

A regulação/regulamentação da ayahuasca como fluidez entre o religioso e o político¹

Janaína Alexandra Capistrano da Costa²

A palavra ayahuasca é proveniente do quéchua, idioma oficial do Tawantinsuyu o império inca³. Atualmente mais de oito milhões de pessoas na América Latina tem o quéchua como língua materna, sendo este o idioma indígena mais usado na região. A extensão desse uso se deve tanto ao alcance territorial de dito império, quanto à ação dos colonizadores, especialmente dos missionários religiosos que traduziram e sistematizaram o quéchua a fim de utilizá-lo na catequização dos nativos (UNICEF 2009: 85). A referida palavra é o principal termo empregado hoje em dia para denominar uma substância psicoativa⁴ pertencente à farmacopeia indígena amazônica e criada a partir da decocção de basicamente duas espécies vegetais, o cipó *Banisteriopsis Caapi* e a folha do

¹ Trabalho apresentado no GT 20 – Colonialidade e de(s)colonialidade do crer, do saber e do sentir: implicações epistemológicas nos estudos da religião.

² Doutora em Ciências Sociais pela UFRN e Professora do curso de Ciências Sociais da UFT.

³ *Tawantinsuyo* em quéchua significa “os quatro cantos do mundo” e corresponde segundo León (2007: 221-244), a quatro grandes porções administrativas *Chinchaysuyo*, *Collasuyo*, *Contisuyo* e *Antisuyo*, definidas por características climáticas e geográficas e cujo centro era Cuzco. Segundo Martins (2005) não é possível precisar a extensão desse império, estima-se que sua população chegou aos 14 milhões de pessoas e que seu território chegou a ter 2.600.000 de m², já León (2007) faz referência a 4.000.000 de m². Para o cronista Felipe Guaman Poma de Ayala a zona do Antisuyo teria avançado até o atlântico norte. Arqueólogos da Universidade de Helsinki da Finlândia identificaram a presença de uma fortaleza e fragmentos de cerâmica inca na fronteira da Bolívia com o Acre no Brasil. Em pesquisa da UFPA sobre diversos geoglifos na região do Acre aventou-se a hipótese da existência de antigos assentamentos influenciados pela cultura inca no local. Eduardo Galeano (2010: 67) descreve a extensão do Império Inca da seguinte maneira: “Quando os espanhóis chegaram a América, estava em seu apogeu o império teocrático dos Incas, que estendia seu poder sobre o que hoje chamamos Peru, Bolívia e Equador, abarcava parte da Colômbia e do Chile e alcançava até o norte da Argentina e a selva brasileira”. O Império foi sujeitado pela coroa espanhola em 1553.

⁴ A ingestão da substância psicoativa provoca alterações no pensamento, no humor, na emoção e na percepção das pessoas. Neste caso a psicoatividade é produzida por uma combinação com a molécula alcalóide N,N-dimetiltriptamina (DMT) , a qual fora proscriita durante a Convenção sobre substâncias psicotrópicas da ONU de 1971(ONU 2015: 15).

arbusto *Psichotrya Viridi*. O consumo ritual da ayahuasca ocorre em diferentes países ligados à Amazônia como Peru, Colômbia e Equador, mas foi somente no Brasil que no início do século XX surgiram grupos de caráter religioso dotados de fundamentos cristãos e que tornaram essa substância um sacramento. Refiro-me às religiões ayahuasqueiras brasileiras, a saber, o Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal (LABATE 2004: 64; GOULART 2004: 13).

