águas sempre renovadas, como Vinho Novo que necessita constantemente de Odres Novos, em formulações fechadas, limitadas e limitadoras, que correm o risco de engessar o que deve ser uma aventura criativa com experiências sempre diversas em um caminho de aprendizado sem fim?

Questões fundamentais de uma problemática acerca do assunto. Observamos, ao longo da pesquisa, que não se patrimonializam os centros, e sim os bens intangíveis, que são coletivos (Alves, 2015). O registro de uma expressão cultural não significa preservação, no sentido de um engessamento, e possui um termo mais apropriado, *salvaguarda* – que pretende, segundo Arantes (2009), “proteger os processos em que as culturas são produzidas, dentro das formações sociais às quais pertencem” (*Ibid.*, p. 50).

Consideramos ter demonstrado nesta tese, a partir da rede de relações sociais configuradas nos processos analisados, que os elementos constitutivos aí contidos possuem tensões entre o planejado e o não planejado. Mostramos como emergiram os anseios, desejos e as ações iniciais que resultaram no processo de patrimonialização como uma articulação social e política por meio da câmara temática e demais atores do município, estado e políticos locais. Outros temas discutidos foram a problemática da inclusão e exclusão de atores ayahuasqueiros, as articulações políticas entre os grupos ayahuasqueiros dos diversos campos, as tensões que emergiram dos campos, a partir do seu enquadramento na classificação dos

campos como originários, tradicionais e ecléticos ou neoayahuasqueiros. Conceituamos esse momento crucial para a construção de suas identidades sociais, que foram identificadas em sua relação com o Estado e entre os próprios grupos ayahuasqueiros.

Neste ponto, o conceito de rede de configurações, de Elias (2005), foi utilizado para descrever como os modos e intensidade de interdependência entre atores envolvidos no campo da ayahuasca e nos que entram em relações com ele, vão se modificando, ganhando maior ou menor grau de complexidade em determinados momentos, incluindo ou excluindo certos atores. Os grupos tradicionais são colocados em presença e também em dinâmicas de relações que incluem atores novos que não fazem parte apenas do campo religioso, a exemplo do campo dos *originários*, no processo de patrimonialização, bem como os atores do IPHAN, que não participaram do momento anterior, o da normatização da ayahuasca.

Esses dois momentos trazem elementos de tensão, de fricção entre o que é considerado uso correto, uso ortodoxo e o uso heterodoxo da ayahuasca. Há um fluxo de processos em que esses grupos estão inseridos, formando figurações específicas, seja em relação à ortodoxia do próprio grupo ou sobre ações típicas de estranhamento dos grupos tradicionais, similarmente aos grupos estudados por Elias (2000) e descritos como uma relação entre os estabelecidos e os *outsiders*.

A partir de Bourdieu (1989), também, podemos entender a hierarquia e as regras estabelecidas nos grupos estudados. A noção de espaço social como espaço simbólico foi fundamental, uma vez que os grupos são caracterizados por diferentes crenças, rituais, valores e estilos de vida. A questão que se apresenta, então, diz respeito aos significados e repercussões diferenciados que a ayahuasca e, especificamente, o daime pode ter para grupos com experiências e trajetórias de vida tão diversas como a dos grupos tradicionais do estado do Acre e aqueles que frequentam igrejas e utilizam ayahuasca no contexto urbano das grandes cidades brasileiras.

De certo modo, podemos reconhecer, no processo do inventário, a configuração dos grupos usuários em três campos distintos: o campo dos originários, o campo tradicional ou tradicionalista e o campo eclético ou neoayahuasqueiro. E que, apesar de o IPHAN afirmar não adotar essa classificação, a referência usual dos termos, assim como o termo *tradição* foram constantemente utilizados em no Relatório Final do INRC – Ayahuasca (2015).

Os diversos processos presentes nesta pesquisa compõem uma unidade. Da mesma forma, constituem elementos de um mesmo processo as relações sociais entre os atores do campo tradicional e as novas identidades religiosas que surgem em centros urbanos brasileiros. Tudo isso são fatos constitutivos da modernidade dentro e fora do campo religioso

e do subcampo ayahuasqueiro, embora sejam identificados – como Turner pensou os “dramas sociais” (TURNER, 2008) – momentos de ruptura, crise, ação corretiva e reintegração de grupos sociais (ou formação de novos grupos derivativos dos originais), bem como diversas fases de transição do campo dos originários ao dos tradicionais.

A luta pela posse da *tradição* e o desejo de *aggiornamento* (atendimentos aos requisitos da modernidade, segundo Elias, 1998) são parte da estruturação das mentalidades gestada pelas dinâmicas das configurações em que se inserem os indivíduos que formam essas figurações, sendo inseparáveis a estrutura e a dinâmica das próprias figurações, pois constituem diferentes níveis de acontecimentos sociais.

Os processos aqui analisados são momentos de acirramento de tensões no nível dos vários campos colocados em interdependência social. No subcampo dos ayahuasqueiros, é marcante a emergência e inclusão de diferentes perspectivas colocadas em circulação por novos atores. Esses entram nas lutas simbólicas formando novas figurações que, certamente, implicaram em um processo de institucionalização da ayahuasca.

Em diferentes momentos e contextos, a relação entre os grupos se modifica, sendo possível que, em dada conjuntura, um modelo de religiosidade/grupo religioso tenha tido maior peso e, em outra conjuntura, passe a ter menos poder no campo. O questionamento da legitimidade, as lutas simbólicas, as alianças intra/extracampo são sentidas pelo campo dos tradicionais como uma constante *ameaça* associada à expansão do uso (e eventual *banalização*, conforme classificam os atores tradicionais do campo religioso ayahuasqueiro) da ayahuasca pelos neoayahuasqueiros. Com Elias (2005), pensamos que as estruturas ou figurações implicam em ações cujos resultados não podem ser totalmente controlados por indivíduos ou grupos, mas resultam das cadeias de redes de interdependência que vão se formando em períodos de longa duração.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Fátima; SOUZA, Maria Leudes S. (orgs.). *Mestre Antonio Geraldo e o Santo Daime*. Centro Espírita Daniel Pereira de Matos Barquinha. Rio Branco: EMPLAK, 2008.
- ALMEIDA, Maria de Fátima Henrique de. *Santo Daime: a colônia Cinco Mil e a contracultura (1977-1983)*. Dissertação de Mestrado em História do Brasil. Recife: Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, 2002.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner. *Carajás: A guerra dos mapas*. Belém: Falangola Editora, 1993.
- ALMEIDA, Ana Paula Evangelista de e ASSIS, Glauber Loures de. *A visibilidade das revistas Veja, Época e Isto É: o caso da legalização do Santo Daime*. Trabalho apresentado no XXVIII CONGRESSO INTERNACIONAL DA ALAS. de 6 a 11 de setembro de 2011, UFPE, Recife, PE.
- ALVERGA, Alex Polari de. *Seminário sobre a ayahuasca em Rio Branco*: comunicado da Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal Patrono Sebastião Mota de Melo. ICEFLU. Rio Branco, 2010. Disponível em:
<http://www.idacefluris.org.br/sistema/imagem/noticia/a724__CartaICEFLU_seminario.pdf>
Acesso em: 05 out. 2015.
- _____. *Carta para o encontro da diversidade cultural ayahuasqueira*. 2011. Disponível em:
<http://www.idacefluris.org.br/sistema/imagem/noticia/a946__Carta_EncDivAhuaVersfinal.pdf>
Acesso em: 10 ago. 2014.
- ALVES, Antonio; ARAÚJO, F.; LODI, E. Comunidades tradicionais da ayahuasca. In: COSTA, M. P. Da *et al. Muitos são os caminhos de Deus: um pouco de nossa história e de nossas crenças*. Cartilha da diversidade religiosa. Rio Branco: Instituto Ecumênico Fé e Política – Acre, Secretaria de Estado de Educação e Esporte, 2011.
- AMARAL, Leandro Ribeiro do. *Patrimônio cultural e a garantia de direitos intelectuais indígenas: construção de sentido a partir da experiência Huni kuin/ Leandro Ribeiro do Amaral* – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2014.
- ANDRADE, Afrânio Patrocínio de. *O fenômeno do chá e a religiosidade cabocla*. Dissertação (Mestrado) - Ciência das Religiões, Instituto Metodista de Ensino Superior, São Paulo, 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 Social. São Paulo: Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2012.
- ARANTES, Antonio A. Sobre inventários e outros instrumentos de salvaguarda do patrimônio cultural intangível: ensaio de antropologia pública. In: *Anuário Antropológico/2007-2008*, p. 173-222, 2009.
- _____. Patrimônio Cultural. In: SOUZA LIMA, Antônio. (Org.) *Antropologia e direito: temas antropológicos para estudos jurídicos*. Rio de Janeiro/Brasília: Contra Capa/LACED/ Associação Brasileira de Antropologia. (2012)
- ARAÚJO, Wladimir Sena. *Navegando sobre as ondas do Daime*. São Paulo: Editora Unicamp, 1999.
- _____. Breves apontamentos sobre o *continuum* do uso da ayahuasca. In: IPHAN. *INRC – Inventário Nacional de Referências culturais dos “usos rituais da ayahuasca”*. Acre, 2015.

