

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**HENRIQUE FERNANDES ANTUNES**

**O uso da Ayahuasca como problema público: um contraponto entre os casos do  
Brasil e dos Estados Unidos**

Versão corrigida

**São Paulo**

**2019**

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**O uso da Ayahuasca como problema público: um contraponto entre os casos do  
Brasil e dos Estados Unidos**

Versão corrigida

Henrique Fernandes Antunes

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutor em Ciências (Antropologia Social).

Orientadora: Profa. Dra. Paula Montero

**São Paulo**

**2019**

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação  
Serviço de Biblioteca e Documentação  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

A627u      Antunes, Henrique  
              O uso da ayahuasca como problema público: um  
              contraponto entre os casos do Brasil e dos Estados  
              Unidos / Henrique Antunes ; orientadora Paula  
              Montero. - São Paulo, 2019.  
              218 f.

              Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras  
              e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.  
              Departamento de Antropologia. Área de concentração:  
              Antropologia Social.

              1. Ayahuasca. 2. Religião. 3. Regulamentação. 4.  
              Secularismo. 5. Problemas Públicos. I. Montero,  
              Paula , orient. II. Título.



Janus

Universidade de São Paulo

## ATA DE DEFESA

Aluno: B136 - 6655312 - 3 / Página 1 de 1

Ata de defesa de Tese do(a) Senhor(a) Henrique Fernandes Antunes no Programa: Ciência Social (Antropologia Social), do(a) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Aos 27 dias do mês de fevereiro de 2019, no(a) Sala de Defesas realizou-se a Defesa da Tese do(a) Senhor(a) Henrique Fernandes Antunes, apresentada para a obtenção do título de Doutor Intitulada:

"O uso da ayahuaska como problema público: um contraponto entre os casos do Brasil e dos Estados Unidos"

Após declarada aberta a sessão, o(a) Sr(a) Presidente passa a palavra ao candidato para exposição e a seguir aos examinadores para as devidas arguições que se desenvolvem nos termos regimentais. Em seguida, a Comissão Julgadora proclama o resultado:

| Nome dos Participantes da Banca   | Função     | Sigla da CPG      | Resultado |
|-----------------------------------|------------|-------------------|-----------|
| Paula Montero                     | Presidente | FFLCH - USP       | Aprovado  |
| Maurício Fiore                    | Titular    | Externo           | Aprovado  |
| Ricardo Mariano                   | Titular    | FFLCH - USP       | Aprovado  |
| Ronaldo Romulo Machado de Almeida | Titular    | UNICAMP - Externo | Aprovado  |
| Emerson Alessandro Giumbelli      | Titular    | UFRGS - Externo   | Aprovado  |

**Resultado Final:** Aprovado

**Parecer da Comissão Julgadora \***

A banca reconhece a originalidade e a contribuição do trabalho e a qualidade da defesa. Recomenda a incorporação das sugestões antes da entrega da versão final da tese.

Eu, Marcos Aurelio Nogueira Lourenço \_\_\_\_\_, lavrei a presente ata, que assino juntamente com os(as) Senhores(as) examinadores, São Paulo, aos 27 dias do mês de fevereiro de 2019.

*Maurício Fiore*  
Maurício Fiore

*Ricardo Mariano*  
Ricardo Mariano

*Ronaldo Romulo Machado de Almeida*  
Ronaldo Romulo Machado de Almeida

*Emerson Alessandro Giumbelli*  
Emerson Alessandro Giumbelli

*Paula Montero*  
Paula Montero  
Presidente da Comissão Julgadora

\* Obs: Se o candidato for reprovado por algum dos membros, o preenchimento do parecer é obrigatório.

A defesa foi homologada pela Comissão de Pós-Graduação em 27/02/2019 e, portanto, o(a) aluno(a) faz jus ao título de Doutor em Ciências obtido no Programa Ciência Social (Antropologia Social) - Área de concentração: Antropologia Social.

*Cláudia Consuelo Amigo Pina*  
Presidente da Comissão de Pós-Graduação  
Profa. Dra. Cláudia Consuelo Amigo Pina  
Vice-Presidente da CPG  
FFLCH-USP

Dedico esta tese ao professor Dr. Sérgio  
Augusto Domingues (*in memoriam*)

Todos os caminhos são os mesmos: não  
conduzem a lugar algum.

- Dom Juan Matus

## AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço a Deus, a Jesus Cristo Redentor, ao patriarca São José, à Virgem e Soberana Mãe, ao Mestre Raimundo Irineu Serra, ao senhor São João Batista e a todos os seres divinos da corte celestial, por tudo que fizeram e continuam a fazer por minha vida.

Agradeço à minha família por todo o suporte e incentivo ao longo dos anos. À minha avó, Beatriz Pizani Fernandes, por ser este jardim de luz que ilumina a minha vida. Ao meu pai, Antônio Nedir Antunes, e à minha mãe, Vera Lúcia Fernandes, por sempre zelarem por mim, por respeitarem e apoiarem minhas decisões e escolhas nesta vida, mesmo não concordando com as mesmas algumas vezes. À minha tia, Márcia Araújo Estrada, por ser uma segunda mãe para mim. Ao meu irmão, Igor Fernandes Antunes, por ser um amigo verdadeiro em todas as horas. E a todos os familiares que sempre me estimaram e me ajudaram de alguma forma a encontrar meus caminhos neste mundo.

À Paula Bortolin, meu amor, que em tão pouco tempo mudou a minha vida e me fez sentir algo que jamais havia imaginado ser possível. Não existem palavras para descrever o quanto você me faz feliz.

À minha orientadora, Paula Montero, por quase uma década de orientação, por todo aprendizado, por ser uma excelente professora, pesquisadora e orientadora, e por nunca me deixar na mão nas horas em que precisei. Aos colegas e amigos do grupo Religião no Mundo Contemporâneo, professor Ricardo Mariano, Jacqueline, Milton, Rafael, Carlos Gutierrez, Asher, Carlos Procópio, Paula, Helena, Lilian, Raquel, Maísa, Edison, Aramis, Evandro, André, Melvina, por tantas conversas e discussões dentro e fora das reuniões. Aos colegas, amigos e professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo que tanto contribuíram nesses anos de caminhada. Aos professores Charles Hirschkind e Saba Mahmood (*in memoriam*) por abrirem as portas e me receberem na University of California Berkeley, serei eternamente grato pela oportunidade. À Beatriz Labate por todo o auxílio dado à minha pesquisa nos últimos anos. Ao professor e amigo Leonardo Lessin, sempre me auxiliando com suas leituras.

Aos Doutores Emerson Giumbelli, Maurício Fiore, Ronaldo de Almeida e Ricardo Mariano, por aceitarem participar de minha banca de defesa e pelas contribuições para a elaboração da versão final da tese.

À Adriana, pela amizade, carinho e companheirismo.

Ao Marco e Dawn, por terem me cedido um espaço naquele lugar maravilhoso. A sua hospitalidade nunca será esquecida.

Agradeço também aos meus amigos e amigas do Santo Daime. Em primeiro lugar, gostaria de agradecer a toda a família Carneiro: ao padrinho Raimundo Nonato, à madrinha Graça, ao Ramiro, Recislene, Rejane, Renato, Robson e Raimundo, e a todos que fazem parte desta família que sempre me acolheu e me auxiliou. Ao Carlos Aurélio, uma presença mesmo na distância. Aos amigos do Pronto Socorro Céu da Cantareira, Fábio “Saldanha”, Fabiana, Rafael, Daniel, Bruna, Bruno, Erika, Felipe, Emerson “Magrão”, Rodrigo “Guigó”, Fabian, Adrian, Débora, Arthur, Gisele, agradeço pelas peias, primores e batalhas que enfrentamos juntos. Aos amigos californianos do Santo Daime, Nina, Mark, Michael, Bill, David, Clancy, Kelsey, Ryan, Cires, Lia, Tim, Georgia, Rodrigo, Ubiratam, Juliana, Miles, e, sobretudo, à Anastasia, Dylan, Benjamin, Jason, Frederick, Jeff, Marcelo e Giorgia, muito obrigado pela amizade, carinho, paciência e por se tornarem uma segunda família para mim nos Estados Unidos.

Aos amigos dos tempos de graduação que estão hoje distantes, mas que ainda moram em meu coração, Eduardo “Dú”, Roberto “Bebeto”, Rodolfo. Aos amigos e conterrâneos Daniel “Pinta”, Daniel “Arara”, Daniel “Tartaruga”, Fernando, Thiago “Loló”, Yuri, José Alexandre, Ciro, Lucas, pelas amizades de longa data.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, pela concessão de bolsa aos projetos nº 2013/24663-9 e nº 2015/15855-7, que resultaram nesta tese. As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade do autor não necessariamente refletem a visão da FAPESP.

## RESUMO

ANTUNES, H. F. **O uso da Ayahuasca como problema público: um contraponto entre os casos do Brasil e dos Estados Unidos.** Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2019.

O presente trabalho propõe uma análise do uso religioso da ayahuasca como um problema público. Partindo de uma interlocução com um conjunto de discussões teóricas e metodológicas presentes no debate sobre secularismo e no pragmatismo francês, a pesquisa volta-se para as análises dos processos de regulamentação da ayahuasca para o uso religioso e do reconhecimento dos grupos ayahuasqueiros enquanto religiões em dois contextos distintos: o Brasil e o caso dos estados do Oregon e Novo México nos Estados Unidos. Mais especificamente o foco reside na investigação dos modos pelos quais uma série de atores disputam e se articularam em torno da definição de categorias e argumentos, bem como do estabelecimento de normatividades concernentes às práticas associadas ao uso da bebida no Brasil e nos Estados Unidos, procurando apreender a emergência do uso religioso da ayahuasca enquanto um problema público nos países em questão.

Palavras-chave: Ayahuasca. Psicoativos. Uso religioso. Regulamentação. Problema público

## ABSTRACT

ANTUNES, H. F. **The use of Ayahuasca as a public problem: a comparison between the cases of Brazil and the United States.** Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2019.

This work proposes an analysis of the religious use of ayahuasca as a public problem. Based on a dialogue with a set of theoretical and methodological issues concerning the debates on secularism and the approach presented by French pragmatism, the research turns to the analysis of the regulation processes of ayahuasca for religious use and the recognition of ayahuasca groups as religions in two distinct settings: Brazil and the cases of the states of Oregon and New Mexico in the United States. More specifically, the focus is to investigate the ways in which a series of actors contend and articulate around the definition of categories and arguments, as well as the establishment of norms concerning the practices associated to the use of the drink in Brazil and in the United States. The goal is to ascertain the emergence of the religious use of ayahuasca as a public problem in the countries in question.

Keywords: Ayahuasca. Psychoactive. Religious use. Regulation. Public problem.

## SUMÁRIO

|                                                                                                                                  |           |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>Introdução.....</b>                                                                                                           | <b>13</b> |
| Métodos e materiais analisados.....                                                                                              | 21        |
| Estrutura dos capítulos .....                                                                                                    | 22        |
| <b>Capítulo 1 – Secularismo, estado e religião.....</b>                                                                          | <b>25</b> |
| 1.1. Secularismo e democracia: o problema da coexistência das diferenças .....                                                   | 27        |
| 1.1.1. A emergência do secularismo como uma política de tolerância .....                                                         | 27        |
| 1.1.2. O problema de legitimidade do regime democrático.....                                                                     | 31        |
| 1.1.3. Uso público da razão, consenso sobreposto e acomodações razoáveis .....                                                   | 36        |
| 1.2. Secularismo e estado nação: a regulação da religião e a produção de diferenças .                                            | 44        |
| 1.2.1. Secularismo, estado e soberania .....                                                                                     | 44        |
| 1.2.2. Secularismo político e a regulação da religião.....                                                                       | 48        |
| 1.2.3. O estado como produtor de diferenças .....                                                                                | 53        |
| 1.3. Secularismo, estado e religião.....                                                                                         | 60        |
| <b>Capítulo 2 – Sobre momentos críticos, problemas públicos e arena pública .....</b>                                            | <b>64</b> |
| 2.1. Sobre momentos críticos e situações problemáticas.....                                                                      | 65        |
| 2.2. De situações problemáticas e momentos de crise aos problemas públicos .....                                                 | 73        |
| 2.3. A noção de arena pública .....                                                                                              | 82        |
| 2.4. Uma antropologia dos <i>problemas públicos</i> .....                                                                        | 87        |
| <b>Capítulo 3 - A construção pública da religião e da cultura: o processo de<br/>regulamentação da ayahuasca no Brasil .....</b> | <b>89</b> |
| 3.1. Estigmas e acusações: a literatura acadêmica e o problema da associação da<br>ayahuasca à noção de “droga” .....            | 90        |
| 3.2. Sobre “alucinógenos” e “cultura”: as primeiras políticas públicas sobre o uso religioso<br>da ayahuasca.....                | 95        |
| 3.2.1. A proibição da ayahuasca e as primeiras medidas do Conselho Federal de<br>Entorpecentes .....                             | 96        |
| 3.2.2. “Alucinógeno” ou “cultura”: o Relatório Final do Grupo de Trabalho .....                                                  | 100       |
| 3.2.3. Desdobramentos em torno uso religioso da ayahuasca .....                                                                  | 109       |
| 3.3. A salvaguarda da religião e da cultura.....                                                                                 | 122       |
| 3.3.1. O Relatório Final do Grupo Multidisciplinar de Trabalho.....                                                              | 125       |
| 3.3.2. A literatura acadêmica e a mídia.....                                                                                     | 132       |

|                                                                                                                        |            |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| 3.4. A tradição em disputa: o uso religioso da ayahuasca como patrimônio imaterial da cultura brasileira .....         | 140        |
| 3.5. O problema público do uso religioso da ayahuasca no Brasil .....                                                  | 146        |
| <i>Capítulo 4 - Sobre direitos e riscos: a regulamentação da ayahuasca para uso religioso nos Estados Unidos .....</i> | <i>154</i> |
| 4.1. A inserção da UDV nos Estados Unidos e o início das tensões com o governo estadunidense .....                     | 155        |
| 4.2. O pedido de liminar da UDV contra o governo federal.....                                                          | 157        |
| 4.3. O Centro Espírita Beneficente União do Vegetal v. Ashcroft .....                                                  | 163        |
| 4.3.1. A lei de drogas e o princípio de liberdade religiosa .....                                                      | 163        |
| 4.3.2. O Religious Freedom Restoration Act e a preeminência da liberdade de religião ..                                | 167        |
| 4.4. A Corte de Apelações e a decisão final da Suprema Corte .....                                                     | 176        |
| 4.5. O acordo com a DEA e o desfecho da disputa com o governo estadunidense .....                                      | 184        |
| 4.6. A disputa legal entre um centro de Santo Daime e o governo federal .....                                          | 186        |
| 4.6.1. A decisão da justiça no estado do Oregon .....                                                                  | 192        |
| 4.4. Uma balança de direitos e riscos: o estado e a regulação da religião .....                                        | 197        |
| <i>Conclusão .....</i>                                                                                                 | <i>204</i> |
| <i>Referências bibliográficas .....</i>                                                                                | <i>210</i> |

## Introdução

Minha trajetória estudando o debate em torno do uso da ayahuasca<sup>1</sup> começou de modo tímido há mais de uma década enquanto cursava a graduação em Ciências Sociais na Universidade Estadual Paulista (UNESP-FFC) entre 2003 e 2008. O interesse sobre o tema teve início principalmente por meu envolvimento pessoal com a ayahuasca, mais especificamente com o Santo Daime, ao longo da graduação. Conheci o Santo Daime na metade de meu segundo ano e, depois de frequentar esporadicamente os trabalhos por um ano e meio, decidi assumir um compromisso e tornar-me um membro, um “fardado”. Consequentemente, minha inserção no Santo Daime gerou uma curiosidade acerca da literatura acadêmica sobre o tema. Ainda durante a graduação, passei a ler artigos, livros e coletâneas sobre o uso da ayahuasca em diversos contextos. Em 2008, produzi um breve trabalho de conclusão de curso sobre o papel da tradição oral e da memória no Santo Daime como pré-requisito para a obtenção do bacharelado em antropologia.

Apesar dessa primeira experiência de pesquisa, meu interesse acadêmico sobre o uso da ayahuasca passou a tomar uma forma e direção mais precisa na medida em que passei a considerar a possibilidade de ingressar na pós-graduação em antropologia. Na época, eu estava especialmente interessado na centralidade do corpo e das técnicas corporais nos rituais de Santo Daime dos quais participava. Comecei a procurar um recorte de pesquisa em interlocução com a literatura antropológica sobre as noções de pessoa e corpo com o intuito de desenvolver um projeto para o processo seletivo de pós-graduação.

Em 2010, iniciei o curso de mestrado em Antropologia Social na Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, sob a orientação da Dra. Paula Montero, com o projeto intitulado “Soldados da Rainha da Floresta: pessoa e corpo na religião do Santo Daime”. Contudo, após discutir o projeto com minha orientadora e considerar seus pontos problemáticos, bem como as dificuldades de executá-lo, optei por reformular o projeto inicial apresentado ao PPGAS.

---

<sup>1</sup> Ayahuasca, Yagé, Caapi, Kamarampi, Natema, Santo Daime, Vegetal, Hoasca, são alguns dos muitos nomes através dos quais é conhecida a bebida produzida a partir de duas plantas nativas da região amazônica, o cipó *Banisteriopsis caapi* e as folhas de um arbusto, a *Psychotria viridis*. Para além da variedade de termos, a ayahuasca vem ganhando notoriedade, sobretudo por se tratar de uma bebida com propriedades psicoativas que contém, dentre outros princípios ativos, a DMT (n,n-dimetiltriptamina), uma substância proscriita de acordo com a Convenção de Substâncias Psicotrópicas de 1971 das Nações Unidas, que possui mais de oitenta países signatários, dentre eles o Brasil e os Estados Unidos.

A decisão me obrigou a considerar novos rumos para a pesquisa e um novo tema para a dissertação. Optei pela estratégia de buscar algo que estivesse no meio do caminho entre meus interesses de pesquisa e a orientação teórico-metodológica desenvolvida por minha orientadora e por demais membros do grupo de pesquisa “Religião no Mundo Contemporâneo”. No período em questão, o debate principal no grupo girava em torno das crescentes disputas que envolviam fenômenos religiosos no espaço público brasileiro. Como fruto de tal interesse, a noção de “controvérsias públicas” se tornou uma das categorias norteadoras do grupo, na medida em que os pesquisadores dedicaram-se, cada qual ao seu modo, a enfrentar temas como o debate sobre intolerância religiosa, a questão do abuso espiritual, as controvérsias sobre o uso de células tronco, a inserção de instituições pentecostais na política partidária, etc.

Coincidentemente, o ano de 2010 foi particularmente atribulado e intenso no que diz respeito ao debate sobre o uso da ayahuasca no Brasil. O ano começou com a Resolução nº 1, de 25 de Janeiro, do Conselho Nacional de Política sobre Drogas (CONAD), que determinava a publicação do Relatório Final do Grupo Multidisciplinar de Trabalho - Ayahuasca (GMT) elaborado em 2006. O relatório assegurou a legitimidade do uso religioso da ayahuasca enquanto manifestação religiosa e cultural credora de proteção estatal, atrelada às tradições afro-brasileiras e ameríndias do país. O documento também estipulou uma série de recomendações e princípios acerca do “uso responsável da ayahuasca”. No mês seguinte, a revista *Isto É* veiculou a matéria *A Encruzilhada do Daime*, posicionando-se contrariamente à decisão do CONAD e destacando uma série de polêmicas em torno do uso da ayahuasca, dentre elas, a alegação de que grupos ayahuasqueiros estariam envolvidos em atividades ilícitas, como o tráfico de drogas.

Outro episódio marcante ocorreu em março do mesmo ano, o assassinato do cartunista Glauco Vilas Boas, dirigente de um centro daimista localizado na cidade de Osasco, e de seu filho Raoni, por um ex-integrante do grupo. Pouco tempo após a morte do cartunista, a revista *Veja* publicou a reportagem *O Psicótico e o Daime*, abordando o caso em questão e problematizando principalmente o fato do responsável pelo crime ser diagnosticado com esquizofrenia. A reportagem enfatizou os supostos riscos de pessoas com distúrbios psiquiátricos ingerirem a ayahuasca, além de questionar diversos pontos da decisão do CONAD.

Essa série de eventos e sua repercussão na mídia, nos círculos acadêmicos e também entre daimistas, chamaram minha atenção precisamente no momento em que

procurava um novo tema de pesquisa. Assim, comecei a esboçar um novo projeto com o intuito de mapear a “controvérsia pública” sobre o uso da ayahuasca no Brasil. Iniciei a coleta e análise de uma variedade de documentos – dentre eles, reportagens e artigos de revistas e jornais, programas de televisão e documentários, documentos governamentais, como pareceres, relatórios e leis, produções e documentos institucionais das entidades ayahuasqueiras, além da literatura acadêmica, principalmente a produção antropológica – os quais serviram de alicerce para o desenvolvimento de minha dissertação de mestrado, intitulada *Religião, droga e cultura: um mapeamento da controvérsia pública sobre o uso da ayahuasca no Brasil* (ANTUNES, 2012). A pesquisa atesta um primeiro esforço de minha parte em dar conta do problema do uso da ayahuasca no Brasil enquanto um processo social de disputas em torno de definições, delimitações, tipificações e normatizações.

Dentre as principais contribuições da pesquisa, é possível destacar a realização de um extenso mapeamento bibliográfico sobre a literatura acadêmica, principalmente a antropológica, a partir do qual empreendi um recorte analítico privilegiando a reconstituição histórica do uso da ayahuasca ao longo de três décadas de debate. Não se tratava de discorrer sobre a história do uso da ayahuasca no Brasil, mas de apreender de que modo tal história foi formulada pela literatura acadêmica a partir de quatro elementos centrais: o uso ameríndio da ayahuasca, o vegetalismo amazônico, as religiões ayahuasqueiras brasileiras e os neo-ayahuasqueiros. Analisando algumas das principais publicações acadêmicas, pude elencar temas e argumentos recorrentes no debate, responsáveis por estabelecer genealogias e filiações entre uma tradição indígena originária de longa duração e os grupos do Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal, e entre neo-ayahuasqueiros e as chamadas religiões ayahuasqueiras brasileiras.

Além disso, também voltei minha atenção para o debate público em torno do uso da ayahuasca, analisando os modos pelos quais o fenômeno passou a ser enquadrado no Brasil, de “macumba” e “feitiçaria” ao debate em torno das noções de “droga” e “alucinógeno”, e, posteriormente, sua associação às categorias de “religião” e “patrimônio cultural”. Procurei argumentar que tal deslocamento se deveu principalmente à inserção de novos atores no debate, os quais introduziram novas dinâmicas, categorias e argumentos, procurando pautar a percepção pública em torno do uso religioso da ayahuasca no Brasil.

Após a conclusão do mestrado, decidi me aprofundar na temática específica dos processos de regulamentação da ayahuasca no Brasil e internacionalmente. Procurei, por meio da literatura acadêmica e de documentos governamentais, abarcar ao máximo os diferentes contextos de regulamentação da ayahuasca para o uso religioso, sobretudo na Europa, na América do Norte e na América Latina.

Inicialmente, o foco dado ao projeto de doutorado seria contrapor dois estudos de caso sobre a regulamentação do uso religioso da ayahuasca a partir de sua relação com a questão das ações afirmativas e políticas de reconhecimento. Para isso, escolhi comparar os casos do Brasil e dos Estados Unidos. No caso brasileiro, os processos de regulamentação da ayahuasca remetiam à década de 1980, quando esta chegou a ser proibida por um período de seis meses, tornando-se foco de políticas públicas do Conselho Federal de Entorpecentes (CONFEN).

Para além deste momento inicial, o processo de regulamentação da ayahuasca passou por uma série de desdobramentos durante a década de 1990 e 2000 com o CONFEN e, posteriormente, com o CONAD, que reconheceu o uso religioso da ayahuasca enquanto manifestação religiosa e cultural credora de proteção estatal. Mais recentemente, os desdobramentos das políticas públicas culminaram em um processo de patrimonialização do uso religioso da ayahuasca pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

A opção pelos Estados Unidos como contraponto para o caso Brasileiro deveu-se principalmente porque, mesmo com a rápida internacionalização do uso da ayahuasca a partir dos anos 1990 e 2000, muitos países não possuíam processos de regulamentação amadurecidos, tampouco contavam com decisões judiciais ou políticas públicas. Tendo em vista tal conjuntura, os Estados Unidos se apresentaram como um país em que as disputas atingiram um grau considerável de visibilidade, culminando em um conjunto de normatividades referentes ao uso da ayahuasca e apresentando um acervo documental de fôlego.

Ademais, o uso da ayahuasca no país teve início no final dos anos 1980, mais de dez anos antes de se iniciarem as disputas legais entre instituições ayahuasqueiras e o governo estadunidense. Logo, os registros sobre o uso da ayahuasca no país se estendem por quase três décadas. O caso dos Estados Unidos também chamou atenção devido à presença da Native American Church (NAC), uma religião legalmente reconhecida que

possui o direito de fazer uso do peiote em seus rituais, um cacto que contém a mescalina, uma substância proibida pela legislação do país.

Apesar da escolha de contrapor os estudos de caso em questão apresentar-se como uma opção particularmente interessante e relevante, a tentativa de analisar os processos de regulamentação enquanto exemplos de ações afirmativas, mais especificamente, de políticas de reconhecimento religioso, se mostrou inadequada e insuficiente. Tal embocadura parecia não dar conta das dinâmicas e das disputas em torno dos processos de regulamentação da ayahuasca que me propus a analisar. Ao mesmo tempo em que procurava reformular o enfoque teórico dado a pesquisa, comecei a me interessar sobre o debate em torno da noção de “secularismo”, principalmente a partir da participação em uma disciplina, Antropologia do Secularismo, ministrada por Dr. Eduardo Dullo.

Ao longo do curso, revisei alguns temas como desencantamento e secularização, a revisão conceitual da categoria religião, o uso da razão na esfera pública, a genealogia histórica da categoria “religiões mundiais”. Também me deparei com novas produções teóricas e etnográficas nos estudos enquadrados na rubrica “antropologia do secularismo”. Leituras de José Casanova, Jürgen Habermas, Charles Taylor, Talal Asad, Saba Mahmood, Tomoko Masuzawa, Craig Calhoun, Peter Van der Veer, dentre outros autores, contribuíram para um melhor entendimento acerca do campo de estudos do secularismo, assim como para ampliar meu olhar sobre os processos de regulamentação da ayahuasca para o uso religioso.

Todavia, o interesse pelo debate em torno do secularismo se intensificou principalmente após o período de estágio de pesquisa realizado na University of California Berkeley entre janeiro e dezembro de 2016, sob a orientação da Dra. Saba Mahmood, professora do departamento de antropologia. A presença como pesquisador visitante no departamento de antropologia e também o contato mais próximo com o trabalho da professora Mahmood, bem como de Charles Hirschkind, também professor do departamento de antropologia, sobre a temática do secularismo, foram de fundamental importância para o direcionamento dado à pesquisa na medida em que esta se encaminhava para os estágios finais. Além disso, a presença na Califórnia me permitiu participar ativamente de uma igreja de Santo Daime localizada no norte do estado, realizando uma série de incursões etnográficas. A participação nos “trabalhos”, a convivência com integrantes da igreja, o intercâmbio de informações e o contato com

pessoas de origens e trajetórias variadas foram, sem dúvida, oportunidades extremamente relevantes de enriquecimento para a pesquisa e a nível pessoal.

Consequentemente, o retorno ao Brasil trouxe uma série de novas questões e possíveis direcionamentos que não estavam previstos inicialmente no projeto apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social e à Fapesp. Assim, com um novo fôlego adquirido pelo estágio no exterior, decidi me dedicar com maior profundidade à análise do debate internacional sobre o tema do secularismo. No entanto, tendo em vista sua amplitude, bem como a variedade de abordagens teóricas, optei por focar nas obras dos filósofos Jürgen Habermas e Charles Taylor, e dos antropólogos Talal Asad e Saba Mahmood. A escolha dos autores em questão deveu-se ao fato de tocarem questões caras no que concerne ao problema da regulação da religião, mas também por se posicionarem em polos opostos do debate sobre o secularismo. Enquanto os primeiros focavam na questão do secularismo e da coexistência e acomodação das diferenças nas democracias liberais modernas, os últimos partiam da relação entre secularismo, estado<sup>2</sup>, soberania nacional e a produção de diferenças.

O contraponto entre a posição dos filósofos e dos antropólogos me parecia um interessante ponto de interlocução para abordar o problema da regulamentação do uso religioso da ayahuasca. No entanto, ao passo em que me aprofundava em tal debate, um incômodo fez-se presente, sobretudo no modo como concebiam a relação entre religião e estado nas democracias modernas. Em um dos polos, Taylor e Habermas adotavam o secularismo como um modelo político inescapável e indispensável para o estabelecimento de um regime democrático, capaz de permitir a convivência e garantir a acomodação das diferenças religiosas nas sociedades modernas. O secularismo era encarado, portanto, como um modelo político instituído com o objetivo de assegurar a convivência de diferentes confissões religiosas e visões de mundo. O alicerce de tal modelo seria o princípio de neutralidade do estado com relação às visões de mundo religiosas, garantindo um tratamento igualitário a todas as confissões religiosas e, em contrapartida, inibindo a intervenção das religiões nos domínios do estado.

---

<sup>2</sup> É necessário esclarecer que optamos por utilizar o termo “estado” com letras minúsculas como uma tentativa de distanciarmo-nos de uma abordagem que lhe atribui qualidades monolíticas e soberanas, focando em seu caráter permeável, poroso e mutável. Em uma perspectiva mais ampla, trata-se de deixar de lado um olhar centrado no viés institucional, para focar nos atores e dinâmicas que dão forma ao estado na prática.

Em contrapartida, a postura adotada por Asad e Mahmood centrou-se em um esforço por desenvolver a noção de secularismo para além de uma fórmula moderna para a tolerância em regimes democráticos modernos, problematizando especialmente a relação entre secularismo e estado no que concerne à regulação e circunscrição da religião. Os antropólogos procuraram se posicionar no debate em pauta focando sua atenção na relação entre secularismo e o estabelecimento do princípio de soberania estatal. Assim, o foco deslocou-se do problema do estabelecimento de uma política de tolerância e da coexistência das diferenças, para o papel disciplinador e regulador do estado moderno, normatizando diversos aspectos da vida social e estabelecendo espaços e fronteiras aceitáveis para a religião.

Nesse sentido, Asad e Mahmood pensaram o secularismo como um modo de governança baseado no poder regulador e disciplinador dos estados nacionais modernos. Para os antropólogos, o secularismo não tratava apenas de garantir a paz e a convivência das diferenças, mas também de definir, classificar, regular, estipular exceções, circunscrevendo o lócus e papel da religião. Ao contrário de uma fórmula para o equacionamento da diversidade, como postulam Habermas e Taylor, este estaria, antes de tudo, atrelado às relações de poder associadas ao modelo de estado nacional que, ao recorrer ao princípio da soberania ou a noções como “ordem pública”, teria a capacidade jurídica e política de instituir “religiões” e “minorias”, intensificando diferenças e desigualdades, em vez de cumprir a promessa de erradicá-las.

Apesar das formulações dos filósofos e antropólogos apresentarem-se como diametralmente opostas, ambas compartilhavam do mesmo pressuposto, especialmente no que diz respeito aos modos como a noção de secularismo pressupõe uma formulação, bem como uma relação específica entre estado e religião. Embora os primeiros encarassem o secularismo como um modelo político indispensável para a coexistências das diferenças nas democracias modernas, e os últimos descrevessem o secularismo como um modo de governança moderno pautado no princípio de soberania estatal e no papel regulador do estado enquanto agente capaz de produzir e intensificar diferenças, ambas as abordagens partiam do princípio de uma separação estrita entre estado e religião, seja como uma necessidade ou como princípio normativo.

Ora encarado enquanto mediador de conflitos, ora como produtor dos mesmos, o estado continuava a ser deduzido e pressuposto a priori enquanto uma entidade completamente isolada da religião, cujo papel estaria definido de antemão, atuando de

modo a promover o equilíbrio ou a disfunção da última. Ao mesmo tempo, a regulação da religião era encarada via de regra como um processo institucional que ocorria de cima para baixo, nos quais os agentes religiosos assumiam quase sempre o papel de espectadores passivos ou de vítimas.

Ao nosso ver, apesar de tocarem em questões chave para a análise de nosso objeto de pesquisa, tais abordagens também nos colocaram novos problemas e questões, sobretudo no que diz respeito ao papel dos atores nas dinâmicas sociais e disputas que permeiam o próprio estado e suas formas de ocupação, bem como as possíveis imbricações entre instituições religiosas e estatais ao articularem-se em torno de processos de regulação dos fenômenos religiosos no espaço público. Tal incômodo impôs a necessidade de buscar um novo direcionamento teórico capaz de recolocar o problema da regulação da religião de modo a problematizar alguns dos argumentos presentes no debate sobre o secularismo. Tal decisão coincidiu com uma aproximação do grupo de pesquisa “Religião no Mundo Contemporâneo” com o referencial teórico e metodológico do pragmatismo francês.

Dentre o conjunto de autores estudados, me chamaram atenção a “sociologia da crítica” de Luc Boltanski e Laurent Thévenot e seu enfoque na questão dos acordos e desacordos, bem como nos processos de justificação inerentes a estes, e também o trabalho de Daniel Cefaï sobre “situações problemáticas”, “problemas públicos” e “arenas públicas”. Por focar nos atores, objetos e discursos, bem como nas dinâmicas e interações em torno das disputas públicas, o referencial em questão apresentou novas alternativas para pensar os processos de regulamentação da ayahuasca no Brasil e internacionalmente. A partir deste novo enfoque metodológico, foi possível problematizar as disputas referentes aos processos de regulamentação do uso religioso da ayahuasca enquanto problemas públicos, cuja emergência e desdobramentos assumiram formas bastante distintas nos casos do Brasil e dos Estados Unidos. Tal abordagem possibilitou, de um lado, apreender as particularidades históricas que o uso religioso da ayahuasca assumiu e, de outro, enfrentar, a partir de um novo olhar, uma das questões centrais presentes no debate sobre o secularismo, a saber, o papel do estado no que diz respeito à regulação da religião.

Inicialmente, pode parecer incongruente a escolha de não focar somente no arcabouço do campo de estudos da religião e do secularismo, procurando encarar nosso objeto de estudo a partir de uma interlocução com um referencial teórico pautado no

pragmatismo, tendo em vista que este não trata os fenômenos religiosos como um objeto central de análise. No entanto, tal distanciamento se apresentou enquanto um fator positivo, pois propiciou uma nova abordagem metodológica para a análise do problema do uso religioso da ayahuasca e dos decorrentes processos de regulamentação da bebida. Assim, dentre as múltiplas abordagens possíveis, entendemos que, para enfrentar adequadamente nosso objeto, é necessário que a pesquisa não se restrinja ao referencial teórico da antropologia e sociologia da religião ou do secularismo, recorrendo também ao que denominamos de uma antropologia dos problemas públicos.

### **Métodos e materiais analisados**

Como apontado anteriormente, a pesquisa tem por objeto central de análise os processos de regulamentação da ayahuasca para o uso religioso e de reconhecimento das entidades ayahuasqueiras enquanto religiões. No entanto, para além dos limites de nosso objeto, a pesquisa também parte de uma interlocução com dois debates específicos. O primeiro em torno da noção de secularismo e o segundo acerca da noção de público e problemas públicos. Assim, a primeira parte da pesquisa realiza um esforço teórico que procura delinear em linhas gerais os debates em pauta e suas possíveis contribuições para a análise de nosso objeto de pesquisa.

Inicialmente, a pesquisa propõe uma leitura crítica da literatura sobre secularismo, privilegiando as obras dos filósofos Jürgen Habermas e Charles Taylor, e dos antropólogos Talal Asad e Saba Mahmood. Trata-se de uma análise interessada da obra dos autores e dos modos pelos quais estes pensam a relação entre secularismo, estado e a acomodação e produção de diferenças e desigualdades nas democracias modernas. Como mencionamos acima, os modelos teóricos de secularismo implícitos nestas teorias nos colocaram novas questões para pensar o papel do estado no que diz respeito à regulação da religião. Assim, percebemos que seria preciso deslocar nosso olhar de modo a privilegiar a participação dos atores nesta equação. Com esse objetivo, voltamo-nos para o pragmatismo francês, privilegiando as obras de Luc Boltanski e Laurent Thévenot, e de Daniel Cefaï.

Focando na participação dos atores em disputas na arena pública, tal como proposto por esta abordagem, a segunda parte da tese volta-se especificamente para a análise dos processos de regulamentação da ayahuasca no Brasil e nos Estados Unidos e

da construção do uso religioso da ayahuasca enquanto um problema público. Consequentemente, na medida em que adentra os estudos de caso, a tese passa a abarcar um universo documental bem mais amplo e diverso. No caso brasileiro, o acervo documental analisado consiste de um conjunto de documentos publicados entre as décadas de 1980 e 2010, como produções institucionais das entidades ayahuasqueiras, relatórios e pareceres emitidos por órgãos governamentais, a produção midiática, bem como a literatura acadêmica sobre o uso da ayahuasca no Brasil.

Quanto ao caso dos Estados Unidos, o material analisado refere-se ao período das décadas de 1990 e 2000 e trata-se principalmente de uma série de documentos legais, como pedidos de liminar, queixas contra o governo federal, decisões judiciais, depoimentos de especialistas e acordos legais. Apesar deste acervo servir de alicerce para a análise, também nos valem em menor medida da literatura acadêmica sobre o uso da ayahuasca no país. Além deste conjunto de documentos, a pesquisa também contou com a realização de entrevistas formais e informais, principalmente com integrantes de entidades ayahuasqueiras ligadas aos processos de regulamentação da ayahuasca.

É necessário ressaltar que este universo documental é tratado sobretudo como fontes primárias. No que concerne aos estudos de caso sobre a regulamentação da ayahuasca, a opção por tratar a literatura acadêmica também como fonte primária, deveu-se à necessidade de não reafirmar análises prévias, mas de problematizar o papel destas para moldar a percepção pública do fenômeno do uso religioso da ayahuasca. Ao analisarmos este material, nosso intuito não consistiu em descrever seu conteúdo específico, mas em apreender as formas como tais conteúdos foram veiculados, marcando posições específicas no debate sobre o uso religioso da ayahuasca. Em uma perspectiva mais ampla, o objetivo da presente tese foi privilegiar os quadros discursivos que orientam as disputas em torno dos processos de regulamentação da ayahuasca, as categorias presentes no debate sobre o uso da bebida, bem como as dinâmicas, disputas, negociações e articulações que contribuíram para construir e dar forma ao uso religioso da ayahuasca enquanto um problema de interesse público no Brasil e nos Estados Unidos.

### **Estrutura dos capítulos**

O primeiro capítulo tem por objetivo analisar dois eixos do debate sobre secularismo que enfrentam temas importantes para o nosso objeto de pesquisa. Para isso, escolhemos focar nas obras dos filósofos Jürgen Habermas e Charles Taylor, e no trabalho

dos antropólogos Talal Asad e Saba Mahmood. Além de tocarem em questões como o problema da regulação da religião pelo estado, a acomodação da diversidade e a produção de desigualdades, dentre outros, os autores ocupam uma posição estratégica para a presente pesquisa, pois inserem-se em polos opostos do debate sobre o secularismo. Logo, o intuito da análise de tal debate é assinalar posições, convergências, divergências e limites, bem como suas possíveis implicações teóricas e metodológicas para os estudos de caso que iremos empreender.