A tese mais consensual entre os autores (BIANCHI 2005, LUNA 2009, 2005 e 2011, MACRAE 1992, DE MORI 2011) é a de que esse fenômeno religioso brasileiro teria se desenvolvido através dos contatos entre nativos e demais sujeitos envolvidos com o processo de modernização da Amazônia. O qual estaria marcado pela presença de missões religiosas cristãs, os fluxos populacionais ligados às atividades econômicas da extração de madeira, do garimpo e dos sucessivos ciclos de exploração da borracha. O impacto modernizante desses acontecimentos teria influenciado decisivamente o surgimento de um sujeito que Luna (2005) qualificou como *vegetalista* e definiu como sendo um curandeiro mestiço, especializado no uso da ayahuasca com o principal objetivo de curar os membros de sua comunidade. Desse modo, teria ocorrido uma espécie de desenvolvimento do uso da ayahuasca no xamanismo indígena que se desdobrou no uso do xamanismo mestiço *vegetalista*, como uma manifestação das novas formas de relação interpessoal e com o meio ambiente influenciadas pelo paradigma civilizacional e surgidas no transcorrer de dito processo. Dessa experiência, o uso da bebida teria sido absorvido e resignificado pelas religiões fundadas no êxtase ayahuasqueiro enquanto revelação mística, as quais se fixaram no meio urbano, precisamente nas capitais do Acre (Rio Branco) e de Rondônia (Porto Velho), se institucionalizaram e se expandiram em número de fiéis e em número de locais de culto ao longo dos anos.

Por volta do início da década de 1980 tal crescimento associado a certo exotismo despertou o interesse da sociedade brasileira e a suspeita desses cultos se constituírem em engodo para o uso e tráfico de drogas gerou grande polêmica. Isso

instou o Estado nacional a se pronunciar sobre a legalidade das religiões ayahuasqueiras e durante aproximadamente trinta anos uma agência estatal realizou pesquisas sobre esses grupos e manteve diálogo com seus líderes e fiéis, para finalmente decidir se os mesmos tinham ou não autorização para consumir o seu sacramento. Em 2010, o CONAD (Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas) publicou uma resolução estabelecendo parâmetros deontológicos para dito consumo e com isso garantiu o direito à liberdade religiosa dos fiéis. O Brasil constituiu-se, assim, numa referência para outros países que também têm enfrentado a questão do uso religioso de psicoativos inseridos no paradigma proibicionista⁵.

No que se refere aos estudos da religião, a experiência em tela suscita questionamento sobre a efetividade de princípios da modernidade religiosa como a separação entre as esferas da vida, a racionalização e a laicização, pois compreende uma relação entre aparato estatal e religiões. Dentro desse debate desenvolvi esta pesquisa afinada com Giumbelli (2002; 2008), Maríz (2011), Oro (2011), Oro e Ureta (2007), e Burity (2001; 2008), para os quais dita modernidade configura-se mais como um projeto político levado a cabo através de relações de poder assimétricas e históricas do que como uma realidade em pleno curso. Numa perspectiva de longa duração Monteiro (2011) e Giumbelli (2002) observam que o processo de constituição do Estado Nacional brasileiro influenciou decisivamente a expressão das religiões no país. Para Giumbelli (2002: 244) a construção da República demarcou a distinção entre o catolicismo oficial e unificador da Nação e os chamados “acatólicos”; protestantes, cultos de matriz africana, espíritas e indígenas, assim discriminados negativamente. Sobre estes “outros”, mesmo quando puderam contar com uma igualdade jurídica, recaiu o preconceito e a perseguição fundados em ideologias raciais, médico sanitaristas e modernizantes promovidas pelo

⁵ O paradigma proibicionista orienta a relação planetária com as substâncias psicoativas e assenta-se em três convenções da ONU, vigentes e complementares: a Convenção Única sobre entorpecentes de 1961, que revogou as convenções anteriores e foi revista em 1972; o Convênio sobre substâncias psicotrópicas de 1971; e a Convenção das Nações Unidas contra o tráfico ilícito de entorpecentes e substâncias psicotrópicas de 1988 (Convenção de Viena).

Estado e que viam nessas manifestações representações do arcaísmo e da degeneração humana (GIUMBELLI 2008: 82). Segundo o autor, instaurou-se nesse contexto um regime de relações entre Estado e religiões demarcado pela combinação entre a ausência de uma definição e de um ordenamento jurídico específico para a religião, o atendimento a expectativas de auto-regulação com poucas restrições e, por fim, formas de regulação indireta do religioso (GIUMBELLI 2002).