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. 2. ed. São Paulo: Edunb/Uicitec, 1993.

BASTIDE, Roger. A propósito da poesia como método sociológico. In: *Sociologia*. São Paulo: Editora Ática, 1979.

BASTOS, Abgvar. Introdução. In: DA SILVA, Clodomir Monteiro. *As comunidades do Santo Daime*. Survey realizado entre agosto e novembro de 1978. Acre: mimeografado, 1979.

_____. *Os cultos mágico-religiosos no Brasil*. São Paulo: Editora Hucitec, 1979.

BECK, GIDDENS & LASH. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Editora Universidade Estadual, 1997.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte, UFMG, 2001.

BOMFIM, Juarez Duarte. *Declarar ayahuasca patrimônio imaterial da cultura brasileira*. Desafios frente às dificuldades e limitações de atender os critérios do Iphan. Disponível em: <<http://culturarb.blogspot.com/2011/06/declarar-ayahuasca-patrimonio-imaterial.html>>. Acesso em: 29 set. 2015.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: T.A. Queiroz, 1979.

_____. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. 3ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. *Cultura de massa e cultura popular: leituras de operárias*. Petrópolis: Vozes, 1972.

BOSI, Alfredo. Cultura como tradição. In: BORNHEIM, G. et al. *Cultura brasileira: tradição/contradição*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/ Funarte, 1987.

_____. O tempo e os tempos. In: NOVAES, Adauto. *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

BOURDIEU, Pierre. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

_____. *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Difel, 1984.

_____. Gênese e estrutura do campo religioso. In: *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1987.

_____. Espaço social e espaço simbólico. In: *Razões Práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papirus, 1996.

_____. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

_____. “Que es lo que hace una clase social. Acerca de la existência teórica y práctica de las clases”. In: *Revista paraguaya de Sociologia*, nº 89, março-abril de 1994, p. 7-21.

BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. *A profissão de sociólogo: preliminares epistemológicas*. Petrópolis: Vozes, 1999.

BRISSAC, Sérgio. *A Estrela do Norte iluminando até o Sul*. Uma etnografia da União do Vegetal em um contexto urbano. Dissertação (Mestrado) - Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1999.

BRISSON, Hughes. *La légitimité des rituels de l'ayahuasca et du peyotl: entre liberté religieuse et déterminisme culturel*. Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos, NEIP, 2011. Disponível em: <www.neip.info>.

BURLAMAQUI, Flávia. História política recente da ayahuasca. In: IPHAN. *INRC – Inventário Nacional de Referências culturais dos “usos rituais da ayahuasca”*. Acre, 2015.

- CANDAU, Jöel. *Memoria e Identidad*. Buenos Aires: Del Sol, 2001.
- CANO, Wilson. *Raízes da concentração industrial em São Paulo*. Rio de Janeiro: Difel, 1977.
- CASCUDO, Luis da Câmara. *Rede de dormir: uma pesquisa etnográfica*. Rio de Janeiro: Funarte/ INF/Achiamé/UFRN, 1983.
- CASTILHA, Alicia. *Santo Daime: fanatismo e lavagem cerebral*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- CASTRIOTA, Leonardo Barci. *A “via crítica” no patrimônio cultural: uma perspectiva comparativa*. I Seminário da Rede-Conservação, 2012.
- CHARTIER, Roger. *A história cultural - entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.
- CHAUÍ, Marilena de Sousa. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.
- CHUVA, Maria Regina Romeiro. *Os arquitetos da memória: sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil (anos 1930-1940)*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.
- CMPC. *Carta das Comunidades Tradicionais da Ayahuasca*. Acre, 2010. In: LABATE, Bia, 2010. Disponível em: <http://www.bialabate.net/wpcontent/uploads/2008/08/Carta_Comunidades_Tradicionais_Ayahuasca_Rio_Branco_2010.pdf>. Acesso em: 19 fev. 2015.
- COELHO, Vera Penteadó (org.). *Os alucinógenos e o mundo simbólico: o uso dos alucinógenos entre os índios da América do Sul*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1976.
- COSTA, Cristiane Albuquerque. *Uma casa de “preto-velho” para “marinheiros” cariocas: a religiosidade em adeptos da Barquinha da Madrinha Chica no estado do Rio de Janeiro*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. Campina Grande: PPGCS, Universidade Federal de Campina Grande, 2008.
- COUTO, Fernando de La Rocque. *Santos e Xamãs: estudo do uso ritualizado da ayahuasca por caboclos da Amazônia*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Brasília: Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, 1989.
- CUNHA, Geovânia Corrêa Barros. *O Império do Beija-Flor*. Rio Branco: Fundação Narciso Mendes, 1986.
- CUNHA, Euclides da. *À margem da história*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *Um paraíso perdido: ensaios, estudos e pronunciamentos sobre a Amazônia*. Rio Branco: Fundação Cultural do Estado do Acre, 1988.
- DEAN, Warren. *A industrialização de São Paulo*. São Paulo: Difel, 1971.
- DOBKIN, Marlene De Rios. *Visionary Vine: Hallucinogenic healing in the Peruvian Amazon*. San Francisco: Chandler Publishing, 1972.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- DUARTE, Élio Garcia. *Conflitos pela terra no Acre: a resistência dos seringueiros de Xapuri*. Rio Branco: Casa da Amazônia, 1987.
- DURAND, Gilbert. *O Imaginário*. Rio de Janeiro: DIFEL, 1988.
- _____. *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

- _____. *A imaginação simbólica*. São Paulo: Cultrix, 1988.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.
- ELIADE, Mircea. *O Xamanismo*. São Paulo: Martins Fonte, 1998.
- ELIAS, Norbert. *Envolvimento e alienação*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- _____. *Introdução à sociologia*. Lisboa: edições 70, 2005.
- _____. *Mozart: sociologia de um gênio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- _____. *Norbert Elias por ele mesmo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- _____. *O processo civilizador, volume I: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- _____. *O processo civilizador, volume II: formação do Estado e civilização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- _____. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- _____. *Sobre o tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- FACUNDES, Jair. *Pluralismo, direito e ayahuasca: autodeterminação e legitimação do poder no mundo desencantado*. Mestrado em Direito Instituto Brasiliense de Direito Público – IDP – 2013.
- FEITOSA, Orange Matos; SAES, Alexandre Macchione. *O plano de defesa da borracha: entre o desenvolvimentismo e a negligência política ao norte do Brasil, 1900-1915*. Am. Lat. Hist. Econ vol.20 no.3 México sep./dic, 2013. Disponível em: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S140522532013000300006&script=sci_arttext> Acesso em: 19 fev. 2016.
- FERRETTI, Mundicarmo. *De segunda a domingo*. Etnografia de um mercado coberto. Mina. Uma religião de origem africana. São Luís: Serviço de Imprensa e Obras Gráficas do Estado, 1985.
- FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo: EDUSP/FAPEMA, 1995.
- FONSECA, M.C.L. *O Patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Minc-IPHAN, 1997.
- FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense, 1997.
- FROES, Vera. Santo Daime, cultura amazônica. *História do Povo Juramidam*. Manaus: SUFRAMA, 1986
- FURTADO, Celso. *Formação econômica do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1990.
- GEERTZ, Clifford James. Uma Descrição Densa: por uma Teoria Interpretativa da Cultura. In: *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- _____. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.
- _____. 1989. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

GIDDENS, A. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1991.