Deslocando o foco do debate, o segundo capítulo apresenta algumas das abordagens teóricas e conceitos do pragmatismo francês com o objetivo de recolocar algumas das questões apresentadas pela literatura sobre o secularismo, sobretudo nos modos como foram construídas as formulações e hipóteses em torno da relação entre religião e estado, assim como do problema da regulação da religião em regimes democráticos seculares modernos. Para isso, optamos por focar na “sociologia da crítica” de Luc Boltanski e Laurent Thévenot, e nos estudos de Daniel Cefaï sobre “situações problemáticas”, “problemas públicos” e “arenas públicas”. Essa breve e interessada incursão no debate empreendido pelos autores serviu como fonte de inspiração metodológica, bem como de interlocução, para a análise de nosso objeto de pesquisa.

Assim, partindo da discussão teórica empreendida nos dois primeiros capítulos da tese, o terceiro capítulo analisa os estudos de caso sobre os processos de regulamentação da ayahuasca e de reconhecimento das instituições ayahuasqueiras enquanto religiões. O capítulo em questão é dedicado ao caso brasileiro, privilegiando um enfoque voltado para as iniciativas em torno das formas de controle da bebida e de seus usos. O objetivo é apreender o modo pelo qual uma série de atores disputam e se articularam em torno da definição de categorias e argumentos, bem como do estabelecimento de normatividades concernentes às práticas associadas ao uso religioso da bebida no país.

O capítulo final aborda o segundo estudo de caso, baseado nas disputas legais entre o governo estadunidense e duas entidades ayahuasqueiras, um centro da União do Vegetal (UDV) localizado no Novo México e um centro ligado ao Santo Daime sediado no Oregon, os quais resultaram nos processos de regulamentação do uso religioso da ayahuasca para as instituições no país. O foco da análise são as disputas legais entre as instituições e representantes do governo estadunidense. Partindo da mesma postura metodológica do terceiro capítulo, o intuito é analisar os processos de regulamentação da ayahuasca, bem como seus desdobramentos, por meio da análise das disputas legais entre

Santo Daime, União do Vegetal e o governo federal estadunidense, atentando para as categorias presentes no debate e os modos como estas são operadas em meio a este processo. O capítulo procura dar ênfase também às formas pelas quais diferentes leis e estatutos são articulados e colocados em ação, os quais culminaram em decisões judiciais e diferentes procedimentos normativos referentes à regulamentação do uso religioso da ayahuasca para as entidades ayahuasqueiras no país.

## Capítulo 1 – Secularismo, estado e religião

A irrupção súbita e progressiva de práticas, discursos e instituições religiosas em espaços aos quais seriam em tese alheios como a economia, política, saúde, assistência social, mídia, dentre outros, vem fomentando novas configurações no que concerne à presença da religião no espaço público e, conseqüentemente, gerando uma onda de estudos acadêmicos que tem como pano de fundo este novo cenário. Em contrapartida, há um crescente interesse não somente no que diz respeito ao religioso, mas também quanto ao tema do secularismo (CALHOUN et al, 2011).

Como destacam Calhoun, Juergensmeyer e Van Antwerpen (2011, p. 6), o secularismo é frequentemente definido em conjunto com seu conceito gêmeo, a religião, e os modos como pensamos sobre um destes conceitos afeta a maneira como pensamos sobre o outro. Um exemplo pode ser visto na emergência de movimentos religiosos politicamente ativos os quais põem em xeque a relação entre religião e secularismo, desafiando não somente o entendimento corrente sobre o papel público da religião, mas também questionando noções operativas sobre a vida moderna, especialmente seu caráter secular.

De fato, a noção de que o espaço público é estritamente secular vem sendo progressivamente contestada, tanto no âmbito acadêmico, quanto por movimentos religiosos, desafiando o entendimento estabelecido de como os termos “secularismo” e “religião” funcionam na vida pública e questionando a suposta divisão clara entre o religioso e o secular<sup>3</sup>. Tal conjuntura tem dado ao campo de estudos do secularismo uma notoriedade cada vez maior, na medida em que pesquisadores de diversas áreas do conhecimento, como a história, ciências sociais e a filosofia, vêm dedicando-se ao tema.

Conseqüentemente, questionamentos sobre o que significa viver em uma era secular (WARNER et al, 2010), ou o que queremos dizer quando supomos que as

---

<sup>3</sup> Segundo Cady e Hurd (2010, p. 4, tradução nossa): “Nos últimos cento e cinquenta anos, o secularismo, enquanto uma formação ideológica e um conjunto relacionado de práticas jurídicas, culturais e políticas, emergiu como uma característica definidora das sociedades democráticas modernas. Ao longo da maior parte do século XX, a compreensão convencional tem sido de que as democracias modernas são democracias seculares, com pouca atenção dedicada a analisar as tensões concorrentes e elementos dissidentes das várias formas de secularismo. A característica desta história tem sido baseada na divisão clara entre o público secular e o religioso privado, que teístas e ateus poderiam presumivelmente abraçar, independentemente de suas diferentes avaliações sobre o destino e a sorte da religião. [...] O secularismo permaneceria seguro, desde que o consenso de que a religião pertence à esfera privada permanecesse em seu lugar”.

democracias deveriam ser, via de regra, “seculares” (TAYLOR, 2010), assumem uma nova dimensão na contemporaneidade e colocam novos problemas. Em resposta, a literatura recente em torno do tema do secularismo procurou delinear as grandes questões suscitadas pelas relações cada vez mais íntimas entre religião e política, ao passo que sociólogos da religião revisitaram teorias clássicas da secularização e antropólogos investiram em uma análise conceitual sobre a noção de secularismo e as formações do secular (CALHOUN et al, 2011)<sup>4</sup>.

É inegável que o debate em pauta coloca uma série de questões relevantes para o presente estudo, o qual pretende analisar os processos de regulamentação da ayahuasca para uso religioso e de reconhecimento legal de instituições ayahuasqueiras como religiões em dois contextos históricos distintos. Deste modo, o objetivo do presente capítulo é interpelar o debate sobre o secularismo, atentando para o modo como este enfrenta questões mais amplas sobre temas como a relação entre religião e política, entre o religioso e o secular, o problema da regulação da religião pelo estado, dentre outros.

Todavia, a vasta amplitude da literatura sobre o secularismo e sua diversidade de questões e abordagens impõem a necessidade de uma delimitação analítica. Assim, optamos por focar em dois eixos do debate que, de forma direta ou indireta, confrontam temas caros ao nosso objeto de pesquisa, a saber: a questão da democracia e da coexistência da diversidade e o problema do estado nação e da produção das diferenças. Quanto ao primeiro tema, optamos por focar nas obras dos filósofos Jürgen Habermas e Charles Taylor, e, no que concerne ao segundo, partiremos da análise do trabalho dos antropólogos Talal Asad e Saba Mahmood. A escolha dos autores em questão, embora interessada, não deve ser considerada arbitrária, tendo em vista as muitas contribuições de suas reflexões no campo de estudos da religião e do secularismo. Ademais, o

---

<sup>4</sup> “De fato, a discussão das ciências sociais sobre o secularismo centra-se em grande parte no papel da religião na política. Qual papel deve desempenhar, se houver algum? Quão autônomo deve ser o estado em relação à religião? Ao mesmo tempo, a discussão sobre a moralidade na vida pública moderna desafia cada vez mais as noções aceitas de ‘religião’ e questiona se a religião pode ser pensada como uma ‘coisa’ – isto é, como uma entidade a qual se espera que seja confiável para apresentar respostas sociais e para prover uma alternativa coerente às ideologias e instituições seculares. Estas questões desafiam nossa compreensão da vida pública, mesmo que não tenhamos interesse particular em religião – como quer que esta seja definida – e imaginemos que atividades públicas são em grande parte assuntos seculares. O próprio uso do termo ‘secular’ significa que estamos compartilhando uma distinção secular/religiosa que de alguma forma define não apenas a esfera secular em si, mas também o domínio do religioso. Independentemente do modo como definimos a secularidade ou o secularismo – uma questão a que chegaremos abaixo – estes envolvem a religião. Ou são a ausência dela, o controle sobre ela, a igualdade de tratamento de suas diversas formas, ou sua substituição pelos valores sociais comuns a um modo de vida secular” (CALHOUN et al 2011, p. 5, tradução nossa).

contraponto é relevante, pois os filósofos e antropólogos em questão situam-se em polos opostos desse amplo debate.

Assim, deve ficar claro que o intuito do capítulo inicial não é apresentar uma exegese sobre a temática do secularismo, mas focar em uma discussão específica que toca em questões caras ao nosso objeto de pesquisa, problematizando definições, bem como implicações teóricas e normativas de suas formulações. Trata-se, portanto, de assinalar posições, argumentos, convergências e divergências, as quais colocam questões relevantes para os estudos de caso que iremos empreender. Tomando este ponto de partida, buscaremos enfrentar este debate com o intuito de apreender seus pressupostos, possíveis aplicações, bem como seus limites para a análise dos processos de regulamentação da ayahuasca no Brasil e nos Estados Unidos.

### **1.1. Secularismo e democracia: o problema da coexistência das diferenças**

Não é de hoje que o tema da coexistência das diferenças e das formas de reconhecimento nos regimes democráticos modernos vem chamando atenção de uma série de pesquisadores das mais diversas áreas. Mais especificamente, no que diz respeito ao caso particular do debate sobre o secularismo e ao modo como as diferenças religiosas são acomodadas pelas democracias modernas, é possível destacar, sobretudo, a obra de dois filósofos os quais dedicaram bastante atenção ao tema: Jürgen Habermas e Charles Taylor. Apesar de partirem de contextos históricos distintos, Habermas do contexto europeu e Taylor do canadense, os autores procuram desenvolver, cada qual a seu modo, um modelo que pudesse dar conta do problema da convivência das diferenças religiosas em uma esfera pública secular, do estabelecimento de consensos e do reconhecimento mútuo em um contexto democrático plural.

#### **1.1.1. A emergência do secularismo como uma política de tolerância**

Tanto Habermas quanto Taylor entendem que um dos principais desafios enfrentados pelas sociedades contemporâneas consiste nos modos de lidar com a diversidade moral e religiosa. No entanto, para compreender como os autores enfrentam tal problema, é necessário abordar o modo como estes constroem sua leitura sobre a emergência do secularismo enquanto uma política moderna de tolerância que criou uma

separação institucional entre estado e religião, pondo fim aos conflitos confessionais que afligiram a Europa.

Habermas centra sua análise em uma revisão da teoria da secularização, problematizando alguns de seus pressupostos e reformulando temas clássicos. Sua leitura da teoria da secularização relaciona-se, como o próprio autor reconhece, com o papel e a relevância atual da religião no espaço público (HABERMAS, 2008, p. 19-20). Habermas compartilha a perspectiva de que, ao longo do processo de diferenciação de sistemas sociais, igrejas e comunidades religiosas se limitaram cada vez mais à sua principal função de pastoral, renunciando suas competências em outras áreas da sociedade, ao mesmo tempo em que a prática da fé teria se retirado para um domínio pessoal ou subjetivo. Assim, o autor corrobora um dos principais pressupostos da teoria da secularização ao afirmar uma correlação entre a especificação funcional do sistema religioso e a individualização da prática religiosa (ARAÚJO, 1996).

Em contrapartida, Habermas argumenta que a perda de função e a tendência para a individualização não resultaram necessariamente em uma perda de influência e de relevância das religiões nas arenas políticas e culturais de uma sociedade ou na conduta pessoal da vida dos cidadãos. De fato, a relevância histórica e política da religião pode ser atestada no argumento habermasiano de que as guerras de religião constituíram um marco para a construção da noção moderna de um estado democrático de direito. De acordo com o filósofo, os conflitos confessionais resultantes da Reforma Protestante foram fundamentais para tal transformação histórica, pois teriam gerado uma reação por parte dos estados nacionais, tornando o exercício do poder independente de qualquer cosmovisão e abrindo o caminho para uma autodeterminação democrática do conjunto de cidadãos.

O autor afirma que a autocompreensão do estado de direito democrático formou-se no quadro de uma tradição filosófica pautada na noção de razão “natural”, ou seja, uma razão intrinsecamente humana que forneceria a base epistêmica para a justificação de um poder secular por parte do estado, o qual seria independente de qualquer forma de legitimação religiosa. Como resultado de tal processo histórico, um modelo secularista teria sido engendrado com o intuito de circunscrever o papel e o lócus específico das comunidades religiosas diante das novas forças políticas, jurídicas e institucionais, corporificadas pelos estados nacionais em formação. Neste sentido, Habermas postula que os direitos de liberdade de consciência e de religião constituíram uma resposta

política aos desafios do pluralismo religioso europeu, permitindo frear o potencial conflituoso de diferentes concepções de mundo (HABERMAS, 2007, p. 135-136).

Por outro lado, o filósofo também compartilha do pressuposto weberiano que relaciona o advento da modernidade com o processo de racionalização das visões de mundo empreendido pela reforma<sup>5</sup>. Após a Reforma Protestante, afirma Habermas (2008, p. 22), o estado teria se deparado com o desafio de pacificar uma sociedade dividida em linhas confessionais. No que diz respeito à paz e à ordem, os governos tiveram que assumir uma posição neutra, formulando arranjos políticos para uma coexistência pacífica das confissões religiosas em conflito. Segundo Habermas, à medida em que o estado teria assumido progressivamente um caráter secular, lentamente as minorias religiosas, as quais eram inicialmente apenas toleradas, passaram a dispor de outros direitos, dentre eles a liberdade de praticar sua religião em casa, o direito de expressão religiosa e o direito de exercer sua religião em público.

Habermas entende, portanto, que o processo de secularização foi fundamental para o estabelecimento de um modelo de governança moderno, pois teria garantido os meios de estabelecer uma política de tolerância e coexistência entre diferentes confissões religiosas. Na perspectiva do filósofo, o processo de secularização é considerado uma resposta apropriada às guerras confessionais do início do período moderno, estipulando o princípio normativo de separação entre igreja e estado, o qual teria sido gradualmente implementado, assumindo formas diferentes em cada contexto nacional.

Assim como Habermas, Taylor (1998, p. 32) também entende que o modelo moderno de secularismo resultou das guerras de religião e da necessidade do estabelecimento de uma convivência pacífica de cristãos de diferentes confissões religiosas. Para Taylor, isto significava na prática que o domínio público deveria ser regulado por certas normas ou acordos que fossem independentes de alianças

---

<sup>5</sup> O autor associa o processo de secularização ao plano da racionalização ética e jurídica, por meio do qual os conteúdos religiosos seriam assumidos pela moral no que diz respeito às orientações da ação e pelo direito, no nível externo de coerção dos comportamentos (ARAÚJO, 1996, p. 37). De acordo com Araújo (1996, p. 51-52), para Habermas: “A racionalização religiosa é, sem dúvida, um caso particular, e no entanto fundamental, na formação do potencial cognitivo de uma sociedade, potencial necessário para a superação dos desafios evolutivos por ela encontrados. Na leitura de Habermas, a religião é um elemento importante dentro do processo evolutivo de aprendizagem. A despeito da secularização do mundo moderno ser analisada sob vários ângulos, o fio condutor da racionalização interna das religiões universais (particularmente do cristianismo) é vital na compreensão da emergência da modernidade. A perda de função legitimadora da religião (vista não à revelia mas graças ao potencial universalista das imagens religiosas de mundo, cuja forma ideológica tornou-se frágil dentro do sistema político moderno) redundou num redirecionamento de seus conteúdos utópicos”.

confessionais. Na leitura do autor, o modelo de secularismo que emergiu historicamente no ocidente teve por objetivo promover a paz e a estabilidade em sociedades marcadas pela fragmentação das confissões cristãs<sup>6</sup>. O objetivo seria permitir que membros de diferentes credos pudessem gozar igualmente de uma liberdade de consciência que exigia, em contrapartida, a separação entre o estado e igreja (TAYLOR e MACLURE, 2011, p. 86). Como resultado, argumenta Taylor, duas abordagens diferentes teriam sido formuladas, estabelecendo as bases da compreensão da noção moderna de secularismo.

A primeira abordagem é descrita por Taylor (1998, p. 33-35) como a estratégia do mínimo denominador comum<sup>7</sup>. O objetivo seria estabelecer uma ética particular para a coexistência pacífica e para a ordem política, um conjunto de regras pautado em elementos doutrinários comuns a todas as confissões cristãs. Assim, o passo crucial a ser tomado deveria ser a garantia de que as decisões políticas partiriam deste núcleo comum de princípios, sobrepondo as demandas particulares das diferentes confissões religiosas. A segunda estratégia, por sua vez, consistia na tentativa de estabelecer uma ética política independente, totalmente abstraída das crenças religiosas.

Estas diferentes estratégias teriam consequências importantes, pois, segundo Taylor, serviriam de alicerce para duas formas distintas de compreender a coexistência de comunidades e pessoas de diferentes credos. Uma envolveria apelar para a convergência de certos princípios fundamentais para sobrepor diferenças pontuais, enquanto a outra implicaria um alheamento com relação a estes princípios com o objetivo de estabelecer uma moralidade política autônoma. A primeira estratégia não consistiria em tornar a religião menos relevante no espaço público, mas prevenir que o estado favoreça uma comunidade religiosa em detrimento de outras. O objetivo seria um estado equidistante com relação às religiões, ao invés de um estado em que as razões religiosas não atuariam abertamente. Por outro lado, a segunda estratégia implicaria que o estado não apoiaria nenhuma religião, tampouco promoveria princípios religiosos, e os fins religiosos não teriam lugar na concepção de bem comum promovida pelo primeiro.

---

<sup>6</sup> Taylor (1998, p. 31-37) procurou rebater a crítica de que o secularismo, enquanto um produto histórico particular do desenvolvimento da cristandade latina, seria inaplicável para além de seu contexto cultural de formação. Se, por um lado, seria inegável a herança da tradição cristã no desenvolvimento de diferentes modos de secularismo, isto não resultaria, segundo Taylor, que a aplicação de tais modelos estaria limitada apenas às sociedades cristãs. Em outras palavras, o autor rejeita o pressuposto de que a particularidade histórica do contexto europeu cristão na construção da noção moderna de secularismo impossibilitaria a transposição deste, com adaptações locais, para contextos sociais e culturais distintos.

<sup>7</sup> No original, “*Common ground strategy*”.

Para Taylor, ambos os modelos apresentaram problemas. Uma dificuldade advinda da estratégia do mínimo denominador comum reside na pressuposição de um conjunto de valores religiosos compartilhados para a regulação da esfera pública. Além disso, em um contexto contemporâneo, no qual é possível evidenciar um alargamento e diversificação do escopo dos princípios religiosos, os princípios comuns previamente estabelecidos se tornariam apenas mais uma entre uma série de novas ideias concorrentes. Por outro lado, a ética independente poderia dar margem a tensões, à medida em que as fronteiras entre uma ética independente e crenças religiosas fossem contestadas tanto por grupos religiosos buscando uma participação mais ativa, quanto por movimentos não religiosos que buscassem tornar cada vez menos relevante a atuação das instituições religiosas na esfera pública. No entanto, para além das diferenças e problemas de ambos os modelos, Taylor destaca que essas novas formulações atestaram uma mudança no quadro normativo que ganhou força a partir do advento da modernidade, o qual teria tornado o secularismo um atributo inescapável das sociedades modernas.

Nota-se, portanto, que para além das diferenças nas análises, Habermas e Taylor encaram o secularismo como um produto histórico que é fruto do contexto das guerras de religião e da necessidade de criar mecanismos capazes de pacificar territórios confessionalmente divididos na Europa. Tratar-se ia, portanto, de um modelo político estabelecido com o intuito de garantir os meios necessários para a convivência de diferentes credos e visões de mundo. Um dos pilares de tal modelo seria o princípio de neutralidade do estado com relação a qualquer cosmovisão, o qual garantiria um tratamento igualitário a todas confissões religiosas, não privilegiando instituições ou credos particulares, e, por outro lado, impedindo a interferência da religião no estado. No entanto, o estabelecimento de um modelo de secularismo que estipula um regime político alheio às concepções doutrinárias ou dogmáticas, coloca o problema da ordem política sob uma nova perspectiva, impondo a necessidade de repensar o tema da legitimidade política, na medida em que esta teria sido destituída de qualquer base metafísica.

### **1.1.2. O problema de legitimidade do regime democrático**

Taylor procura enfrentar o problema da legitimidade dos regimes democráticos a partir de uma análise das mudanças no imaginário social e seus impactos para a construção de um modelo de estados nacionais modernos. Pautado na obra de Benedict

Anderson, Taylor (1998, p. 38-40) assume os estados nacionais como “comunidades imaginadas”. Para o filósofo, tais comunidades imaginadas possuiriam um tipo particular de imaginário social, ou seja, modos socialmente compartilhados pelos quais os espaços são imaginados. Taylor assinala duas características importantes do imaginário moderno, as quais procura delinear a partir de um recuo histórico focado no contexto europeu pré-moderno.

Primeiramente, teria havido um deslocamento de sociedades hierarquizadas e com acessos mediados para sociedades horizontais de direto acesso. Em sua forma anterior, a sociedade fora constituída de ordens nas quais o pertencimento se efetivava por meio da participação em algum componente da sociedade. Em contraste, argumenta Taylor, a noção moderna de cidadania seria direta, de modo que o pertencimento ao estado não dependeria de intermediários, apesar das relações sociais serem mediadas constantemente por uma série de instituições. Taylor indica, portanto, uma mudança no quadro normativo que teve implicações diretas nos modos de pertencimento modernos e na forma como estes são imaginados.

Ademais, o advento da modernidade teria resultado em uma revolução no imaginário social por meio da difusão de imagens de direto acesso como, por exemplo, o surgimento de uma esfera pública, de uma economia de mercado e, principalmente, do estado moderno pautado na noção de cidadania. Tais modos imaginados de acesso direto estariam ligados às diferentes facetas da igualdade e do individualismo modernos. O acesso direto aboliria a heterogeneidade do pertencimento hierárquico, tornando os cidadãos uniformes e iguais. Ao mesmo tempo, o enfraquecimento dos modos de pertencimento hierárquicos contribuiria para o fortalecimento de um individualismo no qual os sujeitos seriam imaginados como pertencendo a uma rede impessoal de entidades como o estado, a humanidade, a comunidade.

A segunda característica importante do imaginário social moderno, segundo Taylor (1998, p. 41), é que este não necessitaria estar ligado a outro tempo que não o secular. De acordo com o filósofo, no estado pré-moderno, a ordem hierárquica era imaginada como pertencente a algum tipo de domínio transcendente. No entanto, a partir do final do século XVIII, uma nova reflexão teria adentrado o imaginário social, fruto da Revolução Americana. Seria este o momento do surgimento da ficção crucial do imaginário moderno, “nós, o povo”. Na perspectiva do filósofo, a ideia invocada pela frase implica que um “povo”, ou uma “nação”, poderiam existir anteriormente e

independentemente de sua constituição política. Nesse contexto, um entendimento do tempo puramente secular teria permitido imaginar uma sociedade horizontalizada, descentrada, individualizada e sem referência alguma à transcendência.

Na perspectiva de Taylor (1998, p. 41-43), portanto, a transformação do imaginário euroamericano em sua transição para a modernidade é de fundamental importância, pois é precisamente a ideia de uma sociedade horizontal e de direto acesso que constituirá o pano de fundo para a construção da imagem de um governo legítimo pautado na noção de vontade popular, servindo de alicerce para a legitimação dos regimes democráticos seculares. Segundo Taylor, tal concepção estaria cada vez mais difícil de ser refutada no mundo moderno, sendo quase que exclusivamente a única base aceitável para qualquer regime político que não se considere transitório.

Contudo, afirma o filósofo, a democracia representativa pautada no princípio de soberania popular também apresentaria algumas exigências funcionais. Primeiramente, o modelo de sociedade democrática demandaria um certo grau de comprometimento entre seus cidadãos. Assim, uma democracia exigiria que seus membros estivessem dispostos a fazer certas contribuições como o pagamento de tributos, serviço militar e alguma espécie de participação na governança, o que demandaria um certo grau de autodeterminação. Além disso, afirma Taylor, a noção de “cidadão” deveria ser um componente fundamental na construção da identidade em um regime democrático. De acordo com o filósofo:

Democracias modernas exigem um “povo”, isto é, um corpo de cidadãos que é supostamente soberano e que deve se pensar como (a) constituído de um modo geral por membros autônomos e iguais, que, ao mesmo tempo, (b) estão ligados nesse empreendimento comum de autogovernança. O seu senso de legitimidade depende do cumprimento de tais exigências. A legitimidade democrática exige que as leis sob as quais vivemos resultem de algum modo de nossas decisões coletivas. (TAYLOR, 1998, p. 45, tradução nossa)

Para além da autodeterminação, um estado democrático moderno também necessita, segundo Taylor, de um certo grau de patriotismo e de um forte senso de identificação com a política. Para o filósofo, seria este o motivo dos estados democráticos modernos insistirem em inculcar noções de patriotismo em seus membros, procurando privilegiar a noção de “cidadão”, de modo que esta tenha precedência sobre outros polos identitários como família, classe, gênero e religião. Esta seria uma das motivações do

secularismo pautado em uma ética política independente, favorecendo a aliança entre os cidadãos em detrimento de todas as outras formas de pertencimento.

No entanto, afirma Taylor (1998, p. 44-45), tal estratégia estaria fadada ao fracasso, pois a própria iniciativa de criar alianças em torno de uma ética independente poderia ser um motivo de tensão, excluindo diversos segmentos da população. Por outro lado, Taylor entende que a ética do mínimo denominador comum também produziria diferentes formas de exclusão na medida em que privilegiaria um determinado segmento social. Mesmo com todas as limitações práticas advindas de ambos os modelos, o filósofo defende que alguma forma de secularismo é necessária e até mesmo indispensável para o funcionamento dos regimes democráticos modernos.

Habermas, por sua vez, formula o problema da legitimidade a partir de uma análise dos procedimentos democráticos. O filósofo alemão entende que o princípio de separação entre igreja e estado por si só, tal qual formulado a partir do contexto europeu moderno, provou ser insuficiente para dar conta da nova ordem política, que insiste, segundo Habermas (2008, p. 22), em submeter os poderes secularizados do estado à vontade democrática do povo. Para o filósofo, a necessidade de transpor a base religiosa do exercício do poder político cria, para o estado secular, uma lacuna de legitimação. Tendo em vista tal lacuna, o autor argumenta que o procedimento democrático formula sua legitimação de dois modos: a partir da inclusão e da participação simétrica de todos os cidadãos no processo democrático e da dimensão epistemológica de disputas discursivas cujos resultados seriam fundamentados em termos racionais. Segundo o filósofo:

As condições para uma participação bem sucedida na prática comum da autodeterminação definem o papel de cidadão do Estado: os cidadãos devem respeitar-se reciprocamente como membros de sua respectiva comunidade política, dotados de iguais direitos, apesar de seu dissenso em questões envolvendo convicções religiosas e visões de mundo; sobre esta base de uma solidariedade de cidadãos do Estado, eles devem procurar, quando se trata de questões disputadas, um entendimento mútuo motivado racionalmente, ou seja, eles são obrigados a apresentar uns aos outros, bons argumentos. (HABERMAS, 2007, p. 137)

Deste modo, Habermas pressupõe que o processo democrático depende de uma associação de cidadãos livres e iguais que se autodetermina, ou seja, quando “os cidadãos justificam, uns perante os outros, seus posicionamentos políticos à luz (de uma

interpretação fundamentada) dos princípios constitucionais em vigor” (HABERMAS, 2007, p. 138)<sup>8</sup>. Assim, Habermas parte do princípio que a formação discursiva da vontade política atua como fundamento da legitimidade democrática (ARAÚJO, 1996, p. 32). Nesta perspectiva, o estado só pode ser considerado neutro do ponto de vista das visões de mundo na medida em que as decisões políticas são justificadas à luz de argumentos seculares acessíveis de um modo geral. Em contrapartida, o estado somente pode garantir a liberdade de religião se as comunidades religiosas aceitarem a neutralidade das instituições estatais com relação às visões de mundo e, ao mesmo tempo, as implicações normativas do papel de cidadão no interior do estado (HABERMAS, 2007, p. 139-140).

Contudo, argumenta o autor, o estado não pode esperar que os cidadãos religiosos fundamentem seus posicionamentos políticos deixando de lado suas convicções e visões de mundo. Assim, o caráter secular do estado não pode exigir uma obrigação particular por parte dos cidadãos de exteriorizar publicamente suas convicções, traduzindo-as por equivalentes em um discurso acessível e uma linguagem secular. Logo, um estado liberal democrático, cujo dever é proteger de igual modo todas as formas religiosas de vida, não pode obrigar os cidadãos religiosos a separarem na esfera pública argumentos religiosos de não-religiosos, pois isto poderia ser entendido como um ataque à sua identidade pessoal (HABERMAS, 2007, p. 145-147).

Habermas defende, portanto, que um estado liberal democrático não pode transformar a exigência de uma separação institucional entre religião e política em um fardo cognitivo e psicológico para os cidadãos religiosos. Em contrapartida, estes devem reconhecer e aceitar que o princípio de exercício de poder político é neutro com relação às visões de mundo religiosas. O próprio conflito entre convicções religiosas e políticas seculares só pode surgir, de acordo com o filósofo, a partir da aceitação das premissas seculares do estado por parte dos cidadãos religiosos. Assim, Habermas aponta para a

---

<sup>8</sup> Segundo Habermas (2008, p. 23, tradução nossa): “As razões evidentes para definir o que deve ou não ser tolerado só podem ser determinadas por meio dos procedimentos deliberativos e inclusivos da formação de uma disposição democrática. O princípio da tolerância é somente liberado da suspeita de expressar mera condescendência quando as partes conflitantes se encontram como iguais no processo de chegar a um acordo entre elas. Como a fronteira entre a liberdade de religião positiva (ou seja, o direito de exercer sua própria fé) e a liberdade negativa (ou seja, o direito de se poupar das práticas religiosas de pessoas de outras religiões) deve ser delineada em um caso real é sempre uma questão de controvérsia. Mas, em uma democracia, os afetados, não importa o quão indiretamente, estão envolvidos no processo de tomada de decisão. ‘Tolerância’ é, naturalmente, não apenas uma questão de promulgação e aplicação de leis; deve ser praticada na vida cotidiana. A tolerância significa que os crentes de uma fé, de uma fé diferente e de não-crentes, devem se conceder mutuamente o direito a essas convicções, práticas e modos de viver que elas mesmas rejeitam. Essa concessão deve ser apoiada por uma base compartilhada de reconhecimento mútuo a partir do qual as dissonâncias indesejáveis podem ser superadas”.

necessidade de uma capacidade epistêmica que permitiria, ao mesmo tempo, observar criticamente convicções religiosas a partir de fora e conectá-las com compreensões seculares. Habermas entende que as tradições religiosas possuem uma capacidade de aglutinação especial no que concerne às intuições morais referentes à convivência humana. Esse potencial do discurso religioso faria dele um sério candidato a possíveis conteúdos de verdade, os quais poderiam partir do vocabulário religioso, sendo posteriormente traduzidos para uma linguagem geral acessível a todos.

Em suma, Habermas e Taylor argumentam que as imagens religiosas, dogmas e visões de mundo metafísicas teriam perdido seu poder de ordenamento da esfera política, tornando-se mais uma entre uma série de narrativas concorrentes que disputam conteúdos de verdade no espaço público. Na obra de ambos os filósofos, o estabelecimento de regimes democráticos é descrito, portanto, como um processo de ruptura no qual a autoridade política teria se tornado independente de qualquer tipo de cosmovisão, estipulando, assim, um conjunto de transformações nos modos de construção de legitimidade política por parte dos estados nacionais modernos.

Para ambos os filósofos, um fator crucial para o estabelecimento desse novo modo de governança, pautado exclusivamente em um tempo secular, diz respeito à construção da noção de uma sociedade de direto acesso, nos quais os cidadãos se autodeterminam, participando ativamente dos processos políticos. No entanto, enquanto Taylor se apoiou na construção da “nação” enquanto uma comunidade imaginada capaz de aglutinar a heterogeneidade do tecido social, Habermas focou no conjunto de procedimentos democráticos capazes de garantir uma base compartilhada de reconhecimento mútuo, pautada no aprendizado de processos cognitivos e no amadurecimento de procedimentos discursivos. Tendo em vista os caminhos pelos quais os filósofos em pauta formularam o problema da legitimidade associado à emergência de uma esfera política secular, cabe agora analisar como a convivência e acomodação das diferenças é problematizada pelos autores.

### **1.1.3. Uso público da razão, consenso sobreposto e acomodações razoáveis**

Sem dúvida, Taylor e Habermas encaram o equacionamento da relação entre secularismo e democracia como um dos principais desafios da atualidade, haja vista que o cenário político vem sendo marcado cada vez mais pela questão da diversidade, não

apenas das visões religiosas, mas também das que não as envolvem. Para Habermas (2007, p. 147-150), um estado democrático possui um interesse na liberação de discursos religiosos no âmbito da esfera pública, bem como na participação política de organizações religiosas, não podendo desencorajar as comunidades religiosas de se manifestarem politicamente, pois o primeiro não possui os meios de prever se a proibição de tais manifestações privaria a sociedade de recursos importantes para a criação de sentidos. Para isso, afirma Habermas, seria necessário que os cidadãos de uma comunidade fundamentassem seus posicionamentos políticos lançando mão de bons argumentos, pois, sem uma tradução bem-sucedida, seria impossível inserir o conteúdo das vozes religiosas nas agendas e negociações estatais, influenciando assim os processos decisórios.

Nesse processo, os cidadãos religiosos se deparariam com algumas exigências: a necessidade de assumir um enfoque epistêmico aberto a visões de mundo diferentes, ao sentido do saber secular e ao monopólio do saber dos especialistas, e que encare os argumentos seculares, os quais gozam de precedência na arena política. Todavia, Habermas se pergunta se tal concepção de cidadania não teria por resultado a imposição às tradições religiosas e comunidades de fé de um fardo assimétrico com relação aos cidadãos não-religiosos. Tendo em vista tal problema, o autor frisa a necessidade dos últimos de superarem os limites de uma concepção de espaço público pautada exclusivamente nos domínios do secular, a qual causaria um alheamento das vozes religiosas (HABERMAS, 2007, p. 155-157).

Habermas defende a necessidade dos cidadãos, religiosos e não-religiosos, de fazerem um “uso público da razão”<sup>9</sup>. No entanto, como nota Habermas, o “uso público da razão” postularia exigências diferentes no que concerne à participação de cidadãos religiosos e não-religiosos no espaço público. Para o autor, os cidadãos religiosos tiveram de aprender a adotar enfoques epistêmicos em relação ao seu entorno secular, os quais seriam assumidos sem nenhum esforço pelos cidadãos seculares. Consequentemente,

---

<sup>9</sup> O uso público da razão está associado à noção habermasiana de “razão comunicativa”, apresentada na obra *The Theory of Communicative Action* (HABERMAS, 1984). No trabalho em questão, o filósofo defende um modelo discursivo de racionalidade voltado ao entendimento mútuo entre os participantes da arena pública. Como destaca Araújo (1996, p. 143), a “razão comunicativa” pretende-se uma razão procedimental, mediadora dos aspectos plurais da realidade social. Habermas supõe que, à medida em que o consenso não é mais garantido pelo domínio religioso, este passaria a depender de uma formação racional da vontade, de modo que a “linguagem” substituiria o “simbolismo religioso” como meio de integração social. Neste novo paradigma voltado para intercompreensão, o reconhecimento mútuo seria pautado na prática comunicativa e legitimado com base em pretensões de validade criticáveis, por meio das quais se visa ao consenso (ARAÚJO, 1996, p. 67).

cidadãos religiosos não conseguiriam fugir inteiramente de um fardo cognitivo. Tal operação de adaptação cognitiva deveria, para Habermas, ser diferenciada da exigência de tolerância, seja ela moral ou política, que os cidadãos deveriam demonstrar no trato com pessoas crentes ou que possuem crenças diferentes. Não se trata de uma atitude respeitosa para com uma possível significação existencial da religião, a qual se esperaria dos próprios cidadãos seculares, mas de uma superação autorreflexiva da autocompreensão da modernidade pautada única e exclusivamente em termos secularistas (HABERMAS, 2007, p. 157).

É neste sentido que Habermas aponta em direção à necessidade de uma sociedade pós-secular que não exclua a possibilidade de um conteúdo cognitivo das contribuições de exteriorizações religiosas no espaço público. De acordo com Habermas (2008, p. 19-20), a caracterização das sociedades modernas como “pós-seculares” referir-se-ia a uma mudança de consciência atribuída principalmente a três fenômenos. Em primeiro lugar, a consciência de viver em sociedade secular já não estaria mais ligada à certeza de que a modernização cultural e social poderia avançar apenas às custas da influência pública e da relevância pessoal da religião. Em segundo lugar, a influência pública da religião estaria crescendo significativamente em um âmbito nacional e internacional, como, por exemplo, na disputa sobre a legalização do aborto ou da eutanásia voluntária, sobre as questões bioéticas da medicina reprodutiva, questões de proteção animal ou mudanças climáticas. O terceiro diz respeito à recente onda de imigração de trabalhadores e refugiados para a Europa, especificamente de países com origens distintas do contexto sociocultural europeu.

Em uma sociedade pós-secular, afirma Habermas, os cidadãos não-religiosos precisam adotar um enfoque epistêmico que não apresente exigências menores do que a necessidade de tradução da consciência religiosa, visto que aos primeiros caberia realizar uma autocrítica dos limites da razão secular. O resultado da crítica proposta por Habermas seria um “pensamento pós-metafísico”, o qual manifestaria uma “pressuposição cognitiva para a disposição de cooperação que se espera de cidadãos seculares” (HABERMAS, 2007, p. 162). Tal pressuposição corresponderia, portanto, ao enfoque que os cidadãos não-religiosos precisariam assumir quando confrontados com contribuições de cidadãos religiosos, as quais deveriam de antemão ser traduzidas para uma linguagem acessível em geral ao serem inseridas no debate público. Para isso, seria necessário que todos os cidadãos, tanto os não-religiosos quanto os religiosos, passassem por processos de

aprendizagem complementares, haja vista que a noção de “uso público da razão” proposta pelo autor depende de pressuposições cognitivas que não são autoevidentes<sup>10</sup>. (HABERMAS, 2007, p. 163-164).

Nota-se que Habermas (2008, p. 21) procura reformular ao seu modo alguns incômodos teóricos, recolocando o problema clássico do lugar da religião no mundo moderno a partir da perspectiva das sociedades “pós-seculares”, nas quais a religião manteria uma influência e relevância pública. Neste cenário, o papel do estado seria, portanto, manter sua posição de neutralidade e, ao mesmo tempo, garantir as condições para que cidadãos religiosos e não religiosos passem por tais processos mútuos de aprendizagem cognitiva, atuando como iguais em um espaço público liberal democrático, por meio do refinamento de uma racionalidade discursiva voltada ao entendimento mútuo.