Considero que estas formas de regulação indireta operam através da (re)produção de estigmas, desigualdades simbólicas e políticas, ao mesmo tempo em que possuem em alguns casos uma dimensão institucionalizada, pois podem expressar-se através de normatividade específica. Como é o caso da proibição da prática do espiritismo pelo código penal de 1890 e da obrigatoriedade do registro dos cultos de matriz africana na Seção de Entorpecentes Tóxicos e Mistificações vigente em 1937 (GIUMBELLI 2003: 256). Ao usar os termos regulação/regulamentação da ayahuasca procuro destacar essas nuances uma vez que a peculiaridade do processo em questão reside justamente na ênfase que adquire a parte jurídica, permeada pela ação de especialistas de diferentes áreas –história, antropologia, sociologia, psicologia, bioquímica, jurídica- que dão suporte científico à decisão Nº1 de 2010 do CONAD. Tendo em vista, portanto, a permeabilidade e os deslocamentos entre o religioso e o político compartilho com Sanchis (2001: 29-30) a ideia de que não se trata de opor “lógica secularizante” e “volta da religião”, mas sim “administrar a articulação das duas pontas de uma (demultiplicada) aporia. [Pois] É nas modalidades desta administração que nossos equilíbrios são diferentes. E é ali que é desafiada a nossa criatividade”.

Minha proposta é tomar a ayahuasca como categoria epistemológica considerando-a capaz de nos fornecer uma imagem dessa articulação. Desde a etimologia da palavra, até os múltiplos entendimentos elaborados pelas cosmologias das religiões da ayahuasca está configurada a ideia de trânsito permanente entre vida e morte, corpo e espírito, homem e natureza e, portanto, de alteridade. Nesse sentido, podemos identificar nesse fenômeno aquilo que Edgard Morin (2012) chamou de unidualidade

cérebro espírito, onde o pensamento empírico/técnico/racional interage e dialoga com o pensamento simbólico/mitológico/mágico (mito-logos).

Em análise do processo institucional de regulamentação da ayahuasca a partir de documentos oficiais e entrevistas, pude observar que tanto do ponto de vista dos agentes estatais, quanto do ponto de vista dos agentes religiosos a bebida exercia um papel protagonista (COSTA: 2015). A diferença nestas perspectivas baseava-se no fato de a ayahuasca ser compreendida respectivamente como uma droga poderosa que precisava ser dominada e como um ser em si de caráter sobrenatural com o qual era necessário se relacionar com respeito. A mediação entre estes pontos de vista tão díspares e marcados por epistemologias adversas ocorre a meu ver através do que Serge Gruzinski (2001) definiu como “dinâmica mimética da ocidentalização”, que administra a aparente aporia criando assim, uma solução.

Em 1982 o governo brasileiro criou a primeira comissão de investigação do consumo ritual da ayahuasca formada por agentes da polícia federal, militares do exército e intelectuais. Porém, mesmo esta comissão emitindo parecer favorável à liberdade desse uso, em 1985 a Divisão de Medicamentos (DIMED) do governo federal incluiu as espécies utilizadas na composição da ayahuasca na lista de substâncias proscritas⁶. Para dirimir esse impasse institucional e atender a demanda das religiões da ayahuasca que contestaram a proibição, o Conselho Federal de Entorpecentes (CONFEN) criou um grupo de trabalho sem a presença da força policial, para “examinar a questão da produção e consumo das substâncias derivadas daqueles vegetais, em todos os seus aspectos” (Resolução Nº 4 de 30/07/1985) e meses depois suspendeu provisoriamente os efeitos da Portaria 02/85 da DIMED (Resolução Nº 06 de 04/02/1986). O relatório final apresentado

⁶ A forma como a portaria publicada no Diário Oficial (13/03/1985) definiu a espécie revela confusão: “*Banisteriopsis caapi* (cipó de chinchona ou chacrona ou mariri) – produtos obtidos **da planta** [no singular] ou de suas partes”. A definição correta para as espécies são: no vocabulário científico para o cipó *Banisteriopsis Caapi* e para a folha *Psychotrya Viridis*, ou popularmente cipó jagube, ou mariri, e folha chacrona ou rainha. As proibições sob a égide do paradigma proibicionista são pródigas em proibir sem saber ao certo o que estão proibindo e o porque.