GLUCKMAN, Max. Análise de uma Situação Social na Zululândia Moderna. In: FELDMAN-BIANCO, Bela. (org.) *Antropologia das Sociedades Contemporâneas*. São Paulo, Global, 1987.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios. In: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 11, n. 23, p. 15-36, jan/jun 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832005000100002>. Acesso em: 10 out. 2014.

_____. *A Retórica da Perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro, UFRJ, 1996.

GOULART, Sandra Lúcia. *Raízes culturais do Santo Daime*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1996.

_____. *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica: as religiões da ayahuasca*. Tese de Doutorado. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2004.

GROISMAN, A. *Eu venho da floresta: ecletismo e práxis xamânica no céu do Mapiá*. Florianópolis: UFSC, 1991.

_____. *Proibições (Im)Possíveis? Um olhar sobre as Fronteiras Simbólicas entre Texto Jurídico e Concepções Religiosas*. Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos – NEIP, 2010. Disponível em: <www.neip.info>. Acesso em: 14 mai. 2014.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. *Regime de índio e faccionalismo: os Atikum da Serra do Umã*. Dissertação de Mestrado. PPGAS / MN. Rio de Janeiro: UFRJ, 1993.

_____. *A Jurema no regime de índio: o caso Atikun*. Mimeo. 1999.

_____. Tradição. In: SOUZA LIMA, Antônio (org.). *Antropologia e direito: temas antropológicos para estudos jurídicos*. Rio de Janeiro/Brasília: Contra Capa/LACED/ Associação Brasileira de Antropologia, 2012.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice Editora, 1990.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HENMAN, Anthony. Uso del Ayahuasca en un Contexto Autoritario. El Caso de La União do Vegetal en Brasil. In: *America Indígena*, vol. XLVI, número 1. Cidade do México: 1986.

HOBBSBAWN, Eric. *A Invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1997.

IPHAN. *INRC – Inventário Nacional de Referências culturais dos “usos rituais da ayahuasca”*. Acre: 2015.

JACCOUD, Sebastião. *O terceiro testamento: um fato para a história*. Goiânia: Página Um Editora, 1992.

LABATE, Beatriz Caiuby. *As religiões ayahuasqueiras, patrimônio cultural. Acre e fronteiras geográficas*. Ponto Urbe [Online], 2010. Disponível em: <<http://pontourbe.revues.org/1640>>. Acesso em: 10 fev. 2016.

_____. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Dissertação de Mestrado. Campinas: UNICAMP, 2000.

_____. Ayahuasca: de droga perigosa a patrimônio nacional. Entrevista com Antonio A. Arantes. Traduzido por LABATE, Beatriz C. & GOLDSTEIN, Ilana. Ayahuasca - From Dangerous Drug to National Heritage: An Interview with Antonio A. Arantes. In: *International Journal of Transpersonal Studies*, 28, pp. 53-64, 2009a.

_____. Ayahuasca religions in Acre: Cultural Heritage in Brazilian Borderlands. In: *Anthropology of Consciousness*. Volume 23, 2012, pp. 87-102.

_____. *Encontro da diversidade ayahuasqueira*. ICEFLU. s/d. Disponível em: <<http://www.bialabate.net/news/encontro-da-diversidade-ayahuasqueira-iceflu-apresenta-carta-sobre-tombamento-da-ayahuasca-iceflu>>. Acesso em: 19 jan. 2016.

LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (org.). *O uso ritual da Ayahuasca*. Campinas: FAPESP/Mercado das Letras, 2002.

LABATE, Beatriz Caiuby; FEENEY, Kevin. O processo de regulamentação da ayahuasca no Brasil e na esfera internacional: desafios e implicações. In: *Revista Periferia*. Volume III – Número 2. Traduzido por Sílvia Pimenta Velloso Rocha. Artigo originalmente publicado no *International Journal of Drug Policy*, 23, pp. 154– 161, Elsevier, 2011.

LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lúcia (org.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Editora Mercado das Letras, 2005.

LABATE, Beatriz Caiuby; ROSE, Isabel Santana de; SANTOS, Rafael Guimarães. *Religiões Ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico*. Campinas: Mercado de Letras, 2008.

LANE, Sílvia et al. Uma análise dialética do processo grupal. In: *Cadernos PUC – Psicologia*, n. 11, educ. São Paulo: Cortez editora, 1981.

LEARY, Timothy; METZNER, Ralf; ALPERT, Rudolf. *The psychedelic experience: a manual based on the tibetan book of the dead*. Secaucus. Nova Jersey: Citadel Press, 1964.

LÉNA, Phillipe; OLIVEIRA, Adélia Engrácia de. *A fronteira agrícola 20 anos depois*. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi, Coleção Eduardo Galvão, 1991.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Quando o mito se torna história. In: *Mito e Significado*. Lisboa: Edições 70, 1985.

_____. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.

LODI, Edson. Breve história da institucionalização do uso religioso de ayahuasca no Brasil. In: LODI, Edson et al. *Relatório final: inventário nacional de referências culturais dos “usos rituais da ayahuasca”*. Rio Branco: 2015.

LOUREIRO, Antônio José Souto. *A grande crise (1908-1916)*. Manaus: T. Loureiro & Cia., 1985.

LUNA, Luis Eduardo. *A Barquinha*, uma nova religião de Rio Branco, na Amazônia brasileira. Trabalho apresentado para concurso de professor. Florianópolis: UFSC, 1995.

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

MACHADO, Lia Osório. Urbanização e mercado de trabalho na Amazônia brasileira. In: *Cadernos IPPUR*. Rio de Janeiro, ano XIII, Mº 1, 1999, p.109-138.

MACRAE, Edward. *Guiado pela lua: xamanismo e uso ritual da Ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.

_____. A elaboração das políticas públicas brasileiras em relação ao uso religioso da ayahuasca. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra; FIORE, Maurício et all. *Drogas e Cultura: nova perspectiva*. Salvador: EDUFBA, 2008

MAGALHÃES. Eloi dos Santos. *Balanços de Luz: devoção e experiência a bordo do Barquinho Santa Cruz*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais. Campina Grande: Universidade Federal de Campina Grande, 2013

MANIFESTO DO ALTO SANTO. In: *Blog do Altimo Machado*, 2006. Disponível em <<http://www.altinomachado.com.br/2006/03/manifesto-do-alto-santo.html#comments>>. Acesso em: 19 jun. 2015.

MARCONI, Marina de Andrade. *Técnicas de pesquisa: planejamento e execução de pesquisas, amostragens e técnicas de pesquisa, elaboração, análise e interpretação de dados*. São Paulo: Atlas, 1990.

MARTINI, Andréia. Uso indígena, cipó e outros usos [autônomos] da ayahuasca. In: IPHAN. *INRC – Inventário Nacional de Referências culturais dos “usos rituais da ayahuasca”*. Acre, 2015.