Indo de encontro às preocupações apresentadas por Habermas, Taylor (2010, p. 25) entende que as questões relativas ao secularismo tomaram rumos distintos em diferentes sociedades ocidentais nas últimas décadas, de modo que seria preciso alterar a forma de proceder diante da expansão de uma gama de religiões ou filosofias. Para isso, afirma Taylor, seria necessário superar as dificuldades advindas de modelos equivocados de secularismo, deixando de encarar este do ponto de vista exclusivo da relação entre estado e religião, para tratá-lo como uma resposta apropriada do estado democrático ao problema da diversidade.

Taylor (1998, p. 37) propõe, assim, uma terceira via com o intuito de superar as dificuldades geradas pelas fórmulas anteriores e, concomitantemente, retomar sua questão inicial, procurando desenvolver um modelo de secularismo que fosse adequado para a transposição para contextos culturais não cristãos. Inspirado na teoria de John Rawls, Taylor denomina seu modelo de “consenso sobreposto”<sup>11</sup>. A vantagem deste modelo, segundo Taylor, residiria no fato de que este lançaria mão de uma fundação de princípios morais compartilhados. Seu objetivo seria estabelecer a aceitação universal de

---

<sup>10</sup> “Mas não devemos colocar o problema em questão? Um processo de aprendizagem só é necessário por parte do tradicionalismo religioso e não do secularismo também? As próprias expectativas normativas que governam uma sociedade civil inclusiva não proíbem uma desvalorização secular da religião exatamente como proíbem, por exemplo, a rejeição religiosa da igualdade de direitos entre homens e mulheres? Um processo de aprendizagem complementar é certamente necessário no lado secular, a menos que confundamos a neutralidade de um estado secular em vista de visões mundiais religiosas concorrentes com a exclusão de todas as contribuições religiosas da esfera pública política” (HABERMAS, 2008, p. 28, tradução nossa).

<sup>11</sup> No original, “overlapping consensus”.

certos princípios políticos, reconhecendo desde o início a impossibilidade de uma base comum a estes, seja ela religiosa ou não. De acordo com o autor:

A abordagem do consenso sobreposto reconhece que esta ética política comum não é por si só suficiente; que todos que a ela aderirem terão um entendimento mais amplo e profundo do bem a ela atrelada. Ela busca respeitar a diversidade de tais entendimentos e ao mesmo tempo construir um consenso com relação à ética. Eu acredito que este modelo, diferentemente da ética independente e da abordagem anterior, versões específicas do mínimo denominador comum cristão, pode ser utilmente seguido – ou, melhor dizendo, reinventado – quase em todos os lugares. E deverá, cada vez mais, ser adotado no coração histórico do secularismo, na medida em que estas sociedades se diversificam. (TAYLOR, 1998, p. 38, tradução nossa)

Na perspectiva de Taylor (1998, p. 48-49), portanto, o modelo pautado na noção de “consenso sobreposto” apresentaria um novo caminho para lidar com a crescente diversidade que vem colocando os modelos da ética independente e do mínimo denominador comum em xeque. Deste modo, o modelo de “consenso sobreposto” configuraria uma alternativa capaz de permitir a convergência de uma série de princípios éticos, mas que não excluísse uma possível identidade comum, incluindo elementos históricos, linguísticos, culturais e, em alguns casos, religiosos.

Todavia, Taylor (1998, p. 49-50) reconhece que um mesmo conjunto de direitos pode ser interpretado de modos diversos quando encarados a partir de diferentes visões de mundo e diferentes tradições, podendo divergir frequentemente. Como resolver tal problema? Para o filósofo, não existiria no modelo do “consenso sobreposto” um cânone ou doutrina capaz de prover as respostas. Ao contrário, este sugere que tais justificativas não mais serviriam de base para o estabelecimento de decisões políticas. Em determinados momentos em que a configuração e os limites da ética política estivessem em disputa, seria necessário proceder através da argumentação e da negociação de acordos.

Logo, o modelo de secularismo proposto por Taylor, como o próprio reconhece, seria suscetível de uma série de conflitos dos mais diversos tipos, de modo que o filósofo argumenta no sentido de uma mudança necessária na compreensão moderna, se distanciando progressivamente de moralismos altamente carregados pautados em princípios fundacionais incontestes. Como este entende que o secularismo não é um

elemento supérfluo das democracias modernas que pode ser simplesmente descartado e, tendo em vista que as fórmulas anteriores não são mais viáveis, o modelo pautado no “consenso sobreposto” seria, para Taylor, a única forma possível de secularismo disponível para as sociedades plurais de hoje, não existindo outra alternativa a não ser fazê-lo funcionar. Neste modelo, os grupos religiosos assumiriam o papel de interlocutores, deixando de serem vistos como ameaças, sendo capazes de transformar-se e contribuir para o amadurecimento dos regimes democráticos modernos.

Em tal formulação, como se configuraria a participação do estado? Taylor nos dá pistas sobre seu posicionamento a partir dos modos como aborda o problema da diversidade, tendo por pano de fundo o modelo quebequense, denominado pelo autor de “liberal pluralista”, e da forma como esse lida com a necessidade de acomodação em nome da religião (TAYLOR e MACLURE, 2011). Segundo Taylor, em uma sociedade igualitária e diversa, o estado deveria ser separado das igrejas e o poder político deveria ser neutro em relação às religiões e em relação a diferentes visões de mundo e concepções de bem seculares.

Assim, o autor refere-se ao papel do estado a partir da questão do “pluralismo moral” e da necessidade de neutralidade por parte do estado em relação a múltiplos valores. No entanto, a exigência de neutralidade não implicaria, segundo Taylor, que um estado liberal e democrático permaneça indiferente aos princípios fundamentais, como a dignidade humana, os direitos básicos e a soberania popular, os quais seriam valores constitutivos dos sistemas políticos democráticos, provendo-os com seus alicerces e objetivos. Para Taylor, embora tais valores não sejam por si próprios neutros, são legítimos, pois possibilitariam que cidadãos com concepções distintas convivessem pacificamente, permitindo que estes fossem soberanos em suas escolhas no que tange à definição de seus modos de vida e de sua liberdade de consciência (TAYLOR e MACLURE, 2011, p. 9-11).

Taylor assinala que sua posição pauta-se em um modelo de “secularismo aberto”<sup>12</sup>. Para o filósofo, tal modelo encararia o secularismo como um modo de governança cujo objetivo seria encontrar um equilíbrio entre o respeito à igualdade moral e à liberdade de consciência. Um regime secular liberal deveria aceitar, segundo Taylor,

---

<sup>12</sup> “Open secularism”, no original.

a necessidade de estabelecer “acomodações razoáveis”<sup>13</sup> com o objetivo de restaurar a equidade ou de promover a liberdade de religião, desde que os princípios de igualdade e de respeito não sejam comprometidos. Um “secularismo aberto”, segundo Taylor, reconheceria que o estado precisaria ser neutro, exigindo que leis e instituições públicas não favorecessem nenhuma religião ou visão de mundo secular particular, mas atentassem para a importância que a dimensão religiosa possui para determinadas pessoas e, como resultado, para a necessidade de proteger sua liberdade de consciência.

Tendo em vista que a diversidade de crenças e valores em um regime pautado na noção de “consenso sobreposto” frequentemente produziria tensões e disputas políticas, e que seriam cada vez mais recorrentes os pedidos de acomodação religiosa envolvendo aspectos como o currículo escolar, calendário de trabalho, práticas de saúde pública e assistência social, dentre outros, Taylor questiona: “Como uma sociedade motivada por um ideal de justiça social deve tratar tais reivindicações?” (TAYLOR e MACLURE, 2011, p. 63, tradução nossa). Para Taylor, a justificação para as reivindicações de “acomodações razoáveis” se assemelha ao âmago das “políticas de reconhecimento” do multiculturalismo. Nessa perspectiva, para que todos os indivíduos tenham acesso às mesmas oportunidades, as regras não podem favorecer ou apresentar desvantagens para nenhuma categoria de cidadãos.

No entanto, a justificativa para as medidas de acomodação partiria da pressuposição de que algumas leis ou regras não cumprem o critério da neutralidade. Caberia, assim, ao estado, por meio de suas cortes, atuar como agente mediador de tais reivindicações. Todavia, é necessário assinalar que, em um contexto marcado por uma diversidade religiosa e moral, não apenas as convicções religiosas teriam direito a um status especial, mas todas as crenças fundamentais que permitissem aos indivíduos estruturar sua identidade moral. Nesse modelo, a liberdade de religião se tornaria, segundo Taylor, uma subcategoria da liberdade de consciência (TAYLOR e MACLURE, 2011, p. 89-90)<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> “Reasonable accommodations”, no original. De acordo com Taylor, a noção de “acomodação razoável” foi concebida inicialmente pelas cortes como um meio de remediar discriminações indiretas (TAYLOR e MACLURE, 2011, p. 74).

<sup>14</sup> “Dito isso, é provavelmente irrazoável esperar que uma teoria normativa apresente uma resposta adequada a priori para todos os casos empíricos imagináveis que possam aparecer. A posição que defendemos aqui parece vulnerável à possibilidade que um indivíduo possa, baseado em crenças demasiadamente excêntricas ou gostos caros, reivindicar acomodações ou exceções. Caso a ocasião venha a acontecer, contudo, o solicitante teria que explicar porquê tais crenças estão intimamente ligadas ao seu entendimento acerca do que é uma vida bem-sucedida e deveria demonstrar que as mantém sinceramente.

Depreende-se que, tanto Taylor quanto Habermas, encaram o secularismo como um modelo político cujo cerne seria fornecer os alicerces para a convivência e acomodação das diferenças nas sociedades modernas. Embora Habermas faça uso do termo “pós-secular”, é possível argumentar que o filósofo não questiona os pressupostos normativos da necessidade de uma esfera secular neutra para a garantia de regimes democráticos. Ao contrário, o filósofo procura resolver os problemas e tensões que emergem nos regimes seculares modernos voltando-se para o aperfeiçoamento dos procedimentos democráticos e procurando desenvolver uma fórmula que foca no aspecto cognitivo e discursivo, os quais implicam em constantes processos de aprendizagem que envolvem o “uso público da razão”, tanto por parte de cidadãos religiosos como não religiosos.

A democracia “pós-secular” de Habermas mantém as religiões no domínio cívico, limitando suas possíveis contribuições para a construção do espaço público a uma tradução dos seus conteúdos de verdade e princípios morais para um discurso secular. Não haveria, portanto, uma mudança significativa com relação à organização do espaço público. Assim, trata-se, ao nosso ver, de um refinamento do modelo clássico, propondo um enfoque no tema da intercompreensão e do reconhecimento mútuo dos cidadãos em um regime democrático.

Do mesmo modo, a ideia de um “secularismo aberto” proposta por Taylor, baseada na noção de “consenso sobreposto”, pauta-se no princípio de separação e neutralidade do estado com relação à religião. No panorama delineado por Taylor, a religião também estaria relegada à esfera civil e o papel do estado seria garantir a liberdade de consciência e a igualdade moral entre todos os cidadãos. No entanto, tendo em vista as vicissitudes de um regime democrático plural, com suas tensões, disputas e articulações, Taylor argumenta no sentido de um papel ativo do estado como mediador das diferenças, o qual atuaria por meio das cortes, lidando com as reivindicações de acomodações em nome da religião.

Logo, Taylor defende que o estado deveria respeitar igualmente todas as crenças fundamentais compatíveis com as exigências de uma cooperação social justa, atuando como árbitro em situações nas quais a neutralidade de determinadas regras ou leis são

---

Uma vez vencido este ordálio, deveria ser provado que a aceitação de tal pedido não levaria a restrições funcionais ou custos adicionais, e, que não comprometeria os objetivos da instituição ou da realização de um objetivo legislativo preponderante, e, finalmente, que não restringiria significativamente os direitos e liberdades de outros” (TAYLOR e MACLURE, 2011, p. 103, tradução nossa).

postas à prova, com o intuito de acomodar reivindicações que coloquem cidadãos em posição de igualdade, bem como de remediar situações de discriminação. Neste quadro normativo, o paradigma do “consenso sobreposto” forneceria, segundo Taylor, uma ética de diálogo e respeito a diferentes perspectivas metafísicas e morais, provendo os alicerces de uma moralidade política mínima. Esta ética do diálogo permitiria aos cidadãos um engajamento em discussões na comunidade política, utilizando a linguagem ou justificativa de sua escolha e, ao mesmo tempo, demonstrando uma sensibilidade e empatia para com as convicções de seus concidadãos. Para o filósofo, o “secularismo liberal pluralista”, alicerçado no princípio do “consenso sobreposto”, configuraria o modelo mais adequado para promover o processo de aprendizagem de tal ética política.

## **1.2. Secularismo e estado nação: a regulação da religião e a produção de diferenças**

O debate em torno da relação entre secularismo, democracia e a coexistência de diferentes credos e visões de mundo chamou atenção para uma série de questões, como o lugar da religião na atualidade, as formas de acomodação das diferenças religiosas, as implicações de reivindicações em nome da religião e as possíveis contribuições da última, em termos discursivos e morais, para a construção do espaço público. Em contrapartida, tal posicionamento causou uma reação por parte da literatura acadêmica, mobilizando pesquisadores de diversas áreas, os quais procuraram problematizar os pressupostos, bem como apontar os limites de tais modelos, contrapondo-se a estes a partir de uma leitura crítica do secularismo e de suas resultantes políticas, sociais e culturais. Nesse cenário, ganham destaque os antropólogos Talal Asad e Saba Mahmood, cujas obras desenvolveram uma concepção que não pressupunha o secularismo como uma fórmula moderna para a tolerância em regimes democráticos modernos, mas como um dispositivo político para a regulação e circunscrição da religião, capaz não somente de intensificar diferenças e desigualdades, assim como de as produzir.

### **1.2.1. Secularismo, estado e soberania**

Em *Formations of the secular: Christianity, Islam, Modernity* (ASAD, 2003, p. 2), Asad procura pensar o secularismo para além da exigência da separação entre instituições religiosas e o estado, na medida em que exemplos desta separação poderiam ser encontrados também na cristandade medieval e nos impérios islâmicos. Para Asad, o

traço distintivo do secularismo, enquanto doutrina política, não reside no princípio de separação das esferas religiosa e estatal, mas no fato de pressupor novos conceitos de religião, ética e política, assim como novos imperativos associados a eles. Vale lembrar que o antropólogo procura formular sua concepção de “secularismo” em contraposição ao pensamento de Charles Taylor, em especial, ao argumento do filósofo de que, embora o secularismo surgisse em resposta aos problemas políticos da sociedade cristã ocidental no início da modernidade, seria aplicável às sociedades não-cristãs.

Segundo Asad (2003, p. 4), Taylor teria desconsiderado uma série de pontos problemáticos ao construir sua leitura e modelo de secularismo. Em uma das principais críticas, o autor sugere que o filósofo teria negligenciado as consequências da emergência do secularismo em relação ao surgimento do estado-nação moderno. O antropólogo destaca que, no final das guerras de religião do século XVI, os estados da cristandade ocidental adotaram o princípio *cuius regio eius religio* (a religião do governante é a religião de seus súditos). Para Asad (2006, p. 497-498), este acordo fez parte da genealogia da secularização, na medida em que tentou resolver problemas religiosos particulares, adotando um princípio político geral em um período em que o núcleo da religião era visto como um assunto interno. Todavia, à medida em que o estado passou por um processo de descristianização e despersonalização, o status político pôde ser separado da pertença religiosa, o que, por sua vez, gerou uma preocupação política com a identificação da religião em suas diferentes formas.

A leitura da religião sem controle como uma paixão perigosa, uma identidade dissidente ou poder estrangeiro, tornou-se parte da performance da soberania do estado-nação. Definir o “lugar adequado” da religião e ao mesmo tempo respeitar a “liberdade de consciência” tornou-se possível e necessário. Dito de outra forma: uma vez que o estado se tornou algo abstrato, um poder transcendente, independente de ambos os governantes e governados (como Hobbes celebrenemente o teorizou), foi possível discutir o escopo de suas responsabilidades nacionais em relação à vida social como um todo – o espaço no qual sujeitos com diferentes crenças (religiosas) e compromissos convivem. Tornou-se natural para o estado – agora visto como uma função abrangente, distinta dos muitos propósitos particulares da vida social, e distinta também dos burocratas nacionais, representantes parlamentares, juízes e outros funcionários que desempenham tais funções – para decidir

não só quem merecia tolerância (religiosa), mas o que seria tolerância (religiosa). (ASAD, 2006, p. 498, tradução nossa)

Depreende-se aqui uma diferença substancial no enfoque dado à emergência do secularismo e sua relação com o advento estado-nação moderno em comparação ao pensamento de Taylor e Habermas. Enquanto os últimos consideram a instituição de uma esfera política pautada no princípio de neutralidade estatal e alheia a qualquer cosmovisão um passo fundamental para o surgimento dos regimes democráticos liberais modernos, pois teria permitido o estabelecimento do princípio de liberdade religiosa e de tolerância entre diferentes credos, Asad, encara tal processo com um certo tom de ceticismo, deslocando a atenção para as consequências políticas da emergência do modelo do estado-nação, o qual se tornaria o principal responsável por regular a vida social.

Na minha opinião, não é o compromisso com ou a interdição de uma religião particular que é mais significativa neste princípio, mas a instalação de um único poder absoluto – o estado soberano – extraído de uma única fonte abstrata e enfrentando uma única tarefa política: o cuidado mundano de sua população, independentemente de suas crenças. Como Durkheim observa em seus escritos sobre integração, o estado é agora um agente transcendente, assim como representativo. E como Hobbes havia mostrado, este agora poderia incorporar o princípio abstrato da soberania independente de toda a população política, sejam governantes ou governados, e independente de qualquer poder sobrenatural. (ASAD, 2006, p. 499, tradução nossa)

De acordo com o antropólogo (ASAD, 2004, p. 285-286), é importante ressaltar o quanto as origens do estado secular moderno estiveram ligadas à preocupação com a delimitação de um lugar adequado para religião e com o estabelecimento de fronteiras entre esta e o primeiro. O objetivo, portanto, não seria garantir a paz e a tolerância entre diferentes credos, mas estabelecer um domínio legítimo para a política a partir do qual os males deste mundo pudessem ser enfrentados, em oposição aos do outro mundo, sobre os quais um acordo nunca é possível. Para Asad, a plausibilidade deste argumento foi importante para facilitar a subordinação do domínio religioso pelos poderes práticos e ideológicos do nascente estado moderno.

Partindo de tal análise, Asad sugere que um estado secular não seria caracterizado por uma indiferença religiosa, ou por uma ética racional de tolerância política. Tratar-se-ia, sobretudo, de um arranjo complexo de raciocínios jurídicos, práticas morais e

modalidades de autoridade política. Para o autor, esse arranjo não seria o simples resultado do embate de uma razão secular contra o despotismo da autoridade religiosa, ou da proteção das liberdades civis da tirania do discurso religioso, mas do estabelecimento da soberania por parte do estado-nação. Disto resulta que, em qualquer situação ou disputa em que houvesse a impossibilidade de se chegar a um acordo, caberia ao estado, por meio de seu aparato legal, estabelecer os parâmetros possíveis e o resultado da disputa, “pois a lei sempre facilita ou obstrui as diferentes formas de vida pela força, responde a diferentes tipos de sensibilidade e autoriza diferentes padrões de dor e sofrimento” (ASAD, 2003, p. 256, tradução nossa).

Em interlocução com Asad, Saba Mahmood (2009, p. 293) entende que a definição do secularismo como uma doutrina política pautada na neutralidade por parte do estado em relação à religião provou-se obsoleta. De acordo com a antropóloga, o secularismo vem sendo progressivamente problematizado como uma formação que ultrapassa os limites de tal categorização, provocando transformações nos domínios da ética, estética e epistemologia. Para a autora, tais transformações não seriam neutras com relação ao exercício político, mas seriam transformadores deste domínio, fornecendo os alicerces para os modos como a política moderna seria conduzida.

Mahmood, como Asad, estende sua crítica à Taylor, pois entende que seu modelo não atenta para uma dimensão fundamental das relações de poder e de suas formas de contestação e que, para problematizar tal aspecto, seria necessário pensar analítica e criticamente a imposição normativa da política secular moderna. Segundo Mahmood, a tentativa de definir o que é ou não secular não é apenas descritiva, mas normativa, integrando uma operação do poder secular moderno pelo qual algumas subjetividades seriam autorizadas, enquanto outras tornar-se-iam objeto de reforma sujeitas à “civilidade” das convenções e normas seculares. Ao contrário do que argumentaria Taylor, para Mahmood (2015, p. 22-23), a emergência do estado secular moderno não pode ser considerada um marco do princípio de tolerância. Segundo Mahmood, não se trata de pressupor o estado como um árbitro neutro que equaciona as diferenças religiosas, mas de reconhecer as contradições e desigualdades que a formação de um modelo de secularismo e de um estado secular criou, assim como os parâmetros que este estipulou para a religião na vida legal e política.

Em sua crítica, a antropóloga ressalta a relação entre secularismo e liberalismo, assinalando que conceitos e instituições liberais, dentre eles o ideal de igualdade legal e

política, teriam se tornado o modelo e a norma da qual nenhuma sociedade moderna estaria livre. Logo, o caráter *sui generis* da dimensão secular do projeto liberal residiria na elaboração do conceito de igualdade em relação à diferença religiosa, pautado na reivindicação de um tratamento igualitário para os diferentes credos. Como uma aspiração e um princípio, a igualdade religiosa teria marcado, segundo Mahmood, uma enorme mudança na forma como a desigualdade entre comunidades de fé era percebida historicamente: de uma prática comumente aceita no período pré-moderno, a um problema que demanda uma solução no mundo moderno. Esta aspiração seria manifesta em reformas estatais, assim como em plataformas de partidos políticos e movimentos sociais. Tal contexto proveria a base para uma gama de leis e instituições que delimitariam o tipo de reivindicação religiosa que pode ser feita publicamente.

Fica claro que, apesar de ressaltarem a importância da emergência do modelo de estado-nação moderno e de sua relação com a construção de um regime político secular, Asad e Mahmood assumem uma posição radicalmente distinta de Habermas e Taylor. Enquanto os filósofos procuraram definir o secularismo enquanto uma doutrina política indispensável para a manutenção da paz, da diversidade e da tolerância, Asad e Mahmood voltam sua atenção para as implicações políticas, sociais e culturais deste modelo, destacando a relação entre o secularismo e o estabelecimento do princípio de soberania estatal. Assim, o foco deslocou-se da questão da tolerância e coexistência das diferenças para os modos pelos quais o estado moderno exerce seu poder disciplinador e regulador da vida social, estipulando espaços e fronteiras para a religião.

### **1.2.2. Secularismo político e a regulação da religião**

Para além das críticas diretas à Taylor, Asad (2003, p. 209) também aborda o tema da relação entre secularismo e o modelo de estado-nação moderno de modo mais concreto a partir de uma série de temas. Dentre eles, o contexto das mudanças culturais atreladas à reforma islâmica no Egito. Em sua análise da reforma legal da Xaria, o antropólogo indica que o estado não seria uma causa, mas o articulador do processo de secularização no país. No caso em questão, Asad focou nas mudanças sistemáticas no raciocínio sobre a reforma legal que indicavam maneiras pelas quais “o secular” era entendido e aplicado no Egito colonial. Para Asad (2003, p. 240-241), o traço definidor da situação colonial no Egito seria, sobretudo, o poder de estabelecer uma separação estratégica entre lei e

moralidade, possibilitando o trabalho legal de educar sujeitos em uma nova moral pública. Assim, o autor defende que a tarefa europeia de estabelecer a ordem no Egito baseou-se em uma nova noção de “ordem”, exigindo também uma nova concepção sobre o que a lei poderia fazer e como deveria fazê-lo.

Asad (2001, p. 2-7) assinala, portanto, a importância do modelo de estado-nação moderno para o processo de circunscrição e reforma da Xaria e para o contexto mais amplo da reforma islâmica. Segundo o autor, tal processo caracterizou-se por uma subdivisão da lei que teria sido autorizada pelo estado centralizador. Partindo de tal posição, Asad indica que a reforma teria eventualmente traduzido a Xaria como uma “lei de família”, pois a família não seria meramente um símbolo político conservador ou uma forma de controle sobre as relações de gênero, mas um objeto de intervenção administrativa, ou seja, uma construção que seria parte do rearranjo do estado-nação moderno no Egito. Paradoxalmente, afirma o antropólogo, a noção de “família” teria se tornado relevante precisamente no momento em que a economia política moderna teria começado a representar e administrar a população nacional em termos de abstrações estatísticas e tendências demográficas (ASAD, 2001, p. 9-10).

Na concepção do antropólogo, as mudanças sociais e culturais ocorridas no final do século XIX e início do século XX no Egito teriam criado, portanto, algumas das pré-condições básicas para a sociedade secular moderna no país. Isto teria envolvido a constituição legal de espaços políticos fundamentais para a manutenção da ordem social através da autoridade legal do estado-nação, da liberdade de troca de mercado e da autoridade moral da família. Segundo Asad (2001, p. 10), seria central para esta ordem liberal, a distinção entre lei e moralidade. Neste sentido, o autor entende a reforma da Xaria no Egito como um ajuste da sociedade egípcia às demandas desta reordenação secular. Qual seria o lugar da religião em tal contexto? Segundo Asad (2003, p. 199, tradução nossa):

Do ponto de vista do secularismo, a religião tem a opção de limitar-se à crença e cultos privados ou de se envolver em debates públicos sem fazer exigências. Em ambos os casos, essa religião é vista pelo secularismo como assumindo a forma adequada que deveria ter. Cada qual é igualmente a condição de sua legitimidade. Mas este requisito torna-se difícil para aqueles que desejam reformar a vida, dada a ambição do próprio estado secular. Porque o estado-nação moderno procura regular todos os aspectos da vida individual – mesmo o mais íntimo, como o

nascimento e a morte – ninguém, religioso ou não, pode evitar encontrar seus ambiciosos poderes. Não é somente o fato de o estado intervir diretamente no corpo social para fins de reforma, mas que toda atividade social requer o consentimento da lei e, portanto, do estado-nação. A forma como os espaços sociais são definidos, ordenados e regulados os torna todos igualmente “políticos”.

Por outro lado, argumenta Asad (2003, p. 200-201), embora o domínio apropriado da religião seja distinto e separado do estado nas constituições seculares modernas, os objetos, práticas, discursos, não se confinam aos espaços estipulados para a religião neste modelo. Em contrapartida, o estado-nação exigiria espaços claramente demarcados que possam ser classificados e regulados: religião, educação, saúde, lazer, trabalho, renda, justiça, guerra, etc. Assim, o antropólogo entende que o lugar que a religião pode ocupar nas sociedades liberais modernas é continuamente redefinido pela lei, haja vista que a reprodução da vida secular dentro e além do estado-nação afeta continuamente os espaços possíveis para a religião.

Em interlocução com o pensamento de Talal Asad, Saba Mahmood elabora o conceito de “secularismo político” com o intuito de abarcar o poder disciplinador e regulador do estado em relação à religião, atentando para suas consequências e contradições. De acordo com a antropóloga:

Por secularismo político, seguindo Talal Asad, eu não quero simplesmente dizer o princípio de neutralidade do estado em relação à religião, mas a prerrogativa soberana do estado para regular a vida religiosa por meio de uma variedade de práticas disciplinares que são políticas assim como éticas. (MAHMOOD, 2009, p. 293, tradução nossa)

A noção de “secularismo político” pressupõe, assim, um questionamento acerca dos mecanismos, instituições e estratégias da governança moderna por meio das quais uma definição de religiosidade ou de religião seria assegurada nas democracias liberais. Nesta perspectiva, a construção da noção de estado-nação moderno, com suas funções jurídicas, executivas e administrativas, teria originado, segundo Mahmood, uma multiplicidade de concepções de *self*, agência, privacidade, publicidade, religião e ética, que se tornaram globalizadas.

Nota-se que, assim como Asad, Mahmood atribui um papel central à relação entre secularismo, o modelo de estado-nação moderno e a regulação da religião. Em um

trabalho sobre minorias não-muçulmanas no Egito (MAHMOOD, 2015, p. 2-3), a antropóloga retoma o tema com mais profundidade. Na obra em questão, Mahmood faz uma importante distinção entre “secularidade”, que diz respeito ao conjunto de conceitos, normas, sensibilidades e disposições que caracterizam a subjetividade das sociedades seculares, e “secularismo político”, o qual refere-se ao relacionamento do estado moderno para com a religião e a regulação desta pelo primeiro.

Pautada em tal distinção analítica, a autora concentra seus esforços novamente na noção de “secularismo político”, tendo por pano de fundo a produção do estado moderno e a forma como a regulação das diferenças religiosas passaram a ser vivenciadas por muçulmanos e não-muçulmanos no Egito. No trabalho em questão, Mahmood reafirma que o “secularismo político” não seria o alicerce para o estabelecimento do princípio da tolerância nas democracias liberais modernas, tampouco a solução para os conflitos religiosos, mas uma força para a sua criação.

Seguindo Talal Asad, eu conceitualizo o secularismo político como o poder soberano do estado moderno de reorganizar características importantes da vida religiosa, estipulando o que a religião é ou deveria ser, atribuindo seu conteúdo adequado e disseminando subjetividades concomitantes, quadros éticos e práticas cotidianas. O secularismo, neste entendimento, não é simplesmente a estrutura organizacional para os frequentemente considerados elementos a priori da organização social – público, privado, político, religioso – mas uma operação discursiva de poder que gera estas mesmas esferas, estabelece suas fronteiras, preenche-as de conteúdo, de modo que passam a adquirir uma qualidade natural para aqueles que vivem em seus termos. (MAHMOOD, 2015, p. 3, tradução nossa)

Mahmood parte do pressuposto, portanto, que o secularismo possui uma característica inescapável que emana em parte da estrutura do estado liberal moderno, o qual promete demolir as hierarquias religiosas para criar um corpo político em que os membros são iguais perante a lei. Na perspectiva da antropóloga, não é possível compreender os conflitos religiosos sem atentar para o modo como o secularismo político transforma as identidades religiosas e as relações entre diferentes comunidades de fé. A autora entende que, para além dos diferentes modos como a regulação da diferença religiosa assume através das fronteiras geográficas, o secularismo seria caracterizado por uma forma global compartilhada de estruturação político-nacional que possuiria duas

características paradoxais fundamentais. Uma reivindicação de neutralidade religiosa, apesar do estado moderno se envolver em um grau sem precedentes na regulação e administração da vida religiosa, inserindo-se em debates sobre práticas e doutrinas religiosas, e um comprometimento para nivelar as diferenças religiosas na esfera política, não obstante a governança secular moderna transformar e, em alguns casos, intensificar desigualdades pré-existentes, além de afetar os modos pelos quais a religião marcaria a identidade nacional e as normas públicas.

Mahmood afirma, portanto, que o poder soberano do estado para definir e regular a vida religiosa emerge com uma contradição generativa. De um lado, o estado liberal afirma manter a separação entre igreja e estado ao relegar a religião à esfera privada, domínio da crença religiosa e da liberdade individual. Por outro lado, a governamentalidade moderna envolve a intervenção e regulação de vários aspectos da vida sociorreligiosa, dissolvendo a distinção entre público e privado e, assim, contrariando seu argumento inicial.

Isto não significa, segundo Mahmood, que o comprometimento ideológico do estado liberal em manter igreja e estado separados seja falso ou falacioso, ou que o secularismo aprisionaria a religião ao invés de libertá-la. As duas propriedades internas do secularismo, a regulação da vida religiosa e a construção da religião como um espaço livre da intervenção estatal, seriam responsáveis pelo seu poder de se reformular, na medida em que qualquer incursão do estado na vida religiosa frequentemente engendraria como resposta uma demanda pela manutenção da separação entre igreja e estado, reafirmando a premissa e a promessa normativa do secularismo. Consequentemente, afirma Mahmood, a questão de “como” e “onde” traçar a linha entre religião e política, entre o que é considerado público e privado, adquire uma saliência particular na política liberal sendo constantemente sujeita a contestações legais e políticas (MAHMOOD, 2015, p. 3-4).

A hipótese de Mahmood não pressupõe que o conflito religioso é um produto inevitável e necessário do secularismo, mas que este é uma das condições que permite o conflito religioso atualmente. Para a autora, visões dicotômicas sobre religião e secularismo falhariam em perceber sua imbricação mútua e interdependência. Logo, uma compreensão simplória do secularismo como a ausência de religião não levaria em consideração a sua forma substantiva, os arranjos políticos e sociais que este engendra e os compromissos éticos e morais que normatiza. Nesta perspectiva, o secularismo seria

um indicador de fenômenos sociais, instituições e práticas nas quais a distinção entre o religioso e o secular seria recorrentemente salientada e frequentemente contestada, e no qual o estado atuaria como um agente central.

Do mesmo modo que o secularismo reduz o ideal de igualdade religiosa a políticas de direitos e de reconhecimento, este privilegia a agência do estado, o qual está longe de ser um árbitro neutro das diferenças religiosas. Neste contexto, me pergunto quais recursos sociais, éticos e morais estão disponíveis em uma política secular para realizar a igualdade interreligiosa, recursos que não reflitam ou sirvam aos imperativos do estado. (MAHMOOD, 2015, p. 28, tradução nossa)

Partindo dos argumentos expostos acima, depreende-se que a noção de secularismo desenvolvida por Mahmood e Asad contesta a noção de sociedades de direto acesso e de uma autodeterminação dos cidadãos, tal qual formuladas por Habermas e Taylor, encarando-as como ficções conceituais do modelo liberal, as quais desviariam atenção do papel do estado enquanto principal agente regulador da vida social e, conseqüentemente, da religião. Na análise dos antropólogos, o estado perde seu atributo de neutralidade, atuando como um ator social soberano, capaz de produzir e transformar identidades, bem como de intensificar ou até mesmo de criar diferenças religiosas.

### **1.2.3. O estado como produtor de diferenças**

Como foi demonstrado acima, Mahmood defende que há uma qualidade inescapável compartilhada com relação ao secularismo, a qual emana em parte da estrutura do estado, que promete demolir formas pré-modernas de hierarquia para criar uma política na qual todos os cidadãos devem ser formalmente iguais aos olhos da lei. Tratar-se-ia de uma história em comum da institucionalização do estado-nação moderno, cuja racionalidade política seria predicada na distinção público/privado, fundacional para a promessa de igualdade civil e política. No entanto, mesmo sugerindo que o secularismo implica uma forma de estruturação político-nacional organizada em torno do problema da diferença religiosa, a qual teria assumido uma amplitude global, Mahmood (2015, p. 10) argumenta que o primeiro cria problemas cuja resolução assume formas surpreendentemente similares através de diferentes contextos geográficos.

Em uma tentativa de apresentar um exemplo empírico para tal hipótese, a autora analisa a trajetória dos conceitos de liberdade religiosa e direitos de minorias, apontando

suas transformações ao longo do tempo e em locais distintos. De instrumentos das práticas imperiais, tais categorias teriam se tornado, segundo Mahmood, parte do vocabulário mais amplo dos direitos civis e políticos. A antropóloga destaca que, ao contrário do contexto europeu, no qual a transição da soberania imperial para a popular ocorreu no século XIX, no Oriente Médio, a soberania popular teria sido formulada institucionalmente e discursivamente no contexto da expansão da ação missionária e do jugo colonial.

Neste contexto, o direito internacional, constituído no âmbito de uma ordem política global baseada na doutrina da soberania, teria contribuído, de acordo com Mahmood, para a acomodação da natureza excepcional do domínio colonial. Como resultado, o significado e a prática dos princípios de liberdade religiosa e do direito de minorias no Oriente Médio teriam sido forjados na conjuntura destas diferenças e dos modos como o princípio de soberania foi instituído historicamente em diferentes contextos. Para além das diferenças, salienta Mahmood, a emergência do conceito de liberdade religiosa esteve intrinsecamente ligada ao estabelecimento do princípio de soberania estatal, assegurando a paz entre diferentes territórios e criando um protocolo para lidar com as dissidências religiosas, que passaram a ser denominadas de “minorias religiosas” (MAHMOOD, 2015, p. 32-33).

Partindo de tal argumento, Mahmood defende que a luta das minorias religiosas no Egito atualmente se estende paradigmaticamente em torno dos conceitos de “liberdade religiosa” e “direito de minorias”. Apesar de ambos pertencerem ao campo semântico e conceitual dos direitos civis e políticos, afirma Mahmood, o primeiro direito é reconhecido pela constituição do Egito, enquanto o segundo é profundamente contestado. Para a antropóloga, o fato de a liberdade religiosa e os direitos de minorias figurarem de modo proeminente na luta por igualdade religiosa no Egito não é surpreendente, na medida em que ambos seriam operados de modo a destacar histórias de subordinação e, ao mesmo tempo, prover os meios para reparação no interior do quadro do estado-nação. Ambos os conceitos trariam a questão da diferença de volta à linguagem descorporificada dos direitos civis e políticos, enquanto a demanda por direitos de minorias viria à tona quando a construção hegemônica da nação não daria mais conta de assimilar ou incorporar as diferenças no interior do estado nacional. Do mesmo modo, a reivindicação por liberdade religiosa marcaria frequentemente uma fissura com relação às normas religiosas erigidas enquanto cultura nacional.

Para Mahmood, a centralidade dos conceitos em questão seria um diagnóstico da desigualdade religiosa que permeia a vida social de uma política secular liberal, desigualdade que remete paradoxalmente a promessa não cumprida de igualdade política formal. Deste modo, a autora afirma que os conceitos de liberdade religiosa e direitos de minorias são sintomáticos da promessa e dos limites do secularismo político: “o primeiro, ao prometer tornar a religião indiferente à distribuição de direitos e liberdades, e, o último, em sua inabilidade em erradicar as filiações comunais e paroquiais da identidade social e política de seus cidadãos” (MAHMOOD, 2015, p. 20, tradução nossa).

No caso egípcio, portanto, a autora assinalou que a diferença religiosa proliferou e mudou com a secularização da razão de estado. Para a antropóloga, a regulação da religião em nome do secularismo não somente domou o poder da primeira, mas também a transformou, tornando-a mais importante para identidade das minorias e da maioria da população. Este processo teria resultado na intensificação da desigualdade e de conflitos interreligiosos, na valorização de certos aspectos da vida religiosa sobre outros e na crescente precarização das minorias religiosas nas políticas públicas. Assim, Mahmood parte do princípio que, apesar das minorias religiosas ocuparem uma posição estruturalmente precária em todos os estados-nação modernos, a forma particular que esta desigualdade assume – seu modo de organização e articulação – é historicamente específica. Consequentemente, isto significa que os meios pelos quais cada minoria luta contra tal desigualdade, assim como os paradoxos e contradições que tal conflito gera, variam de acordo com o contexto no qual esta se insere (MAHMOOD, 2015, p. 11-15).

