

Religião e esfera pública: um estudo sobre o debate em torno do uso da ayahuasca no Brasil.¹

Henrique Fernandes Antunes²

Religião e esfera pública

O estudo de fenômenos religiosos pode ser considerado um dos temas clássicos abordados pelas tradições sociológica e antropológica e que continua a fomentar inúmeras discussões acadêmicas na contemporaneidade. Contudo, como aponta Montero (2009a:1), as profundas transformações concernentes ao campo religioso não foram acompanhadas por renovações teóricas substanciais, de modo que os instrumentos de análise e o modo de colocar os problemas relativos ao tema permaneceram confinados às fronteiras disciplinares tradicionais.

Duros ataques vem sendo direcionados para algumas das principais permanências sobre o tema, por exemplo, refutando análises que encaram a *religião* enquanto uma categoria transcultural e transhistórica. Em uma crítica explícita a leitura feita por Geertz no capítulo “Religião enquanto sistema cultural”, Asad (1993) afirma que perspectivas como a proposta interpretativista de Geertz são problemáticas e insuficientes, pois lêem as práticas a partir de um estudo das cosmologias religiosas, deixando de lado as dinâmicas que envolvem a construção da *religião* enquanto categoria analítica. De fato, Asad está mais interessado em abordagens que problematizam a *religião* enquanto constructo histórico, analisando dinâmicas e disputas entre agentes de diferentes esferas do que uma análise interpretativa de símbolos, crenças religiosas e seus significados.

Outra perspectiva que vem perdendo força refere-se ao papel da religião no processo de construção da modernidade e ao paradigma weberiano da “secularização”³ (Montero,

¹ Texto baseado em comunicação apresentada no V EPOG (Encontro dos Estudantes de Pós-graduação da FFLCH-USP), realizado em 2010.

² Mestrando em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo, sob a orientação da professora Dra. Paula Montero.

³ Segundo Montero: “Como se sabe, segundo esse paradigma interpretativo a objetivação da religião como uma esfera diferenciada da vida social é fruto de um movimento histórico inaugurado pela modernidade e exponencialmente estimulado pelo ascetismo protestante. Para Weber, as religiões éticas, caracterizadas pela sua concepção abstrata da salvação, teriam sido responsáveis pela racionalização da imagem de um mundo sem Deus e pela projeção da experiência mística para o além” (Montero, 2006, p.47).

2003; 2009b). Dentre as principais críticas, sobressaem-se questionamentos das principais implicações desse paradigma, como a suposta cisão entre as esferas estatal e religiosa, o alheamento normativo e moral por parte do Estado em relação à religião, o conseqüente deslocamento das manifestações religiosas para o âmbito privado e o distanciamento da religião de práticas rituais provenientes de sua herança mágica para configurações mais racionalizadas e subjetivadas. Neste sentido, estudos recentes apontam como problemática a rigidez do paradigma weberiano acerca da ruptura entre Estado/religião e do papel preponderante atribuído a reforma protestante para o processo de construção da modernidade, apontando que, além da reforma, múltiplos fatores históricos, como o advento do estado absolutista, a emergência do modo de produção capitalista e o desenvolvimento da ciência moderna, convergiram para o processo de diferenciação das esferas sociais, característico do contexto histórico moderno (Casanova, 1994; Montero, 2006; Tambiah, 1995).

Assim, não é possível sustentar uma abordagem dos fenômenos religiosos na contemporaneidade a partir da premissa de uma ruptura radical entre as esferas estatal e religiosa⁴. Estudos enfocando os recentes desdobramentos do campo religioso apontaram, ao contrário do que postula o diagnóstico da secularização, que os fenômenos religiosos possuem uma dimensão política, se inserem na construção do espaço público, e, frequentemente não correspondem à fórmula weberiana de manifestações subjetivadas e racionalizadas.

Ora, quando se observa, mesmo superficialmente, o cenário brasileiro, percebe-se rapidamente que o modo como as religiões se expandiram no espaço público não correspondeu a essa fórmula. A dimensão que a literatura definiu como “mágica”, isto é, irracional e emocional, por oposição ao que se concebeu como “crenças religiosas”, não apenas não declinou como estimulou a criação já no final do século XX de “novos movimentos religiosos” que ampliaram a noção mesma de campo religioso para novas dimensões da vida social. Além disso, longe de “privatizar-se”, as religiões, desde sempre, imiscuíram-se das mais