MAUSS, Marcel. A Prece. In: Oliveira, Roberto Cardoso de (org.). *Antropologia*. São Paulo: Ática, 1979.

MELLO, P. Bandeira de. *A nova aurora de uma antiga manhã: surpreendentes diferenças entre as plantas sagradas e as drogas – As propriedades misteriosas dos enteógenos*. São Paulo: Amazon, 2015.

MONTEIRO DA SILVA, C. *O Palácio de Juramidan*. O Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição. Dissertação de Mestrado. Recife: Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco. 1983.

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

MOURÃO, Jorge. *Tragédia na seita do daime*. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1995.

NEIBURG. Frederico. O nacionalismo das ciências sociais e as formas de conceituar a violência política e os processos de politização da vida social. In: WAIZBORT, Leopoldo. (org.). *Dossiê Norbert Elias*. São Paulo: Edusp, 2001.

NEVES, Marcos Vinícius das. *Sinal dos tempos – Uma nova política para a ayahuasca no Brasil*, Rio Branco, junho, 2011. Disponível em: <<http://bialabate.net>>. Acesso em: 10 out. 2013.

_____. *História política recente da Ayahuasca (VI)*. Disponível em: <[mhttp://colunamiodepote.blogspot.com.br/2011/04/historia-politica-recente-da-ayahuasca.html](http://colunamiodepote.blogspot.com.br/2011/04/historia-politica-recente-da-ayahuasca.html)>. Acesso em: 18 abr. 2015

_____. *História política recente da Ayahuasca (V)*. Disponível em: <http://colunamiodepote.blogspot.com.br/2011/03/historia-politica-recente-da-ayahuasca_29.html>. Acesso em: 12 dez. 2012.

NEVES, Sebastião Afonso Viana; SILVA, Marcus Alexandre Médici Aguiar Viana da. *Carta protocolada ao IPHAN*. Em: 10-09-2014.

- OLIVEIRA, Isabela. *Santo Daime: um sacramento vivo, uma religião em formação*. Tese de Doutorado em História. Brasília: Universidade de Brasília, 2007.
- OLIVEIRA, L. A. P. de. *O sertanejo, o brabo e o posseiro: os cem anos de andanças da população acreana*. Dissertação de Mestrado em Geografia. Belo Horizonte: Centro de Desenvolvimento e Planejamento Regional, Universidade Federal de Minas Gerais, 1985.
- OLIVEIRA FILHO, João P. *O nosso governo: os ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero / CNPq, 1988.
- OTERO DOS SANTOS, J. *Diferentes contextos, múltiplos objetos: reflexões acerca do pedido de patrimonialização da Ayahuasca*. Trabalho apresentado na 27. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em agosto de 2010, Belém, Pará, 2010.
- PACHECO, G.; LABATE, B. C. Matrizes Maranhenses do Santo Daime. In: LABATE, Beatriz Caiuby e ARAÚJO, Wladimir Sena. (Org.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado Aberto, 2004.
- PENNA, Maura. Relatos de migrantes: Questionando as noções de perda de identidade e desenraizamento. In: SIGNORINI, I (org.). *Lingua(gem) e identidade: elementos para uma discussão no campo aplicado*. Campinas: FAPESP, 1998.
- PINTO, Nelson Prado Alves. *Política da borracha no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1984.
- POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. In: *Estudos históricos*. Rio de Janeiro, v. 2. n.3, 1989. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2278>>.
- PRADO, Maria Lígia Coelho; CAPELATO, Maria Helena Rolim. A borracha na economia brasileira da Primeira República. In: FAUSTO, Boris. *História geral da civilização brasileira, volume 1: O Brasil Republicano*. São Paulo: Difel. 1975.
- PRADO Jr., Caio. *História econômica do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- REGINATO, Andréa Depieri de Albuquerque. *Regulamentação de uso de substância psicoativa para uso religioso: o caso da Ayahuasca*. Artigo publicado originalmente na Revista Tomo, n.17- do núcleo de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais da Universidade Federal de Sergipe, 2010. Disponível em: <<http://200.17.141.110/pos/sociologia/publicacoes.php>>.
- RIBEIRO, Luci Silva. *Processo e figuração: um estudo sobre a Sociologia de Nobeert Elias*. Campinas: 2010.
- RIVIER, Laurent; LINDGREN, Jean-Erik. Ayahuasca. The South American hallucinogenic drink: An ethnobotanical and chemical investigation. In: *Economic Botany*. April-June 1972, Volume 26, Issue 2, pp 101-129, 1972.
- SÁ, Celso Pereira de (org.). *As memórias da memória social: memória, imaginário e representações sociais*. Rio de Janeiro: Editora Museu da República, 2005.
- SÁ, Domingos Bernardo Silva. *Ayahuasca, a consciência da expansão*. In: *Discursos sediciosos. Crime, direito e sociedade*. Rio de Janeiro, Instituto Carioca de Crimiologia. Ano 1, no 2, 2o sem. 1996, pp. 145-174.
- SALLES, Sandro Guimarães de. Notas Sobre Representação e Patrimônio. In: SANDRONI e SALLES (org.). *Patrimônio cultural em discussão: novos desafios teórico-metodológicos*. Recife : Ed. Universitária da UFPE, 2013.

SANTOS, Luis Felipe Belmonte. A liberação do chá Hoasca junto ao CONFEN. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze (org.) *Hoasca: ciência, sociedade e meio ambiente*. Campinas: Editora Mercado de Letras, 2011.

SANTOS, M.V. *O tecido do tempo: a ideia de patrimônio cultural no Brasil, 1920-1970*. Tese de Doutorado, UnB.1992.

_____. Nasce a Academia SPHAN. In: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Brasília, n. 24, p. 77-95. 1996.

SANTOS, Wyllamy Bomfim Andrade. *A Casa Kabyle ou o mundo às avessas: o olhar estrutural de Bourdieu*. Revista Letrando, v. 1. jan./jun. 2012.

SCHULTES, R. E.; HOFMANN, A. *Plantas de los dioses*. Origen del uso de los alucinógenos. Mexico City, Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1982.

SCHULTES, Richard E. El desarrollo histórico de la identificación de las malgipiaceas empeladas como alucinógenos. In: *América Indígena*, Vol. XLVI, Número 1, Cidade do México, 1986.

SILVA, Wagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia*. São Paulo, EDUSP, 2001.

SOARES, Luiz Eduardo. O Santo Daime no contexto da nova consciência religiosa. In: LANDIM, Leilah (org.). *Sinais dos tempos*. Rio de Janeiro: ISER, 1990.

_____. Religioso por natureza: cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil. In: *O Rigor da Indisciplina*. Ensaios de Antropologia Interpretativa. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1994.

SOUZA, A. J. Breves reflexões sobre identidade nacional e as origens do pensamento social no Brasil. In: VIELLA, A. (org.). *Clio Psiché Ontem*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

SOUZA, Marcela Stockler Coelho de. *A cultura invisível: conhecimento indígena e patrimônio imaterial*. Brasília: Anuário Antropológico/2009 - 1, 2010, pp.149-174.

STEIL, Carlos Alberto. Pluralismo, modernidade e tradição: transformações do campo religioso. In: *Ciências Sociais e Religião*. Porto Alegre, 2001.

TANNO, J. L. A democratização dos bens patrimoniais: o direito à cidadania cultural. In: *Patrimônio e Memória*. UNESP – FCLAs – CEDAP, v.2, n.1, p. 232-235, 2006. Disponível em: <http://www.assis.unesp.br/cedap/patrimonio_e_memoria/patrimonio_e_memoria_v2.n1/artigos/janete_tanno.pdf>. Acesso em: 01 out. 2015.

TURNER, Victor. *Dramas sociais e metáforas rituais*. Dramas, Campos e Metáforas: ação simbólica na sociedade humana. Niterói: EdUFF, 2008.

VAN GENNEP. *Os Ritos de Passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.