Na obra em questão, Mahmood aprofunda o tema em pauta a partir do problema do reconhecimento religioso dos Bahai pelo governo egípcio<sup>15</sup>. Apesar de partir de um estudo de caso local, Mahmood analisa a gramática legal envolvendo a regulação da diferença religiosa, reafirmando que o secularismo consiste em um espaço de estruturação político-legal que atravessa o contexto das fronteiras nacionais. A autora foca, sobretudo,

---

<sup>15</sup> Mahmood (2015, p. 152) descreve os Bahai, ou a “fé Bahai”, como um fenômeno relativamente recente, fundado na metade do século XIX no Irã. De acordo com a antropóloga, a fé Bahai incorpora ensinamentos de uma variedade de tradições como islamismo, judaísmo, cristianismo, zoroastrismo e budismo. Apesar de serem hostilizados em seus anos iniciais, estes teriam se expandido pelo Oriente Médio, Europa e Ásia, estimando-se um número global de sete milhões de adeptos. Segundo Mahmood, os Bahais estariam presentes no Egito desde a década de 1860. No entanto, em 1960, o governo Egípcio criminalizou oficialmente suas atividades e instituições. Após uma tentativa frustrada em 1975 de questionar a legalidade de tal iniciativa, os Bahai teriam abandonado seus esforços em persuadir o governo egípcio de reconhecer legalmente sua religião.

no conceito de “ordem pública”<sup>16</sup> e na distinção entre a crença religiosa privada (fórum interno) e sua manifestação pública (fórum externo) na jurisprudência europeia e egípcia. A antropóloga destaca que as cortes egípcias invocaram frequentemente a noção de ordem pública para banir templos, instituições e a performance pública de ritos por parte dos Bahai, ao mesmo tempo em que defendiam sua liberdade de crença no foro íntimo. Na percepção da corte, ressalta Mahmood, o fato de o Islã ser a religião nacional do país teria implicações diretas na noção de ordem pública egípcia e, conseqüentemente, daria ao estado o direito de limitar expressões e manifestações que o Islã não reconhece como legítimas.

Mahmood argumenta, portanto, que o princípio de “ordem pública” permitiria aos estados modernos restringirem os direitos básicos de seus cidadãos quando sua coesão moral e legal estivesse ameaçada. Em tal equação, a privacidade da crença religiosa seria considerada absoluta, contudo, o estado teria o direito legítimo de regular e limitar suas manifestações de modo a proteger a ordem pública, a moral e saúde públicas, ou os direitos e liberdades de outros. A antropóloga afirma que tal concepção não se limitaria ao caso dos Bahai, estando no centro da ideia de liberdade religiosa apresentadas tanto pelas leis egípcias quanto europeias, assim como pelas convenções de direitos humanos, assegurando o direito do poder soberano de intervir no domínio privado, considerado imune à intervenção estatal<sup>17</sup>. A autora defende que noções como direito de minorias, liberdade religiosa e ordem pública seriam vetores importantes de uma racionalidade política secular que ultrapassaria as fronteiras nacionais, os quais são operados por

---

<sup>16</sup> Segundo Mahmood (2015, p. 163), a história da noção de “ordem pública” remete à Europa do século XIX. Para a autora, a história do conceito pertence ao conflito da jurisprudência das leis nos países europeus, de modo que este teria sido formulado para resolver questões legais e princípios de leis estrangeiras no interior dos estados nacionais. Inicialmente, tal categoria teria sido desenvolvida como parte do direito internacional e seu intuito seria contribuir para o relacionamento entre pessoas de diferentes estados. Para a autora, trata-se de uma expressão da soberania doméstica e do direito de um estado de rejeitar leis internacionais que contradizem seus sistemas legais.

<sup>17</sup> Saindo do Oriente Médio e retornando para o contexto europeu, um dos exemplos apresentados por Mahmood (2015, p. 167-168) refere-se ao caso *Lautsi v. Italy* (2011), no qual Sole Lautsi processou uma escola pública na cidade de Pádua, Itália, em nome de seus filhos, argumentando que a exibição de crucifixos em salas de aula violava sua liberdade de pensamento, consciência e religião protegidas pelo artigo 9 da Convenção Europeia de Direitos Humanos. A Suprema Corte Administrativa da Itália decidiu, em Março de 2005, que o crucifixo não possuía uma conotação religiosa na Itália, mas simbolizava seus valores históricos e culturais. Lautsi recorreu à Corte Europeia de Direitos Humanos, que reverteu a decisão inicial, afirmando que o dever do estado de neutralidade e imparcialidade seria incompatível com qualquer tipo de poder para aferir a legitimidade de crenças religiosas e de suas formas de expressão. No entanto, a corte principal da Convenção Europeia de Direitos Humanos, em sua decisão final, reverteu a posição anterior, estipulando a categorização do crucifixo como um símbolo passivo que não infringe as crenças de Lautsi e seus filhos. Assim, a corte teria considerado o crucifixo como um símbolo cultural que faria parte da construção da identidade italiana.

estados soberanos na tarefa de estabelecer julgamentos normativos sobre o que a religião é ou deveria ser, bem como sobre seu lugar adequado na vida política (MAHMOOD, 2015, p. 150-151).

Em contrapartida, a antropóloga defende que não há uma definição única de “ordem pública”, mas que esta apresentaria variações de sociedade a sociedade, dependendo de seu sistema legal e normas nacionais. No entanto, seria prerrogativa soberana do estado definir o escopo e significado da ordem pública, possuindo também o direito de rescindir com termos de acordos internacionais que contrariem suas leis e normas. Mahmood indica que, tanto a corte egípcia, quanto a europeia, compartilhariam de uma concepção de religião – pautada em um foro interno intocável de liberdade de crença e, em contrapartida, em um foro externo de práticas e manifestações sujeitas à regulação estatal, em detrimento da ordem e moral pública – que informaria uma racionalidade acerca da ordem pública, capaz de proibir práticas e costumes que possam ferir ou ameaçar a cultura ou identidades nacionais.

Em ambos os casos, argumenta a antropóloga, a apreciação do que seria a ordem pública estaria de acordo com os limites estabelecidos pelo estado soberano para a apresentação do religioso no espaço público. Assim, a constante destes contextos legais e geográficos distintos residiria na competência do estado em definir o escopo da religião e, conseqüentemente, seu conteúdo e significado de acordo com os valores majoritários de determinada sociedade<sup>18</sup>. Para Mahmood, decisões como a do caso *Lautsi*, da proibição do uso do véu islâmico na França, ou o caso dos Bahai no Egito, seriam sintomáticas do secularismo político, pois atestariam a preeminência do estado soberano para distinguir entre um atributo cívico, religioso ou cultural de um ato, decidindo se este seria ou não credor de proteção estatal ou sujeito à proibição (MAHMOOD, 2015, p. 165-170).

Tal conjuntura atestaria o poder do estado de defender os direitos da maioria, seja esta secular ou religiosa, em nome daqueles que governa. Assim, apesar do fato da identidade do estado egípcio ser islâmica e, no contexto francês, laica, ambos os casos apresentariam exemplos da prerrogativa do estado moderno de definir as normas legais de acordo com a sensibilidade religiosa da maioria, enquanto, ao mesmo tempo, postula

---

<sup>18</sup> Segundo Mahmood (2015, p. 170, tradução nossa): “Quando comparados com a decisão *Lautsi*, que assumiu que os valores cristãos são consistentes com a democracia, tolerância e igualdade, parece que a teologia política cristã é tão central para a identidade e estrutura legal europeia quanto a teologia política islâmica é para a identidade e estrutura legal egípcias”.

que a religião seria livre de intervenção estatal. A antropóloga assinala, portanto, que as leis e decisões de cortes europeias e egípcias não seriam livres de prescrições normativas sobre o que a religião deveria ser na esfera pública. Em nome da ordem pública, da moral, da saúde, da família, da nação, o estado atuaria frequentemente de modo a estabelecer exceções ao princípio de igualdade, para instituir normas com o intuito de proteger e preservar valores particulares.

Em suma, Mahmood procura demonstrar que a gramática legal do secularismo político não é neutra ou abstrata, mas faz parte da estrutura organizacional do estado-nação, permeado de normas e valores históricos específicos que conferem sua identidade. Seguindo o trajeto traçado por Talal Asad, a autora defende que, para além das particularidades históricas, o secularismo político proveria um arcabouço normativo para o problema da acomodação da religião pelo estado, o qual atravessaria fronteiras geográficas e criaria problemas análogos, bem como decisões legais similares, quando se trata da regulação do exercício da religião.

Asad (2006), por sua vez, enfrenta tal problema a partir de uma análise de caso do secularismo francês, mais especificamente sobre a questão da proibição do uso do véu islâmico em espaços públicos após o relatório da Comissão Stasi. Na percepção de Asad, tratava-se, sobretudo, de uma comissão de inquérito do governo que procurou trazer preocupações, compromissos e sentimentos privados para o escrutínio público, com o objetivo de avaliar sua validade no interior de uma república secular. Ao contrário do que teria afirmado o relatório da Comissão Stasi – que insistia que o secularismo pressupõe a independência do poder político, bem como de diferentes escolhas religiosas e espirituais, e que as últimas não teriam influência sobre o estado, tampouco o estado sobre elas – o que emerge no documento, segundo Asad (2006, p. 504-505), seria uma relação assimétrica.

De um lado, argumenta Asad, não há impedimentos para que o estado tome certas decisões que afetem a religião, embora a última não possa intervir diretamente em questões de estado. Esta assimetria é atribuída pelo antropólogo a uma medida do poder soberano, tendo em vista que a soberania seria pautada pela capacidade de definir a exceção. Assim, a laicidade francesa seria, para Asad, constituída por exceções, sendo “função da soberania identificá-las e justificá-las – para prevenir a ‘desintegração’ da República” (ASAD, 2006, p. 505, tradução nossa). O autor sugere que o próprio exercício de poder identificar e lidar com exceções é o que permite a existência de diferenças dentro

de uma unidade e confirma a soberania do estado francês. A proibição do véu deveria, portanto, ser entendida, segundo Asad, como um exercício de poder soberano, uma tentativa de um estado centralizador de pautar o espaço público.

Em uma perspectiva mais ampla, Asad (2006, p. 507-508) argumenta que a forma como as diferentes tradições religiosas e suas respectivas histórias são vistas politicamente definem a sensibilidade da cidadania secular e do pertencimento nacional em um estado moderno. Tais sensibilidades corresponderiam a diferentes formas de secularismo. Nesse sentido, o que estaria em questão, para Asad, não seria o respeito ou a acomodação das diferenças, mas o poder para definir e justificar exceções. De acordo com o antropólogo, o secularismo lida com estruturas particulares de liberdades e sensibilidades no interior dos estados nacionais modernos. Nas palavras do autor:

Meu ponto é apenas que há mais em jogo no secularismo do que a compaixão por outros seres humanos em sociedades democráticas plurais. E nada é menos plausível do que a afirmação de que o secularismo é um meio essencial para evitar conflitos destrutivos e estabelecer a paz no mundo moderno. (ASAD, 2006, p. 509, tradução nossa)

Para Asad (2006, p. 513), todos os estados modernos, mesmo aqueles comprometidos com a promoção da “tolerância”, seriam construídos sobre sucessivas heranças emocionais que determinariam as relações entre os seus cidadãos. Em tal contexto, o secularismo seria invocado para evitar dois tipos de transgressões, a perversão da política pelas forças religiosas, por um lado, e a restrição estatal da liberdade religiosa, de outro. No caso francês sobre a proibição do véu, Asad argumenta que a ideia de que a religião seria um sistema de símbolos se tornou particularmente relevante para o primeiro caso, pois para proteger a política da religião e para determinar suas formas aceitáveis, o estado teve que identificar a “religião”.

Na medida em que este trabalho de identificação se tornou uma questão para a lei, o estado, contraditoriamente, teria adquirido a função de definir sinais religiosos e o poder de impor esta definição aos seus cidadãos. Assim, para Asad (2006, p. 524-525), o relatório da Comissão Stasi optou por interferir na “religião” ao procurar definir seu lugar adequado e aceitável. Em sua conclusão, o antropólogo argumenta que o secularismo francês, pautado no princípio da laicidade, certamente não corresponde à separação total entre religião e política. Trata-se, ao contrário, de uma tentativa contínua de aparelhos

estatais de encorajar sujeitos a se fazerem e se reconhecerem através de sinais apropriados como cidadãos devidamente secularizados. Como outros modos de secularismo, afirma Asad, a laicidade seria uma forma moderna de regra política que buscaria definir um tipo particular de sujeito secular, seja este religioso, ou não<sup>19</sup> (ASAD, 2006, p. 525-526).

Fica evidente, portanto, que Asad e Mahmood apreendem o secularismo como um modo de governança baseado no poder regulador e disciplinador dos estados nacionais modernos. Para os antropólogos, o secularismo não trata de garantir a paz e a convivência das diferenças, mas de definir, classificar, regular, estipular exceções, circunscrevendo o lugar e papel da religião. Ao contrário de uma fórmula para a tolerância, como postulam Habermas e Taylor, este estaria, antes de tudo, atrelado às relações de poder associadas ao modelo de estado-nação que, ao recorrer ao princípio da soberania ou a noções como “ordem pública”, criaria “religiões” e “minorias”, intensificando diferenças e desigualdades, em vez de cumprir a promessa de erradicá-las.

### **1.3. Secularismo, estado e religião**

Como apontando inicialmente, o intuito do presente capítulo não foi produzir uma exegese do debate sobre secularismo, tampouco apresentar uma nova concepção do conceito, mas problematizar os modos como a literatura formulou algumas questões, sobretudo no que concerne o problema da relação entre secularismo, estado e religião. Em um dos polos do debate aqui analisado, Taylor e Habermas encaram o secularismo enquanto uma formulação indispensável para o bom funcionamento dos regimes democráticos modernos. Para os filósofos, este seria pautado no princípio de neutralidade entre estado e religião, e de igualdade entre os cidadãos, propiciando um ambiente no qual as diferenças religiosas pudessem conviver e ser acomodadas. Em tal modelo, cidadãos religiosos e não religiosos teriam as habilidades e a liberdade de expressar-se discursivamente em pé de igualdade, visando um reconhecimento mútuo, sem excluir os potenciais dos discursos e contribuições morais da religião para a construção do espaço público.

---

<sup>19</sup> No entanto, para além do papel central atribuído ao estado como agente articulador em sua análise sobre o secularismo, Asad (2006, p. 256) tenta não perder de vista suas particularidades locais. Para o autor, historicamente, a cultura política dos estados nacionais modernos nunca seria homogênea, imutável ou incontestável. Do mesmo modo, a forma como o conceito de “religião” opera, como ele se transforma, o que ele permite e oblitera, não seria eternamente fixada. Tais sensibilidades históricas e “heranças emocionais” seriam responsáveis, segundo Asad, por tornar únicas as variedades de secularismo.

Asad e Mahmood, por sua vez, se opõem radicalmente a tal formulação, postulando o secularismo não como uma fórmula moderna para a tolerância religiosa, mas como um modo de governança moderno pautado no princípio de soberania estatal. Assim, ao invés de equacionar as diferenças e promover o princípio da igualdade, o secularismo, por meio do estado, seria responsável pela regulação da religião, estipulando fronteiras, estabelecendo exceções e definindo quais grupos ou instituições seriam credoras de tolerância e proteção estatal. Nessa inversão conceitual, o secularismo não promoveria a tolerância, ao contrário, acirraria e, por vezes, criaria diferenças religiosas e até mesmo “minorias religiosas”.

Por um lado, é inegável que a literatura analisada enfrenta problemas caros ao contexto político e social atual das democracias modernas, como o lugar e possíveis contribuições da religião na contemporaneidade, o estabelecimento de consensos e acomodações em nome da religião, a preeminência do estado em regular a religião, o estabelecimento de exceções em contextos históricos particulares, dentre outros. Em contrapartida, o modo como a literatura formulou o problema da relação entre secularismo, estado e religião, nos parece apresentar alguns pontos problemáticos.

Para além de tais concepções diametralmente opostas, ambos os paradigmas compartilham um mesmo atributo. Seja na concepção de uma fórmula para a tolerância, ou um modo de governança que promove diferenças e desigualdades, ambas as análises não rompem com um dos pressupostos centrais da teoria da secularização: a saber, a separação estrita entre estado e religião. De um lado, o estado atuaria como um árbitro neutro, de outro, como um agente regulador, estando totalmente dissociado da religião enquanto um domínio alheio, separado e autônomo.

Nesse âmbito, vale ressaltar que as concepções de secularismo desenvolvidas tanto por Habermas e Taylor, quanto por Asad e Mahmood, são informadas por contextos particulares, a saber, a Europa, o Canadá e Oriente Médio. Consequentemente, as formulações dos autores, produzidas a partir de conjunturas históricas específicas, nos colocam alguns problemas analíticos. Primeiramente, apresentam dificuldades ao serem transpostas para contextos distintos, como no caso do Brasil e dos Estados Unidos, cuja constituição histórica do estado e sua relação institucional com a religião destoam significativamente dos casos acima. Ademais, as abordagens em pauta, apesar de distintas, privilegiam um olhar institucional sobre o secularismo e, consequentemente, sobre a relação estado e religião.

Nesse sentido, acreditamos que tais análises apresentam um problema em comum pois, ao tratarem o estado e a religião como entidades autônomas, deixam de atentar para as possíveis imbricações e formas de constituição mútuas de limites, fronteiras, espaços de atuação, assim como para as possíveis porosidades entre os domínios geralmente atribuídos ao estado e à religião. Em resposta, partimos da hipótese de que os atributos e limites do estado, assim como da religião – no que diz respeito às suas fronteiras, áreas de atuação e de influência – não podem ser supostos ou determinados a priori, mas devem ser entendidos como fruto de tensões sociais, articulações políticas e embates legais.

Estes não podem ser deduzidos anteriormente à análise, devendo ser encarados como processualmente constituídos por meio das disputas e dos modos como estas se desdobram ao longo do tempo em contextos distintos. Acreditamos, portanto, que os modelos analíticos provenientes do debate sobre o secularismo, na forma como construídos pelos autores em pauta, iluminam temas importantes sobre nosso objeto de pesquisa, sobretudo, no que diz respeito às questões em torno do problema da regulação da religião. Todavia, estes mesmos modelos também colocam novas questões e problemas para a análise que iremos empreender.

Partindo de tal posicionamento, o objetivo do próximo capítulo é discorrer acerca de uma abordagem metodológica que nos possibilite apresentar um enfoque alternativo para os problemas colocados pela literatura sobre o secularismo, nos fornecendo um ponto de interlocução para problematizar os processos de regulamentação da ayahuasca para o uso religioso no Brasil e nos Estados Unidos. Dito isto, nossa atenção será direcionada para um aporte metodológico que, ao nosso ver, pode prover uma abordagem capaz de suprir algumas das lacunas presentes no debate analisado ao longo primeiro capítulo, por meio de um olhar voltado para os atores e para as dinâmicas que se desdobram em torno da regulação da religião enquanto um “problema público”.

Acreditamos que tal metodologia nos fornecerá meios para recolocar algumas questões caras ao debate sobre o secularismo, olhando para processos sociais de disputa, os quais envolvem uma miríade de atores, instituições governamentais e não governamentais, pesquisadores, intelectuais, membros de grupos ayahuasqueiros, órgãos midiáticos, articulando-se, reivindicando direitos, estabelecendo definições, produzindo saberes e estipulando limites e normatividades para o uso religioso da ayahuasca. Neste sentido, nosso objetivo não é negar as contribuições do debate sobre o secularismo, sobretudo, a centralidade do estado nos processos de regulação da vida social, mas

deslocar o enfoque analítico, privilegiando um olhar voltado aos atores que se conformam em torno da esfera estatal, bem como os que a compõem e a ocupam com o intuito de pautar as disputas que tem por objetivo definir e regular a religião no espaço público.

## Capítulo 2 – Sobre momentos críticos, problemas públicos e arena pública

O segundo capítulo tem por objetivo discorrer sobre uma abordagem metodológica que pode contribuir para sobrepor algumas das lacunas que a literatura sobre o secularismo apresentou, sobretudo nos modos como foram construídas as formulações e hipóteses em torno da relação entre religião e estado, assim como do problema da regulação da religião em regimes democráticos seculares modernos. Deste modo, optamos por um recorte específico, direcionando nosso olhar para alguns dos autores do pragmatismo francês.

Mesmo não tratando especificamente do tema da religião, tampouco do secularismo, enquanto uma preocupação central, acreditamos que um olhar mais aprofundado sobre alguns dos instrumentais analíticos presentes em tal corrente pode ser relevante no sentido de proporcionar instrumentos para problematizar as disputas em torno dos processos de regulamentação da ayahuasca. Não se trata, portanto, de deixar de lado o debate sobre o secularismo, mas de buscar abordagens que apresentem alternativas para algumas questões enfrentadas por tal literatura.

Primeiramente, é necessário ressaltar que o movimento teórico e epistêmico caracterizado pela rubrica do pragmatismo<sup>20</sup>, o qual tomou forma nas últimas décadas, veio na esteira de uma crise de paradigmas, sendo constituído por meio de um esforço coletivo de reformular as teorias da ação social a partir de uma perspectiva pragmaticamente orientada (CORRÊA e DIAS, 2016). Daniel Cefaï, no artigo *Como nos mobilizamos? A contribuição de uma abordagem pragmatista para a sociologia da ação coletiva* (2009), procurou delinear em linhas gerais as principais vertentes e características de pesquisas e trabalhos produzidos pelo pragmatismo francês. De acordo com o sociólogo, a gênese desta renovação remeteu, sobretudo, a um conjunto de questões

---

<sup>20</sup> Segundo Chateauraynaud (2016, p. 7-8, tradução nossa): “As variações criadas em torno da rubrica pragmático/pragmatista é instrutiva em si, especialmente porque ela forma uma espécie de triângulo epistêmico cujos contornos são formados pelas noções de ‘prova de justificação’, ‘ator-rede’ e ‘ação situada’ (CHATEAURAYNAUD, 2015). Mas se os preceitos pragmatistas levaram a diferentes interpretações de um autor ao outro, eles apresentam pontos em comum: uma reivindicação do empirismo, cujo radicalismo varia segundo o lugar dado à experiência e ao papel do investigador em sua narrativa; a importância da ação e, de forma recorrente, a insistência na pluralidade das lógicas de ação. O mesmo vale para a prioridade dada à investigação (*enquête*), que é entendida como uma atividade coletiva de redefinição de problemas por públicos com novas questões, um processo de redefinição em que o pesquisador não possui um lugar privilegiado; a problematização envolve uma multiplicidade de formas de experiência e de saber, como podemos observar através da contínua intensificação de controvérsias em torno do que se denomina ‘tecnociência’”. Para um olhar pormenorizado sobre o pragmatismo francês em suas variadas expressões ver Cefaï (2009), Chateauraynaud (2016), Corrêa e Dias (2016) e Sales (2018).

e experimentações concernentes à temática das mobilizações coletivas. No interior deste vasto movimento, o autor destaca pesquisas sobre a gramática da justificação, a sociologia dos regimes de engajamento, uma antropologia da ciência e da técnica, a antropologia dos atores-rede, pesquisas do pragmatismo sobre públicos, dentre outras experimentações ocorridas desde o final dos anos 1980, as quais contribuíram para refundar as ciências sociais na França (CEFAÏ, 2009, p. 11).

Tendo em vista a variedade de autores, temas e conceitos que orbitam em torno da noção de uma sociologia pragmatista, optamos por focar na sociologia da crítica de Luc Boltanski e Laurent Thévenot, e, sobretudo, nos estudos de Daniel Cefaï sobre situações problemáticas, problemas públicos e arenas públicas. A preferência por tal recorte analítico diz respeito a dois motivos centrais. Primeiramente, acreditamos que o enfoque em questão pode oferecer uma abordagem metodológica e instrumentos analíticos importantes para analisar as tensões, conflitos e normatividades que emergiram nas últimas décadas em torno do uso da ayahuasca e dos processos de regulamentação da bebida para o uso religioso no Brasil e internacionalmente.

No entanto, para além da particularidade dos estudos de caso em pauta, entendemos que tal literatura pode apresentar também instrumentos relevantes para enfrentar questões que são caras ao debate sobre secularismo, como, por exemplo, o equacionamento de diferenças e a emergência de disputas que mobilizam uma variedade de atores, instituições, organizações e objetos em torno da delimitação de fronteiras, da definição das formas de normatização e de regulação da religião no espaço público. Assim, essa breve e interessada incursão no debate empreendido pelos autores do pragmatismo será de grande valia para a presente pesquisa, servindo como fonte de inspiração metodológica, bem como de interlocução, para os estudos de caso analisados.

## **2.1. Sobre momentos críticos e situações problemáticas**

Luc Boltanski e Laurent Thévenot desenvolveram o conceito de “momentos críticos” (*moments critiques*) para circunscrever determinadas ocasiões que desempenham um papel importante na vida social. A categoria faz referência ao caráter excepcional de um momento de crise e às atividades críticas das pessoas por ela envolvidas. A situação inicial poderia ser descrita como um momento no qual pessoas envolvidas em relacionamentos comuns, que estão fazendo coisas em conjunto e

necessitam coordenar suas ações, seja na política, no trabalho, ou em outra atividade coletiva qualquer, percebem que há algo errado, que as relações já não transcorrem do mesmo modo e que algo precisa ser feito para contornar tal cenário. Trata-se de um duplo movimento, implicando uma reflexão interna e uma performance exteriorizada. Em tais situações, há, portanto, uma interrupção no curso da ação, a qual envolve um processo de perceber que algo está errado e que “coisas antigas, palavras esquecidas, atos realizados, retornam à mente de alguém, através de um processo seletivo que os liga uns aos outros para produzir uma história que faz sentido” (BOLTANSKI e THÉVENOT, 1999, p. 359, tradução nossa).

Mas a quebra no curso da ação também diz respeito a outra causa. O momento em que alguém entrevê que algo não funciona é, na maioria das vezes, caracterizado pela percepção de que não é mais possível suportar o estado atual das coisas. Consequentemente, faz-se necessária a expressão de um descontentamento. Tal ação é passível de desdobrar-se de modo a gerar um escândalo (*scene*) ou controvérsias. De acordo com os sociólogos, enquanto o termo escândalo remete a disputas domésticas, a controvérsia referir-se-ia a um litígio judicial. O primeiro assumiria um caráter informal e a última seria uma atividade agenciada institucionalmente. No entanto, salientam os autores, há uma variedade de casos intermediários cujas características podem ser decompostas em busca de traços comuns, esboçando uma estrutura analítica capaz de enfrentar os processos de disputa que caracterizam as sociedades modernas (BOLTANSKI e THÉVENOT, 1999, p. 360).

Os autores concebem os momentos críticos como períodos de ruptura com relação ao ordenamento cotidiano, nos quais a insatisfação pode dar margem a disputas em torno de determinadas questões. Por serem constituídos por eventos excepcionais, que fogem à regra, os períodos de crise ou momentos críticos são quase sempre provisórios. Esse caráter transitório evidencia o acordo e desacordo que caracterizam tais situações. No entanto, como destacam Boltanski e Thévenot, as disputas que emergem a partir de momentos críticos e dos processos de acordo e desacordo não são meramente uma questão de linguagem, envolvendo também um grande número de objetos e instituições (BOLTANSKI e THÉVENOT, 1999, p. 359-360).

Como parte de seu programa de pesquisa, os sociólogos buscaram trazer para o foco da análise os requerimentos para o acordo e as condições para a discórdia. Assim, a relação entre o acordo e o desacordo tornou-se uma preocupação central, de modo que

Boltanski e Thévenot procuraram construir um quadro teórico e instrumentos analíticos capazes de dar conta das operações críticas que as pessoas empregam quando querem demonstrar um desacordo, atentando para o modo como estas são construídas, expostas e justificadas. Na visão de Boltanski e Thévenot, o problema do estabelecimento de acordos não deveria excluir o exame das situações em que a ordem é rompida. Ao contrário, os momentos de crise seriam particularmente ricos para atentar para o desequilíbrio, para as formas de crítica, as disputas e contestações. Deste modo, os sociólogos procuram tratar o ato da crítica enquanto objeto de análise, considerando-o parte integrante da ação social, principalmente nos momentos críticos (BOLTANSKI e THÉVENOT, 1991, p. 25-28).

Em direção semelhante, Daniel Cefaï desenvolve – inspirado nos trabalhos da escola sociológica de Chicago e também nas obras de John Dewey e G. H. Mead – a noção de “situações problemáticas”. Para Cefaï, a investigação sociológica deveria privilegiar as situações de julgamento, crise, litígio, disputa e controvérsia, atentando para as dinâmicas, para os padrões de equivalência estabelecidos e para as ferramentas de categorização, qualificação e quantificação. Em tais situações, surgem versões estabilizadas mais ou menos aceitáveis pelas partes, bem como pontos de conflito e de controvérsia, onde emergem figuras culpadas, vítimas, defensores e reparadores. Estes processos de avaliação e resolução de problemas, de autenticação ou testemunho de informações, perícia e controle de procedimentos, de emergência de controvérsias ou conflitos, são característicos do que Cefaï entende por situações problemáticas (CEFAÏ, 2002, p. 80-81).

Para o sociólogo, uma situação pode ser considerada problemática quando ela organiza a atividade coletiva de seus participantes, na medida em que estes se esforçam por determinar as condições de sua formação, bem como seu desenvolvimento e consequências, com o intuito de exercerem sobre a mesma um certo grau de controle.

A ideia de base é que, confrontadas com uma situação problemática cujas consequências são percebidas e avaliadas por um conjunto de pessoas como nefastas para os seres humanos e para os bens a que eles estão ligados, mas também, além disso, para os seres vivos ou para a Terra, essas pessoas se inquietam, se interrogam, investigam, experimentam, discutem. Tentam definir o problema, determinar suas causas, detectar seus fatores e estabelecer as responsabilidades. Associam-se e organizam-se, encontram líderes para fazer suas vozes serem ouvidas e

para convencer e mobilizar em grande escala. Tomam a palavra, testemunham, avaliam, argumentam, criticam, deliberam, interpelam a opinião e os poderes públicos. Quando estes não intervêm, buscam solução em sua própria escala, imaginam roteiros, projetam alternativas, tentam descobrir como regular ou suprimir o que definiram como situação problemática. Essa dinâmica coletiva faz emergir ao mesmo tempo um problema e seu público. (CEFAÏ, 2017, p.188)

O choque que rompe com as rotinas da atividade coletiva pode ter várias razões: a irrupção de um evento que põe em xeque as certezas estabelecidas da vida cotidiana e ameaça o meio ambiente, como o anúncio de construção de uma usina nuclear; a conjunção de fatores que alertam e pedem vigilância, como descobertas científicas ou escândalos políticos; ou a expressão de um sentimento de injustiça em face dos danos sofridos ou a sofrer. Por outro lado, uma situação problemática pode emergir a partir das reações a uma decisão de política pública, uma ação comunitária ou da mídia, enfim, de qualquer evento que afete uma coletividade e provoque sua mobilização. Como resultado, argumenta Cefaï, os atores se engajam em situações que percebem como problemáticas, se esforçando para resolvê-las coletivamente através de atividades de definição, organização, cooperação e justificação. Contudo, o trabalho de condução coletiva não deve ser entendido como o resultado da criatividade individual, na medida em que remete a domínios técnicos, éticos, legais e políticos previamente estabelecidos (CEFAÏ, 2002, p. 82-83).

Logo, a situação problemática “se configura e se individualiza no problema sobre o qual é possível haver uma apreensão prática, cognitiva e normativa” (CEFAÏ, 2018, p. 4). A situação problemática adquire, assim, uma significação geral, passível de ser “reenquadrada em relação às ideias, relacionada a precedentes, religada a causas, imputada a intenções” (CEFAÏ, 2018, p. 4). Além disso, esta pode se articular por meio de operações de simbolização, de categorização e de raciocínio, propiciando a emergência de um novo conjunto de objetos aos quais reagir. Para Cefaï, o ponto crucial de tal dinâmica diz respeito à emergência de um processo social, formulando uma nova atividade coletiva que envolve processos de associação, cooperação, comunicação, discussão, investigação e experimentação, com o intuito de definir, delimitar e controlar a situação problemática (CEFAÏ, 2018, p. 3-4). Inevitavelmente, quando confrontadas com uma situação problemática, “pessoas se inquietam, se interrogam, investigam,

experimentam, discutem. Tentam definir o problema, determinar suas causas, detectar seus fatores e estabelecer as responsabilidades” (CEFAÏ, 2017, p.188).

Todavia, como indica Louis Quéré (2003, p. 123), é necessário destacar que o alcance de uma situação é limitado, possuindo um começo e um fim. Este caráter limitado deve-se também, em parte, a suas qualidades imediatas, as quais podem ser antecipadas. Tais iniciativas estimulam a intervenção em um curso de eventos ou o desenvolvimento de uma situação, dando margem a tentativas de prevenção e controle. Segundo o sociólogo, as pessoas não apenas se deparam com o curso das coisas, também tentam intervir para induzir ou prevenir situações, ou para precaver a ocorrência de eventos ou ações que podem ser temidas. Tal controle requer a resolução de problemas e a investigação de possíveis causas, ou seja, a identificação do que está acontecendo e a avaliação de suas consequências, bem como o desenvolvimento de debates e comparações de julgamentos sobre os resultados e arranjos a serem feitos.

De acordo com Quéré (2003, p. 123-125), um elemento virtual é introduzido por tais operações. Não se trata mais de um público<sup>21</sup> real, presente fisicamente em um lugar bem definido por um período fixo de tempo, um teatro ou cinema, uma sala de concertos ou um estádio, por exemplo, tampouco o público de um programa, mas de todas as

---

<sup>21</sup> O debate em torno da noção de “público” que inspira o pragmatismo francês remete, sobretudo, ao início do século XX. Segundo Cefaï e Pasquier: “A reflexão sobre o público, para alguns de nós, encontrou algumas de suas principais fontes de inspiração nos trabalhos de C. H. Cooley (1909), J. Dewey (1927) ou R. E. Park (1904). Eles mostraram como o surgimento de um problema anda de mãos dadas com a constituição de versões alternativas de descrição ou ação, em torno das quais os campos rivais coalizam audiências: o público se configura em um teatro de posições que une estes diferentes elementos, nas operações realizadas por seus espectadores, protagonistas, seus antagonistas e as consequências que terão para outras pessoas, além de lugares e tempos de seu advento” (CEFAÏ e PASQUIER, 2003, p. 20, tradução nossa). No entanto, cabe ressaltar que, embora compartilhem uma mesma fonte de inspiração, a noção de “público” assume uma forma distinta entre os representantes do pragmatismo francês. Por exemplo, enquanto Cefaï (2002, 2017, 2018) aposta em uma ideia de “público” atrelada a situações de disputa em torno de determinados problemas percebidos como públicos, Quéré (2003) investe em uma noção de público enquanto forma e modalidade de experiência. Para Quéré, “a experiência é um composto de coisas feitas e coisas sofridas ou suportadas, o que é feito e o que é sofrido articulando-se um ao outro em um todo integrado, de tal modo que a conclusão não é apenas um ponto final, uma rescisão, mas o resultado ou mesmo o culminar do que precedeu e do qual depende. O que é experimentado (*éprouvé*), são as qualidades imediatas (percebidas antes de qualquer reflexão ou qualquer ato de conhecimento) do que se apresenta – objetos, situações ou eventos – e algum conteúdo de reações espontâneas que estas qualidades despertam (gostar, apreciar, achar bonito, ter prazer, sofrer, ficar à vontade, rejeitar, não suportar, etc.). Estas qualidades são em parte relativas à constituição (sensibilidade, disposições, hábitos, conhecimento, etc.) daqueles que estão expostos a objetos, situações e eventos, mas são também, e acima de tudo, as propriedades objetivas do último: é objetivamente que tal situação é pungente, trágica, aterrorizante, divertida, hilária, confortável, chata, dura, reconfortante, etc. O que explica em parte a semelhança de sensações e reações de um público: este experimenta em conjunto o caráter objetivo das qualidades das situações criadas ou representadas, bem como as similaridades de reações a estas qualidades, e este teste coletivo se integra à experiência” (QUÉRÉ, 2003, p. 123, tradução nossa). Para o presente estudo, interessamos, sobretudo, a forma como Cefaï desenvolve a noção de público.

pessoas afetadas pelas consequências indiretas de uma atividade social, de uma decisão ou evento, que se interessam por sua construção e controle. O público emerge a partir de tais situações, assumindo frequentemente a forma de uma associação caracterizada pelo fato de ser constituída em torno da observação e exploração, da apreciação e regulação de certas consequências para a convivência e ações de membros de uma comunidade.

O público surge e toma forma na contestação, quando não há consenso ou consentimento, a partir de esforços de problematização e publicização<sup>22</sup> (CEFAÏ, 2017, p. 198). Uma das premissas de tal abordagem é que as perspectivas divergem e se afrontam, de modo que a pluralidade e conflitualidade de atores, argumentos, posições, instituições, são, portanto, elementos centrais do público. Analogamente, a definição de uma situação problemática tem por efeitos suscitar divergências com relação aos pontos de vista, dando margem a conflitos de opiniões, de interesses e oposições relativas à produção do conhecimento e aos processos de avaliação.

O “público” não é tanto um organismo social ou político como uma forma estranha de vida coletiva, que emerge ao redor de um problema ao mesmo tempo em que o constitui. Atores individuais, organizacionais e institucionais participam de um esforço coletivo para definir e controlar a situação percebida como problemática. Eles expressam, discutem e julgam opiniões; detectam problemas, emitem sinais de aviso ou alarme; eles entram em disputas, polêmicas e controvérsias; eles configuram questões de conflito, resolvem crises e fazem concessões. A coisa pública não é mais o monopólio do estado. (CEFAÏ, 2002, p. 66-67, tradução nossa)

Neste paradigma, a experiência pública é constituída por meio de significados disputados e de articulações em torno das questões em debate (CEFAÏ, 2018, p. 15). Tais disputas engendram questionamentos e contraindagações, fatos são contestados ou apresentados a partir de diferentes enfoques, explicações e interpretações são sujeitas a

---

<sup>22</sup> Cefaï opta por utilizar a noção de processos de “publicização”, valendo-se da forma verbal em detrimento do substantivo “público”. Para o sociólogo, a consequência de tal mudança para análise é que a categoria de publicização tende a privilegiar fluxos e transformações, enfatizando as dinâmicas que envolvem as situações problemáticas e problemas públicos (CEFAÏ, 2018, p. 19). De acordo com Cefaï e Pasquier (2003, p. 14), a ideia de publicização implica que o público não é um dado em si mesmo, anterior ou exterior às performances que o visam. Este se publiciza por meio da publicização de processos sociais de crítica, de apoio e recusa, vergonha e indignação, justificação e denúncia. O público é publicizado na arena de conflitos sociais, debates políticos, batalhas judiciais, disputas filosóficas e controvérsias científicas em torno de um evento particular. Nesta perspectiva, portanto, o público seria constituído em decorrência dos processos de publicização.

protestos. Cada indagação — inquérito policial, reportagem jornalística, investigação judiciária, experimentação científica, audiência parlamentar, relatório de organização não governamental, etc. — tenta, segundo Cefaï, estabilizar versões mais ou menos aceitáveis pelas diferentes partes do público, fixando as consequências do conflito (CEFAÏ, 2017, p. 198).

Para analisar uma situação problemática ou momento crítico seria necessário levar a sério as reivindicações dos atores na medida em que estes denunciam injustiças sociais ou criticam as relações de poder, encarando estes enquanto agentes dotados de habilidades e competências para diferenciar maneiras legítimas e ilegítimas de apresentar críticas e justificações (BOLTANSKI e THÉVENOT, 1999, p. 364-366). Nesse sentido, Boltanski e Thévenot argumentam que o foco deveria centrar-se na análise do senso de justiça e também de injustiça dos atores, construindo modelos de competência com os quais estes enfrentam situações críticas.