⁴ Acerca da relação entre Estado e religião, Giumbelli (2002) aponta a que a construção da “religião” enquanto esfera social esteve intimamente ligada ao surgimento do Estado Moderno, na medida que é a partir do surgimento do último que a “religião” adquiriu o estatuto de esfera autônoma. O autor também procura empreender, através de uma perspectiva histórica, uma análise sobre o desenvolvimento da noção de liberdade religiosa a partir do advento do Estado, atrelando diferentes formas de regulação do campo religioso a distintas formas de organização estatal – França e Brasil no caso.

variadas formas na construção e na gestão do espaço público. (Montero, 2009b:8-9)

Partindo do princípio que a emergência do Estado moderno e a conseqüente diferenciação de esferas sociais não implicou no deslocamento unilateral do religioso para o âmbito privado, é possível empreender análises sobre as particularidades dos processos de diferenciação das esferas em diversas sociedades que apontem caminhos mais profícuos para o estudo da relação entre Estado e religião na contemporaneidade.

“[...] em vez de admitir como um pressuposto a privatização da prática religiosa – seu confinamento à esfera familiar –, trata-se de identificar as configurações específicas que as formas religiosas assumem em cada sociedade em função de seus modos particulares de produzir historicamente a diferenciação dessas esferas e articulá-las”. (Montero, 2006:49)

Na história brasileira, um dos períodos em que o lugar de atuação do religioso e sua relação com o Estado estiveram no centro de intensos debates foi, sem dúvida, durante as primeiras décadas do regime republicano. Com efeito, duas questões ganharam destaque: o lugar do catolicismo em relação à esfera estatal e ao regime republicano, e, os conflitos em torno da autonomia e da legitimidade de manifestação pública de uma série de práticas que não convergiam com a matriz cristã⁵, representada pelo catolicismo (Montero, 2006; Giumbelli, 2008).

Foi precisamente nesse período que uma vasta gama de manifestações foram classificadas e enquadradas no código penal de 1890 nas rubricas de “curandeirismo”, “charlatanismo”, “prática ilegal da medicina”, tornando-se alvo de uma crescente repressão estatal. Com o intuito de evadir-se a essa regulação estatal intensificada, diversas manifestações não-oficiais passaram por processos que envolveram mediações, negociações, acomodações, supressão de algumas práticas em detrimento de outras menos ofensivas aos novos padrões médicos, legais e sanitários da nova República. Assim, diversos grupos, cujas práticas eram constantemente associadas às noções de

⁵ Segundo Sanchis, o cristianismo, expresso principalmente pelo catolicismo, é a principal matriz que delinea o campo religioso no Brasil, constituindo um universo simbólico cujos traços são por toda parte detectados, “pois é dentro dele, a partir dele, ao longo dele, em sua sombra, mas também face a ele que as identidades religiosas, mesmo quando vêm de fora, definem-se no Brasil”. (Sanchis, 2001:19)

charlatanismo, *curandeirismo*, puderam adquirir legitimidade ao utilizarem uma gramática religiosa convergente com o modelo católico, se reinventando simbolicamente como religiões e adquirindo, dessa forma, legitimidade no âmbito da esfera pública, como o espiritismo e a umbanda (Montero, 2006).

Pensando a problemática em pauta, é possível afirmar que o processo social de construção das fronteiras religiosas, e, conseqüentemente, de definição das práticas consideradas legítimas, é uma dinâmica bastante atual na configuração do espaço público do Brasil (Giumbelli, 2001). Um dos exemplos mais recentes diz respeito aos grupos que fazem uso da bebida psicoativa de origem amazônica comumente denominada de ayahuasca⁶. Nas últimas décadas, um consumo que era restrito à região amazônica cresceu e se expandiu para regiões metropolitanas do Brasil e do mundo, ocasionando uma ampliação, bem como uma diversificação, sem precedentes do fenômeno, propiciando o contexto que foi denominado por Labate (2004) de *reinvenção do uso ayahuasca nos centros urbanos*.

Entre as décadas de 30 e 60, período de formação dos principais grupos ayahuasqueiros brasileiros – Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal – seus frequentadores foram objeto de acusações de *charlatanismo* e *macumba*, similares às que foram submetidos os praticantes do Candomblé, Umbanda e Espiritismo. Contudo, nas últimas décadas, Goulart aponta para uma transformação nos estigmas sofridos pelos grupos ayahuasqueiros, que deixam de ser tomados como *macumbeiros* e *feiticeiros* e passam a ser associados sobretudo ao consumo de drogas (Goulart, 2008; MacRae, 2008).