VELHO, Otávio. Novos Sujeitos Sociais. In: *Besta-Fera. Recriação do Mundo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

_____. Impedindo ou criticando a modernização? In: *Besta-Fera. Recriação do Mundo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

WEBER, Max. Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas). In: *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Editora UNB, 1991.

_____. Conceitos Sociológicos Fundamentais. In: *Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva*, volume I. Brasília: Editora UNB, 1991.

YAWANAWÁ, Joaquim Tashka. Comentário do líder indígena Joaquim Tashka Yawanawa. In: MACHADO, Altino. *Nishi Pay Dá Grana*. 2005. Disponível em: <<http://www.altinomachado.com.br/2005/10/nishi-pay-d-grana.html>>.

ENTREVISTAS

ALVES, Antônio. Entrevista concedida a Geovânia Barros em 01/07/2015, Rio Branco, 2015.

ARAÚJO, Wladimir. Entrevista concedida a Geovânia Barros em 03/07/2015, Rio Branco.

FACUNDES, Jair. Roteiro de questões concedidas a Geovânia Barros em 11/03/2016, Rio Branco.

FERREIRA, Alzira. Entrevista concedida a equipe em março de 2010.: Alzir Ferreira Soares, Antônio Gomes da Silva Neto, Etinaia de Oliveira Araújo, Lindalva Brasil da Silva, Marina Brandão Coutinho de Rezende, Ocilene Ferreira da Silva Cruz.

GOMES, Adália. Entrevista concedida a Geovânia Barros e Sálua Nogueira em 15/04/2010.

GUSMÃO, Deyvesson. Entrevista concedida a Geovânia Barros em 07/07/2015. Rio Branco, 2015.

LOREDO, Raimundo F. Entrevista concedida a Geovânia Barros, Ana Maria Ruttiman e Francisca das Chagas Teixeira de Lima em 18/12/1992, Rio Branco, 1992.

MATOS DA SILVA, Percília. Entrevistas concedidas a Eduardo Gabrich, Rio Branco, maio de 1989 e maio de 1994. Disponível em: <<http://www.mestreirineu.org/creditos.html>>. Acesso em: 04 abr. 2015.

_____. Entrevista concedida a Geovânia Barros em 05/07/1990. Rio Branco, 1990

MELLO, Phillipe Bandeira de. Entrevista concedida a Geovânia Barros em 24/03/2016

MENDES, Luiz. Entrevista concedida a Eduardo Gabrich, Santa Luzia, junho de 2005. Disponível em: <<http://www.mestreirineu.org/creditos.html>>. Acesso em 03 abr. 2015.

NEVES, José das. Entrevista concedida a Geovânia Barros e Eduardo Bayer Neto em 22/03/1990. Rio Branco, 1990.

NEVES, Marcos Vinicius. Entrevista concedida a Geovânia Barros em 15/04/2015.

SANTOS, Francinete Oliveira dos. Entrevista concedida a Geovânia Barros em 21/04/2015. Rio Branco, 2015.

SERRA, Paulo: depoimento [20-04-2015] entrevistadora: Geovânia Barros.

DOCUMENTOS

ABEAD. Parecer da ABEAD de 04/06/2002. 2002.

ANVISA. Nota Técnica da ANVISA de 10/06/2002. 2002.

ATA da 3ª Reunião Ordinária realizada em 16/05/1997. 1997.

BARROS. Maria Etelvina R. De Toledo. PARECER TÉCNICO/SPT/SENAD. 22/09/1999.

CARLINI, Elisaldo. Opinião de 04/04/1992. 1992.

CARTA de Princípios das entidades religiosas usuárias do Chá Hoasca. 24.11.1991.

CONAD – CONSELHO NACIONAL ANTIDROGAS (2002). Resolução no. 26, de 31 de dezembro de 2002. Brasília: Diário Oficial da União. Poder Executivo, 1º de janeiro de 2003.

CONAD – CONSELHO NACIONAL ANTIDROGAS (2004). Resolução nº 05 de 4 de novembro de 2004. Brasília: Diário Oficial da União. Poder Executivo, 8 de novembro de 2004

CONAD. Ofício nº 36 do CONAD de 31/10/2000. 2000.

CONFEN – CONSELHO FEDERAL DE ENTORPECENTES (1985). Resolução no. 4, 30 de junho de 1985. Brasília: Diário Oficial da União. Poder Executivo, 8 de agosto, Seção 1, p.11397.

CONFEN – CONSELHO FEDERAL DE ENTORPECENTES (1986). Resolução no.6, 04 de fevereiro 1986. Brasília: Diário Oficial da União. Poder Executivo, 5 de fevereiro, Seção 1, p. 2054.

CONFEN – CONSELHO FEDERAL DE ENTORPECENTES (1986). Resolução no.7, 09 de julho de 1986. Brasília: Diário Oficial da União. Poder Executivo, 10 de julho, Seção 1, p. 3568.

DECRETO nº 85.110, de 02/09/1980. 1980.

DIMED – DIVISÃO NACIONAL DE VIGILÂNCIA SANITÁRIA DE MEDICAMENTOS (1985). Portaria nº. 2, 08 de março, Seção 1, pp. 4421-4434.

EVANS, Richard; CHARLES, Edward. Opinião de 28/08/1992. 1992.

KARNIOL, Isac G. Opinião de 18/05/1992. 1992.

GREa. Parecer do GREa de 03/06/2002. 2002.

GUSMÃO, Devysson. INRC Ayahuasca- Esclarecimentos, s/d.

IPHAN. Documento cedido: INRC Ayahuasca- DPI/IPHAN

MACHADO, Jurema de Souza; GUSMÃO, Devysson; VINHAS, Jorge Augusto et al. Memória Síntese da Reunião – Registro do Uso Ritual da Ayahuasca em 25-03-2015.

MADRUGA, Arnaldo. Parecer: *Autorização para menores, com idade superior a 14 (quatorze) anos, fazerem uso do chá denominado AYAHUASCA*. 1997. 1997

MURAD. JOSÉ ELIAS. O CHÁ DO ‘SANTO DAIME’, 17. 2.1989

NEVES, Edison Saraiva. Documento CEBUDV, 23 de junho de 1997.

NEVES, Sebastião Afonso Viana; SILVA, Marcus Alexandre Médici Aguiar Viana da. Carta protocolada ao IPHAN em 10-09-2014, 2014.

PARECER da Câmara de Assessoramento Técnico-Científico de 17/08/2004

PARECER da Associação Brasileira de Psiquiatria (ABEAD), em 4 de junho de 2002

PARECER Técnico do Grupo Interdisciplinar de Estudos de Álcool e Drogas (GREa - 336/02), de 3 de junho de 2002

PINTO, Cleverson Neves. Parecer técnico nº 011/00-INC, referente ao despacho nº 390/00-DRE/CGCP, Ministério da Justiça, Departamento de Polícia Federal, Instituto Nacional de Criminalística.

POLÍCIA FEDERAL. Laudo da PF, de 25/07/2002

PORTARIA nº 02 de 8/03/1985. 1985/ DIMED

PORTARIA nº 04 de 16/10/2001. 2001/IBAMA

PORTARIA nº 45 de 29/01/1986. 1986

RAHDE, Alberto Furtado. *Análise técnica e parecer sobre o processo nº 04304/88*, CONFEN, 20 de janeiro de 1989. 1989

RELATÓRIO DE VIAGEM KARNIOL E SEIBEL/CONAD – 1985. 1985.

RELATÓRIO Final do Grupo de Trabalho/CONAD – 1987. 1987.

RELATÓRIO Final do GMT/CONAD, 2006

RESOLUÇÃO nº 04 de 30/07/1985. 1985.

RESOLUÇÃO nº 06 de 04/02/1986. 1986

RESOLUÇÃO nº 07 de 09/07/1986. 1986.

RESOLUÇÃO nº 09 de 08/08/1986. 1986c.