Ao focar no processo social da crítica, os sociólogos entendem que os processos de disputa não podem ser reduzidos a uma expressão direta de interesses egoístas, ou a uma confrontação incessante de visões de mundo heterogêneas. Ao contrário, estes estariam atrelados a um vasto número de instituições e dispositivos sociais, como eleições, a mídia, apresentações artísticas e cerimônias familiares, estando sujeitos a confrontações e críticas (BOLTANSKI e THÉVENOT, 1999, p. 366).

Tais processos dão margem a jogos de papéis complementares por parte dos atores, alguns efêmeros, outros sujeitos a processos de institucionalização (CEFAÏ, 2018, p. 16). Em decorrência disto, surge a possibilidade de pessoas se associarem e se organizarem, buscando porta vozes capazes de convencer e mobilizar em grande escala. A partir de uma situação problemática, portanto, pessoas, organizações e instituições “tomam a palavra, testemunham, avaliam, argumentam, criticam, deliberam, interpelam a opinião e os poderes públicos” (CEFAÏ, 2017, p.188).

Ao fazerem isso, estas determinam correntes de causalidade que explicam seu surgimento e permitem antecipar suas consequências prováveis ou plausíveis. A situação problemática implica, assim, a organização de um campo de explicação e de previsão do problema por meio das seguintes perguntas: quem fez o quê, com quem, contra quem, onde, quando, como, por quê, visando o quê e com que consequências diretas ou indiretas? Delimitando a situação problemática, sua gênese histórica pode ser retraçada. São elaboradas ferramentas de categorização, qualificação e quantificação, e padrões de

equivalência com relação a outras situações similares são estabelecidos (CEFAÏ, 2018, p. 23).

A situação problemática não é, então, mais uma “construção da realidade social” do que uma “disfunção do sistema social”. Ela se dá na associação cooperativa e comunicativa de múltiplos corpos, olhos e mãos, equipados de instituições, de ferramentas e de símbolos em transação com as coisas, as ações e os eventos que se dão a eles em seu ambiente. Ela se orienta em universos de discursos, que guiam de antemão o fluxo da atenção pública e que pré-desenham um horizonte daquilo que é possível dizer, e, então, ver e entender. (CEFAÏ, 2018, p. 11).

Para além de atores e discursos, argumenta o sociólogo, a situação problemática também gira em torno de objetos: garrafas, estradas, carros, moléculas químicas, hospitais, orçamentos e equipamentos, etc. Para defini-la, existem outros objetos agenciados, fabricados ou ativados: satélites, sondas e observatórios, curvas técnicas de imagem, simpósios, centros de pesquisa e de investimentos públicos ou privados. Para resolvê-la, outros objetos entram em cena: medições de fluxos, mapas de vigilância, planos e relatórios, redes de monitoramentos e alerta. Todas as fases do processo de publicização são, portanto, indissociáveis do conjunto de atividades e do universo de objetos mobilizados ao longo das disputas (CEFAÏ, 2018, p. 23-24).

Bolstanski e Thévenot também destacam a questão dos objetos e da relação entre seres humanos e coisas, ressaltando a importância de atentar para as correlações entre pessoas e objetos, sejam estes materiais ou não. Para os sociólogos, não se trata de focar nos objetos enquanto suportes de significado simbólico, mas de analisar os modos pelos quais, diante de momentos críticos, pessoas, grupos e instituições dispõem dos objetos, usados como referentes nos quais testes de realidade ou julgamentos e provas podem ser baseados (BOLTANSKI e THÉVENOT, 1999, p. 367). Tais objetos permitiriam aos atores alcançar um acordo fundamentado e legítimo, apresentando a possibilidade de solucionar as disputas.

Por fim, para além do aspecto temporal e da multiplicidade de atores e objetos, as situações problemáticas também envolvem a questão da visibilidade e da amplitude de seu alcance. Quanto mais intensos os processos de publicização e seus desdobramentos, quanto mais cenas previamente desconexas forem relacionadas, quanto mais conflitos e eventos são conectados uns aos outros, transcendendo suas raízes locais e mobilizando a atenção da opinião pública, mais a situação problemática é percebida como urgente e sua

resolução é vista como necessária. Neste contexto, as ligações entre estes elementos não são dadas de antemão, sendo estabelecidas a partir do conjunto das dinâmicas entre os atores, objetos, organizações e instituições envolvidas, na medida em que disputam o controle e as formas de percepção e resolução da situação problemática ao longo do tempo.

## 2.2. De situações problemáticas e momentos de crise aos problemas públicos

Há mais de trinta anos a obra de J. Gusfield, *The Culture of Public Problems: Drinking-Driving and the Symbolic Order* (1981), já chamava atenção para a questão dos horizontes de definição e controle de problemas públicos. Na obra em questão, Gusfield ressalta a importância de atentar para as formas de argumentação e julgamento público que são exigidas dos atores em suas interações, seja para se coordenarem nos processos de cooperação, para concordar sobre questões comuns de conflito, para criarem frentes de oposição, etc. Havia notadamente no trabalho do sociólogo uma preocupação em entender como determinadas situações se tornam problemas públicos, constituindo um objeto de conflito ou controvérsia em que há uma demanda por uma ação pública. Como apontam Cefaï e Pasquier, a noção de problema público desenvolvida por Gusfield envolve a concepção de definições contestadas de problemas sociais que giram em torno das ideias de interesse geral ou ordem pública, as quais se apresentam como assuntos de utilidade pública ou promovem um bem público, clamando por formas de solução por meio de ações públicas (CEFAÏ e PASQUIER, 2003, p. 24-25).

O problema público envolve um processo seletivo, não é algo em si mesmo, um dado objetivo, haja vista que a maioria dos assuntos públicos emerge depois dos eventos e processos que os encadearam. Em outras palavras, nem todas as crises, problemas e disputas se tornam públicas, ou seja, não se tornam objeto de conflito ou controvérsia em arenas de ação pública. Ademais, problemas tem histórias, sendo indispensável voltar o olhar para os processos pelos quais os membros de uma sociedade definem uma situação ou condição enquanto um problema. A questão central, portanto, gira em torno da análise de como um tema ou problema emerge como algo que merece um status público que necessita de uma solução (GUSFIELD, 1981, p. 1-6).

Considerando as múltiplas possibilidades de apreensão e resolução de um problema público, a questão da atribuição de responsabilidades se torna um elemento

crucial. Logo, as formas de conceber a realidade do problema vão afetar diretamente seus modos de resolução, sobretudo, as reivindicações de autoridade sobre as áreas e pessoas conectadas ao fenômeno. As atribuições causais podem ser ambíguas, estando sujeitas a múltiplas interpretações. Para Gusfield, a relação entre responsabilidade causal e política é central para dar forma aos problemas públicos. Assim, é necessário investigar os modos de esquadrihar o problema, bem como os sistemas de categorização e definição de eventos. Por meio de tal análise, seria possível apreender como algo se torna foco de preocupação pública, passando a ser apreendido como um problema que necessita de intervenção, seja de agências governamentais ou civis.

No estudo de caso que realizou acerca do problema público do ato de dirigir alcoolizado, Gusfield concluiu que há uma estrutura da ação e pensamento, de instituições e grupos pelos quais o problema é formulado e contido, e por meio das quais determinadas alternativas são excluídas. Em tal contexto, nem todos possuem a mesma capacidade de moldar as definições de problemas públicos e de sua realidade. Tais atribuições e capacidades variam com o tempo, assim como as formas de percepção sobre determinado problema.

Seria necessário, assim, descobrir a ordem conceitual e institucional atrelada aos problemas públicos, bem como o que Gusfield define como “propriedade”, ou seja, a capacidade de influenciar a definição de problemas públicos, considerando que o status dos fenômenos são disputados por diversas partes interessadas as quais possuem autoridades em áreas diferentes. Para os objetivos da presente pesquisa, um dos pontos que nos interessa resgatar na obra de Gusfield refere-se principalmente à ideia de que os problemas públicos consistem em arenas de conflitos nas quais uma variedade de atores, grupos, instituições, agências governamentais, competem pela propriedade e não-propriedade dos primeiros, disputando e articulando-se em torno de processos de atribuição de causas e responsabilidades (GUSFIELD, 1981, p. 8-15).

Na últimas décadas, o conceito de problemas públicos vem adquirindo uma nova amplitude a partir de uma releitura realizada pelos trabalhos de Cefai. Seguindo os caminhos traçados por Gusfield, o sociólogo procurou formular a noção de problema público enquanto um desdobramento da ideia de situações problemáticas. Nessa nova concepção, a ideia central é que o confronto com uma situação problemática, na qual as pessoas experimentam uma desordem indeterminada e inicialmente percebida como privada, seja encarado como ponto de partida para a emergência de um problema público.

Como apontado anteriormente, Cefai (2002, p. 83-84) entende que é a reviravolta no curso ordinário dos acontecimentos que faz com que uma situação seja definida como problemática. A condição conturbada e que inicialmente pode não ser clara, gerando um desconforto emocional ou indignação moral, assim como boatos de reprovação, vai progressivamente se tornando uma questão de identificação e reconhecimento, categorização e estabilização, por parte de um movimento coletivo, construindo assim um problema público. Consequentemente, o problema público seria configurado a partir de diferentes cenas, mais ou menos institucionalizadas, que adquirem o status de uma questão que merece o foco da atenção pública e exige seu enfrentamento por meio de ações públicas.

Em tal contexto, é comum a circulação de rumores exigindo a confirmação ou negação de boatos, preocupações com consequências de determinadas ações, órgãos de comunicação social se tornam arautos à medida em que manchetes de jornais vão dando forma a uma agenda da mídia. Especialistas são consultados por agências administrativas, realizando todos os tipos de provas e operações de teste, diagnóstico e prognóstico. Cientistas e políticos entram em desacordo sobre dados factuais ou estatísticos, em controvérsias sobre procedimentos e princípios. Advogados invocam leis e operam o mecanismo judicial.

Depreende-se, portanto, que os distúrbios e tensões que desfazem a rotina dos hábitos cotidianos, apesar de serem considerados momentos críticos ou situações problemáticas, só assumem a forma de problemas públicos na medida em que se tornam objetos de reflexão e frutos de ações de publicização (CEFAI, 2018, p. 1-3). Assim, o pressuposto inicial é que os distúrbios e momentos de crise característicos de situações problemáticas surgem justamente da indeterminação dos acontecimentos que envolvem os membros de uma coletividade. Consequentemente, os problemas públicos emergem e tomam forma quando uma coletividade mobilizada em torno de determinado tema empreende um esforço por circunscrever, conter, compreender, controlar a situação, bem como seu desenvolvimento e suas formas de resolução (CEFAI, 2017, p. 189).

Em suma, a passagem de uma situação problemática para um problema público envolve pessoas, grupos e instituições, que se mobilizam em diversos momentos e lugares com o intuito de identificar, definir, atribuir causas para o distúrbio, determinando-o como um problema. Tal processo implica, segundo Cefai, uma atividade de investigação na qual hipóteses e conjecturas são formuladas, ao mesmo tempo em que explicações e

interpretações são propostas. Consequentemente, uma situação problemática só pode assumir a forma de um problema público a partir do momento em que os participantes deixam de lado seus regimes de conduta habituais, elaborando uma experiência reflexiva, ou seja, quando elementos são circunscritos e são empreendidas interrogações sobre causas, efeitos e sobre o significado social de determinados atos.

Para Cefaï, a passagem da conduta ao processo de reflexão acerca de algo problemático trata-se de uma transformação crucial, pois induz uma nova experiência social. A perturbação não se trata unicamente de um fardo psíquico vivido pelo sujeito em sua vida íntima, mas é capaz de transformar as dinâmicas dos envolvidos e de seu meio, de modo que a desordem passa aos poucos por um processo de especificação. Segundo o sociólogo, tal processo de investigação assume necessariamente uma dimensão normativa, na medida em que procura “imputar responsabilidades, denunciar negligências ou infrações, eventualmente designar vítimas e culpados, em suma, fazer julgamentos de ordem estética, moral, legal ou política a fim de reparar os danos ou punir os erros” (CEFAÏ, 2017, p. 189)<sup>23</sup>. A indagação atribui tipos e graus de responsabilidades morais e legais, fazendo com que emergam figuras de culpados, vítimas, defensores, juízes, reparadores, bem como suscitando uma série de questões: “Quem fez o quê? Quem deve responder por seus atos? [...] Quem sofreu os danos e pode exigir justiça? Quem está habilitado a julgar? Quem é encarregado de punir ou de reparar?” (CEFAÏ, 2017, p. 197-198).

É evidente, portanto, a centralidade da noção de público<sup>24</sup> nas formulações de Cefaï. Para o sociólogo, seria precisamente o caráter público dos problemas que tornaria possível um distanciamento de situações problemáticas, engendrando críticas por meio de atos sociais de análise, denúncia ou reivindicação, transformando-as em objetos de investigação, de interrogação e de intervenção. Nesta perspectiva, a constituição de um problema público não diz respeito somente às pessoas diretamente afetadas, mas também aos integrantes de uma comunidade política que se percebem enquanto indiretamente concernidos. Logo, o processo social de avaliação das consequências de determinada ação

---

<sup>23</sup> “A atividade coletiva que envolve o público só pode ser normativa. A experiência pública é orientada por critérios do bem e do mal, do justo e do injusto, do certo e do errado, do legal e do ilegal, do moral e do imoral, do legítimo e ilegítimo” (CEFAÏ, 2018, p. 25).

<sup>24</sup> Para Cefaï: “Apenas há o público onde existem disputas em torno de valores ou de ideais, de seu mérito e de seu impacto, de sua formulação e de sua significação nos julgamentos, que estão ancorados nesse movimento de desorganização e reorganização dos *selves*. Essas disputas se seguem em conflitos em torno da formação de normas morais e legais que lhes dão força” (CEFAÏ, 2018, p. 16).

ou evento – que não está limitado apenas aos diretamente afetados, mas também àqueles que não sofrem danos imediatos ou inconvenientes diretos – se torna um aspecto central da noção de problema público (CEFAI, 2018, p. 4-5).

Ademais, um problema público ganha força na medida em que cresce o grau de mobilização dos múltiplos atores envolvidos em diferentes cenas, se interpelando, articulando temas, recursos e informações. A temporalização do problema público permitiria também a ramificação de novos processos e múltiplos desdobramentos, envolvendo uma série de áreas como a midiática, industrial, política, ecológica, etc. Assim, uma de suas características centrais seria sua capacidade de ignorar as fronteiras entre mundos sociais, organizacionais e institucionais, instituindo novos palcos de publicização, propagando-se e provocando transformações tanto no que concerne aos mundos da vida cotidiana, quanto aos domínios do mercado ou do estado (CEFAI, 2017, p. 209).

A situação problemática, ao se tornar um problema público, pode adquirir também um alcance suplementar de institucionalização, conduzindo frequentemente “a uma interpelação dos poderes públicos, afim de que eles intervenham como juiz ou árbitro, investigador ou experimentador, mediador ou legislador, administrador, decisor ou policial” (CEFAI, 2018, p. 5). Na medida em que passa a integrar a ação de instituições, coletivos e organizações, a crise se torna uma questão (*issue*) a partir das tomadas de posições em jogos que envolvem aproximações e oposições, alianças e conflitos. Como aponta Cefai, ela conduz via de regra “ao estabelecimento de frentes de batalha onde as linhas de demarcação, os campos e os desafios se constituem no processo de publicização” (CEFAI, 2018, p. 5). Neste processo, objetos, organizações e instituições são criadas como fruto das disputas coletivas e de um esforço por controlar os problemas públicos:

O esforço de determinar e controlar problemas públicos fez surgirem agências específicas em ambientes específicos, que em troca contribuíram para redefinir esses problemas públicos e institucionalizar o modo de administrá-los. Por exemplo, a coleta de lixo, o planejamento e embelezamento da cidade, a criação de áreas de jogos e de banhos públicos, a legislação sobre o trabalho de mulheres e crianças, a limitação do alcoolismo nos saloons ou a reforma do mercado imobiliário, etc., foram, de início, propostos por ativistas progressistas que se confrontaram com esse tipo de problema e aos poucos transformaram seu

ambiente, levando-lhe soluções. Essas batalhas ocorreram na escala local da Hull House, no Near West Side, na escala do estado de Illinois para as questões de delinquência juvenil e às vezes mais além, para questões de direito do trabalho. Lutas similares se travaram em escala nacional por meio da federação dos centros sociais, das organizações comunitárias, de clubes de mulheres, de sindicatos de trabalhadores e assim por diante, constituindo-se redes de grupos de interesses progressistas e exercendo pressão sobre as agências administrativas, os partidos políticos e os poderes públicos — executivo, legislativo e judiciário. A administração desses problemas públicos levou à promulgação de novas legislações, à criação de serviços públicos ou ao lançamento de políticas públicas nas escalas municipal, estadual e federal. (CEFAÏ, 2017, p. 207)

Um problema público evolve, portanto, uma série de atores, disputas, agenciamentos e objetos, articulados em torno de situações problemáticas e de seus desdobramentos e formas de resolução. Deste modo, um problema público se desdobra a partir de uma série de processos de politização e publicização de situações problemáticas. De início, a situação problemática se torna pública no sentido de adquirir visibilidade, através de operações de testemunho, investigação, experimentação ou discussão. A crise não mais pertence ao âmbito da esfera íntima ou privada, sendo levada à praça pública. Além de se tornar foco de processos de investigação e de experimentação, a publicização de uma perturbação envolve também processos de dramatização e de argumentação. O público assume, portanto, a forma de uma atividade coletiva, “centrada nas provações de descrição das circunstâncias, de atribuição de causas, de identificação de autores, de imputação de responsabilidade, de qualificação de dano, e assim por diante” (CEFAÏ, 2018, p. 5).

Retomando o trabalho de Boltanski e Thévenot, é possível argumentar que as disputas e a tentativa de controle de problemas públicos estariam atreladas ao que os sociólogos entendem enquanto condição *sine qua non* dos momentos críticos, o imperativo de justificação. Segundo os autores, uma crítica precisa produzir, por parte das pessoas envolvidas, justificações que lhe deem o suporte adequado. De modo semelhante, uma pessoa que é alvo de críticas necessita justificar suas ações para defender sua posição. Tais justificações precisam seguir regras de aceitabilidade as quais devem ser as mesmas tanto para quem empreende a crítica, quanto para aquele que deve respondê-las. Assim, o quadro analítico em torno da atividade de disputa deveria atentar

não somente para as críticas, mas também para seus modos de justificação (BOLTANSKI e THÉVENOT, 1999, p. 359-360).

Segundo Boltanski e Thévenot, uma característica importante dos momentos de disputa e dos processos de justificação é o estabelecimento da equivalência. Ou seja, para criticar e explicar o que está errado, é preciso reunir diferentes conjuntos de pessoas e objetos e estabelecer conexões entre eles. A operação de reunir diferentes itens ou fatos deve ser justificada com referência a um princípio de equivalência que esclarece o que eles têm em comum. Tal princípio valeria também para o estabelecimento de acordos. Para tornar possível um acordo, argumentam Boltanski e Thévenot, é necessário despir-se de sua singularidade e convergir para uma forma de generalidade que transcende as pessoas e situações (BOLTANSKI e THÉVENOT, 1999, p. 361)

A possibilidade de fazer referência a um princípio de equivalência seria também um pré-requisito para culpar ou criticar de maneira consistente. De acordo com os sociólogos, os regimes de justificação que exigem convenções coletivas de equivalência somente são necessários quando regimes locais de coordenação não são suficientes para lidar com o infortúnio das situações e determinar o que é conveniente ou apropriado. Se as coisas correrem mal e a disputa crescer, argumentam Boltanski e Thévenot, os debatedores podem ir além das suposições implícitas de uma ação ou de um objeto, passando a se referir a princípios gerais de eficiência, segurança, ou saúde, por exemplo, para justificar suas reivindicações. Durante o curso de uma disputa, a referência a um princípio de equivalência seria uma operação básica a fim de estabelecer uma reivindicação, revelar uma injustiça e pedir uma expiação. Para manter a violência longe da situação, defendem os sociólogos, a pessoa descontente deve mostrar seus motivos associando-os com provas e justificativas que possuam um alto grau de generalidade (BOLTANSKI e THÉVENOT, 1999, p. 362-363).

Apesar de não valerm-se da categoria de problemas públicos, a abordagem proposta por Boltanski e Thévenot reverbera em pontos da obra de Cefaï, tendo em vista a centralidade analítica dada aos atos de exposição e confrontação, da elaboração de críticas e de seus modos de justificação. O paralelo pode ser traçado na medida em que os sociólogos tomam por objeto não um acordo mútuo e circunstancial entre indivíduos, mas um acordo justificado que visa enfrentar críticas e no qual há disputas em torno do controle de determinada situação ou problema. Ao enfatizar o processo de justificação, Boltanski e Thévenot pretendem levar a sério a questão do estabelecimento da

legitimidade do acordo, em vez de deixá-lo de lado em favor de uma explicação exclusivamente em termos de contingência, engano ou força. Segundo os sociólogos, não se trata de subestimar a presença das relações de dominação, força, de interesses ou até mesmo de enganos e acasos na vida social, mas de defender uma postura metodológica capaz de dar conta da agência e da experiência dos próprios atores sociais (BOLTANSKI e THÉVENOT, 1999, p. 364).

Assim, Boltanski e Thévenot defendem a importância de focar nos acordos e desacordos sociais, os quais deixaram de ser considerados como resultantes da interiorização ou de estruturas objetivas, mas como fruto de um processo de investigação axiológica dos atores em momentos críticos. Consequentemente, categorias explicativas tradicionais como classes, movimentos sociais, estruturas, sociedade, dentre outras, passaram a ser questionadas em detrimento de uma abordagem mais próxima ao ator e sua experiência. Como salientam Corrêa e Dias (2016, p. 70), tornou-se central acompanhar e retratar as operações empreendidas pelos próprios atores, descrevendo a ação e cartografando as diferentes posições assumidas em disputas e controvérsias. Atos de classificação, crítica, julgamento e justificação, passaram a serem encarados como operações compartilhadas entre leigos e especialistas. A própria ideia de reflexividade passou a ser atrelada à concepção de diversas posições críticas passíveis de descrição, compartilhadas e disputadas não somente por especialistas, mas também por leigos. Tal deslocamento não se trata de uma renúncia à crítica, “mas da adoção de uma postura reflexiva sobre o lugar, a prioridade, o momento e o *modus operandi* da crítica — seja ela leiga ou sociológica. Ou seja, da passagem de uma sociologia crítica para uma sociologia da crítica” (CORRÊA e DIAS, 2016, p. 70).

Todavia, o deslocamento do foco para os atores não pode perder de vista as gramáticas da vida pública e os repertórios de ação e justificação. Assim, é necessário considerar a constituição de problemas públicos a partir de um conjunto de regras operacionais que devem ser respeitadas para realizar atos rituais ou cerimoniais, para fazer as pessoas entenderem justificativas ou críticas, para afirmar a legitimidade de denúncias ou reivindicações, para ganhar a convicção de audiências e provocar a intervenção de autoridades políticas. É preciso levar em conta as restrições normativas dos sistemas jurídicos e jurisprudenciais, assim como as linguagens administrativas, políticas, científicas ou midiáticas, que enquadram o campo do que é possível pensar e julgar, dizer e fazer (CEFAÏ, 2002, p. 99).

Tendo em vista tais restrições normativas, é imprescindível, segundo Cefaï, atentar para as distribuições dos atores, cada qual com o seu papel, habilidades e prerrogativas. Além disso, é preciso considerar os modos pelos quais os atores valem-se de determinados vocabulários e justificam suas ações, tornando-as racionais e razoáveis, disponibilizando matrizes legais, éticas e políticas, articulando expressões públicas de denúncia, protesto e reivindicação. Segundo o sociólogo, tais operações permitem que ações coletivas se agreguem e ganhem reconhecimento público, reivindicando direitos, defendendo vítimas ou lutando por princípios. Quadros de indignação, revolta e injustiça, modos de invocação do bem público e de suas formas de realização são, portanto, agenciados por atores que desempenham determinados papéis, criando dramas e formatos narrativos através dos quais se pode seguir o fio das histórias contadas por estes personagens. Para Cefaï, a inteligibilidade e a admissibilidade das performances dos atores dependem de sua conformidade com tais gramáticas da vida pública (CEFAÏ, 2002, p. 100-101)

No entanto, para além da questão da justificativa, o sociólogo entende que abordar a questão das disputas que envolvem a democracia participativa em termos de fóruns de discussão com o objetivo de resolver problemas públicos apresenta limites. Não se trata de negar a dimensão discursiva das disputas. Ao contrário, a questão é reconhecer que estas não se limitam ao aspecto discursivo, envolvendo experiências, performances, objetos, alianças, articulações, normatizações, processos de institucionalização. Assim, o surgimento de um problema público não é apenas um problema cognitivo. Como aponta Cefaï (2002, p. 86), um problema público cria novos atores e objetos, como “minorias”, “vacas loucas” ou “nuvens radioativas”, e todos os tipos de argumentos sobre eles. Por outro lado, também traz à tona formas de compaixão, indignação, medo ou alegria, desconfiança política ou crença ideológica, bem como fluxos de protesto, sentimentos de escândalo e raiva, movimentos de reprovação e de reivindicação, expectativas de reparações.

Para Cefaï, uma análise centrada somente nas interações discursivas e processos cognitivos apresentaria limites evidentes, pois o equacionamento da política a partir do modelo da busca da compreensão dialógica ou do consenso racional, subestimaria a dimensão plural e conflituosa da vida pública. A constituição de problemas públicos não pode ser apreendida, portanto, a partir dos modelos de intersubjetividade, na medida em que envolvem a implantação, estabilização e institucionalização de ambientes, objetos e

regras, de redes e organizações de atores, de testemunhos e formas de experimentação, de controvérsias e julgamentos.

Os problemas públicos seriam criados pela multiplicidade de procedimentos práticos, baseados em meios legais, administrativos, políticos ou midiáticos, que implementam lógicas de interação e coordenação, de aliança e conflito. Eles envolvem todos os tipos de transações, disputas e compromissos, e recorrem a operações como cálculos estatísticos e demonstrações científicas, testes de percepção e testemunhos, pareceres de especialistas e procedimentos legais. Assim, uma análise pautada na busca de um consenso e de reconhecimento seria insuficiente por não atentar para as atividades de denúncia e justificação, de reivindicação e desqualificação, de controvérsia e argumentação (CEFAÏ e PASQUIER, 2003, p. 26).

Tendo em vista os argumentos expostos, o conceito de problemas públicos nos parece uma ferramenta interessante para pensar as disputas que emergem em torno de momentos de crise, assim como para problematizar seus modos de resolução, suas formas de justificação e o estabelecimento de acordos e desacordos. Ao nosso ver, o ganho metodológico da noção de problema público reside, sobretudo, no fato de direcionar o foco para eventos e episódios nos quais o curso rotineiro da ação é interrompido, no qual pessoas expressam descontentamento, revolta, indignação, quando há uma situação de desacordo em que diferentes posições são tomadas e uma série de atores rompem em cena quebrando o ritmo corriqueiro da vida social, buscando controlar, enquadrar, investigar, definir, esquadrihar, apresentar culpados e formas de resolução.

O recurso metodológico à noção de problema público possibilita estabelecer um ponto de partida para uma análise centrada nos processos sociais, deslocando o foco das instituições para os atores em disputa. Não se trata mais de trazer para o centro da análise sindicalistas, feministas, o movimento LGBT, ayahuasqueiros, muçulmanos, evangélicos, o estado, a religião, etc., mas a emergência pública de um problema particular, bem como as dinâmicas e disputas que orbitam em torno deste.

### **2.3. A noção de arena pública**

A noção de arena pública desenvolvida por Cefaï diz respeito a uma insatisfação em relação a alguns dos principais modelos teóricos que procuraram dar conta dos processos sociais nas sociedades democráticas modernas. O sociólogo desenvolve a

categoria em questão em contraposição aos modelos de mercado, o qual implica a lógica do lucro por meio da troca, de campo, que impõe uma lógica da dominação por meio de grupos sociais, e, de agora, pautada em uma lógica argumentativa e deliberativa. Mesmo não tomando tais paradigmas como ponto de partida, Cefaï argumenta que a noção de arena pública pode reunir elementos presentes em tais modelos. Por outro lado, o que a caracteriza é a mobilização de uma coletividade em torno de uma situação ou problema considerado de interesse público. Em outras palavras, “uma arena pública é uma arena social cujos atores visam bens públicos, referem-se ao interesse público, definem seus problemas como públicos e sentem, agem e falam em consequência disso” (CEFAÏ, 2017, p. 200).

Por trás da noção de arena pública estaria implícita a ideia de um conjunto de dinâmicas em torno do controle de problemas públicos. Uma arena pública implica, portanto, uma variedade de cenas e cenários, de experiências, práticas e discursos, os quais se desdobram no horizonte de uma de uma convivência que está para além do âmbito privado dos relacionamentos pessoais, com dinâmicas e consequências que ultrapassam o círculo de pessoas diretamente envolvidas. Em uma arena pública, os atores interagem recorrendo a estratégias de cooperação e competição, aliança e conflito, que se desdobram temporalmente. Os atores criam ligações em torno de regras comuns e compartilham questões que emergem e se estabilizam em suas interações. Assim, um dos pontos fortes de tal perspectiva refere-se à preocupação para que a análise das dinâmicas sociais não seja reduzida a relações de poder, de interesse, tampouco a relações de pura reciprocidade (CEFAÏ, 2002, p. 73-74).

Segundo Cefaï, a configuração temporal de uma arena pública, assim como sua composição, não permite a atribuição de fronteiras já instituídas. Esta compõe-se de uma miríade de cenas públicas, sejam elas midiáticas, jurídicas, científicas ou políticas, colocando em relação uma variedade de mundos sociais e institucionais, criando novas conexões e estabelecendo novos precedentes. Uma arena pública pressupõe repertórios em torno de definições de situações problemáticas e de respostas para resolvê-las, assim como uma multiplicidade de atores, posições, argumentos, instituições e instrumentos técnicos, que “organizam o horizonte de experiência do público e sua capacidade de se apoderar do ‘problema’ e encontrar-lhe uma saída” (CEFAÏ, 2017, p. 209).

Novamente, a noção em pauta se refere a uma variedade de disputas onde estariam em jogo uma série de dinâmicas envolvendo a defesa de bens, práticas, objetos, etc.,

percebidos como públicos. Em tal perspectiva, os atores estariam sujeitos às gramáticas da vida pública, as quais lhes são impostas a partir do momento que se inserem em situações de embate, crise ou tensão. Estes possuem repertórios de conceitos e argumentos que lhes permitem encenar performática e discursivamente a publicização de questões percebidas como públicas, se envolvendo em atividades de avaliação de decisões políticas ou demandas civis.

Uma arena pública não é, portanto, um lugar de consenso entre valores, atitudes e opiniões, tampouco um espaço de reconhecimento mútuo entre atores. Esta envolve uma pluralidade de maneiras de julgar, acreditar e existir, que são expressas por meio das dinâmicas de investigações e experimentações em torno de questões levantadas como públicas. Consequentemente, a multiplicidade de costumes, estilos de vida, jogos de linguagem e pontos de vista que coexistem e relacionam-se entre si implicam em diferentes modos de sentir, agir, criticar, justificar, de escolher entre pontos de vista alternativos e de formular preferências éticas ou estéticas, de opinar e de se expressar em questões públicas. Neste cenário, os atores devem respeitar um certo número de regras imanescentes ao jogo para alcançar desempenhos compreensíveis e aceitáveis e encontrar formas de coordenação e cooperação entre eles a fim de controlar e resolver os problemas públicos (CEFAÏ, 2002, p. 75-78).

De acordo com Cefaï (2002, p. 80), uma arena pública é configurada a partir das irregularidades e multiplicidades de interações, as quais culminam em processos de publicização, propiciando a produção de bens comuns ou causas públicas. Deste modo, argumenta o sociólogo, uma arena pública se desdobra dentro do quadro estabelecido por hierarquias de princípios constitucionais, dispositivos legais, marcos institucionais e lógicas organizacionais, em cenas políticas, administrativas, judiciais e midiáticas, assim como nas cenas do cotidiano dos cidadãos. Tais momentos, nos quais são frequentes processos de formação da opinião pública e do surgimento de normas éticas e legais de convivência, constituem o elemento central de uma análise que parte da noção de arena pública (CEFAÏ, 2002, p. 84).

É necessário destacar que Cefaï procura diferenciar qualitativamente a noção de arena pública da concepção de arena social. O autor argumenta que existem arenas sociais de todo tipo, mas só quando estes mundos sociais, que configuram territórios, conhecimentos, tecnologias, organizações e instituições, são ordenados visando realizar um bem público ou evitar um mal público é que se pode falar em arenas públicas. Uma

arena pública configuraria, assim, um conjunto organizado de acomodações e competições, de negociações e arranjos, de protestos e consentimentos, de promessas e engajamentos, de contratos e convenções, de concessões e compromissos, de tensões e acordos mais ou menos simbolizados e ritualizados, formalizados e codificados, em que estão em jogo a definição e os modos de controle de um interesse público (CEFAÏ, 2017, p. 208).

Logo, uma arena pública toma forma através de uma heterogeneidade de modos de ação coletivos. Dentre eles, Cefaï destaca as associações, coordenações ou movimentos de denúncia e protesto, e suas alianças e conflitos com membros ou representantes de outras organizações e instituições; a atuação de órgãos midiáticos e seus registros de informações, diagnósticos, previsões, mensagens críticas, depoimentos vividos e narrativas de eventos; o apelo às sensibilidades emocionais, sensíveis e morais acerca de temas de interesse e preocupação; a inscrição de determinadas decisões políticas nas agendas governamentais, legislativas ou administrativas, estabelecendo planos de ação pública (CEFAÏ, 2002, 84-86).

Tal variedade de ações coletivas implica, segundo Cefaï, que uma arena pública não é um espaço-tempo uniforme e homogêneo, ao contrário, se dispersa em uma abundância de cenas públicas, cada uma justificável por uma série de análises de situação e conectada entre elas em um conjunto de micro arenas públicas as quais podem envolver negociações entre grupos de pressão, reuniões entre funcionários do governo, elaboração de estratégias de comunicação pública, reuniões de consulta pública entre representantes de autoridades públicas e da sociedade civil, coletivas de imprensa, colóquios de pesquisadores, conselhos de bairro, marchas de protesto, etc. Deste modo, argumenta o sociólogo, falar em arenas públicas exige uma vigilância para não restaurar o a priori de uma unidade perdida. Ao contrário, trata-se de uma imbricação de cenas, horizontes e perspectivas que são espacializadas e temporalizadas de acordo com as dinâmicas que envolvem os atores, objetos e instituições em torno de problemas construídos como públicos (CEFAÏ, 2002, p. 87-88).

Consequentemente, há em uma arena pública uma multiplicação de papéis a serem assumidos e desempenhados, os quais se articulam em torno dos pontos em disputa. Por outro lado, Cefaï (2018, p. 17) defende que os processos de publicização podem transformar hierarquias estabelecidas, valorizar certas competências em detrimento de outras, instituir determinados poderes e estatutos, e invalidar outros. Logo, estes são

capazes de produzir novas simetrias e assimetrias de recursos, poderes, conhecimentos, prerrogativas, responsabilidades, estipulando novas formas de autoridade, consentimento e resistência. Em decorrência de tal configuração, é frequente a ocorrência de novos desdobramentos quando um problema se encontra em vias de ser solucionado, produzindo novas disputas e atores, assim como novas crises e problemas (CEFAÏ, 2017, p. 199).

Por tais motivos, a constituição e organização de uma arena pública não pode ser presumida antecipadamente, dependendo de um processo contínuo de produção de conhecimentos e avaliação de consequências. Tais disputas podem gerar vias alternativas para a ação, dar início a coletivos, frentes de conflito e relações de poder. Diferentes atores se mobilizam tentando criar um interesse sobre determinadas questões, convencendo e recrutando outros atores. Por meio de argumentos e experiências, afirma o sociólogo, problemas públicos são delineados, mobilizam-se meios e aliados, designam-se inimigos, objetivos são instituídos, surgem tentativas de interferir em decisões governamentais, regulamentações jurídicas ou medidas administrativas (CEFAÏ, 2017, p. 205).

Assim, uma arena pública pode ser pensada como um lugar de debate, controvérsia, testemunho, perícia, deliberação, análise, investigação, argumentação, experimentação, no qual, pouco a pouco, problemas públicos emergem e tomam forma. No entanto, apesar de institucionalizarem-se frequentemente na forma de políticas públicas, é necessário assinalar que a resolução de problemas públicos não é monopólio do estado e de seus representantes, na medida em que o público se configura através dos jogos de interações entre atores, objetos, instituições e dispositivos de mobilização para definir a ordem e desordem de determinada questão (CEFAÏ e PASQUIER, 2003, p. 25). Mais uma vez, não se trata de uma esfera social, tampouco de um espaço institucional atrelado ao estado ou de uma esfera cívica. O que nos interessa no conceito é precisamente seu alcance metodológico, sua indeterminação, haja vista que uma arena pública toca todos estes domínios, porém, constituindo-se apenas de modo efêmero e transitório enquanto um espaço ou plataforma na qual problemas públicos surgem e são disputados.

## 2.4. Uma antropologia dos *problemas públicos*

A princípio pode parecer peculiar a opção de adotar elementos do pragmatismo francês enquanto aporte metodológico para analisar os processos de regulamentação da ayahuasca. No entanto, acreditamos que tal estratégia pode fornecer alternativas, assim como pontos de interlocução, para enfrentarmos algumas das questões delineadas pelo referencial teórico dos estudos sobre secularismo, como, por exemplo, o problema da negociação das diferenças e das reivindicações em nome liberdade de religião, ou das disputas em torno regulação da religião e da construção de “minorias religiosas” na cena pública.

Mesmo não tratando diretamente de temáticas em torno da religião ou do secularismo enquanto problema analítico, a escolha da abordagem em questão se apresenta enquanto uma opção interessante, na medida em que trilha os caminhos de uma micropolítica da desordem, analisando as tensões e crises que levam ao surgimento de problemas de interesse público, os quais se desdobram em um conjunto de cenas que conformam arenas transitórias, ou seja, essas formas singulares de atividade e experiência coletiva, cuja gênese parte da desordem e das disputas em torno destas (CEFAÏ, 2002, p. 103).

Além disso, o enfoque em questões públicas e arenas públicas nos parece particularmente relevante, pois fornece alternativas para contornar a oposição institucional entre estado e religião, e, ao mesmo tempo, analisar a variedade de formas colaboração e competição, de barganha e tensão, entre atores inseridos em órgãos administrativos, políticos, assim como em associações cívicas e religiosas. Como indica Chateauraynaud (2016, p. 3), a abordagem em pauta rompe com grandes narrativas teleológicas, pois se baseia na maneira como os próprios atores experimentam as situações. Segundo o sociólogo, ao nos aproximarmos de atividades empíricas, de panos de fundo e dispositivos, é possível apreender a complexidade das práticas reflexivas e discursivas, tanto no que concerne às consequências de ações e decisões, e, sobretudo, à existência de múltiplos argumentos para impor provas a determinados pontos de vista.