por esse grupo de trabalho em 1987 foi favorável à exclusão definitiva de ditas espécies da lista de substâncias proscritas. Em 1992, respondendo a novos questionamentos e denúncia de que as religiões da ayahuasca constituíam-se em organização criminosa, o CONFEN realizou nova avaliação e concluiu outra vez pela autorização do uso. Em 1995 e em 1997, após certa polêmica sobre o consumo da bebida por menores de idade, o órgão recomendou que a ayahuasca não fosse ministrada para pessoas nessa faixa etária e nem para portadores de distúrbios mentais. Ao adentrar o novo milênio a situação do uso religioso da ayahuasca ainda era instável no país, por não existir lei ou uma medida administrativa específica destinada a regular claramente essa prática. O que deixava os grupos à mercê de quaisquer reveses políticos. Em 2002, o CONAD (antigo CONFEN) nomeou a Câmara de Assessoramento Técnico e Científico sobre o uso da Ayahuasca a fim de sanar essa deficiência (Resolução N°26 31/12/2002). Em parecer técnico de 2004, esta reiterou a liberdade do uso religioso da ayahuasca e ainda no mesmo ano o CONAD criou o Grupo Multidisciplinar de Trabalho Ayahuasca com o objetivo de redigir um documento que traduzisse a deontologia do uso da ayahuasca no país (Resolução N°05 4/11/2004). Diferentemente das experiências anteriores que apenas consultavam e pesquisavam os grupos religiosos, o GMT Ayahuasca incluiu 1/3 de membros eleitos por estes mesmos grupos. Tal participação facilitou que a noção de uso religioso da ayahuasca fosse delineada a partir do lugar de onde provém esse discurso. Isso incidu decisivamente no formato do relatório apresentado pelo grupo em novembro de 2006 e aprovado na íntegra pelo CONAD em 2010.

Nesse trajeto, seguindo as duas principais vias de presença do religioso no espaço público, a generalista e a diferencialista (GIUMBELLI 2002), os agentes religiosos reivindicaram seu reconhecimento como uma forma religiosa dentre tantas outras, bem como uma manifestação cultural autêntica que deita suas raízes na origem indígena e amazônica. Evoca-se dessa forma, o que Peter Sloterdijk (2008) chamou de “principio genealógico”, segundo o qual o parentesco e a territorialidade predominam sobre a simpatia e a liberdade de movimento, aspecto este característico da modernidade. Tal

dinâmica, entretanto, não anula a unidualidade cosmológica, uma vez que a ayahuasca é o centro, o meio e o trânsito entre mundos. Logo, há sempre uma tensão que exige fluxo e adaptação entre as partes, atualmente a nova fronteira a ser conquistada pelos grupos ayahusqueiros no Brasil, depois da autorização normativa para o uso religioso, é a patrimonialização da bebida e a autorização para o seu uso terapêutico.

Referências bibliográficas

BIANCHI, Antonio. (2005). *Ayahuasca e xamanismo indígena na selva peruana: o lento caminho da conquista*. In: LABATE, Beatriz. C. & GOULART, Sandra. L. (orgs) O Uso ritual das plantas de poder. Campinas, SP: Mercado de Letras.

BURITY, Joanildo A. (2008) Religião, política e cultura. *Tempo Social, revista de sociologia da USP*. V20 n2, novembro. p.83-113 Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/sociologia/temposocial/site/images/stories/edicoes/v202/v20n2a05.pdf>> Acesso em: 10 abr 2013

BURITY, Joanildo A. (2001) Religião e Política na Fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica. *Rever. Revista de Estudos da Religião* N° 4 / 2001 / p. 27-45. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv4_2001/p_burity.pdf> Acesso em: 10 abr 2013

COSTA, Janaína Alexandra Capistrano da. (2015) *A ayahuasca como locus mediterraneus da América do Sul*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Em 6 de novembro de 2015.