Nesse contexto, as recentes polêmicas sobre a utilização *religiosa* da ayahuasca, que adquirem destaque e visibilidade principalmente a partir de órgãos midiáticos, trouxeram a tona uma série de questões médicas, jurídicas e antropológicas que retomam em parte as categorias e a gramática dos debates que no início do século movimentaram as controvérsias sobre as práticas populares. Com efeito, a questão em torno do reconhecimento público dos grupos ayahuasqueiros enquanto grupos religiosos faz parte de um debate que mobiliza uma série de setores sociais com o intuito de instituir normas e procedimentos legais para a utilização da bebida.

⁶ Sobre a Ayahuasca, Couto afirma: “O líquido, ocre-amargo, feito a partir de um cipó (*Banisteriopsis caapi*) e de uma folha (*Psychotria viridis*), que existem naturalmente na floresta amazônica, é conhecido por diversos nomes e é utilizado pelas sociedades indígenas em rituais xamanísticos e de cura” (Couto, 1989: 21).

O debate em torno do uso da ayahuasca

A utilização da ayahuasca em suas mais diversas manifestações vem despertando a curiosidade de pesquisadores desde o século XIX⁷. Apesar de ser foco de pesquisas, sobretudo botânicas, a mais de um século, a utilização da ayahuasca só adentrou o campo de estudos das ciências sociais a partir da segunda metade do século XX (Goulart, 1996). No entanto, foi apenas a partir da década de 1980 que o destaque para a utilização da ayahuasca atingiu um público mais amplo, sobretudo em decorrência do enfoque dos órgãos de imprensa ao tema, quando a disseminação de grupos ayahuasqueiros, principalmente o Santo Daime, se fez presente na região sudeste do Brasil. Na presente década, o interesse midiático sobre a ayahuasca cresceu substancialmente no Brasil. Com efeito, um dos principais temas abordados pela imprensa diz respeito principalmente a utilização da bebida, que contém propriedades psicoativas, para supostos fins religiosos:

Tudo começou no início do século passado, no coração da Amazônia. Caboclos nordestinos atraídos pela extração da borracha mergulharam na cultura secular dos povos da floresta, inevitavelmente absorvendo muito de sua essência. Logo nasceram as chamadas religiões ayahuasqueiras, grupos em sua maioria cristãos que incorporaram o consumo de um chá alucinógeno utilizado pelos indígenas em seus rituais. Hoje, essas mesmas seitas estão no centro de uma polêmica que envolve questões delicadas e perigosas, como o respeito à liberdade de crença, tráfico de drogas e morte.⁸ (Revista Isto É, N° Edição: 2100 | 05. Fev - 21:00)

Apesar da visibilidade dos grupos ayahuasqueiros ter se expandido principalmente nos últimos anos, o uso da bebida já é objeto de investigações por parte de órgãos governamentais há pelo menos duas décadas. Como apontam Goulart (2008) e MacRae (2008), o uso da ayahuasca já esteve sob ameaça de proibição legal em diversas ocasiões, chegando inclusive a ser incluída pela Divisão de Medicamentos do Ministério da Saúde

⁷ Segundo Goulart, a identificação correta das plantas que compõem a Ayahuasca deve-se ao botânico Richard Spruce a partir de seu contato com agrupamentos indígenas na década de 50 do século XIX. Em 1931 foi realizado o primeiro estudo taxonômico a respeito do tema pelo norte americano Morton. Contudo, a identificação precisa dos alcalóides presentes nas espécies vegetais que compõem a bebida só foi efetivada em 1982 com o botânico Gates (Goulart, 1996: 8-9).

⁸ http://www.istoe.com.br/reportagens/48304_A+ENCRUZILHADA+DO+DAIME+PARTE+1?pathImagens=&path=&actualArea=internalPage (Acessado em 09/04/2010)

(DIMED) na lista de substâncias psicotrópicas prescritas durante aproximadamente um ano (Goulart, 2008: 269). Segundo a autora, o episódio levou o extinto Conselho Federal de Entorpecentes (CONFEN) a constituir, em 1986, uma comissão formada por especialistas em diferentes áreas para avaliar os usos da ayahuasca pelos grupos em pauta. Após alguns pareceres provisórios veio a liberação final em 1987, com a recomendação que a bebida fosse utilizada somente para fins ritualísticos e religiosos (*Ibidem*:269).