Trata-se, sobretudo, de uma compreensão da ordem social enquanto uma ordem, ou melhor, uma desordem negociada, que é estabelecida através de uma série de pechinchas e arranjos, protestos e consentimentos, promessas e compromissos, contratos e convenções, tensões e acordos mais ou menos ritualizados, formalizados e codificados

(CEFAÏ, 2002, p. 71). Como resultado de tal postura, o social deixa de existir em sua dimensão institucional e totalizante, e passa a ser encarado a partir da multiplicidade, heterogeneidade e pluralidade dos modos de ação e interação. As noções de linearidade e regularidade vão progressivamente perdendo sua centralidade, dando lugar à ruptura, à incerteza, aos momentos de crise e às disputas em torno destes (CORRÊA e DIAS, 2016, p. 70).

Tendo em vista os argumentos expostos, acreditamos ser possível transpor a abordagem do pragmatismo para os estudos de caso sobre os processos de regulamentação da ayahuasca para uso religioso, recolocando, sob nova perspectiva, algumas das questões delineadas pela literatura do secularismo, mais especificamente no que concerne o problema da regulação da religião pelo estado nos regimes democráticos modernos. Não é uma questão, portanto, de focar na relação entre religião e estado, nos grupos ayahuasqueiros, ou entidades civis que se articulam em torno destes, mas nas disputas sociais que conformam a construção do uso religioso da ayahuasca enquanto um problema público, o qual emerge e toma forma a partir da articulação de um conjunto heterogêneo de atores, ferramentas, regras, convenções, objetos e teorias, constituindo, assim, uma arena pública. Assim, ao invés de nos valermos exclusivamente das abordagens da antropologia da religião ou do secularismo, acreditamos que uma antropologia dos problemas públicos pode apresentar alternativas viáveis para enfrentar nosso objeto de estudo.

### **Capítulo 3 - A construção pública da religião e da cultura: o processo de regulamentação da ayahuasca no Brasil**

Partindo da discussão teórica empreendida nos capítulos iniciais enquanto pano de fundo, o terceiro capítulo é dedicado ao estudo de caso do processo de regulamentação da ayahuasca para uso religioso e de reconhecimento das instituições ayahuasqueiras enquanto religiões no Brasil. Tendo em vista a complexidade e extensão de tais processos, os quais tiveram início há mais de três décadas, o foco será abordar alguns momentos chave, procurando analisar o modo pelo qual diferentes categorias – como religião, cultura, tradição, droga, alucinógeno, dentre outras – foram inseridas e operadas no debate sobre o uso da ayahuasca e, ao mesmo tempo, atentando para as formas como uma série de atores disputam e se articularam em torno da definição e normatização das práticas em torno da bebida no país.

Considerando a proposta em pauta, o universo empírico a ser analisado é formado por um acervo de documentos publicados entre as décadas de 1980 e 2010, dentre eles, documentos institucionais das entidades ayahuasqueiras, relatórios e pareceres emitidos por órgãos governamentais, como o extinto Conselho Federal de Entorpecentes (CONFEN), o Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas (CONAD) e o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Para além dos documentos governamentais, também será abordada em menor escala a produção midiática, sobretudo, a mídia impressa, contemplando artigos de jornais e revistas e, eventualmente, programas de televisão. Por fim, fará parte do universo documental analisado a literatura acadêmica sobre o uso da ayahuasca no Brasil, mais especificamente os trabalhos que abordam os processos de regulamentação da bebida no país.

É necessário ressaltar que esse conjunto de materiais será analisado enquanto fontes primárias. A escolha por tratar a literatura acadêmica também como fonte primária deve-se ao fato de nosso objetivo não consistir em reafirmar análises previamente estabelecidas, mas problematizar o papel destas para moldar a percepção pública do fenômeno em pauta, contribuindo para a legitimação do uso religioso da ayahuasca no Brasil<sup>25</sup>. O foco, portanto, não está no conteúdo das análises, mas nas interações e nos

---

<sup>25</sup> A literatura acadêmica assumirá esporadicamente o papel de fonte secundária para descrever eventos e disputas em torno da regulamentação da ayahuasca. Tal recurso é necessário para suprir lacunas históricas e explicitar tensões, articulações e negociações, sobretudo, no que concerne às reuniões, conferências e congressos dos quais não tivemos a oportunidade de fazer parte. Além disso, algumas produções

modos como tais conteúdos são veiculados com o intuito de marcar posições específicas no debate e moldar a percepção pública sobre o uso da ayahuasca no Brasil. Deste modo, a intenção do presente capítulo é focar na análise dos quadros discursivos que orientam as disputas, das categorias presentes no debate sobre o uso da ayahuasca e daquelas apresentadas pelos proponentes de políticas públicas, atentando para os modos como são articuladas e como tais disputas culminam no estabelecimento e na consolidação de normatividades para o uso religioso da bebida. Em uma perspectiva mais ampla, tal abordagem nos possibilitará apreender as dinâmicas em torno da emergência do uso religioso da ayahuasca enquanto um problema público e de seus desdobramentos no Brasil nas últimas décadas.

### **3.1. Estigmas e acusações: a literatura acadêmica e o problema da associação da ayahuasca à noção de “droga”**

No dia 08 de março de 1985, a Divisão de Medicamentos (DIMED) do Ministério da Saúde emitiu a Portaria nº 2, com instruções acerca da proibição, fiscalização e controle de substâncias que causem dependência física ou psíquica e dos medicamentos e produtos que as contenham (BRASIL, 1985a). A portaria apresentou desdobramentos importantes para as entidades ayahuasqueiras do país, pois incluiu a *Banisteriopsis caapi* – um dos vegetais utilizados no preparo da ayahuasca – na lista de substâncias proscritas, deslocando imediatamente para a ilegalidade as práticas de consumo da bebida que há décadas vinham sendo realizadas por tais instituições. A princípio, seria possível assinalar a data como um marco para o debate sobre a ayahuasca, sendo a proibição um fator crucial para a associação da bebida ao consumo de drogas.

No entanto, para além do marco institucional das decisões de agências governamentais, a produção acadêmica no Brasil, sobretudo a antropológica, procurou retrazar os caminhos pelos quais a ayahuasca passou a ser progressivamente associada à noção de “droga”. São recorrentes na literatura acadêmica, argumentos defendendo que o uso da ayahuasca adquiriu uma crescente visibilidade principalmente a partir da década

---

acadêmicas também serão tratadas como fontes secundárias, sobretudo na seção final do capítulo, dedicada à análise das disputas em torno do processo de patrimonialização da ayahuasca. Apesar do risco de assumir a parcialidade de um viés analítico previamente estabelecido, defendemos o argumento de que algumas pesquisas podem contribuir para situar nossa análise sobre as disputas em torno dos processos de regulamentação da ayahuasca no Brasil.

1980 no Brasil, quando passou a ser classificada como uma droga alucinógena proveniente da região amazônica, despertando a curiosidade e o fascínio, alimentando estigmas e categorizações diversas. No mesmo período, o uso da ayahuasca se expandia para algumas das maiores metrópoles do país, a bebida se tornava pela primeira vez objeto da produção acadêmica, foco de políticas públicas e tema de reportagens nos grandes meios de comunicação brasileiros. Ao destacarem a crescente visibilidade adquirida nos anos 1980, alguns pesquisadores procuraram associar o estigma da droga a fatores conjunturais e a particularidades da trajetória das próprias entidades ayahuasqueiras.

Em um artigo de 2008, a antropóloga Sandra Goulart procurou demonstrar que os grupos atualmente conhecidos como as “religiões ayahuasqueiras brasileiras”, o Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal (UDV), tiveram suas práticas associadas inicialmente às noções de “macumba”, “curandeirismo” e charlatanismo”. No trabalho em questão, Goulart argumenta que, assim como no caso da Umbanda, os estigmas associados ao uso do Santo Daime na primeira metade do século XX, sobretudo as acusações de “curandeirismo” e “charlatanismo”, diziam respeito a um processo de perseguição e estigmatização de práticas terapêuticas populares e à consolidação da medicina científica no Brasil. Por outro lado, as acusações atreladas à noção de “macumba” estariam associadas à figura de seu fundador, Raimundo Irineu Serra (GOULART, 2008, p. 260-261).

Para além das tensões com as autoridades locais, Goulart procura ressaltar que a imagem de “preto macumbeiro”, atrelada ao Mestre Irineu, era recorrente nas décadas iniciais da consolidação do Santo Daime na capital acreana. Segundo Goulart, essa desconfiança devia-se ao fato do fundador do Santo Daime se destacar enquanto uma liderança religiosa negra no interior de uma população de baixa renda e extremamente carente<sup>26</sup>. Assim, a antropóloga defende que, enquanto as acusações de “curandeirismo” e “charlatanismo” estariam diretamente associadas à bebida e às práticas terapêuticas, a associação com a noção de “macumba” relacionar-se-ia mais diretamente ao estigma de raça e ao fato do Mestre Irineu, assim como o Mestre Daniel, fundador da Barquinha, e vários de seus seguidores, serem negros. No entanto, o cerne do argumento da antropóloga é que tais acusações começaram a perder sua relevância a partir dos anos 1970, à medida em que novos estigmas e formas de acusação adquiriram força,

---

<sup>26</sup> Goulart assinala que Mestre Daniel – fundador da Barquinha e, assim como Mestre Irineu, negro – também era vítima de estigmas semelhantes.

contribuindo para que a ayahuasca e seus usos fossem progressivamente associados às noções de “droga”, “entorpecente”, “alucinógeno”, dentre outras do gênero (GOULART, 2008, p. 261- 262).

Para explicar tal mudança, Goulart nos remete ao contexto histórico brasileiro do final da década de 1960 e meados dos anos 1970, apontando o recrudescimento político e as reformulações na política de drogas do país como um dos fatores responsáveis para a associação do uso da ayahuasca à categoria “droga”. Assim, além da popularização do consumo de uma série de substâncias psicoativas e do surgimento de novas práticas culturais, Goulart procura associar o novo estigma a uma série de mecanismos de controle e repressão ao uso de drogas introduzidos no período.

No que se refere à região amazônica, a antropóloga argumenta que a década de 1970 foi marcada pelas primeiras iniciativas federais de combate ao narcotráfico. Paralelamente, a autora destaca a instalação da Polícia Federal (PF) na capital acreana em 1973, fato que teria marcado o início das relações entre os grupos ayahuasqueiros e os órgãos governamentais. De acordo com a antropóloga, a PF teria demonstrado rapidamente um interesse em investigar tais grupos e principalmente a bebida que era consumida em seus rituais, convocando seus dirigentes para entrevistas formais. Além disso, Goulart destaca que Mestre Gabriel, o fundador da União Do Vegetal, teve problemas com a polícia, sendo preso em 1967 sob suspeitas de que o chá utilizado por ele e seus adeptos tratava-se na verdade de um “tóxico” ou “entorpecente” (GOULART, 2008, p. 262-265).

A antropóloga continua sua linha argumentativa indicando que dois anos depois da primeira investida contra os grupos ayahuasqueiros em Rio Branco, a PF teria iniciado uma nova investigação, desta vez voltada para o Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS), atualmente ICEFLU<sup>27</sup>. Segundo Goulart, o psicólogo Paulo Roberto – fundador do primeiro centro de Santo Daime fora da Amazônia, localizado na cidade do Rio de Janeiro – teria auxiliado a instituição nas investigações, fornecendo esclarecimentos sobre o uso do Daime para a PF.

Outro elemento responsável por consolidar a associação ayahuasca/droga, segundo Goulart, foi a introdução do consumo de *cannabis* por parte ICEFLU, que passou

---

<sup>27</sup> O ICEFLU foi fundado por Sebastião Motta de Melo em 1975, cinco anos após o falecimento do fundador do Santo Daime. A instituição foi a primeira dissidência a partir da igreja original fundada por Mestre Irineu, assim como a principal responsável por expandir o Santo Daime, criando centros em diversas regiões do Brasil e internacionalmente.

a ser utilizada em alguns rituais, sendo renomeada de “Santa Maria”. A autora defende que tal iniciativa teria causado uma série de problemas para a instituição, inclusive perante os demais grupos ayahuasqueiros da região, de modo que não somente o ICEFLU teria sido progressivamente marginalizado pelas demais instituições, como os grupos ayahuasqueiros como um todo passaram a ser estigmatizados ao terem sua imagem associada ao uso de uma substância psicoativa ilegal.

Nesse contexto, cabe citar um episódio apresentado recorrentemente na literatura antropológica sobre o uso da *cannabis* por integrantes do grupo liderado por Padrinho Sebastião, o qual teria contribuído substancialmente para a estigmatização da instituição e para a associação do uso da ayahuasca à noção de droga (GOULART, 2004, 2008; LABATE, 2005; MACRAE, 2005). Em 1981, um frequentador da Colônia Cinco Mil – sede do ICEFLU antes da mudança para o Céu do Mapiá, localizado no estado do Amazonas – foi detido pela polícia local portando uma quantidade pequena de Santo Daime e de *cannabis*. Após sua prisão, a polícia se dirigiu à Colônia Cinco Mil, encontrando um cultivo com dezoito pés da planta (MACRAE, 2005, p. 475). MacRae assinala que, em decorrência da incursão policial na propriedade pertencente à igreja, Padrinho Sebastião e outros membros do ICEFLU teriam se apresentado à polícia local com o intuito esclarecer suas práticas com o Santo Daime, bem como o seu uso da *cannabis* (MACRAE, 2005, p. 475).

O antropólogo defende o argumento que o uso da *cannabis* pelo ICEFLU teria propiciado um crescimento da visibilidade das práticas em torno do uso da ayahuasca nos meios de comunicação, visto que o episódio da batida policial na Colônia Cinco Mil foi tema da primeira notícia divulgada pela mídia em um âmbito nacional<sup>28</sup>. Segundo o autor, tais eventos foram o estopim para uma série de medidas governamentais com o objetivo de investigar os usos da ayahuasca. Dentre elas, MacRae (2005) e Labate (2005) destacam a iniciativa do Ministério da Justiça, em 1982, de formar uma comissão para averiguar as práticas da instituição, a qual contava com uma historiadora, um sociólogo, um antropólogo e um psicólogo.

---

<sup>28</sup> MacRae refere-se à reportagem de agosto de 1982, “Seita no Acre usaria drogas em cerimônias”, veiculada pela Folha de São Paulo, que menciona uma mobilização por parte do departamento da Polícia Federal do Acre para apurar denúncias sobre a existência de uma seita misteriosa, a “seita da maconha”, cujos adeptos consumiriam alucinógenos em larga escala durante os cultos (FOLHA DE SÃO PAULO, 17/08/1982).

Além da questão da *cannabis*, vale ressaltar também a relevância dada pela literatura acadêmica ao papel da mídia, sobretudo na década de 1980, para a consolidação da associação ayahuasca/droga. Sobre este tema, Labate (2005, p. 438) argumenta que houve, durante o período em questão, uma incompreensão por parte da imprensa com relação ao ICEFLU, resultado do tratamento dado pela primeira ao uso da ayahuasca, abordando o tema quase sempre de forma enigmática, mas também da própria inabilidade do ICEFLU em mediar suas relações com diversos segmentos da sociedade brasileira. De outro lado, MacRae defendeu a hipótese de que a expansão do Santo Daime e da União do Vegetal nos grandes centros urbanos do Brasil chamou atenção dos meios de comunicação de grande circulação do país, contribuindo para o fortalecimento da categorização da ayahuasca como droga, a qual teria alcançado seu apogeu com a proibição da *B. caapi* na década de 1980.

De fato, o período que antecedeu a produção das primeiras políticas públicas foi marcado por um crescente interesse da mídia brasileira sobre o tema do uso da ayahuasca. A literatura acadêmica problematizou uma série de reportagens veiculadas na primeira metade da década 1980 que abordavam o consumo da ayahuasca e seus possíveis riscos. De acordo com Labate (2005), era comum encontrar reportagens com títulos chamativos, as quais associavam frequentemente o uso da ayahuasca ao consumo de “drogas” ou “alucinógenos” e classificavam os grupos ayahuasqueiros como “seitas” provenientes da região amazônica. Alguns títulos são dignos de nota, como “Seita no Acre usaria drogas em cerimônias” (FOLHA DE SÃO PAULO, 17/08/1982), “Seita do Santo Daime usa em rituais alucinógeno amazônico” (O GLOBO, 06/11/1983) e “Santo Daime: a droga da Amazônia” (REVISTA MANCHETE, 14/01/1984).

Outra reportagem de grande repercussão publicada no período em questão foi veiculada pela Revista Veja, com o título de “Divina piração: um alucinógeno que leva ao transe religioso”. A reportagem em questão descreve o Santo Daime como um “alucinógeno” largamente consumido na região amazônica, mas que, “ao contrário das outras drogas, tidas como socialmente desagregadoras, [...] tem uma função religiosa e social nas comunidades acreanas que a bebem” (REVISTA VEJA, 09/11/1983). A reportagem em pauta é uma das mais citadas em artigos acadêmicos que problematizam o enfoque dado pela mídia ao fenômeno, destacando o papel dos meios de comunicação para a associação do uso da ayahuasca à questão das drogas e para a estigmatização dos grupos ayahuasqueiros (LABATE, 2005; GOULART, 2008).

Depreende-se deste breve recuo que a literatura acadêmica apresenta uma série de fatores – dentre eles, o novo posicionamento do governo brasileiro com relação ao controle e repressão do uso e tráfico de substâncias psicoativas, a inserção do uso da *cannabis* por parte de uma das principais instituições ayahuasqueiras do país, o tratamento dado pela mídia ao uso da ayahuasca e a disseminação do uso da bebida nas grandes metrópoles brasileiras – enquanto determinantes para a associação ayahuasca/droga. Tais argumentos evidenciam o enfoque adotado pela produção acadêmica, principalmente a antropológica, que procurou esquadrihar os fatores e eventos que teriam propiciado tal associação e a consequente proibição da ayahuasca.

Essa análise inicial nos permite assinalar que o enfoque dado pela literatura ao tema procurou demonstrar que a emergência do uso da ayahuasca e da própria bebida enquanto objetos de interesse de agências governamentais e da produção midiática contribui para a progressiva associação da ayahuasca ao debate sobre drogas, destacando não somente os aspectos problemáticos de tal categorização, bem como apontando indícios dos rumos pelos quais o debate viria a ser pautado no Brasil. Vale lembrar, contudo, que nosso objetivo não é corroborar ou negar as análises em questão, mas apreender os modos pelos quais essas contribuíram para delinear os elementos responsáveis pela associação da ayahuasca à categoria “droga”, enquanto um elemento problemático para a percepção pública do fenômeno no país.

### **3.2. Sobre “alucinógenos” e “cultura”: as primeiras políticas públicas sobre o uso religioso da ayahuasca**

Deslocando o foco do debate sobre a associação da ayahuasca ao debate das drogas, a presente seção focará principalmente nas disputas em torno da regulamentação do uso religioso da ayahuasca por meio da análise de documentos, pareceres e relatórios emitidos pelo CONFEN ao longo da década de 1980 e 1990, e da emergente literatura sobre o tema. Trata-se, assim, de abordar o momento inicial em que a ayahuasca se tornou objeto de políticas públicas, no qual a questão da proibição ou eventual regulamentação da bebida esteve em jogo, e, em que uma série de atores – dentre eles, membros do CONFEN, profissionais de diversas áreas do saber, como a sociologia, antropologia, filosofia, medicina, psiquiatria, psicologia, além dos integrantes de algumas das mais

importantes instituições ayahuasqueiras do país – inseriram-se no debate, disputando categorizações e formas de controle em torno do uso religioso da bebida.

### **3.2.1. A proibição da ayahuasca e as primeiras medidas do Conselho Federal de Entorpecentes**

Sem dúvida, a proibição da *B. caapi* em março de 1985 foi um importante marco para o debate sobre o uso da ayahuasca no país. Meses depois, a UDV dirigiu uma petição ao CONFEN solicitando a anulação da medida (LABATE, 2005, p. 409). Em resposta, o CONFEN emitiu a Resolução nº 04 de 1985, designando um grupo de trabalho<sup>29</sup> para “examinar a questão da produção e consumo das substâncias derivadas de espécies vegetais [que compõem a ayahuasca]” (BRASIL, 1985b).

Dentre as justificativas da resolução, consta no documento que os vegetais em questão não integravam as listas internacionais fixadas pelo Conselho Econômico e Social da Organização das Nações Unidas (ECOSOC), que não constavam registros no CONFEN sobre estudos dos vegetais em pauta e que a questão deveria ser avaliada levando em consideração os aspectos sociológicos, antropológicos, químicos, médicos e de saúde. De acordo com a resolução, o grupo de trabalho teria por objetivo examinar o pedido de suspensão provisória da inclusão da *B. caapi* na lista da DIMED, sendo-lhe atribuído poderes para requisitar exames técnicos, realizar pesquisas, tomar depoimentos e instituir comissões para analisar o tema do uso e produção da ayahuasca, devendo apresentar um relatório no prazo de três meses (BRASIL, 1985b).

Inicialmente, dois integrantes do GT, Isac Germano Karniol<sup>30</sup> e Sérgio Dario Seibel<sup>31</sup>, viajaram para a capital acreana com o intuito de coletar informações que

---

<sup>29</sup> O grupo de trabalho foi composto por Antônio Carlos de Moraes, vice-presidente do CONFEN e representante do Ministério da Fazenda, o qual atuou como presidente do GT, Suely Rozenfeld, representante da Divisão Nacional de Vigilância Sanitária (DIMED), Isac Germano Karniol, representante da Associação Médica Brasileira, Sérgio Dario Seibel, representante do Ministério da Previdência e Assistência Social e Paulo Gustavo Magalhães Pinto, representante da Divisão de Repressão a Entorpecentes do Departamento da Polícia Federal (BRASIL, 1985b).

<sup>30</sup> Karniol é graduado em psiquiatria pela FCM – Santa Casa de São Paulo, possui doutorado em Ciências pela Escola Paulista de Medicina e pós-doutorado pela Universidade de Copenhagem (Dinamarca) e Universidade de Londres. É livre docente em Psiquiatria Clínica e professor titular do Departamento de Psicologia Médica e Psiquiatria da Faculdade de Ciências Médicas da Universidade Estadual de Campinas (Disponível em <https://karniol.com.br/about/>, acesso em 29/06/2018).

<sup>31</sup> Seibel é graduado pela Faculdade de Medicina da Universidade Federal Fluminense. Possui doutorado em Saúde Mental pela Faculdade de Ciências Médicas da Universidade Estadual de Campinas (1995) e pós-doutorado no Laboratório de Investigações Médicas da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo (2001). Atualmente é médico pesquisador da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo

pudessem embasar os trabalhos do GT. De acordo com informações presentes em um relatório posterior, a justificativa do deslocamento para Rio Branco deveu-se ao fato do estado do Acre sediar diversas comunidades que faziam uso da bebida. Tal iniciativa teria resultado em um relatório<sup>32</sup> apresentado ao plenário do CONFEN no final de 1985.

De acordo com Karniol e Seibel, os grupos que faziam uso da ayahuasca eram dotados de “padrões morais e éticos de comportamento” semelhantes aos do restante da sociedade brasileira e, por vezes, até mais rígidos. Quanto às cerimônias, destacaram que o efeito observado estaria atrelado não somente ao chá, mas também ao ambiente como um todo, incluindo as músicas e danças. Além disso, frsaram que, após o término das cerimônias, todos retornavam aos seus lares ordeiramente. De modo geral, os autores do relatório descreveram os seguidores de tais “seitas” como pessoas tranquilas e felizes, afirmando ainda que muitas atribuíam mudanças positivas, como a reorganização da vida familiar, o retorno do interesse no trabalho e o “encontro consigo próprio e com Deus, etc., através da religião e do chá” (RELATÓRIO ISAC GERMANO KARNIOL E SÉRGIO DARIO SEIBEL apud BRASIL, 1987, p. 7).

O relatório também assinalou que a preparação do chá é bastante difícil e prolongada, realizada no interior de um ritual, de modo que seria improvável um aumento significativo nos níveis de produção capaz de proporcionar uma oferta para o “abuso” e para o uso de “forma não ritual dentro da sociedade geral”. Por fim, foi destacado que, em casos isolados, é possível encontrar pessoas provenientes dos grandes centros urbanos do Brasil que, na “procura de um caminho de vida parecem ter encontrado essas religiões”, e que tais indivíduos “parecem [...] estar bem integrados consigo próprios e com o trabalho que estão realizando” (RELATÓRIO ISAC GERMANO KARNIOL E SÉRGIO DARIO SEIBEL apud BRASIL, 1987, p. 7).

Em sua próxima iniciativa, o GT se reuniu no final de janeiro de 1986 e, por decisão unânime, decidiu a favor da suspensão provisória da *B. caapi* da lista da DIMED até a conclusão de seus trabalhos (BRASIL, 1986). Dentre as justificativas para suspensão

---

e integrante do Comitê Assessor do Ministério da Saúde para Política Nacional de Atenção a Dependentes de Álcool e Drogas. Além disso, Seibel integrou o do Conselho Federal de Entorpecentes (CONFEN) entre 1985 e 1987, e do Conselho Estadual de Entorpecentes de São Paulo-CONEN/SP entre 1995 e 2003. (Disponível em <http://www.bv.fapesp.br/pt/pesquisador/103765/sergio-dario-seibel/>, acesso em 29/06/2018).

<sup>32</sup> Até o momento, não foi possível obter uma cópia do relatório elaborado por Karniol e Seibel. Todavia, tivemos acesso a partes do relatório que foram citadas no Relatório Final do G.T. de 1987. Durante o desenvolvimento da pesquisa tentamos entrar em contato Karniol e Seibel com o intuito de entrevistá-los, contudo, não obtivemos resposta de ambos os pesquisadores.

provisória, consta no documento que a inclusão da *B. caapi* na lista da DIMED foi efetivada sem uma prévia audiência do CONFEN, órgão responsável pela orientação normativa e a quem compete a supervisão técnica das atividades referentes ao Sistema Nacional de Prevenção, Fiscalização e Repressão de Entorpecentes.

Ademais, a resolução também citou as investigações realizadas por Karniol e Seibel junto às “comunidades religiosas que fazem o uso ritual” da ayahuasca, “considerando que o referido uso ritual do ‘daime’ há muitas décadas vem sendo feito, sem que tenha redundado em qualquer prejuízo social conhecido” (BRASIL, 1986). Ao final da resolução foi destacada “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” (BRASIL, 1986). O CONFEN reuniu-se novamente em junho de 1986 para informar ao novo presidente do GT<sup>33</sup>, Domingos Bernardo da Silva Sá<sup>34</sup>, sobre os detalhes referentes ao desenvolvimento de suas atividades, bem como as etapas já cumpridas. Na ocasião, Sá também teria sido informado sobre o convite feito a profissionais de diversas áreas para assessorar o GT.

---

<sup>33</sup> Pouco tempo depois o CONFEN apresentou a Resolução nº 07, formalizando a substituição de Antônio Carlos de Moraes, por Domingos Bernardo da Silva Sá na presidência do GT e incluindo na coordenação das atividades os assessores: Dr. Francisco Cartaxo Rolim, professor adjunto de sociologia da Universidade Federal Fluminense; Dr. João Manoel de Albuquerque Lins, doutor em filosofia e teologia pela Universidade Gregoriana de Roma e professor de filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro; Dr. João Romildo Bueno, professor titular do Departamento de Psiquiatria da Faculdade de Medicina da Universidade Federal do Rio de Janeiro; Gilberto Velho, antropólogo e professor do Museu Nacional, ex-presidente da Associação Brasileira de Antropologia e membro do Conselho do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional; Regina Maria do Rego Monteiro de Abreu, mestre em antropologia social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e professora assistente na Universidade do Estado do Rio de Janeiro; e Dra. Clara Lúcia de Oliveira Inem, Psicóloga-clínica, integrante da Sociedade de Psicanálise de Grupo do Rio de Janeiro - SPAG, e Assessora Técnica da FUNABEM (BRASIL, 1987, p. 4-5).

<sup>34</sup> Domingos Bernardo de Sá é advogado e membro efetivo do IAB – Instituto dos Advogados Brasileiros. Sá lecionou como professor adjunto na Faculdade de Direito da Universidade Católica de Petrópolis, prestando também serviços representando o Conselho Federal da Ordem dos Advogados do Brasil - OAB, como conselheiro no Conselho de Políticas Públicas sobre Drogas – CONAD, e como jurista e conselheiro no Conselho Federal de Entorpecentes – CONFEN. Além disso, foi presidente do Conselho Estadual de entorpecentes – CONFEN-RJ e Subsecretário de Estado de Justiça do Rio de Janeiro (Disponível em <http://silvasa.adv.br/advogados.html>, acesso em 29/06/2018). Posteriormente, em uma entrevista concedida à Folha de São Paulo em 1995, Sá afirmou que a participação dos seus filhos no Santo Daime não teria influenciado sua postura com relação à regulamentação da ayahuasca. Segundo Sá: “Não foi porque os meus filhos fazem parte do Daime ou porque tivessem qualquer experiência com a ayahuasca que eu dei um parecer favorável. Foi porque eu dei um parecer favorável é que os meus filhos tiveram um dia participação ou se aproximaram ou chegaram a fazer algum tipo de experiência”. De acordo com o jurista, sua postura sobre a utilização do chá foi “longamente refletida e meticulosamente examinada” em 1986, momento em que nenhum membro familiar teria tido qualquer experiência com a bebida (Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/10/22/cotidiano/15.html>, acesso em 29/06/2018). Entramos em contato com a família de Sá para agendarmos uma entrevista, contudo, devido a problemas de saúde e à idade avançada do jurista, a realização da entrevista não foi possível.

No mesmo ofício, foi solicitada a prorrogação do prazo para a elaboração do relatório final com base nos seguintes argumentos:

Assim, tendo em vista a grande relevância, para o CONFEN, de reunir todos os elementos necessários, que venham subministrar os conhecimentos indispensáveis à decisão final e madura sobre a questão do uso *religioso e/ou cultural* de espécies vegetais psicoativas, aliás, recomendado aos governos americanos no IX CONGRESSO INDIGENISTA INTERAMERICANO [...], o G.T. encaminha ao Plenário o pedido de dilação do prazo fixado na Resolução nº 6/86 [...]. A solicitação ora feita deve ser examinada a partir de que o G.T. pode, desde logo afirmar, com base nas observações que já realizou, não haver registro, até o presente momento, de prejuízos individuais ou sociais comprovados, em virtude do uso do chá (“Santo Daime”) [...] para *finalidades rituais ou religiosas*. Pôde o G.T. observar, ainda, até esta parte, a normal integração dos usuários do chá às regras de convivência social em suas comunidades respectivas e fora delas, demonstrando perfeita integração aos padrões de conduta adotados pela sociedade em geral. Pelo exposto, propõe o G.T. [que] continue autorizado o uso exclusivamente ritual ou religioso, sem prejuízo do que venha o CONFEN a decidir nos termos do parecer conclusivo a ser oferecido por este G.T. (OFÍCIO G.T. apud BRASIL, 1987, p. 4)

Nota-se, portanto, que, desde o início, o foco central das investigações seria o uso ritual/religioso/cultural, tratados no documento como sinônimos, por parte dos grupos posteriormente denominados de “religiões ayahuasqueiras brasileiras”, ou seja, o Santo Daime, a Barquinha e a UDV. Nesse primeiro momento, fica clara a orientação de focar na produção de estudos sobre o tema abarcando uma variedade de áreas do conhecimento, sobretudo das ciências humanas. Também é digno de nota o formato escolhido para investigar a questão, privilegiando a constituição de grupos de trabalho formados por especialistas de diversas áreas do saber, os quais tinham por objetivo produzir conhecimentos sobre o tema de modo a orientar a decisão do órgão federal. Além disso, outro tema recorrente nos anos iniciais de elaboração de políticas públicas também se faz notar nas primeiras resoluções, a saber, o enquadramento do uso religioso da ayahuasca como uma prática que não apresenta prejuízos sociais característicos do uso abusivo de substâncias psicoativas e que, ao contrário, seria entendida como um elemento

socialmente integrador que promove padrões morais e éticos, contribuindo para a vida comunitária dos grupos que consomem a bebida.

### 3.2.2. “Alucinógeno” ou “cultura”: o Relatório Final do Grupo de Trabalho

O Grupo de Trabalho divulgou o relatório final em junho de 1987, redigido pelo jurista e coordenador do G.T., Bernardo Domingues da Silva Sá. De acordo com o documento, o G.T. teve por objetivo restringir suas investigações ao estudo da produção e consumo da bebida nas comunidades que faziam uso do “daime” ou “vegetal” (BRASIL, 1987, p. 5-6). Para isso, foram realizadas uma série de atividades que foram descritas de modo resumido no relatório. Dentre elas, o documento destaca as diversas visitas aos locais em que se consome a ayahuasca em um contexto ritual. A primeira delas foi realizada por Karniol e Seibel, que culminou no relatório citado anteriormente sobre as instituições ayahuasqueiras da capital acreana. Posteriormente, em abril de 1986, Domingos Sá e Sérgio Seibel visitaram a comunidade daimista “Céu do Mar” no Rio de Janeiro. Além de apresentarem brevemente as características da comunidade, os membros do G.T. descreveram o ritual do qual participaram, destacando a semelhança do ambiente daimista com os presentes nos templos de outras religiões, assinalando alguns dos temas e símbolos mais frequentes e apresentando a cerimônia como um “rito de expiação”.

A “igreja” está situada em local que, necessariamente, prevê as condições indispensáveis para possibilitar este verdadeiro “rito de expiação” (através do vômito ou da diarreia, 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 diarreias) do possível participante sofredor. Os hinos evocam as forças de 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. (BRASIL, 1987, p. 10)

Para além do aspecto descritivo do relato, Bernardo de Sá também faz referência às considerações da antropóloga Regina Abreu, a qual afirma que “a Comunidade do Santo Daime aproxima-se do modelo de sociedade descrito pelo antropólogo francês

Louis Dumont como holista” (BRASIL, 1987, p. 8). Nesse momento inicial, é digno de nota a descrição da comunidade e os paralelos traçados entre o ambiente, os símbolos, os ritos daimistas – com suas velas, rosários, imagens da Virgem Maria, sua evocação ao poder de Deus e as virtudes humanas, ou seus ritos de expiação – e a simbologia e liturgia presentes na Igreja Católica. Curiosamente, nos relatos da terceira visita, realizada no Centro Eclético da Fluente Luz Universal Rita Gregório (CEFLURG), localizado em Visconde de Mauá, os membros do G.T. destacaram, dentre outras características, as semelhanças rituais entre as duas comunidades daimistas, argumentando que as diferenças “seriam como as distinções observáveis entre duas missas católicas, celebradas em duas paróquias diferentes” (BRASIL, 1987, p. 14). Na visita realizada à sede do ICEFLU, no Céu do Mapiá, localizado no Amazonas, mais uma vez a descrição remete ao imaginário católico:

Pudemos constatar que pessoas de várias regiões do Brasil (Brasília, Bahia, Cidade do Rio de Janeiro, Visconde de Mauá) cruzaram conosco no percurso. A impressão que causou ao relator desse 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”. Isto tudo, associado à procura de 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. (BRASIL, 1987, p. 16)

Para além das referências às práticas católicas, é relevante notar o enfoque que dá o tom do relatório. No trecho em questão, bem como em outras partes do relatório, o documento procura apresentar a interação entre pessoas dos grandes centros urbanos brasileiros e a população cabocla da região amazônica como um intercâmbio cultural que envolve não somente a circulação de pessoas, assim como de bens, práticas, símbolos, rituais e modos de vida. É digno de nota que o G.T. procurou ressaltar as semelhanças rituais entre as igrejas daimistas do sudeste e as da sede na região amazônica, fortalecendo a ideia de um deslocamento da própria cultura amazônica, rompendo as fronteiras geográficas e apresentando um estilo de vida comunitário aos integrantes localizados nos grandes centros urbanos. Nesse sentido, vale destacar uma passagem citada no relatório

proveniente do livro “História do Povo Juramidam” da historiadora Vera Fróes, uma das primeiras publicações acadêmicas sobre o Santo Daime no país, que descreve o processo de mudança da sede do ICEFLU de Rio Branco para o seringal Rio do Ouro e, posteriormente, para o Céu do Mapiá:

A mudança da comunidade rural da Colônia Cinco Mil para o interior da floresta amazônica possui um significado no plano material e espiritual: o Daime protegerá os seus filhos – os Midam – que atenderem ao chamado do retorno às origens, aos seringais aonde muitos nasceram e se criaram. É também uma volta à época que o Mestre Irineu trabalhou nas matas cortando seringa e conheceu o Daime. (FRÓES, 1985, p. 121 apud BRASIL, 1987, p. 20)

Nota-se que o movimento iniciado pelo ICEFLU é descrito como um processo de retraditionalização, no qual a volta às origens, à vida comunitária dos seringais, ao tempo do Mestre Irineu, configuraria não somente um deslocamento geográfico para o interior da floresta amazônica, mas uma jornada espiritual, aos tons de uma peregrinação católica, como descrito no relatório. O relatório também pauta-se no estudo de Fróes ao descrever a trajetória de Padrinho Sebastião, cuja introdução aos caminhos espirituais é comparada ao processo de iniciação de Mestre Irineu com a ayahuasca. Segundo Fróes, “assim como mestre Irineu, padrinho Sebastião teve a sua iniciação orientada por um xamã, o mestre Osvaldo, um negro nascido em São Paulo, chamado também de ‘cumpade Osvaldo’, por ser padrinho de seu filho, Pedro Mota” (FRÓES, 1985, p. 42 apud BRASIL, 1987, p. 19). Nota-se, portanto, que o G.T. baseou boa parte de suas conclusões em informações e argumentos presentes na emergente literatura sobre o uso da ayahuasca no Brasil, incorporando ao relatório não apenas dados, mas também argumentos e análises desenvolvidas no campo acadêmico.

Os membros do G.T. também realizaram visitas à UDV entre os dias 12 e 13 de setembro de 1986, em um centro sediado na cidade de Jacarepaguá. De acordo com o relatório, a UDV, descrita como um centro espírita que faz uso da ayahuasca, possuiria características diferentes das comunidades daimistas, “embora, no que é essencial para o presente estudo, guarde, com as outras identidade” (BRASIL, 1987, p. 21). Ao contrário do caso do Santo Daime, que contou com uma série de visitas e a participação nos rituais, a descrição da UDV no relatório pautou-se, sobretudo, na literatura acadêmica, mais

precisamente em um artigo de Anthony Richard Henman<sup>35</sup> sobre a instituição, apresentado como “um retrato bastante fiel desta outra linha de ‘ayahuasqueiros’ no Brasil” (BRASIL, 1987, p. 22). No entanto, o relatório não discorre em profundidade sobre a UDV, apontando o artigo de Henman como uma referência para a análise das práticas rituais, antecedentes históricos, organização social e mitos originários da instituição.

Cabe destacar que o documento também dedicou uma seção para a análise da atuação da ayahuasca no organismo. Segundo Karniol, as drogas psicotrópicas seriam classificadas de modo particular por diferentes especialistas. Deste modo, para efeitos do relatório em questão, o psiquiatra optou por privilegiar a atuação farmacológica como elemento marcador ao classificar a ayahuasca como um “alucinógeno”.