RESOLUÇÃO nº 98 de 20/11/2000. 2000.

RESOLUÇÃO nº 05 do CONAD de 04/05/2005. 2000.

RESOLUÇÃO nº 26 de 31/12/2002. 2002.

RESULTADOS da Pesquisa Qualitativa e Quantitativa de 24/05/2005

SÁ, Domingos Bernardo da Silva. Parecer do dia 02/06/1992. 1992.

SANTORO. José Roberto Figueiredo. Ofício nº 059/PFDC, 05/03/1999.

SOBRINHO, José. Parecer do dia 02/06/1995. 1995.

SOLICITAÇÃO para condução de projeto de pesquisa por parte do Centro Espírita Beneficente União do Vegetal. 1999.

FILME

LUNA, Luis Eduardo. *Don Emilio & his little doctors*. 1982. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=2NJBnCKSjmM>>. Acesso em: 19 out. 2014.

JORNAIS

CONSELHO libera temporariamente o uso do daime. *JornalA Gazeta do Acre*, 05 de fevereiro de 1986.

DAI-ME liberdade e responsabilidade. ANTÔNIO ALVES. *JornalA Gazeta do Acre*, 05 de fevereiro de 1986.

PROIBIÇÃO pode gerar violência cultural, diz psiquiatra. *Jornal A Folha de São Paulo*, São Paulo, 12 de janeiro. 1986.

PROPOSTA liberação de chá alucinógeno da Amazônia. *Jornal A Folha de São Paulo* (2º Caderno, *CIDADES*, em 12 de fevereiro de 1986).

SAI hoje a decisão sobre o santo daime. *JornalA Gazeta do Acre*, 30 de janeiro de 1986.

SANTO DAIME pode ser proibido. *JornalA Gazeta do Acre*, 14 de dezembro de 1988.

SITES

NEIP – Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos: <<http://www.neip.info>>.

ICEERS – International center for ethnobotanical education research and service. Disponível em: <www.iceers.org>.

MESTRE *Irineu e a ressignificação da cultura ayahuasqueira*. Disponível em:
<<http://www.euvenhodelongemestreirineu.com/2012/07/mestre-irineu-e-ressignificacao-da.html>>.

ANEXOS

Nº	ATO	DESCRIÇÃO
01	Portaria nº 45 de 29/01/1986	- Institui o Colégio de Presidentes dos Conselhos Estaduais de Entorpecentes CPCEE.
02	Resolução nº 04 de 1985	- Designa Grupo de Trabalho para examinar a questão da produção e consumo das substâncias derivadas de espécies vegetais.
03	Resolução nº 06 de 04/02/1986	- Suspende provisoriamente a inclusão do “Banisteriopsis Caapi” na Portaria nº 02/85 da DIMED.
04	Portaria nº 02 da DIMED de 08/03/1985	- Baixa instruções sobre limitação, proibição, fiscalização e controle de obtenção, preparo, [...], entrega e uso para qualquer fim, de substâncias que determinem dependência física e/ou psíquica, suas fontes e dos medicamentos e demais produtos que as contenham.
05	Resolução nº 07 de 09/07/1986	- Altera a composição do Grupo de Trabalho da Resolução nº 04/85.
06	Resolução nº 09 de 08/08/1986	- Prorroga até 30/6/1987 o prazo estabelecido pela Resolução CONFEN nº 06/86.
07	Relatório Final do Grupo de Trabalho - 1987	- Relatório final das atividades desenvolvidas pelo Grupo de Trabalho designado pela Resolução/CONFEN nº 04 de 30 de julho de 1985, cuja composição foi alterada pela Resolução/CONFEN nº 07 de 09 de julho de 1986, com a finalidade de “examinar a questão da produção e consumo das substâncias derivadas de espécies vegetais” – Recomendações.

08	Parecer do Dr. Domingos Bernardo da Silva Sá de 02/06/1992	- Exame e parecer relativos ao expediente encaminhado pelo Conselheiro Paulo Gustavo de Magalhães Pinto, Chefe da Divisão de Repressão a Entorpecentes do Departamento de Polícia Federal.
09	Opinião do Dr. Isac G. Karniol de 18/05/1992	- Opinião sobre o Parecer do Dr. Domingos Bernardo de 02/06/1992.
10	Opinião do Dr. Elisaldo Carlini de 06/04/1992	- Opinião sobre o Parecer do Dr. Domingos Bernardo de 02/06/1992.
11	Opinião do Dr. Richard Evans e Edward Charles de 26/08/1992	- Opinião sobre o Parecer do Dr. Domingos Bernardo de 02/06/1992.
12	Parecer do Conselheiro José Costa Sobrinho de 02/06/1995	- Recomenda a “Interação do uso do “Chá” aos menores de idade (...) em atenção (ainda) ao Estatuto da Criança e do Adolescente (...) não devendo ser facultada a utilização do Chá por portadores de qualquer forma de distúrbio mental”.
13	Ata da 3ª Reunião Ordinária realizada em 16/05/1997	- O Relator, Conselheiro Arnaldo Madruga Fernandes, apresentou parecer ratificando a recomendação para a “não utilização do chá por menores de 18 (dezoito) anos, mesmo que acompanhados dos pais ou responsáveis, qualquer que seja sua dosagem ou cerimônia”.
14	Solicitação para condução de projeto de pesquisa por parte do Centro Espírita Beneficente União do Vegetal	- Em 1º de março de 1999, foi encaminhada ao Presidente do Centro Espírita Beneficente União do Vegetal, (UDV) Sr. Edson Saraiva Neves, pelo Médico e Diretor da Divisão de Psiquiatria da Criança e do Adolescente do Centro Médico da Harbor/Universidade da Califórnia, EUA, - Dr. Charles S. Grob, solicitação para conduzir um projeto de pesquisa: “A Ayahuasca na Adolescência”, no referido Centro Espírita.
15	Ofício nº 36 do CONAD de 31/10/2000	- Encaminhando para o Senhor Agílio Monteiro Filho, para apreciação, cópia da carta do Professor Dartiu Xavier da Silveira, de 01/10/2000 referente a pesquisa sobre os efeitos

		do Chá Ayahuasca.
16	Resolução nº 98 de 20/11/2000	<ul style="list-style-type: none"> - Publicar a atualização das listas de substâncias sujeitas a controle especial. - Ampliar a Lista “C5” (substâncias anabolizantes). - Estabelecer modificações.
17	Parecer do GREA de 03/06/2002	- Parecer do Grupo Interdisciplinar de Estudos de Álcool e Drogas sobre os efeitos psíquicos e físicos da substância conhecida como Chá Ayahuasca.
18	Parecer da ABEAD de 04/06/2002	- Parecer solicitado em novembro de 2001, durante uma reunião do Departamento de Dependência Química da Associação Brasileira de Psiquiatria no XIX Congresso Brasileiro de Psiquiatria, em função de um pedido do SENAD.
19	Resolução nº 26 de 31/12/2002	- Define grupo de trabalho objetivando submeter à deliberação do Conselho Nacional Antidrogas, normas de controle social referente ao uso do Chá Ayahuasca.
20	Decreto no 85.110 de 02/09/1980	- Institui o Sistema Nacional de Prevenção, Fiscalização e Repressão de Entorpecentes e dá outras providências – SNPFRE e Conselho Federal de Entorpecentes – CONFEN (âmbito do Ministério da Justiça)
21	Parecer da Câmara de Assessoramento Técnico-Científico de 17/08/2004	- Parecer da Câmara de Assessoramento Técnico-Científico sobre o uso religioso da Ayahuasca.
22	Resultados da Pesquisa Qualitativa e Quantitativa de 24/05/2005	- Resultados da Pesquisa Qualitativa e Quantitativa, Estudo sobre os Adolescentes da União do Vegetal – Universidade da Califórnia – enviado à SENAD em 24/05/2005.