Contudo, em diversas situações a liberação do uso da ayahuasca foi reavaliada mesmo após o parecer favorável do CONFEN. Assim, o CONAD (Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas) – órgão governamental que substituiu o CONFEN – tomou a medida de investigar novamente os usos da bebida, tendo em vista sua possível legalização ou proibição. Após a elaboração de um relatório sobre os usos da ayahuasca, levado a cabo por um grupo multidisciplinar de trabalho, o CONAD estabeleceu alguns princípios normativos, respaldando os grupos que fazem uso da ayahuasca e legalizando a utilização para fins religiosos.

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

O grupo multidisciplinar foi composto por seis estudiosos das áreas: antropologia, farmácia/bioquímica, psiquiatria, serviço social e jurídica, além de contar com representantes dos grupos que fazem uso da ayahuasca. Dentre os argumentos expostos no Relatório Final do CONAD, ganham destaque o princípio de liberdade religiosa e a garantia de proteção do Estado às manifestações culturais populares, indígenas e afro-brasileiras, garantidos pela Constituição do Brasil (*Ibidem*: 1), sendo vetado qualquer tipo

⁹<http://www.obid.senad.gov.br/portais/CONAD/biblioteca/documentos/327994.pdf> (Acessado em 19/04/2010)

de utilização que não se enquadre como “uso religioso”, incluindo a comercialização ou promoção turística a partir da utilização da bebida (*Ibidem*: 7-8). Não obstante a ratificação da utilização da ayahuasca se efetivar sob a égide dos princípios constitucionais da liberdade religiosa e da garantia de proteção a manifestações culturais populares, é possível afirmar que a legitimidade dos grupos ayahuasqueiros enquanto “religiões” ainda encontra objeções¹⁰.

Além disso, a utilização de categorias distintas é algo comum nas referências aos grupos ayahuasqueiros, como “linhas ayahuasqueiras” (Couto, 1989) ou “matrizes ayahuasqueiras” (Labate, 2004). Em estudos realizados durante as últimas décadas sobre um dos grupos ayahuasqueiros, o Santo Daime, é possível encontrar termos como “rito” (Couto, 2002), “culto” (MacRae, 1992). Porém, recentemente um termo em especial ganhou destaque: *religiões ayahuasqueiras brasileiras*.

Na última década, temos observado um enorme crescimento dos estudos sobre as assim chamadas “religiões ayahuasqueiras brasileiras”, categoria antropológica que, ao que tudo indica, apareceu pela primeira vez no livro *Uso ritual da ayahuasca* (Labate e Araújo 2002 e 2004) e que se refere a movimentos religiosos originários do Brasil que têm como uma de suas bases o uso ritualizado da ayahuasca: Santo Daime, União do Vegetal e Barquinha, em suas vertentes. (Labate, Rose & Santos, 2008: 23)

Os autores reconhecem, contudo, que a categoria “religiões ayahuasqueiras brasileiras” tem sido utilizada particularmente por pesquisadores acadêmicos para falar dos grupos como um todo, não encontrando necessariamente a aquiescência dos últimos, os

¹⁰ É digno de nota o recente Projeto de Decreto Legislativo 2491/10, de autoria do deputado Paes de Lira (Partido Trabalhista Cristão-SP), que visa revogar a resolução do CONAD com relação ao uso da ayahuasca. “É de suma importância o direito amplo à religião, mas todos os dispositivos constitucionais elencados deixam claro que a Constituição almeja extirpar da sociedade o uso indevido de drogas. Ante aparente conflito de normas constitucionais, a saber, direito amplo à religião, e vedação do uso e comércio de drogas, deve-se tomar o seguinte raciocínio: qual delas é de interesse da sociedade, da coletividade. O fulcro deste raciocínio é o princípio da supremacia do interesse público sobre o privado. O uso mesmo que religioso de uma droga, no caso em tela o “chá do santo daime” ou “ayahuasca”, deve ser vetado quando gera malefício à saúde do indivíduo, esse é o motivo de se proibir as drogas, o direito à saúde, à vida. Estes são indisponíveis, e sabe-se que não somente o usuário é vítima de seu uso, mas toda a sociedade” (Projeto de Decreto de Lei 2491/10, p. 3-4, disponível em <http://www.camara.gov.br/sileg/integras/756337.pdf>, acessado em 24/04/10).

quais por vezes caracterizam-se a si próprios como manifestações singulares e autônomas (*Ibidem*: 23)¹¹.