Assim, drogas alucinógenas são as que provocam, preponderantemente, alterações da senso-percepção, o mais das vezes alucinações, ou seja, percepções sem objeto externo. Caracteristicamente, alucinações visuais são provocadas por estas substâncias, o que as diferencia de alterações presentes, normalmente, em certas síndromes mentais, como a esquizofrenia, onde alucinações auditivas são encontradas. Algumas drogas alucinógenas são utilizadas como substâncias puras, como é o caso do LSD. Mais comum é o uso de uma planta ou, raramente, a mistura de plantas, como é o caso da ayahuasca. (BRASIL, 1987, p. 25)

Seguindo esta linha argumentativa, o relatório concluiu, após um breve comentário sobre os princípios ativos que compõem a bebida, que “é indiscutível que a Ayahuasca, como um todo, tem efeito alucinógeno” (BRASIL, 1987, p. 26). Quanto às ações no organismo, o relatório afirmou que a ayahuasca produziria uma ação alucinógena, somada a outras ações periféricas, como vômitos, diarreias, etc. No entanto, consta no documento que, no que concerne às consequências clínicas ou mentais crônicas do uso prolongado da ayahuasca, não existiam, até o momento, elementos para uma avaliação adequada. Dito isto, o G.T. concluiu que, a partir das observações realizadas

---

<sup>35</sup> Trata-se do artigo “Uso del ayahuasca en un contexto autoritario. El caso de la Unión do Vegetal en Brasil” (HENMAN, 1986), publicado no XLVI Volume do periódico América Indígena. Novamente, nota-se que a referência literária acadêmica é um elemento recorrente no Relatório Final de 1987. Vale ressaltar que o volume em questão trata-se da primeira iniciativa acadêmica dedicada na íntegra ao tema do uso da ayahuasca. O documento foi anexado ao Relatório Final do CONFEN como um complemento cuja leitura era recomendável para a compreensão do mesmo (BRASIL, 1987, p. 22).

durante as visitas às comunidades nas quais a bebida é consumida ritualmente, não foram constatadas nenhuma anormalidade.

Por fim, o relatório abordou em sua seção final as atividades prévias de órgãos públicos com relação ao uso da ayahuasca no Brasil. De acordo com informações presentes no documento, foram empreendidas inúmeras ações desenvolvidas de forma dispersa por órgãos públicos acerca do uso da ayahuasca no Brasil, mas que não teriam resultado em um esclarecimento efetivo sobre a questão. Segundo o documento, trataram-se via de regra de ações isoladas empreendidas por órgãos locais sem uma coordenação mais ampla, as quais foram resolvidas sem maiores desdobramentos. No entanto, o relatório destaca uma ação coordenada desenvolvida pelas autoridades federais do país. Tal ação diz respeito ao episódio mencionado no início do capítulo, a prisão em flagrante de um frequentador da Colônia Cinco Mil em Rio Branco por porte de *cannabis*, fato que teria levado a uma incursão policial na comunidade daimista na qual foram apreendidas plantas, sementes e folhas de *cannabis*. De acordo com o documento:

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. [...] O fato é que, só 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”. (BRASIL, 1987, p. 27)

Tais investigações teriam resultado, segundo o G.T., na Portaria de nº 0534, de 03 de agosto de 1982, do então Ministro da Justiça Ibrahim Abi-Ackel, através da qual se constituiu um grupo de trabalho interministerial com o intuito de realizar um amplo estudo sobre o caso e para sugerir as medidas necessárias para sua resolução. A coordenação do grupo teria ficado a cargo do Procurador da República Edmar de Azevedo Monteiro. No entanto, não conseguimos encontrar qualquer informação sobre a elaboração ou apresentação de um relatório sobre o tema.

Após esse breve parênteses sobre as primeiras iniciativas governamentais, o G.T. procurou enfatizar que seu objeto de estudo era somente a ayahuasca, de modo que outras substâncias psicoativas e as consequências de seu uso não seriam contempladas nas investigações e que, até o momento da elaboração do Relatório Final, não teria sido apurado nenhum registro ou evidência objetivamente comprovada que demonstrasse, de

modo inequívoco, prejuízos sociais causados pelo uso da ayahuasca nas comunidades estudadas (BRASIL, 1987, p. 27).

Assim, após a exposição das atividades de pesquisa realizadas, da atuação da ayahuasca no organismo e das ações empreendidas por órgãos públicos sobre a questão, o G.T. apresentou a conclusão de seu Relatório Final. Um dos pontos centrais da parte final do documento remete à polarização alucinógeno/cultura, tema recorrente no debate da década de 1980 sobre o consumo da ayahuasca. De acordo com o relatório:

Há, porém, conceitos intocados, mas não intocáveis que, de fato, constituem-se, muito mais, em preconceitos, visto que, tantas vezes são fruto de ideias simplesmente herdadas e aceitas, sem jamais terem sido submetidas a qualquer análise crítica. Estes quase dois anos durante os quais a “ayahuasca” foi objeto das preocupações do Grupo de Trabalho, em que foram mantidos inúmeros contatos com usuários do 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, mas que na realidade, implicavam já um juízo prévio e condenatório. Essas indagações gravitaram, mais frequentemente, em torno de duas palavras: “alucinógeno” e “culturas”. A ayahuasca é um “alucinógeno”? É possível admitir o seu uso pelo homem da cidade, tendo em vista as diferentes “culturas”, urbana e rural? (BRASIL, 1987, p. 28-29)

Assim, os argumentos apresentados na conclusão focaram, de um lado, no discurso biomédico, evidenciado pela atenção devotada à questão do consumo de substâncias psicoativas, suas possíveis atuações no organismo, e explicitada também pela possibilidade da ayahuasca ser considerada ou não um “alucinógeno”, e, de outro, no discurso antropológico, tendo em vista a ênfase dada ao conceito de “cultura”, central para a disciplina em questão. Quanto a este último ponto, a utilização do conceito de “cultura” assumiu uma posição estratégica na medida em que o relatório buscou problematizar as possíveis implicações da disseminação do uso da ayahuasca – descrito no documento como um fenômeno tipicamente rural – para as grandes cidades do Brasil, caracterizadas pela cultura urbana.

No que concerne à categorização da ayahuasca enquanto “alucinógeno”, o G.T. optou, a despeito da posição de Karniol, por uma desconstrução semântica e uma crítica conceitual, alegando que a categoria em questão estaria carregada de um determinismo

biomédico e farmacológico. De acordo com o relatório, a busca de uma forma peculiar de percepção empreendida pelos usuários da ayahuasca em suas cerimônias não parece uma “alucinação”, na acepção de “desvario” ou “insanidade mental”, pelo contrário, trata-se de “um projeto, rigorosamente comum, a todos eles: a busca do sagrado e do autoconhecimento” (BRASIL, 1987, p. 29), de modo que não caberia ao G.T. definir se a forma de vivenciar o sagrado ou de buscar o autoconhecimento seria ou não ilusão, devaneio ou fantasia.

No entanto, foi salientado que, caso as percepções conduzissem a comportamentos antissociais, lesivos aos direitos de terceiros, tais não deveriam ser tolerados. Mas esse não seria o caso do consumo da ayahuasca, pois, na concepção do G.T., os grupos ayahuasqueiros estudados apresentavam padrões morais e éticos semelhantes aos recomendados pela sociedade brasileira e, por vezes, até mais rígidos, além de zelarem pela obediência à lei. Deste modo, o G.T. ressaltou alguns pontos do primeiro relatório em que usuários da ayahuasca são descritos como pessoas “tranquilas” e “felizes” (BRASIL, 1987, p. 29). Ainda segundo o relatório:

O uso do chá parece não atrapalhar e não ter consequências adversas na vida social dos seguidores das diversas seitas. Pelo contrário, parece orientá-los no sentido da procura da felicidade social, dentro de um contexto ordeiro e trabalhador. (BRASIL, 1987, p. 29)

Seguindo a crítica às implicações da categorização do uso da ayahuasca enquanto “alucinação”, o G.T. argumentou que a humanidade buscou desde sempre superar os limites de sua capacidade de conhecer. Neste sentido, o grupo valeu-se do comentário do professor João Manoel de Albuquerque Lins, doutor em filosofia e teologia, argumentando que seria temerário classificar como fantasia uma prática bastante comum a toda humanidade. Seguindo tal linha de raciocínio, o G.T. postulou a necessidade de uma reflexão mais ampla sobre a sociedade moderna, na qual pessoas que optam por modos de vida diferentes, ou buscam processos de conhecimento e de realização pessoal alternativos, são frequentemente classificadas como loucas ou alienadas. Ademais, o G.T. afirmou que tais conceitos dificultam a análise do problema, especialmente quando associados ao que Richard Henman definiu em seu artigo sobre a UDV como “a necessidade de uma ‘guerra total contra as drogas’ que, por sua vez, se baseia na histeria proibicionista que promove a American Drug Enforcement Administration nos meios de comunicação locais” (HENMAN, 1986, p. 221 apud BRASIL, 1987, p. 30).

Quanto à questão das “culturas diferentes”, o relatório valeu-se da definição de cultura como “o conjunto das instituições e tradições, dos costumes e representações coletivas, das crenças e sistemas de valores que caracterizam determinada sociedade” (VOCABULÁRIO DE FILOSOFIA, 1975, p. 60 apud BRASIL, 1987, p. 31). Partindo desta concepção sobre a noção de “cultura”, o G.T. argumentou que seria impossível imaginar a estanqueidade entre as “culturas” presentes nas comunidades amazônicas e do sudeste do país, e que as constantes “peregrinações” e trocas entre ayahuasqueiros impossibilita postular uma impermeabilidade entre as culturas urbana e rural. Neste sentido, vale apresentar o comentário da antropóloga Regina Abreu sobre a questão do choque ou incompatibilidade entre “culturas”, citado na íntegra no Relatório Final de 1987:

Resta, ainda, acrescentar outras considerações à questão que apontamos anteriormente, relativa à conversão à doutrina de segmentos da sociedade urbano-industrial, fato que gera temores por parte de grupos religiosos, autoridades civis e militares e setores da sociedade civil. A adoção da Doutrina do Santo Daime nas cidades tem, evidentemente, características peculiares à vida urbana. Não encontraremos nela, obviamente, os trabalhos próprios do meio rural, como a caça e a grande agricultura. Mas a conversão à doutrina pode levar os convertidos a práticas rituais e de vida que guardem as características básicas das comunidades religiosas rurais. Há um projeto semelhante nos dois casos. Em ambas, como diz o antropólogo Dumont, já citado anteriormente, “a ênfase é colocada sobre a sociedade em seu conjunto, como homem coletivo, o ideal se define pela organização da sociedade tendo em vista seus fins (e não, os ganhos pessoais); trata-se antes de tudo de ordem, de hierarquia; cada homem particular deve, pelo seu lado, contribuir para a ordem global, e a justiça consiste em proporcionar as funções sociais com relação ao conjunto”. Assim, nas cidades, a comunidade se estrutura de tal sorte a suprir, também, suas necessidades espirituais (adotam a “doutrina”, como praticada no meio rural) e materiais. Essas necessidades materiais são supridas através dos mais variados labores encontrados na sociedade urbana: (profissionais liberais, servidores públicos e da iniciativa privada, políticos, professores, intelectuais, etc.). De tudo resulta que essas 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 essa diversidade somente poderá ser enriquecedora para os indivíduos e para sociedade como um todo. (BRASIL, 1987, p. 31-32)

Depreende-se, a partir do depoimento da antropóloga, a forma como o G.T. encarou a expansão da ayahuasca pelo Brasil enquanto um processo de trocas culturais cuja diversidade teria contribuído para enriquecer tanto o modo vida urbano, quanto o rural. Assim, valendo-se do argumento de Louis Dumont e de termos como “conversão”, “práticas rituais”, “necessidades espirituais” e “comunidades religiosas rurais”, a antropóloga interpretou a inserção das instituições ayahuasqueiras do Santo Daime e União do Vegetal nos grandes centros urbanos do Brasil enquanto parte integrante de um legítimo processo social de expansão e disseminação de manifestações religiosas rurais que, em um processo de intercâmbio, pôde apresentar um modo de vida alternativo e novas modalidades de relações sociais baseadas em princípios comunitários provenientes do ambiente amazônico (ANTUNES, 2015). Neste sentido, é digno de nota que a última citação presente no relatório seja um trecho da obra “Raça e História”, do antropólogo Claude 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. [...] A única fatalidade, a única tara que podem afligir um grupo humano e impedi-lo de realizar plenamente sua natureza, é a de ser só. (LEVÍ-STRAUSS, 1970: 262-263 apud BRASIL, 1987, p. 32)

Tendo em vista os modos pelos quais o G.T. formulou seus argumentos sobre a questão cultural do uso da ayahuasca, a escolha da citação da obra do antropólogo francês na conclusão do relatório não foi aleatória ou desinteressada. Ao contrário, a citação corrobora os argumentos apresentados anteriormente e pode ser entendida como um expediente para apreender a diversidade cultural a partir de uma chave política, transformando um possível temor da expansão desenfreada do uso da ayahuasca para os grandes centros urbanos do Brasil em um processo histórico legítimo de trocas entre diferentes culturas.

Deste modo, todos os argumentos do G.T. sobre a questão em pauta encaminharam a discussão para a percepção do fenômeno do uso da ayahuasca e de sua disseminação nas metrópoles Brasileiras na chave interpretativa da diversidade cultural e

religiosa em suas diversas manifestações, valendo-se, sobretudo, do discurso antropológico (ANTUNES, 2015). Além disso, cabe ressaltar a recorrência do argumento de que o uso religioso da ayahuasca se trata de uma prática sociointegradora e que os grupos em questão possuíam padrões éticos e morais que iam ao encontro de princípios básicos da sociedade brasileira, apresentando uma vida social equilibrada por meio de seu estilo de vida comunitário. Partindo de tal posicionamento, o G.T. defendeu a legitimidade do uso religioso da ayahuasca, mantendo sua decisão anterior de excluir a *B. caapi* da lista de substâncias proscritas da DIMED.

### 3.2.3. Desdobramentos em torno uso religioso da ayahuasca

Ao que tudo indica, a análise das dinâmicas presentes na década de 1980 nos permite assinalar a emergência do uso religioso da ayahuasca no Brasil enquanto um problema público. Nesse sentido, a crescente visibilidade e, conseqüentemente, as controvérsias em torno do consumo da ayahuasca podem ser entendidas enquanto marcos de um momento de crise que engendrou uma série de novas dinâmicas, articulando membros das entidades ayahuasqueiras, a mídia, pesquisadores, especialistas e agências governamentais, em torno da definição e do controle da questão do uso religioso da ayahuasca. Reportagens foram veiculadas, os primeiros trabalhos acadêmicos sobre o uso da ayahuasca foram publicados, grupos de trabalho foram formados, entrevistas realizadas, relatórios e pareceres foram produzidos com o intuito de investigar os riscos, analisar os efeitos e problematizar possíveis conseqüências físicas e sociais do uso da ayahuasca, bem como a possibilidade de proibição ou regulamentação da bebida.

Apesar da posição favorável do CONFEN com relação às entidades ayahuasqueiras, o tema do uso religioso da ayahuasca continuou a dividir opiniões na década seguinte. Neste âmbito, a antropóloga Beatriz Labate procurou demonstrar que boa parte dos estigmas sobre o tema teria sido alimentada, sobretudo, por um frenesi nos meios de comunicação em torno do uso da ayahuasca, focando mais especificamente no grupo daimista ICEFLU. Segundo Labate (2005, p. 437), a publicação de reportagens com tons exotizantes e títulos controversos teria contribuído significativamente para gerar uma repercussão negativa acerca da imagem pública da instituição<sup>36</sup>. A antropóloga

---

<sup>36</sup> Labate se refere a publicações como a reportagem “A seita do barato”, publicada em 1996 na Revista Veja. Segundo a reportagem: “O Santo Daime, que surgiu nos anos 20 no interior do Acre, ficou conhecido

defende que o crescente interesse da mídia pelo Santo Daime teria sido alimentado pela adesão de celebridades à instituição e também por dois casos que ganharam notoriedade na época e que geraram publicações posteriores (CASTILLA 1995; MOURÃO, 1995). O primeiro caso trata-se de uma adolescente que se mudou para uma comunidade daimista localizada na cidade de Mauá-RJ, tendo sua guarda pleiteada na justiça por sua mãe, uma ex-integrante do grupo. O segundo caso refere-se a um jovem que teria histórico de abuso de drogas, o qual suicidou-se no Céu do Mápia, sede do ICEFLU.

Labate procura demonstrar que o modo como tais episódios foram tratados pela grande mídia teria tencionado as relações entre órgãos públicos e grupos ayahuasqueiros, reforçando a associação entre ayahuasca/droga, inicialmente problematizada e desconstruída pela literatura acadêmica. É digno de nota que a antropóloga aponta para um descompasso entre a percepção da instituição por parte da produção acadêmica e da mídia, alegando que a última estaria alheia às contribuições de pesquisas sobre o tema. Deve ficar claro mais uma vez que nosso intuito não é endossar a análise em pauta, tampouco negá-la, mas atentar para suas implicações para o debate em torno do uso da ayahuasca no Brasil. Independentemente do fato de existirem percepções cruzadas ou até mesmo incompatíveis entre as produções acadêmicas e midiáticas, é importante notar o modo como o papel da mídia é abordado novamente pela literatura antropológica enquanto um elemento problemático que gera uma visibilidade negativa para o fenômeno, reforçando a associação ayahuasca/droga, constantemente criticada no âmbito acadêmico.

Para além do papel da mídia no debate, os anos que se seguiram ao Relatório Final do CONFEN também foram marcados por tentativas de uma autorregulação e normatização do uso religioso da ayahuasca. Vale lembrar que a primeira iniciativa digna de nota na década 1990 partiu das próprias entidades ayahuasqueiras. Trata-se da “Carta

---

no final da década de 80 por atrair artistas conhecidos para suas fileiras. Lucélia Santos, Ney Matogrosso, Maitê Proença, Eduardo Dusek, Raul Gazolla, todos eles participaram de rituais num dos trinta centros que a seita mantém no país e que hoje se multiplicam em ritmo equivalente ao da Igreja Universal de Edir Macedo. O agricultor Laudelino não conhecia esse lado glamoroso do Santo Daime. [...] O chá, conhecido como ayahuasca, obtido pelo cozimento de um cipó e uma planta, ambos nativos da Amazônia, teria poderes de desvendarem novos mundos a seus consumidores. Ele os faria mergulhar na consciência, levando a uma reavaliação da própria vida e a uma aproximação com Deus. Os daimistas acreditam tanto nos poderes da beberagem que, nas cerimônias, administram-na até em crianças pequenas. Chegam a misturá-la às mamadeiras dos bebês. Ao mesmo tempo em que a seita floresce, engordam as denúncias de que seus rituais podem levar à loucura e à morte, de que seus adeptos são submetidos a lavagens cerebrais e de que drogas como a maconha e a cocaína são moeda corrente nas cerimônias” (Veja, 10/01/1996, <http://vigiaiinet.com/artigos/daime-a-seita-do-barato-2> acesso em 26/09/2018).

de Princípios das entidades religiosas usuárias do chá Hoasca”, elaborada em 24 de novembro de 1991, através de uma iniciativa da UDV, com o intuito de estabelecer princípios éticos e procedimentos comuns para o consumo da ayahuasca<sup>37</sup>. A Carta de Princípios estabeleceu um conjunto de recomendações referentes ao preparo, consumo e aos procedimentos rituais para os grupos ayahuasqueiros. Ficou estabelecido que o preparo da bebida não deveria contar com a adição de qualquer outra substância além do “Mariri” ou “Jagube” – *B. caapi* – e da “Chacrona” ou “Rainha” – *P. viridis* – e água. Com relação ao consumo, o documento frisou que o chá deveria ser “restrito a rituais religiosos, em locais autorizados pelas respectivas direções das entidades usuárias, vedado o seu uso associado a drogas ou quaisquer plantas psicotrópicas” (ACRE, 1991, p. 1). A carta também recomendava às entidades que se comprometessem em zelar pela permanência dos participantes até o término de suas cerimônias.

Além desse conjunto de recomendações, o documento apresentou algumas restrições que deveriam ser seguidas. Dentre elas, o compromisso com a não comercialização do chá e a restrição de qualquer prática de curandeirismo, de modo que os benefícios provenientes do uso do chá deveriam ser tratados exclusivamente do ponto de vista espiritual, sem alardes publicitários que pudessem induzir a opinião pública e os órgãos governamentais a interpretações equivocadas. Ademais, o documento recomendou que pessoas sob o efeito de quaisquer drogas, lícitas ou ilícitas, deveriam ter seu acesso negado aos rituais religiosos (ACRE, 1991, p. 1).

A Carta de Princípios também dedicou uma seção para a questão da difusão de informações. De acordo com o documento, grande parte das polêmicas sobre o uso da ayahuasca seriam fruto de equívocos difundidos pelos meios de comunicação, de modo que seria recomendado às entidades usuárias da ayahuasca esclarecer sua filiação institucional sempre que em contato com a mídia, ressaltando a exclusividade de sua opinião. Também foi aconselhado aos grupos que restringissem o direito de falar aos meios de comunicação às pessoas com experiência no interior da hierarquia das instituições e que, em caso de um tema comum às instituições, um entendimento prévio sobre a questão deveria ser estabelecido, resguardando o interesse geral dos grupos. Nota-

---

<sup>37</sup> Labate (2005, p. 409) indica que o documento teria sido ratificado na Primeira Conferência Internacional da Ayahuasca, em Rio Branco, quando algumas das principais instituições ayahuasqueiras se reuniram para firmar um acordo comum. De acordo com a antropóloga, ao longo do evento, os grupos expuseram aspectos de sua estrutura, história, dos rituais e da mitologia, além de debater temas como a conjuntura da política de drogas no país.

se que, para além da literatura académica, os próprios integrantes das entidades ayahuasqueiras também encararam o papel da mídia como problemático, responsabilizando os meios de comunicação por grande parte das polémicas em torno do uso da ayahuasca no país e alertando para o modo como a interação entre as entidades ayahuasqueiras e os órgãos de imprensa deveria ser conduzida.

Por fim, o documento destacou como um de seus principais objetivos a tarefa das entidades ayahuasqueiras de buscar a regulamentação do uso da ayahuasca junto ao Congresso Nacional, estipulando mecanismos legais que evitassem futuras controvérsias sobre o uso inadequado do chá (ACRE, 1991, p. 2). Com efeito, a Carta de Princípios marcou um desdobramento importante para o debate em torno do tema no país, pois trata-se da primeira iniciativa para estabelecer princípios comuns e parâmetros para a regulamentação do uso religioso da ayahuasca no Brasil. Consequentemente, a carta pode ser entendida como a primeira tentativa das próprias entidades ayahuasqueiras de padronizar e tipificar suas práticas, criando mecanismos de controle e de proteção, algo inédito no país até o momento.

Neste sentido, o documento alinhou-se ao posicionamento inicial do CONFEN e da literatura académica, preocupando-se com a imagem veiculada nos grandes meios de comunicação, procurando dissociar o uso da ayahuasca da questão do uso abusivo de substâncias psicoativas e ressaltando os aspectos “religiosos”, “rituais” e “espirituais” que envolvem o uso da bebida. Outro ponto importante diz respeito ao fato de que muitos dos temas e recomendações sobre a produção, consumo e difusão de informações apresentadas na carta reaparecem, como veremos adiante, de modo bastante semelhante nas iniciativas do Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas (CONAD) na década de 2000, sendo incorporados no processo de regulamentação do uso religioso da ayahuasca no país.

Além da Carta de Princípios, é necessário destacar também a realização do Projeto Hoasca, o primeiro estudo biomédico no país sobre a ayahuasca. Em 1993, a convite da UDV, um grupo de biomédicos dos Estados Unidos, Finlândia e Brasil deu início a um exame dos efeitos bioquímicos e psicológicos da ayahuasca. A pesquisa selecionou quinze membros da UDV filiados à instituição há mais de dez anos e quinze pessoas que nunca haviam consumido a ayahuasca. O objetivo do projeto foi empreender um estudo comparativo para avaliar as condições físicas e psicológicas, passadas e atuais, dos dois grupos.

Dentre os principais resultados, a pesquisa concluiu que o consumo por longo prazo da ayahuasca em um contexto cerimonial não apresentou nenhum indício de efeitos tóxicos, tampouco de prejuízos psicológicos aos seus usuários. Ao contrário, os membros da UDV obtiveram resultados na média, ou ligeiramente melhores do que os do grupo de controle. Mesmo destacando os benefícios do consumo da ayahuasca em um ambiente controlado, a pesquisa não descartou a possibilidade da bebida em si apresentar um potencial terapêutico.

Embora os efeitos salutaros de um forte sistema de suporte em grupo e filiação religiosa não possam ser minimizados, não é inconcebível que o uso por longo tempo da hoasca por si mesmo possa ter tido efeitos positivos e terapêuticos no *status* psiquiátrico e funcional dos indivíduos. (GROB et al, 2002, p. 665)

Logo, os resultados do projeto não somente descartaram a hipótese de que o uso prolongado da ayahuasca poderia causar prejuízos físicos e psicológicos, como indicaram possíveis benefícios terapêuticos associados ao uso da bebida. Dito isso, é necessário assinalar que, apesar de se tratar de um projeto na área da biomedicina, este não tratou os benefícios atribuídos ao consumo da ayahuasca como um simples fruto da ação farmacológica da bebida no organismo humano, enfatizando o papel de um ambiente estruturado e de um contexto cerimonial religioso como aspectos importantes a serem considerados na análise dos resultados da pesquisa<sup>38</sup>.

Outra iniciativa importante na década de 1990 partiu do CONFEN, o qual emitiu um novo parecer em 1992 sobre o uso religioso da ayahuasca no Brasil. De acordo com informações presentes no próprio documento, o parecer foi solicitado com o intuito de reexaminar a questão do uso religioso da ayahuasca devido a uma denúncia anônima de

<sup>38</sup> De acordo com o psiquiatra J. C. Callaway (2011, p. 80-81), o qual integrou o Projeto Hoasca: “Cerca de quinze artigos científicos [da área biomédica] já foram publicados diretamente a partir dos resultados do Projeto Hoasca desde 1994. Antes disso, no período em 1953 a 1994, havia apenas vinte e um artigos publicados na literatura científica mundial que poderiam ser identificados como os principais trabalhos relacionados a este tema, segundo a PUBMED. Desde então, já são mais de oitenta e quatro artigos científicos publicados a respeito do tema da ayahuasca, entre 1953 e 2008. Desde o final de novembro de 2008, um total de sete artigos já foram publicados sobre este tema em comparação com o período entre 1953-1994, quando, em média, apenas um artigo científico foi publicado a cada dois anos. Claramente, os resultados publicados a partir do Projeto Hoasca estimularam um interesse global no seio da comunidade científica e também dos leigos”. Apesar do crescente interesse nos estudos biomédicos da ayahuasca, atestado pelo aumento considerável no número de publicações acadêmicas, cabe destacar que os estudos sobre os efeitos físicos e os potenciais riscos à saúde ocuparam um papel menor nos primeiros relatórios do CONFEN, estando completamente ausentes das políticas públicas elaboradas a partir do ano 2000. Tal fator corrobora nossa hipótese da preeminência do discurso das ciências sociais, sobretudo dos argumentos antropológicos, no que diz respeito ao enquadramento dado ao fenômeno e à produção de normatividades e formas de controle sobre os usos da ayahuasca.

1988 destinada à Justiça Federal do Rio de Janeiro, à Secretaria do Estado da Polícia Civil do Rio de Janeiro e ao CONFEN. De acordo com a denúncia anônima, os grupos ayahuasqueiros contariam, entre seus adeptos, com mais de “dez milhões de fanáticos” e a maioria de seus dirigentes seriam “toxicômanos e ex-guerrilheiros”, sendo que 80% da população do estado do Acre seria usuária do chá. Também consta na denúncia que uso do chá conduziria a um estado de torpor mental que teria como consequências o abandono da vida física e da família e que seus adeptos seriam induzidos ao trabalho escravo e a realizarem doações exageradas (BRASIL, 1992, p. 1).

Os grupos ayahuasqueiros foram acusados de promover a queima de incensos a portas fechadas que, na verdade, seriam feitos de maconha. No caso da UDV, o chá seria misturado com LSD na hora da ingestão. Quanto às crianças, a denúncia anônima afirmava que estas eram obrigadas a ficar em vigília por mais de 72 horas, “totalmente angustiadas por visões horripilantes”. Partindo deste conjunto de acusações, o documento termina com o argumento de que tal fenômeno, que estaria colocando em risco a segurança nacional, seria um contra-ataque das guerrilhas urbanas (BRASIL, 1992, p. 1-2).

Tendo em vista a gravidade das acusações presentes na denúncia anônima, a então presidente do CONFEN, Ester Kosovski, solicitou ao conselheiro do órgão Domingos Bernardo da Silva Sá – presidente do grupo de trabalho que emitiu o Relatório Final de 1987 sobre a ayahuasca – que atualizasse os dados dos relatórios anteriores, conduzindo as verificações necessárias. Sá contatou novamente as lideranças de entidades usuárias da ayahuasca, sobretudo do Santo Daime e da União do Vegetal, com o intuito de organizar visitas, colher novas informações e documentos sobre as atividades desenvolvidas pelos grupos em questão.

Ao todo, Sá realizou oito visitas a instituições ayahuasqueiras localizadas nas cidades do Rio de Janeiro, Rio Branco e no município de Pauini, no estado do Amazonas. Além disso, o jurista, responsável por elaborar o novo parecer, se reuniu com os representantes de diversas entidades usuárias da ayahuasca em um encontro realizado na sede da prefeitura de Rio Branco, ocasião na qual coletou uma série de documentos<sup>39</sup> sobre as práticas, estatutos, além de “depoimentos de seguidores de várias seitas, com relatos de cura, de reencontros familiares e redirecionamentos positivos de vida”

---

<sup>39</sup> Não foi explicitado em nenhum momento do relatório quais os documentos coletados, bem como seus conteúdos.

(BRASIL, 1992, p. 5-6). Além das visitas e reuniões com representantes dos grupos, Sá contou com a assessoria de especialistas e professores das áreas de antropologia, psicofarmacologia e psiquiatria que, de alguma forma, se ocuparam anteriormente com a questão do uso da ayahuasca<sup>40</sup>.

Quanto aos pontos específicos da denúncia, Sá concluiu em seu parecer que havia uma enorme inconsistência entre as alegações apresentadas e os dados coletados, de modo que as afirmações nela presentes só poderiam “ser fruto de evidente má-fé ou da mais ensandecida fantasia” (BRASIL, 1992, p. 8), cujo objetivo seria intranquilizar os órgãos públicos para que reexaminassem a questão do uso religioso da ayahuasca. Deste modo, Sá abordou todos os pontos destacados na denúncia individualmente.

Primeiramente, o jurista contestou a alegação de que o uso da ayahuasca contava com “mais de dez milhões de fanáticos” e que 80% da população acreana faria uso da bebida. Partindo de um documento emitido pela UDV em março de 1992, no qual a instituição afirmava contar com quase cinco mil sócios no país e com dados apresentado pelo CEFLURIS, nos quais foi possível estimar um número de mil e oitocentos associados, Sá concluiu que, em 1992, seria provável que o número de usuários da ayahuasca não ultrapasse sete mil pessoas em todo o território nacional (BRASIL, 1992, p. 8-9).

No que concerne à denúncia de abandono total da vida física ou da família, Sá retomou o ponto apresentado no Relatório Final de 1987 que problematiza a forma pela qual modos de vida, processos de conhecimento ou projetos de realização pessoal não convencionais são frequentemente classificados como loucura ou alienação. Assim, o jurista argumentou que tais acusações foram baseadas em comportamentos que destoam de modelos comumente aceitos pela sociedade brasileira. Deste modo, as acusações de “loucura” ou “alienação” nada mais seriam, para Sá, do que um descompasso entre diferentes valores sociais, assim como modelos culturais. Neste sentido, vale destacar um trecho do parecer elaborado pelo jurista:

Aliás, o que a sociedade rejeita é a loucura não partilhada, a loucura “anormal”, isto é, aquela que foge à insanidade comum. Tantas vezes

---

<sup>40</sup> Os especialistas consultados por Sá foram: Dr. E.A. Carlini, professor titular de psicofarmacologia da Escola Paulista de Medicina; o psiquiatra Dr. Isac Germano Karniol, o qual participou do G.T. que elaborou o relatório de 1987; Dr. Edward MacRae, Doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo e pesquisador visitante no Programa de Orientação e Atendimento à Dependência do Departamento de Psiquiatria da Escola Paulista de Medicina; e, Dr. Clodomir Monteiro da Silva, antropólogo e diretor do Departamento de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Acre.

têm sido classificados de loucos comportamentos que, entretanto, nada mais são do que diferenças culturais não assimiladas e nem admitidas. “As definições de loucura variam não só de região para região, como de família para família, em obediência a normas de comportamento que acabam por codificar ‘a forma corrente de ser louco’”, observa Maria José de Queiroz, acrescentando que para Michel Foucault, “cada cultura faz da doença uma imagem cujo perfil é desenhado pelo conjunto das virtualidades antropológicas que ela negligencia ou reprime”. E conclui: “Há, em toda parte, a maneira conveniente ou aceitável de ser louco”<sup>41</sup>. (BRASIL, 1992, p. 10)

Além do recurso à literatura acadêmica para deslocar as acusações de abandono da vida ou de loucura, tratando-as como um choque entre diferentes modos de vida e padrões culturais, Sá também valeu-se da afirmação de MacRae, em que o antropólogo afirma que a UDV conta com integrantes recrutados entre as “elites dirigentes do país”. Com relação ao Santo Daime, Sá destacou que, em seu quadro de membros, constam profissionais de diversas áreas, além de pessoas públicas. No entanto, segundo o jurista, o melhor exemplo de engajamento referir-se-ia aos progressos institucionais apresentados pelas instituições no período recente.

Dentre eles, Sá menciona o processo de institucionalização da UDV, a partir das publicações, “Consolidação das Leis da UDV” e “União do Vegetal-HOASCA: fundamentos e objetivos”, e da organização do Centro de Memória e Documentação e do Centro de Estudos Médicos, responsável por promover o I Congresso em Saúde, na cidade de São Roque, São Paulo, o qual contou com a participação de professores e pesquisadores da área do consumo de psicoativos, dentre eles, Dennis McKenna, o antropólogo colombiano Eduardo Luna, estudioso do uso da ayahuasca, o psiquiatra Isaac Karniol e o antropólogo Clodomir Monteiro. No que tange ao Santo Daime, Sá mencionou a criação do CEFLURIS NACIONAL, cujo objetivo seria regulamentar a fundação de novos centros de Santo Daime, além de buscar uma unidade ritual (BRASIL, 1992, p. 11).

Valendo-se do trabalho de Clodomir Monteiro, Sá destacou que o engajamento político e social dos grupos ayahuasqueiros não seria um fenômeno recente, podendo ser retrçado ao período de Mestre Irineu, no qual este teria buscado legitimar seu centro por

---

<sup>41</sup> As citações de Sá são provenientes da obra *A literatura alucinada: do êxtase das drogas à vertigem da loucura* (1990), de Maria José de Queiroz.

meio de um processo de institucionalização, além de manter boas relações com as autoridades locais. O jurista também destacou que tais grupos não se tratavam de modismos ou novidades passageiras, mas de fenômenos que gozavam de um amplo reconhecimento junto à população e autoridades locais. Para reforçar seu argumento, Sá cita um trecho do depoimento de MacRae:

A propósito, é oportuno verificar o que diz MacRae: “Quanto ao interesse cultural da ayahuasca ter um uso ritual urbano no Brasil há quase 70 anos, lembra-se que é aproximadamente 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 arcabouços éticos, sociais e culturais, em torno dos quais construíram suas vidas. Os diversos estudos antropológicos e históricos realizados sobre esse uso da bebida tem ressaltado a conduta pacífica e ordeira dos adeptos das diversas seitas, cujos valores básicos coincidem com aqueles considerados emblemáticos das sociedades cristãs ocidentais. Longe de levar a um uso abusivo e destrutivo de substâncias psicoativas, a tendência mais notada é a de promover estilos de vida recatados e austeros, voltados para o culto à espiritualidade e aos valores familistas e comunitaristas. (BRASIL, 1992, p. 12-13)

No que diz respeito às demais acusações, como de “trabalho escravo”, “risco à segurança nacional”, “contra-ataque das guerrilhas urbanas”, mistura da ayahuasca “com LSD ou droga semelhante”, o parecer tratou-as como um ato de histeria acusatória sem nenhuma comprovação empírica. Sá ressaltou que assistiu pessoalmente a todos os procedimentos que envolvem o uso ritual da ayahuasca, da colheita dos materiais ao preparo e consumo do chá. Sobre este tópico, o jurista valeu-se do trabalho de Clodomir Monteiro<sup>42</sup> para atestar a “clara natureza social e ritual da ayahuasca”, no qual o antropólogo afirma que “o uso do Santo Daime é quase exclusivamente social, o que implica sempre um tipo de sequência de atos ou ritos a observar-se” (BRASIL, 1992, p. 16).

Mais uma vez ganha destaque nos pareceres do CONFEN a legitimidade do uso da ayahuasca enquanto um fenômeno cultural e religioso de origem amazônica. Tais grupos – com seus “arcabouços éticos, culturais e sociais”, sua “conduta pacífica e

---

<sup>42</sup> Trata-se de um trabalho presente nos Anais do 45º Congresso Internacional de Americanistas, realizado em 1985, na cidade de Bogotá.

ordeira”, seus “valores comunitaristas e familistas” e seus “estilos de vida recatados e austeros”, os quais se assemelham aos das “sociedades cristãs ocidentais” – são novamente apresentados como instituições sociointegradoras, cujas atividades religiosas e culturais não condizem com as práticas frequentemente associadas a um uso destrutivo de substâncias psicoativas. Em outras palavras, ao invés de causar um prejuízo social aos seus usuários, como no caso do uso abusivo de drogas, o uso religioso da ayahuasca é apresentado como uma prática cultural que integra pessoas, famílias, tradições, agregando valores nos ambientes em que se insere.

Deixando os pontos específicos da denúncia de lado, o documento também retomou alguns dos temas presentes no Relatório Final de 1987. Dentre eles, mais uma vez foi enfatizada a crítica ao discurso biomédico e ao determinismo farmacológico no que concerne à questão do uso de psicoativos, propondo, ao contrário, uma perspectiva holística para o tratamento do tema.

Quero, preliminarmente, ressaltar que o entendimento maduro e mais evoluído em matéria de drogas não pode acolher a visão mecanicista da questão, a ótica do determinismo farmacológico. Exatamente por esse motivo, hoje é de indiscutível aceitação da 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, acrescento. 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. [...] Ora, esse modelo unidirecional e mecanicista, que imagina o ser humano como se fosse uma máquina, está para a perspectiva holística da questão das drogas, assim como a física clássica, de Newton, está para a física quântica que obrigou a repensar a estrutura da matéria, insuscetível de ser reduzida ao espaço absoluto, sempre em repouso e imutável. “A visão mecanicista da natureza”, nos diz o físico Fritjof Capra<sup>43</sup>, “acha-se, dessa forma, intimamente vinculada a um determinismo rigoroso. A grande máquina cósmica era vista como algo inteiramente causal e determinado. Tudo o que acontecia possuía uma causa definida e gerava um efeito definido”. (BRASIL, p. 16-17)

---

<sup>43</sup> Trata-se de uma citação de *O Tao da física* (CAPRA, 1975).

Seguindo esta linha argumentativa, Sá retoma a crítica aos conceitos de “alucinógeno” e “alucinação”. De acordo com o jurista, o que foi considerado loucura, absurdo, herético ou fantasioso, hoje integra quadros científicos e doutrinários, de modo que a história das percepções seria uma história de conflitos em que é exaltado o que somos capazes de perceber e são condenadas as percepções que não partilhamos. Na perspectiva de Sá, as acusações de loucura atestam, sobretudo, a incapacidade de diversos segmentos da sociedade brasileira de conviver com os diferentes modos de perceber a realidade.