23	Resolução nº 05 do CONAD de 04/11/2004	- Intitui o Grupo Multidisciplinar de Trabalho para levantamento e acompanhamento do uso religioso da ayahuasca, bem como para pesquisa de sua utilização terapêutica, em caráter experimental.
24	Laudo da PF, de 25/07/2002	- Laudo de exame realizado pelo Instituto Nacional de Criminalística, do Departamento de Polícia Federal, em 25 de julho de 2002.
25	Nota Técnica da ANVISA de 10/06/2002	- Nota Técnica da Unidade de Medicamentos Controlados, Similares, Fitoterápicos e Isentos, da Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVISA).
26	Parecer de autoridades Eclesiásticas de 27/04/2000	- Parecer de autoridades Eclesiásticas sobre o uso religioso da Ayahuasca.
27	Portaria nº 04 de 16/10/2001	- Portaria IBAMA-ACRE 4/2001.
28	Carta de Princípios das entidades religiosas usuárias do Chá Hoasca	- Carta de Princípios das entidades religiosas usuárias do Chá Hoasca.

Fonte: Tabela do DOSSIÊ- AYAHUASCA- GMT (CONAD-2006)

Carta protocolada no IPHAN

Protocolo IPHAN 01450.003892/15-50

1

Ilma. Senhora
Jurema de Sousa Machado
M.D. Presidente do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN
Departamento do Patrimônio Imaterial (DPI)
SEPS – Quadra. 713/913, Bloco D, Edifício IPHAN, 4º andar
CEP 70390-135 - Brasília/DF

Senhora Presidente,

Em 30 de abril de 2008 entregamos ao Ministro da Cultura, Gilberto Passos Gil Moreira, nossa solicitação de que instaurasse, por intermédio do Iphan, o processo de “reconhecimento do uso da Ayahuasca em rituais religiosos como Patrimônio Imaterial da Cultura Brasileira”. Passados quase seis anos e cumprida a etapa inicial do processo de registro, vimos por meio desta fazer nova solicitação, diretamente a esse Instituto, de informação e avaliação do andamento do referido processo, para orientar nossas deliberações, iniciativas e possibilidades de participação nas etapas subsequentes.

Reconhecemos que o título de nossa solicitação inicial, referindo-se ao registro do “uso da Ayahuasca em rituais religiosos” pode remeter a um fenômeno amplo, cobrindo um vasto território e período de tempo. Consideramos, entretanto, que a breve descrição das práticas culturais a serem registradas situa num período histórico breve, meados do século passado, e num território restrito e bem delimitado, a Amazônia Ocidental, especificamente os estados de Acre e Rondônia, bem como 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.

Obviamente, sabemos que o uso da Ayahuasca em rituais religiosos vem das tradições imemoriais dos povos originários da Amazônia, na região em que hoje ainda vivem esses povos ou seus remanescentes, incidindo sobre os territórios de vários países. Também não desconhecemos o uso religioso da Ayahuasca por novas comunidades e organizações que se formaram nos últimos 40 anos em todo o território brasileiro e diversos países em todos os continentes. Consideramos, entretanto, que a pesquisa sobre a imensa variedade de usos da Ayahuasca, ancestrais ou contemporâneos, não prejudica nem é prejudicada pelo eventual registro das tradições especificadas em nossa solicitação inicial.

Podemos considerar analogias: por exemplo, o registro do tacacá paraense não exige nem impede pesquisas sobre seus antecedentes na culinária indígena ou sobre adaptações posteriores em outras regiões; o registro de uma modalidade da capoeira não requer nem impede pesquisa sobre práticas anteriores entre os escravos ou povos africanos nem sobre outras modalidades surgidas posteriormente.

Apoiamos com alegria a disposição do Iphan em realizar pesquisas profundas e extensas sobre outros usos da Ayahuasca, tanto entre os povos indígenas quanto em comunidades urbanas e rurais de formação recente. Mas nos preocupa que essas pesquisas possam, ao deparar-se com dificuldades e demora na identificação de bens imateriais patrimoniáveis em um universo muito amplo, resultarem na postergação do registro de bens que já podem ser identificados e bem descritos no âmbito restrito de nossa solicitação. Uma coisa pode andar sem prejudicar a outra, entendemos.


Com essas considerações buscamos justificar a solicitação que ora fazemos, que compreende:

- a) informe sobre o estado atual do processo iniciado com nossa solicitação entregue ao Ministro da Cultura em abril de 2008;
- b) avaliação do trabalho até aqui realizado, sua suficiência ou insuficiência para o atendimento de nossa solicitação;
- c) especificação do que ainda é necessário fazer – e por que é necessário – para obter as condições do registro solicitado.


Poderíamos acrescentar outro item à solicitação: esclarecimentos sobre o que as organizações signatárias da primeira carta e também desta podem fazer para colaborar com o trabalho do Iphan. Deixamos, no entanto, que esse item encerre essa carta como uma declaração de nossa total disponibilidade para colaborar com o que for necessário para que o trabalho do Iphan seja coroado de êxito.

Nosso desejo é simples: de que seja oficialmente reconhecido o que já existe de fato, ou seja, que as práticas culturais derivadas do uso da Ayahuasca em rituais religiosos introduzidas no universo cultural brasileiro pelos Mestres Irineu Serra, Daniel de Mattos e Gabriel da Costa em meados do século 20 na Amazônia Ocidental sejam consideradas parte do patrimônio do povo brasileiro.

Rio Branco (AC), 10 de setembro de 2014.



Sebastião Afonso Viana Macedo Neves
Governador do Estado do Acre



Marcus Alexandre Médici Aguiar Viana da Silva
Prefeito Municipal de Rio Branco

Peregrina Gomes Serra
Centro de Iluminação Cristã Luz Universal - CICLU – Alto Santo
Linha Mestre Irineu

Francisco Hipólito de Araújo Neto
Centro Espírita e Culto de Oração "Casa de Jesus – Fonte de Luz"
Linha Mestre Daniel

Januário Alexandrino de Oliveira
Centro Espírita Beneficente União do Vegetal – UDV
Linha Mestre Gabriel

"Excelentíssimo Senhor
Gilberto Passos Gil Moreira
Ministro da Cultura da República Federativa do Brasil

Ayahuasca é um termo de origem Quéchuá, que significa "vinho das almas", e é utilizado para designar o chá feito pela cocção de duas plantas originárias da floresta amazônica: o cipó Jagube ou mariri (*Banisteriopsis Caapi*) e as folhas da Rainha ou Chacrona (*Psychotria Viridis*). Este chá serviu como base para o estabelecimento de diferentes tradições espirituais por comunidades indígenas em uma vasta região que compreende diversos países amazônicos (Brasil, Peru, Bolívia, Colômbia, Equador, etc.), tradições mágico/culturais que se consolidaram na grande floresta amazônica durante os últimos dois mil anos, pelo menos, e exerceram influências importantes, inclusive sobre sociedades complexas da região andina, como a civilização Inca, por exemplo.

Mais recentemente, nos primeiros anos do século XX, na Amazônia Ocidental (atuais estados do Acre e de Rondônia, na fronteira com o Peru e a Bolívia), a formação da sociedade extrativista da borracha - que a exemplo dos povos indígenas amazônicos - 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 e desse origem a uma nova configuração religiosa, cultural e social. Assim, Raimundo Irineu Serra e Daniel Pereira Mattos (ambos negros maranhenses, descendentes de escravos) fundaram entre 1910 e 1945 uma doutrina religiosa que rebatizou a Ayahuasca com o nome de "Daime". Algum tempo depois, na década de 60, o baiano José Gabriel da Costa formulou uma outra doutrina que passou a chamar a Ayahuasca de "Vegetal".

Porém, mais importante do que apenas designar novos nomes, a atuação destes três mestres fundadores - Irineu, Daniel e Gabriel - estabeleceu as bases doutrinárias 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.