Nota-se, portanto, que o enquadramento de grupos ayahuasqueiros enquanto “religiões”, não configura um consenso. Com efeito, a controvérsia se estende entre vários segmentos, inserindo-se em articulações políticas, fomentando debates na mídia, na internet, e em círculos acadêmicos. De fato, é possível apontar que, para além dos grupos ayahuasqueiros, os diferentes campos da ciência, órgãos governamentais, a mídia, não apenas estudam os fenômenos, mas se inserem nos processos de negociação, contribuindo para construir a “religião” enquanto fenômeno social e a regulá-la. Nesse sentido, analisar a controvérsia em torno da bebida implica necessariamente uma tentativa compreender os modos de conhecimento antropológico, médico, jornalístico e jurídico que se organizam em torno dela.

Deste modo, a pesquisa que desenvolvo no momento tem por objetivo mapear esse debate e investigar os processos de reconhecimento e de produção de legitimidade dos grupos ayahuasqueiros na esfera pública, partindo de uma perspectiva que busca desontologizar a categoria “religião”, deixando de tratá-la enquanto uma categoria transcultural e transhistórica, para encará-la como uma categoria que se constrói através de uma dinâmica de negociação que articula diferentes esferas e agentes sociais. O intuito de tal problematização não é negar a concepção dos grupos ayahuasqueiros enquanto religiões, mas problematizar tal construção historicamente, tendo em vista as formas de inserção e articulação desses grupos com um conjunto mais amplo de dinâmicas que por sua vez abarcam questões que vão desde a tolerância e a liberdade de culto a questões que envolvem políticas públicas em torno do uso de substâncias psicoativas.

Referências bibliográficas

ASAD, Talal. *Genealogies of Religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. The Johns Hopkins University Press, 1993.

CASANOVA, José. *Public religions in the modern world*. The University of Chicago Press, 1994.

¹¹ Segundo MacRae: “Apesar de apresentarem diferenças doutrinárias e litúrgicas entre si, essas religiões têm sido rotuladas pelo termo genérico de ‘religiões ayahuasqueiras’, devido à centralidade do uso do psicoativo ayahuasca na maioria de suas cerimônias” (MacRae, 2008: 291).

- COUTO, Fernando La Rocque. *Santos e Xamãs – Estudos do uso ritualizado da ayahuasca por caboclos da Amazônia, e, em particular, no que concerne sua utilização sócio-terapêutica na doutrina do Santo Daime*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, UNB, Brasília, DF, 1989.
- _____. *Santo Daime: rito da ordem*. In: *O uso ritual da Ayahuasca*. ARAÚJO, Wladimir Sena & LABATE, Beatriz Caiuby (org). Campinas: Mercado de Letras/Fapesp, 2004 2ª ed. (1ª ed. 2002).
- GIUMBELLI, Emerson. *Liberdade religiosa no Brasil contemporâneo: uma discussão a partir do caso da Igreja Universal do Reino de Deus*. In: KANT DE LIMA, Roberto (org.) – *Antropologia e Direitos Humanos 2*. Prêmio ABA/FORD. Niterói: EDUUF, 2001.
- _____. *O fim da religião*. CNPQ/PRONEX, 2002.
- _____. *A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil*. Relig. soc., vol.28, no.2. Rio de Janeiro, 2008
- GOULART, Sandra Lúcia. *As raízes culturais do Santo Daime*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, USP, São Paulo, SP, 1996.
- _____. *Estigmas de grupos ayahuasqueiros*. In: *Drogas e cultura: novas perspectivas*. In: LABATE, Beatriz Caiuby, (orgs.), Salvador: EDUFBA, 2008.
- LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas: Mercado de Letras: FAPESP, 2004.
- LABATE, Beatriz Caiuby; ROSE, Isabel Santana de & SANTOS, Rafael Guimarães dos. *Religiões ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico*. Campinas: Mercado de Letras/FAPESP, 2008.
- 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 da ayahuasca*. In: *Drogas e cultura: novas perspectivas*. In: LABATE, Beatriz Caiuby, (orgs.), Salvador: EDUFBA, 2008.
- MONTERO, Paula. *Max Weber e os dilemas da secularização*. Novos Estudos. CEBRAP, São Paulo, v. 65, 2003.
- _____. *Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil*. Revista Novos Estudos. São Paulo: Cebrap, n.74, p.47-65, 2006.
- _____. *Jürgen Habermas: religião, diversidade cultural e publicidade*. Novos Estudos - CEBRAP, n.84, 2009a.
- _____. *Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil*. Etnográfica v.13, nº 1, Lisboa, 2009b.
- SANCHIS, Pierre. *Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro*. IN: *Fiéis e Cidadãos*. Editora UERJ, 2001.
- TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. *Magic, science, religion and the scope of rationality*. Cambridge University Press, 1995.