DE MORI, Bernd Brabec. (2011) *Tracing hallucinations: contributing to a critical ethnohistory of ayahuasca usage in the peruvian amazon*. In: LABATE, Beatriz C. & JUNGABERLE, Henrik. *The Internationalization of Ayahuasca*. Zurique: Lit Verlag.

DICCIONÁRIO (2005) *Quechua-Español-Quechua*. Academia Mayor de la lengua Quechua. 2ª Edición, Gobierno regional de Cuzco Perú.

GALEANO, Eduardo. (2010) *As veias abertas da América Latina*. São Paulo. L&PM.

GOULART, Sandra L. (2004). *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica: as religiões da ayahuasca*. Doutorado em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

GRUZINSKI, Serge. (2001) *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras.

LABATE, Beatriz C. (2004) *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas: Mercado das Letras y São Paulo: FAPESP.

LEÓN Azcarate, Juan Luís. (2007) *La muerte y su imaginario en la historia de las religiones*. Bilbao, Espanha: Universidad de Deusto.

LUNA, Luis Eduardo. (2005). *Narrativas da alteridade: a ayahuasca e o motivo de transformação em animal*. In: LABATE, Beatriz. C. & GOULART, Sandra. L. (orgs) *O Uso ritual das plantas de poder*. Campinas, SP: Mercado de Letras.

LUNA, Luis Eduardo. (2009). *Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural*. In: *O uso ritual da ayahuasca*. 2ª Ed. ARAÚJO, Wladimir Sena & LABATE, Beatriz C. Campinas: Mercado de Letras.

LUNA, Luis Eduardo. (2011). *Some reflections on the global expansion of ayahuasca*. In: LABATE, Beatriz C. & JUNGABERLE, Henrik. *The Internationalization of Ayahuasca*. Zurique: Lit Verlag.

MACRAE, Edward. (1992). *Guiado pela lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Brasiliense.

MARIZ, Cecília. (2011) *Algumas reflexões sobre religião e luta pela cidadania*. In.: Joanildo A. Burity e Péricles Andrade Jr. *Religião e cidadania*. São Cristóvão/Recife. UFS e Fundação Joaquim Nabuco. p. 263-272

MARTINS, Cristiana Benzatoni. (2005) *Representações do antisuyo em El primer nueva corónica y buen gobierno de Felipe Guaman Poma de Ayala*. *Revista de História* 153 (2ª 2005) p.117-138

MONTEIRO, Paula. (2011) *O campo religioso, secularismo e a esfera pública no Brasil*. *Boletim CEDES*. Outubro/Dezembro de 2011. Disponível em: <http://www.cis.puc-rio.br/cedes/PDF/out_2011/campo.pdf> Acesso em: 10 abr 2013

ORO, Ari Pedro & URETA, Marcela. . (2007) *Religião e Política na América Latina: uma análise da legislação dos países*. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre. Ano 13. Nº 27. p.281-310

ORO, Ari Pedro. (2011) *A laicidade no Brasil e no ocidente: algumas considerações*. *Civitas*. Porto Alegre. Vol. 11. Nº 2. p. 221-237

ONU Organização Das Nações Unidas. 2015 (1971) *Convention on Psychotropic Substances*. Disponível em: <http://www.unodc.org/pdf/convention_1971_en.pdf> Acesso em: 14 mai 2015.

SANCHIS, Pierre. *Desencanto e formas contemporâneas do religioso*. In: *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*. Nº3, Ano 3, Porto Alegre, 2001. P.27-43

SLOTERDIJK, Peter. (2008) *Extrañamiento del mundo*. Valencia: Pre-texto.

Anais Eletrônicos do Congresso Epistemologias do Sul
v. 1, n. 1, 2017.

UNICEF (2009) Fondo De Las Naciones Unidas Para La Infancia. *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina*. Cochabamba, Bolivia. UNICEF/FUNPROEIB Andes.