O conhecimento espiritual destas doutrinas tem sido transmitido de geração a geração e mantido por diversas tradições culturais através de um sincretismo religioso caracteristicamente amazônico, o que implica numa relação essencialmente harmônica com a natureza e estabelece um sentimento de identidade e continuidade, garantindo assim o respeito à diversidade étnico-cultural e à criatividade humana.

Com isso as Doutrinas do Daime/Vegetal, como estabelecidas por seus mestres fundadores, tornaram-se partes indissociáveis da sociedade brasileira, podendo assim receber o reconhecimento como patrimônio cultural de nosso país.

Com base nas informações acima relacionadas podemos afirmar que a utilização ritual da Ayahuasca em doutrinas religiosas preenche os quesitos que a caracterizam como patrimônio imaterial, considerado como "práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas que comunidades ou grupos reconhecem como parte integrante do seu patrimônio cultural."

Em atenção aos ditames da Resolução nº 1, de 3 de agosto de 2006, expedida pelo Presidente do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), os representantes responsáveis pelas Fundações Culturais do Estado do Acre e do Município de Rio Branco, a partir do diálogo com os centros que integram os três troncos fundadores das contemporâneas doutrinas Ayahuasqueiras, solicitam ao Senhor Ministro da Cultura que, através do Iphan, instaure o processo de reconhecimento do uso da Ayahuasca em rituais religiosos como Patrimônio Imaterial da Cultura Brasileira.

Rio Branco, 30 de abril de 2008.

Daniel (Zen) Santana de Queiroz
Presidente da Fundação Elias Mansour
Estado do Acre

Marcos Vinicius Neves
Diretor-Presidente da Fundação Garibaldi Brasil
Município de Rio Branco

Peregrina Gomes Serra
Centro de Iluminação Cristã Luz Universal - CICLU – Alto Santo

Francisco Hipólito de Araújo Neto
Centro Espírita e Culto de Oração "Casa de Jesus – Fonte de Luz"

José Roberto da Silva Barbosa
Centro Espírita Beneficente União do Vegetal - UDV

Jair Facundes de Oliveira
Centro de Iluminação Cristã Luz Universal - CICLU"

IPHAN/PRESIDÊNCIA
Regobemos
Data: 25/03/15
Hora: 10 : 40
Ass: Bumemela

Participantes da reunião do dia 25/03

- Jurema de Sousa Machado – Presidente do Iphan
- Dep. Raimundo Angelim
- Dep. César Messias
- Antonio Alves, representante do Centro de Iluminação Cristã Luz Universal – Alto Santo
- Francisco Hipólito, representante do Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz
- José Mauro Silveira, representante da União do Vegetal - UDV
- Jorge Augusto Vinhas, Assessor Parlamentar da Presidência do IPHAN
- Mônia Silvestrin – DPI
- Ellen Krohn - DPI
- Fátima Nobre – UDV e UFAC
- Lamlid Nobre
- Deyvesson Gusmão – IPHAN/AC

Esta reunião teve como pauta o conteúdo da carta entregue à Presidente do Iphan, que foi referenciada pelos representantes das Igrejas de Daime como complementação ao pedido original de Registro da Ayahuasca, apontando para uma nova constituição de território, tempo e comunidades a serem focadas pelo processo de instrução técnica. A justificativa desta segunda proposição tem em vista uma maior celeridade do processo. Os representantes temem que ao ampliar o campo de pesquisa as comunidades indígenas e outros tipos de uso da bebida para além das comunidades apontadas o Iphan perca foco do Registro pedido inicialmente, e por consequência que o processo de Registro demore demasiadamente.

Os representantes afirmaram que as linhagens de culto que seguiram Mestre Irineu, Mestre Gabriel e Mestre Daniel constituem as bases mais sólidas para a instrução do processo de Registro. Neste caso as comunidades indígenas seriam referidas como originárias e essas linhagens como as comunidades tradicionais de referência para o processo.

Os representantes das igrejas também apresentaram mais informações sobre suas instituições, sobre a presença e ampliação de núcleos por todo país. Informaram também sobre a participação em uma Comissão de estudos para encaminhar a UNESCO a solicitação de reconhecimento da ayahuasca como Patrimônio Mundial.

No que tange ao andamento do processo em âmbito nacional a Presidente apontou a necessidade do Iphan se debruçar mais sobre o tema na perspectiva técnica por esse ser um tema complexo do ponto de vista da atuação institucional, lembrando que serão necessárias mais informações sobre o tema para um posicionamento com maior segurança.

O Superintendente do Iphan no Acre afirmou que este processo não esteve parado ao longo desses anos. A partir do posicionamento da Câmara Setorial do Patrimônio Imaterial na última reunião que tratou do tema (solicitando mais informações para que pudesse deliberar sobre a pertinência do pedido e que também fosse pautada a questão dos usos em comunidades indígenas), foi realizado no âmbito da Superintendência, a etapa preliminar do Inventário Nacional de Referências Culturais sobre o uso Ayahuasca junto às comunidades ayahuasqueiras, bem como foi elaborado e orçado um projeto estratégico de consulta às comunidades indígenas sobre o interesse em se integrar a essa pesquisa. O Superintendente afirmou que esta etapa preliminar do INRC foi finalizada e que estava aguardando apenas revisões para encaminhar a documentação ao Departamento de Patrimônio Imaterial. Informou ainda que em atividades e participação da Superintendência em Encontros e Seminários que tangenciam o tema foi questionado por lideranças indígenas sobre a

participação e inclusão das mesmas no processo de Registro. Estas requisições em participar da instrução e pesquisa de Registro estão documentadas no processo.

A coordenadora geral de identificação e registro colocou sobre a necessidade da consulta às comunidades indígenas, se remetendo a Convenção 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho), da qual o Brasil é signatário, que dispõe sobre a anuência prévia, livre e informada dos povos indígenas em matérias que os afetem ou lhes digam respeito.

Um dos representantes das igrejas afirmou ter recebido o aval de lideranças “indígenas mais velhas” ao encaminhar o 1º pedido de Registro e que a reivindicação para participar do processo de Registro estava sendo feita apenas por novas lideranças, mais jovens. Outras questões sobre a especificidade dos cultos e rituais das linhagens dos representantes foram apresentadas na reunião.

Também foi informado sobre o reconhecimento da ayahuasca no Peru. Bem como foi esclarecido por parte do Iphan que a legislação peruana de reconhecimento difere da brasileira, principalmente no que tange aos compromissos e consequências assumidos pelo Estado após o reconhecimento com os planos de Salvaguarda.

ENCAMINHAMENTOS:

1. O Deputado César Messias propôs a utilização de uma emenda parlamentar para executar o projeto de consulta às comunidades indígenas e dar prosseguimentos aos trabalhos de mobilização para andamento do processo. Ficou acordado que o IPHAN encaminharia ao referido Deputado o projeto para a continuidade da instrução do Registro, para viabilizar a possibilidade da emenda, até o dia 30 de abril;
2. O Deputado Raimundo Angelim propôs a realização de uma audiência pública na Câmara dos Deputados para tratar do tema convidando as partes interessadas, a ser marcada possivelmente no segundo semestre de 2015;
3. A superintendência do Iphan no Acre se comprometeu encaminhar os produtos da etapa preliminar do INRC do uso da ayahuasca para análise do DPI e rever o projeto executivo de consulta às comunidades indígenas;
4. O DPI retornará o tema em questão a Câmara Setorial do Patrimônio Imaterial apresentando as novas documentações que serão incorporadas ao processo: etapa preliminar do INRC do uso da ayahuasca, projeto executivo para consulta às comunidades indígenas e carta entregue nesta ocasião;
5. O DPI em conjunto com o Gabinete da Presidência encaminhará o assunto ao CRESPIAL como informe, tendo em vista o reconhecimento de bem cultural no Peru.