Citando Stanislav Grof, Sá ressaltou os problemas de se diagnosticar alguém como psicótico, baseado apenas no conteúdo de sua experiência, argumentando que as noções de “normal” ou “patológico” deveriam pautar-se na forma como o indivíduo lida com suas percepções, integrando-as a suas experiências de vida. Para além da questão patológica, Sá valeu-se da obra de Mircea Eliade<sup>44</sup> para afirmar que adjetivos são insuficientes para definir a experiência humana e que imagens, símbolos e mitos não são criações aleatórias da psique, mas respondem a necessidades específicas, possuindo a função de elucidar as diferentes “modalidades do ser”. Deste modo, ressaltou o jurista, conceitos como alucinação, delírio, ilusão, possuiriam uma aplicabilidade limitada para dar conta das experiências extáticas, estando “longe de traduzir a realidade desses estados espirituais” (BRASIL, p. 22-23). Conclui Sá:

A coleção de termos jurídicos, farmacológicos, botânicos ou psiquiátricos e o enunciado de fórmulas químicas são conceitos. E proclama a sabedoria que a vida transborda os conceitos. Os setenta anos de prática ritual, com a adoção da ayahuasca no Brasil, de forma ordeira e bem integrada com o meio social, são a própria vida. E as fórmulas e conceitos foram feitos para a vida, não a vida para eles, num paralelo com a questão bíblica do sábado. [...] 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

---

<sup>44</sup> *Imagens e símbolos* (ELIADE, 1991).

usuários ao meio em que vivem, ressaltada a “conduta ordeira dos adeptos das diversas seitas” [cf. MACRAE, doc. 2: 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. (BRASIL, 1992, p. 25)

Por fim, Sá retomou o argumento antropológico apresentado em 1987, citando novamente o trecho de *Raça e história*, de Claude Lévi-Strauss, presente no Relatório Final de 1987. O jurista argumentou, a partir do parecer de MacRae, que o confinamento das práticas das entidades ayahuasqueiras à região amazônica não possuía qualquer embasamento lógico ou científico e que tal restrição seria o equivalente à “proscrição dos serviços religiosos mais importantes das diversas seitas ayahuasqueiras” (BRASIL, 1992, p. 26.). Neste sentido, vale destacar na íntegra um dos trechos finais do parecer, no qual o jurista apresenta resumidamente a orientação geral do documento e, consequentemente, o posicionamento do CONFEN com relação ao uso religioso da ayahuasca no Brasil:

Mais uma vez deve ser lembrado que o uso da ayahuasca tem sido considerado legítimo até agora, e que um grande número de pessoas investiram suas vidas nesses cultos, tornando-os centrais para as suas identidades sociais, individuais e espirituais. A história da humanidade é pródiga em exemplos da insensatez que é a intolerância e a perseguição religiosa, cujos principais efeitos parecem ser a exacerbação do fanatismo de uns e da prepotência arbitrária de outros. No Brasil isso pode ser constatado durante o período getulista, quando a repressão aos cultos afro-brasileiros causou sérios problemas sociais, deixando evidente a natureza preconceituosa e injusta do regime. A própria tradição cristã é rica em modelos de martírio pela fé que poderiam servir de exemplo para os adeptos das seitas ayahuasqueiras em seus protestos contra a proscrição de seus rituais. Levando-se em conta a importância dos aspectos socialmente integradores dessas seitas, tem-se como corolário que o seu enfraquecimento somente contribuiria para a debilitação da coesão social, suscitando sentimentos de revolta e devolvendo à anomia muitos daqueles que encontraram nesses cultos o significado para as suas vidas. Assim, é importante reiterar que restringir arbitrariamente a celebração dos cultos ayahuasqueiros a determinada região geográfica significaria negar a noção de que o Brasil é um todo jurídico e culturalmente integrado, e seria tão insensato e

contraproducente quanto tentar confinar o candomblé à Bahia, o luteranismo às colônias alemãs do Sul ou o pentecostalismo aos descendentes de norte-americanos. (BRASIL, 1992, p.26-27)

Mais uma vez, ganha destaque na fala do jurista o papel sociointegrador do uso religioso da ayahuasca, o qual seria dotado de uma série de elementos capazes de garantir a coesão social da comunidade e de suas famílias, provendo os alicerces de suas “identidades sociais, individuais e espirituais”. Além disso, é digna de nota a comparação entre os estigmas associados ao uso religioso da ayahuasca e a repressão e intolerância com relação às religiões afro-brasileiras na primeira metade do século XX. Tal associação pode ser entendida como uma tentativa por parte de Sá de legitimar o uso religioso da ayahuasca como fruto de manifestações religiosas e culturais afro-brasileiras, as quais tornaram-se credoras de proteção estatal a partir da Constituição de 1988.

Em uma perspectiva mais ampla, é evidente neste momento inicial de elaboração de políticas públicas a opção pelo quadro discursivo e por categorias advindas das ciências sociais no enquadramento dado ao consumo da ayahuasca. Embora a participação de médicos e psiquiatras tenha sido uma constante nos primeiros relatórios e pareceres, as recorrentes críticas ao discurso biomédico e ao que foi denominado de “determinismo farmacológico”, a problematização da categoria “alucinógeno” e de suas implicações, assim como a classificação das práticas dos grupos ayahuasqueiros como legítimas manifestações culturais, dão o tom para as formas de classificação atribuídas ao uso da ayahuasca no Brasil por parte dos órgãos públicos.

Além disso, o recurso constante aos pareceres de antropólogos, como Clodomir Monteiro e Edward MacRae, as referências a autores clássicos como Mircea Eliade e Claude Lévi-Strauss, e o tom durkheimiano das análises apresentadas, encarando o uso religioso da ayahuasca como uma prática sociointegradora capaz de promover a coesão social e evitar a anomia no interior das comunidades ayahuasqueiras, demonstra claramente a embocadura dada à questão.

Depreende-se, portanto, que a década de 1990 evidenciou a recorrência de uma série de dinâmicas em torno da questão do uso religioso da ayahuasca no país. De um lado, a mídia manteve papel ativo no debate, questionando a decisão do governo de permitir o uso da bebida e enquadrando a ayahuasca enquanto uma perigosa droga. De outro lado, o período também foi marcado pela iniciativa inédita de auto-organização e regulação das principais entidades ayahuasqueiras, as quais se organizaram para

estabelecer um conjunto de parâmetros e princípios comuns a serem observados sobre o uso religioso da ayahuasca. Ao mesmo tempo, a atuação de pesquisadores e a incorporação de argumentos provenientes da literatura acadêmica assumiram um papel fundamental nos desdobramentos iniciais da elaboração de políticas públicas no Brasil, contribuindo para definir a agenda institucional, bem como para moldar a percepção pública sobre o uso da ayahuasca no país.

Apesar da associação do uso da ayahuasca à noção de droga permanecer uma constante no debate, os argumentos provenientes das ciências sociais prevaleceram, sobretudo no plano das políticas públicas, abrindo o caminho para a consolidação da concepção das instituições ayahuasqueiras enquanto religiões associadas a manifestações culturais de origem amazônica, assim como para a decisão de regulamentar o uso da ayahuasca para fins religiosos no Brasil (ANTUNES, 2015).

### **3.3. A salvaguarda da religião e da cultura**

Apesar de algumas ações pontuais ainda na década de 1990, a questão do uso religioso da ayahuasca só seria revisitada em profundidade a partir da década de 2000<sup>45</sup>. Novamente, tais iniciativas são abordadas pela literatura acadêmica como fruto da expansão do uso da ayahuasca, que teria desencadeado uma série de reações, tanto por parte da mídia, quanto do poder público. Nesse sentido, Edward MacRae (2008, p. 295) defende o argumento de que a medida de investigar novamente o uso religioso da ayahuasca seria resultado do crescimento e da internacionalização de alguns dos principais grupos ayahuasqueiros, fator que teria fomentado novas denúncias de uso inadequado da bebida. Na perspectiva do antropólogo, tais denúncias teriam levado o Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas (CONAD)<sup>46</sup> a elaborar a Resolução nº 26, de 31 de dezembro de 2002.

Na resolução em questão, o CONAD afirma que “o uso ritualístico do ‘chá ayahuasca’ constitui-se em manifestação cultural e religiosa regional de há muito

---

<sup>45</sup> Na segunda metade da década de 1990, o CONFEN se posicionou com relação ao consumo da ayahuasca por menores de dezoito anos. Em junho de 1995, a instituição aprovou um parecer recomendando que o chá não fosse ministrado para portadores de distúrbios mentais, assim como para menores de dezoito anos, mesmo que acompanhado dos pais. Em maio de 1997, na terceira reunião ordinária do CONFEN, a decisão em questão foi ratificada.

<sup>46</sup> O Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas (CONAD) substituiu na década de 2000 o extinto Conselho Federal de Entorpecentes (CONFEN).

reconhecida pela sociedade brasileira” (BRASIL, 2002) e que os responsáveis pelas instituições ayahuasqueiras estão cientes da proibição de sua comercialização, tendo em vista que seu uso deve ser estritamente religioso. Além disso, o CONAD argumentou contrariamente à exportação da bebida “haja vista o seu uso exclusivamente ritualístico, peculiar a uma manifestação cultural regional brasileira, e mais as restrições decorrentes da legislação brasileira e de Acordos Internacionais assinados pelo Brasil” (BRASIL, 2002). Por fim, a resolução determinou a formação de um Grupo de Trabalho com o intuito de:

apresentar [...] 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. (BRASIL, 2002, p. 2)

A resolução foi emitida no último dia da administração de Fernando Henrique Cardoso na presidência do Brasil e o Grupo de Trabalho não chegou a ser solicitado por seu sucessor. Contudo, de acordo com informações apresentadas por MacRae (2008, p. 295), em 24 de março de 2004, o CONAD solicitou à Câmara de Assessoramento Técnico Científico (CATC) da instituição que elaborasse um novo estudo e um parecer técnico-científico que englobasse diversos aspectos do uso da ayahuasca. A CATC realizou uma série de discussões sobre a ayahuasca e seus usos, que contaram com a participação de antropólogos especialistas no tema, incluindo o próprio MacRae e as antropólogas Sandra Lucia Goulart e Beatriz Caiuby Labate. Como resultado deste conjunto de reuniões, foi produzido um novo parecer que reafirmou alguns pontos elaborados em documentos anteriores.

No documento em pauta, a CATC procurou abordar uma série de questões, dentre elas, o posicionamento do International Narcotics Control Board (INCB) das Nações Unidas com relação à ayahuasca, o qual afirma que “sendo a planta utilizada praticamente in natura não cabe nenhum controle, acrescentando que não haverá controle das plantas usadas em forma de chá, segundo a opinião do INCB, pois não há purificação, concentração ou isolamento de substâncias” (BRASIL, 2004a, p. 1). O parecer também destacou a relevância do enfoque bioético, apontando para a importância da decisão individual alicerçada em uma vasta gama de informações e disponibilizadas por

profissionais de diversas áreas do conhecimento, órgãos públicos e segmentos da sociedade civil. De acordo com o documento, “trata-se do direito da pessoa a ser informada, para a tomada segura de decisão individual ou pelo círculo social-familiar” (BRASIL, 2004a, p. 2).

A CATC também abordou o uso da ayahuasca por crianças e mulheres grávidas, ressaltando a primazia do direito à decisão individual informada e argumentando ser indispensável considerar os saberes produzidos pelos grupos usuários da bebida, atentando para as situações concretas das pessoas e até mesmo para as contingências históricas do uso da ayahuasca. O documento também fez referência ao artigo 1.634 do Código Civil, referente ao exercício do poder familiar, assinalando que este abarca um campo extremamente amplo, “comprometendo os pais na adequada criação e educação dos filhos, sujeitando-os à perda desse poder em caso de abuso de autoridade ou falta aos deveres que a lei lhes comete” (BRASIL, 2004a, p. 2-3).

O parecer abordou o Estatuto da Criança e do Adolescente (Lei nº 8.069, de 13/7/1990), ressaltando que este prevê o direito à liberdade assegurado à criança e ao adolescente, compreendendo também a liberdade de crença e de culto religioso (art. 16, III). Vale destacar que o documento cita um trecho do estatuto, o qual reitera que o processo educacional deve respeitar os “valores culturais, artísticos e históricos próprios do contexto social da criança e do adolescente, garantindo-se a estes a liberdade de criação e o acesso às fontes de cultura” (Lei nº 8.069, art. 58 apud BRASIL, 2004a, p. 2-3).

Assim, a CATC determinou que a participação de crianças e adolescentes na religião de seus pais estaria ligada ao estabelecimento do nível dessa participação pelos responsáveis legais, levando em conta as condições físicas e psíquicas próprias à fase de desenvolvimento e estruturação da personalidade, e considerando os valores culturais referentes ao contexto social da criança e do adolescente. O parecer conclui, portanto, que a resolução sobre tais práticas deveria ter como fonte a família, a sociedade e a autonomia individual, sendo impossível e até mesmo indesejável uma intervenção ostensiva por parte do estado. Tal tratamento também foi estendido às gestantes, consideradas as responsáveis por preservar o desenvolvimento do nascituro.

Outro ponto relevante presente no parecer diz respeito à questão do uso terapêutico da ayahuasca. Na visão da Câmara, seria fundamental estimular estudos do chá, realizando inclusive pesquisas clínicas. Valendo-se do trabalho de MacRae, o

documento ressaltou a vasta diversidade fitoterápica da floresta amazônica, assim como o crescente interesse de companhias farmacêuticas por tal diversidade. Partindo da obra do antropólogo, o parecer enfatizou o aspecto ritual como um componente essencial dos sistemas populares de cura, argumentando em seguida que não seria mais possível usufruir de tal diversidade fitoterápica sem pesquisá-la.

Neste sentido, a Câmara propôs o estudo do uso terapêutico da ayahuasca em caráter experimental, a partir da constituição de um grupo multidisciplinar de trabalho. Por fim, o parecer propôs ao CONAD que não houvesse restrição, direta ou indireta, às práticas religiosas das comunidades ayahuasqueiras e reiterou a liberdade do uso religioso da ayahuasca, tendo em vista as decisões anteriores do CONFEN e CONAD, e “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” (BRASIL, 2004a, p. 6).

Pouco tempo depois, o CONAD emitiu a Resolução nº 5, reconhecendo “a legitimidade, juridicamente, do uso religioso da ayahuasca” e afirmando ainda “que o processo de legitimação iniciou-se, há mais de dezoito anos, com a suspensão provisória das espécies vegetais que a compõem, das listas da Divisão de Medicamentos – DIMED, por Resolução do Conselho Federal de Entorpecentes – CONFEN” (BRASIL, 2004b, p. 1). Em seguida, a resolução reafirmou a importância de garantir o direito constitucional ao exercício do culto e à decisão individual, ressaltando que a escolha sobre o uso religioso da ayahuasca deveria ser alicerçada na mais ampla gama de informações. Por fim, o CONAD decidiu instituir um Grupo Multidisciplinar de Trabalho (GMT) para elaborar um levantamento e acompanhamento do uso religioso da ayahuasca, assim como para analisar a possibilidade de pesquisas sobre o uso terapêutico da bebida em caráter experimental, para promover um cadastro nacional das entidades usuárias da ayahuasca e para elaborar um documento que traduzisse a deontologia do uso da ayahuasca, estipulando formas de prevenir o seu uso inadequado (BRASIL, 2004b, p. 2).

### **3.3.1. O Relatório Final do Grupo Multidisciplinar de Trabalho**

Em maio de 2006, o Grupo Multidisciplinar de Trabalho – Ayahuasca foi oficialmente formado pelo Ministro-Chefe do Gabinete de Segurança Institucional da

Presidência da República e Presidente do Conselho Nacional Antidrogas, Jorge Armando Felix. O grupo foi composto por especialistas de diversas áreas do conhecimento, representantes das áreas: antropologia (Dr. Edward John Baptista das Neves MacRae), farmacologia/bioquímica (Dr. Isac Germano Karniol), serviço social (Dra. Roberta Salazar Uchoa), psiquiatria (Dr. Dartiu Xavier da Silveira Filho) e direito (Dra. Ester Kosovski). Além deste conjunto de pesquisadores, o GMT contou com a participação de seis representantes de entidades que fazem o uso religioso da ayahuasca, eleitos em um seminário realizado em Rio Branco nos dias 9 e 10 de março de 2006. O GMT também contou com o apoio da Secretaria Nacional Antidrogas, representada pela Diretora de Políticas de Prevenção e Tratamento, Dra. Paulina do Carmo Arruda Vieira Duarte, e da Assessoria Executiva do CONAD, representada pelo Dr. Domingos Bernardo da Silva Sá, jurista e Membro Titular do CONAD (BRASIL, 2006, p. 2-3).

No total, o GMT realizou sete reuniões na sede Secretaria Nacional Antidrogas entre agosto e novembro de 2006, nas quais foram discutidas diversos temas como o cadastramento das entidades ayahuasqueiras, aspectos jurídicos e legais para a regulamentação do uso religioso da bebida, o amparo do direito à liberdade de culto, a regulamentação de preceitos para produção, consumo e envio da ayahuasca, procedimentos referentes à recepção de novos integrantes, a definição do uso terapêutico da ayahuasca, além da discussão mais ampla sobre a relação ayahuasca, cultura e sociedade<sup>47</sup>. Como resultado, o GMT produziu um relatório final que procurou sistematizar os pontos discutidos nas reuniões (BRASIL, 2006, p. 3).

---

<sup>47</sup> Sobre as tensões que permearam tais reuniões, MacRae (2008, p. 297) afirma: “Durante esse evento ficou evidenciada mais uma vez a profunda rivalidade e animosidade entre diversos grupos ayahuasqueiros. [...] Assim, os membros dos grupos daimistas conhecidos pelo nome de ‘Alto Santo’, que mantêm suas práticas e concepções mais próximas dos ensinamentos originais do seu mestre fundador Raimundo Irineu Serra, e os seguidores dos grupos conhecidos pela designação Barquinha fizeram uma série de acusações contra os organizadores da reunião, afirmando que eles haviam favorecido o grupo daimista Centro Eclético Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS), ao reservar uma vaga no GMT especificamente para um representante dessa controversa mas grande ‘linha’ daimista. [...] Em 2006, as grandes acusações levantadas, principalmente contra os seguidores do Padrinho Sebastião, como o CEFLURIS (atual ICEFLU), se concentravam principalmente em alegações de ‘comercialização do sacramento’ e de seu uso associado a drogas ou plantas psicotrópicas, como a *Cannabis sativa*. As igrejas da Barquinha terminaram se recusando a participar do GMT e, ironicamente, seu lugar foi tomado por um membro do Alto Santo, ‘linha’ que, embora minoritária, acabou por ter dois representantes. Além das tradições religiosas mais estabelecidas, grupos independentes, conhecidos como neoayahuasqueiros, também se fizeram representar, contribuindo para o alargamento do escopo das discussões e ajudando a mantê-las a par dos desenvolvimentos mais recentes no campo do uso ritual de enteógenos no Brasil, especialmente em relação ao seu grande e diversificado crescimento. Os representantes da União do Vegetal, a maior e mais organizada das religiões ayahuasqueiras, adotaram durante esses eventos uma postura discreta e fraternal em relação às outras doutrinas, contribuindo de maneira importante para a harmonia e sucesso das discussões. A tônica dos debates, realizados no âmbito do CONAD e especialmente em sua Câmara de

Na introdução do Relatório Final, o GMT reafirmou as decisões anteriores do CONFEN e CONAD, indicando que não deveriam haver restrições, diretas ou indiretas, para as práticas religiosas das comunidades ayahuasqueiras. O documento frisou a relevância de assegurar a liberdade religiosa e o poder familiar, respeitando a paz social e a autonomia individual. De acordo com o relatório:

Deve ser reiterada a liberdade do uso religioso da Ayahuasca, [...] 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. (BRASIL, 2006, p. 1-2)

Em seguida, o relatório aborda o processo de regulamentação da ayahuasca, apresentando brevemente as principais decisões, pareceres e relatórios desenvolvidos pelo CONFEN e CONAD. É digno de nota que, ao início do histórico, o GMT salienta novamente o dever constitucional por parte do estado brasileiro de salvaguardar o uso religioso da ayahuasca enquanto uma legítima tradição nacional.

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. Representa o coroamento do processo de legitimação do uso religioso da Ayahuasca no país, iniciado há mais de vinte anos, com a criação do 1º Grupo de Trabalho do CONAD (na época CONFEN), designado para examinar a conveniência da suspensão provisória da inclusão da substância *Banisteriopsis caapi* na Portaria nº 02/85, da DIMED. (BRASIL, 2006, p. 4)

Nota-se que, a partir dos anos 2000, o processo de regulamentação da ayahuasca deixa de problematizar os supostos riscos da bebida, caminhando no sentido de preservar o que foi definido enquanto manifestação cultural e religiosa popular credora de proteção estatal. Assim, a associação ayahuasca/droga passa a ter uma relevância cada vez menor no âmbito das políticas públicas, desaparecendo por completo do Relatório Final do GMT ayahuasca. Como resultado de tal orientação, o foco voltou-se para o desenvolvimento de uma deontologia que normatizasse e tipificasse o que poderia ser entendido como o uso

---

Assessoramento Técnico-Científico (CATC), evidenciaram uma boa vontade generalizada entre grande parte dos seus membros para com o uso ritual da ayahuasca e um genuíno comprometimento com a normalização e consolidação do direito ao culto dos seguidores das religiões ayahuasqueiras”.

responsável da ayahuasca. Neste âmbito, vale citar na íntegra a passagem do relatório acerca do uso religioso da ayahuasca.

Ao longo de décadas o uso ritualístico da Ayahuasca – bebida extraída da decocção do cipó *Banisteriopsis caapi* (jagube, mariri, etc.) e da folha *Psychotria viridis* (chacrona, rainha, etc.) – tem sido reconhecido pela sociedade brasileira como prática religiosa legítima, de sorte que são mais do que atuais as conclusões de relatórios e pareceres decorrentes de estudos multidisciplinares determinados pelo antigo CONFEN, desde 1985, que constatavam que “há muitas décadas o uso da Ayahuasca vem sendo feito, sem que tenha redundado em qualquer prejuízo social conhecido”. A correta identificação do que é uso religioso, segundo os conceitos e práticas ditadas, a partir das próprias entidades que fazem uso da Ayahuasca, permitirá assegurar a proteção da liberdade de crença prevista na Constituição Federal. Considerando a ocorrência de registros de uso não religioso da Ayahuasca, sua identificação possibilitará prevenir práticas que não se amoldam à proteção constitucional. 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 11.343/066 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. (BRASIL, 2006, p. 7)

A passagem em questão retoma um ponto recorrente nos primeiros relatórios e pareceres acerca da não comprovação de que o uso religioso da ayahuasca apresenta qualquer prejuízo social para os usuários do chá. No entanto, o relatório vai além, afirmando a necessidade de identificar o que deveria ser entendido como uso religioso a partir dos próprios conceitos e práticas das entidades ayahuasqueiras. Neste sentido, o GMT destacou que procurou, a partir de suas discussões, consolidar as práticas para o uso religioso adequado e responsável estabelecidas na “Carta de Princípios”, desenvolvidas no início dos anos 1990. O resultado de tal iniciativa foi a elaboração de uma deontologia para o uso responsável da ayahuasca com o intuito de estipular um

conjunto de diretrizes para salvaguardar o que se consolidou nas políticas públicas enquanto manifestação religiosa e cultural popular.

Dentre os pontos estipulados pelo GMT, ficou proibida a comercialização da ayahuasca. Segundo o relatório, a venda de ayahuasca não configuraria um “ato de fé”, mas de “comércio”, comprometendo a legitimidade do uso tradicional feito pelas entidades religiosas. Deste modo, o GMT destacou o caráter religioso de todos os atos que envolvem a ayahuasca, desde a coleta, o preparo, até o consumo, de modo que a finalidade de auferir lucro seria incompatível com o uso religioso que as entidades reconhecem como legítimo e responsável. O documento indica que a “cultura do uso religioso da ayahuasca, por se tratar de fé em bebida extraída de plantas nativas da Floresta Amazônica, pressupõe responsabilidade ambiental na extração das espécies” (BRASIL, 2006, p. 9). Assim, ficou determinado que o uso religioso responsável implica também buscar a sustentabilidade na produção das espécies, procurando cultivar as plantas e preparar a ayahuasca para o consumo próprio.

Também foi recomendado às entidades ayahuasqueiras que o turismo e a atividade comercial deveriam ser evitados, na medida em que, por se constituírem em instituições religiosas, não deveriam se orientar pela obtenção de lucro, principalmente como um resultado da exploração dos efeitos da bebida. Por outro lado, afirmou o GMT, a Constituição Federal garante o livre exercício dos cultos religiosos e, por consequência, o direito à propagação da fé através do intercâmbio legítimo de seus membros. De acordo com o relatório:

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. (BRASIL, 2006, p. 9)

Outro tema abordado pelo GMT diz respeito à publicidade e à divulgação de informações. Foi destacado que a publicidade em torno do uso da ayahuasca teria sido alvo de deturpações e abusos, principalmente na internet, meio de comunicação no qual seria frequente encontrar ofertas de toda sorte de cursos e oficinas remuneradas, associando a ayahuasca a promessas de experiências transformadoras descomprometidas

com rituais religiosos. O GMT afirmou que o uso ritual responsável seria incompatível com a publicidade e a oferta de promessas de curas milagrosas, tampouco de transformações pessoais arrebatadoras, sendo consenso no grupo “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” (BRASIL, 2006, p. 10).

A questão do uso terapêutico da ayahuasca também foi abordada no relatório. Segundo o GMT, “‘terapia’ é compreendida como atividade ou processo destinado à cura, manutenção ou desenvolvimento da saúde, que leve em conta princípios éticos científicos” (BRASIL, 2006, p. 10). Sobre esta questão, o relatório destacou que algumas linhas realizam trabalhos de cura em que se faz uso da ayahuasca. No entanto, foi defendido o argumento de que o uso terapêutico que tradicionalmente se atribui aos rituais religiosos com a ayahuasca “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” (BRASIL, 2006, p. 10). Assim, foi reafirmado que o CONAD se limitou a autorizar o uso da ayahuasca em rituais religiosos, determinado que a utilização terapêutica da bebida sem a habilitação profissional e respaldo em pesquisas científicas configura exercício ilegal de profissão ou prática profissional temerária. Deste modo, foi decidido que:

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. 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. (BRASIL, 2006, p. 11)

Em contrapartida, o documento salientou que a disseminação do consumo da ayahuasca e a facilidade de acesso teria levado ao surgimento de novas entidades que não estariam dotadas da experiência necessária para lidar com a bebida e seus efeitos, deixando de praticar o uso responsável da ayahuasca ao associá-la a práticas que não dizem respeito ao uso religioso. O relatório reafirmou que o uso ritual realizado pelas entidades religiosas se diferencia não apenas do comércio, mas também do uso meramente recreativo. Assim, foi estabelecido que o uso religioso responsável da ayahuasca pressupõe a presença de pessoas experientes, capazes de lidar com os diversos aspectos que envolvem o uso religioso da bebida. Além disso, o GMT recomendou 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” (BRASIL, 2006, p. 11-12).

Também foram discutidos os procedimentos relativos à recepção de novos integrantes. O GMT definiu que, para além dos princípios presentes em cada um dos grupos com relação à recepção de novos membros, seria prudente considerar o relato de alterações mentais anteriores, o estado emocional no momento do uso, certificando-se de que as pessoas não estejam sob efeito de álcool ou outras substâncias psicoativas. Foi recomendado que o interessado deve ser informado acerca de todas as condições que se exigem para o uso da ayahuasca antes da primeira participação em um ritual. Para isso, uma entrevista prévia deveria ser realizada com o intuito de averiguar as condições médicas e psicológicas do interessado, bem como para esclarecer sobre os procedimentos rituais e efeitos da bebida. Também ficou estipulado que cada entidade deveria acompanhar os participantes até o término do ritual (BRASIL, 2006, p. 12).

Por fim, o relatório problematizou a questão do uso da ayahuasca por gestantes e menores de idade. De acordo com o GMT, tendo em vista a inexistência de evidências científicas que demonstrassem efeitos prejudiciais à saúde e considerando as práticas das entidades ayahuasqueiras, ficou decidido pela manutenção dos termos da Resolução nº 05/04, do CONAD. Logo, o uso da ayahuasca por menores de dezoito anos permaneceu como objeto de deliberação dos pais e, quanto às gestantes, foi decidido que cabe a elas a responsabilidade pela medida de tal participação, atentando para “a preservação do desenvolvimento e da estruturação da personalidade do menor e do nascituro” (BRASIL, 2006, p. 12).

O relatório concluiu ressaltando a dignidade da pessoa humana enquanto princípio fundante do país, sobretudo a liberdade de consciência e de crença como direitos invioláveis dos cidadãos. No entanto, para além do princípio da liberdade individual, ficou evidente ao longo do relatório que o argumento central para a legitimação do uso da ayahuasca baseou-se principalmente na categorização do fenômeno enquanto manifestação religiosa e cultural de cunho popular. Deste modo, não se tratava de garantir uma liberdade individual em primeiro lugar, mas de salvaguardar uma tradição cultural. Tal posicionamento fica evidente na passagem em que o GMT afirma:

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. (BRASIL, 2006, p. 11)

Quatro anos após a publicação do Relatório Final do GMT – Ayahuasca, o CONAD emitiu a Resolução nº 1, de 25 de janeiro de 2010, com o objetivo de dar ampla publicidade e visibilidade ao tema e ao enquadramento dado ao uso religioso da ayahuasca no país, determinando a publicação na íntegra do Relatório Final do Grupo Multidisciplinar de Trabalho (BRASIL, 2010a).

### **3.3.2. A literatura acadêmica e a mídia**

Analisando tal momento no cenário nacional de políticas públicas sobre o uso da ayahuasca, Goulart (2008, p. 273) procurou demonstrar que noções como as de “tráfico” e “comércio” apresentavam problemas para a concepção de uso responsável, por estarem muito vinculadas ao contexto de drogas ilícitas. Ao mesmo tempo, o “comércio” e o “turismo” também deveriam ser evitados por sua associação com o aspecto recreativo. Goulart argumentou que, em oposição a eles, o que é defendido é a “tradição”, o “uso religioso” e o “sacramento” no lugar da “droga”. Logo, a antropóloga defende que a ideia do uso da ayahuasca para “fins religiosos”, presente no primeiro relatório do CONFEN, não somente foi reafirmada, mas se tornou um pressuposto desta nova regulamentação.

Na perspectiva de Goulart, a legitimidade do uso religioso da ayahuasca teria deixado de ser um aspecto questionado, configurando agora o ponto de partida para estabelecer a necessidade de mecanismos de controle com o intuito de evitar seu uso inadequado. O argumento da antropóloga parte do pressuposto de que o uso inadequado da ayahuasca é identificado na rubrica de não religiosa. Neste sentido, ressalta Goulart, enquanto em outros pareceres e documentos governamentais o termo “ritual” aparecia ao lado do “religioso”, neste novo momento, desaparece a noção de “uso ritual”, sendo frequente a menção ao “uso religioso”. Assim, Goulart defende a hipótese de que, ao tornar-se consenso, a necessidade da garantia do uso para fins religiosos teria excluído eventuais alternativas abrangidas pela noção de “uso ritual” (GOULART, 2008, p. 273).

Goulart assume, portanto, uma posição crítica com relação aos modos como a regulamentação da ayahuasca se efetivou no país, focando no aspecto “religioso” e excluindo as possibilidades de outras práticas “rituais”. Todavia, a autora deixa de atentar para o fato de que a literatura acadêmica e a atuação de especialistas contribuíram substancialmente para tal configuração, na medida em que os últimos empreenderam uma série de esforços – seja por meio da produção acadêmica ou da atuação junto ao CONFEN e CONAD – para garantir o reconhecimento do uso da ayahuasca enquanto manifestação religiosa tradicional, os quais acarretaram, em contrapartida, uma série de restrições para o uso da bebida.

Neste sentido, vale lembrar que a categoria “religiões ayahuasqueiras brasileiras” apareceu pela primeira vez em 2002, na coletânea *O uso ritual da ayahuasca* (LABATE, ARAÚJO, 2002), para referir-se às entidades ayahuasqueiras do Santo Daime, União do Vegetal e Barquinha, enquanto integrantes de uma mesma tradição de uso da ayahuasca. Sobre a questão em pauta, é interessante analisar a formulação de Goulart (2004, p. 13):

Em todas elas o complexo cultural-seringueiro, estritamente vinculado ao uso da ayahuasca, possibilita o aparecimento do novo “culto”, “doutrina” ou “missão”, fornecendo elementos essenciais para a constituição de suas cosmologias e, por outro lado, sendo uma das principais referências para a sua legitimação. Simultaneamente, os componentes da cultura cabocla seringueira do chá se combinam, nestas novas religiões, a aspectos do catolicismo popular, afro-religiosos, kardecistas, entre outros, implicando também, em alguns “messianismos”. Sua formação envolve, embora em menor ou maior grau, líderes e adeptos que vieram do meio rural após uma série de

migrações, parecendo implicar num processo de mediação entre o mundo da floresta e o mundo da cidade.

Apesar da ênfase nos elementos comuns ao Santo Daime, Barquinha e UDV, Goulart (2004) também apresenta algumas ressalvas sobre a amplitude de tal construção, a partir de uma reflexão sobre a gênese da categoria. De acordo com a antropóloga, a categoria “religiões ayahuasqueiras” teria sido inspirada em termos e definições dos próprios membros dos grupos em questão. No entanto, a antropóloga reconhece que se trata principalmente de uma categoria analítica, podendo não coincidir com a perspectiva dos membros dos grupos. De fato, como indicam os resultados de seu trabalho etnográfico, os integrantes destes grupos geralmente enfatizam em seus relatos as fragmentações e as diferenças entre eles e não os elementos em comum.

Independentemente da reverberação da categoria entre as entidades ayahuasqueiras, é importante destacar o impacto que tal categoria adquiriu no meio acadêmico, sendo amplamente utilizada em trabalhos posteriores e consolidando-se como uma noção chave para descrever os grupos ayahuasqueiros do Santo Daime, Barquinha e UDV. Logo, a legitimação do uso religioso da ayahuasca e o reconhecimento dos grupos ayahuasqueiros enquanto “religiões” não foram apenas o resultado do desenvolvimento de políticas públicas, sendo fruto também de um movimento acadêmico que procurou enquadrar diferentes manifestações e práticas enquanto parte de uma mesma tradição do uso da ayahuasca. Assim, considerando embocadura dada pela literatura sobre o tema, é inegável que o debate acadêmico desenvolveu uma agenda política caracterizada por um esforço em construir o uso da ayahuasca enquanto parte de uma manifestação religiosa e cultural amazônica compartilhada pelos grupos em pauta.

Sobre esta questão, cabe destacar também a posição de MacRae acerca da consolidação da categorização das entidades ayahuasqueiras enquanto religiões no espaço público brasileiro. O antropólogo procura assinalar o quanto a participação de pesquisadores e especialistas teria sido fundamental para o reconhecimento da legitimidade do uso religioso da ayahuasca. Com efeito, MacRae chega a comparar a regulamentação da ayahuasca ao processo de legitimação das religiões afro-brasileiras na primeira metade do século XX. Segundo MacRae (2008, p. 302):

Como tem sido ressaltado aqui, as tentativas de regulamentação do uso religioso da ayahuasca apresentam numerosos pontos em comum com o processo de legitimação dos cultos afro-brasileiros. Entre eles figura

também a importância do papel desempenhado por intelectuais estudiosos ou simpatizantes do tema, especialmente médicos e antropólogos (ou médicos que também foram proto-antropólogos, como Nina Rodrigues), lembrando-se que em muitos casos eram também associados em diferentes graus à prática das religiões em questão. Da mesma forma como Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edison Carneiro, Gilberto Freyre, Jorge Amado e outros foram de grande importância em legitimar os cultos afro-brasileiros, constituindo um campo de estudos em seu torno e organizando eventos científico-políticos como os Congressos Afro-Brasileiros realizados na década de 1930, também médicos e cientistas sociais como Elisaldo Carlini, Dartiu Xavier da Silveira, Glacus de Souza Brito, Wilson Gonzaga da Costa, Vera Fróes Fernandes, Clodomir Monteiro da Silva, Anthony Henman, Luis Eduardo Luna, Esther Jean Langdon, Fernando de la Roque Couto, Luis Eduardo Soares, Alberto Groisman, Walter Dias Jr., Geovana Cunha, Cristina Pelaéz, Afrânio Andrade, Sérgio Brissac, Lucia Gentil, Arneide Cemin, Beatriz Caiuby Labate, Sandra Lucia Goulart, Wladimyr Senna Araújo e tantos outros, sem esquecer o jurista Domingos Bernardo Gialuisi da Silva Sá e o poeta Alex Polari de Alverga, têm contribuído para ampliar e difundir os conhecimentos sobre o tema. Alguns destes participaram de forma decisiva do próprio GMT Ayahuasca, outros organizaram eventos científicos ou produziram reflexões importantes.

Fica evidente, portanto, que a consolidação da associação ayahuasca/religião/cultura é entendida pelo antropólogo como fruto da progressiva participação de pesquisadores nas disputas e nos processos de produção de legitimidade sobre os usos da ayahuasca<sup>48</sup>. Tal análise corrobora nossa hipótese de que a inserção de especialistas nas disputas, discussões e fóruns contribuiu para moldar o debate em torno do uso religioso da ayahuasca enquanto um problema público, incorporando argumentos, categorias e concepções do universo acadêmico, principalmente da antropologia, nas políticas públicas, e consolidando a categorização do fenômeno enquanto manifestação religiosa e cultural.

---

<sup>48</sup> Vale lembrar que, assim como o autor da presente pesquisa, muitos destes pesquisadores mantêm ou mantiveram alguma forma de vínculo com os grupos ayahuasqueiros, como no caso dos pesquisadores Beatriz Labate, Edward MacRae, Sandra Goulart, Walter Dias Jr., Clodomir Monteiro, Fernando LaRoque Couto, Wladimyr Senna Araújo, dentre muitos outros.

Em retrospectiva, é possível concluir que as primeiras investigações foram direcionadas basicamente para o problema da proibição ou regulação do uso da ayahuasca, de modo que o debate foi polarizado pela temática droga/cultura, privilegiando os discursos biomédico e antropológico, sendo que o último gozou de proeminência nas decisões sobre dos órgãos governamentais. Como destaquei anteriormente (ANTUNES, 2015), os principais argumentos presentes nos primeiros relatórios e pareceres argumentaram em favor da defesa da legitimidade do uso da ayahuasca, pois este era entendido como parte integrante de uma manifestação religiosa e cultural sociointegradora de origem amazônica.

A partir da década de 2000, os proponentes de políticas públicas deixaram de associar o uso da ayahuasca à temática das drogas e a legitimidade do uso religioso deixou de ser objeto de debate, consolidando-se a concepção de que as entidades ayahuasqueiras deveriam ser respeitadas como religiões herdeiras de uma tradição cultural amazônica ancestral. Tal conjuntura desembocou, portanto, na decisão de estabelecer mecanismos sociais e legais necessários para garantir o “uso responsável da ayahuasca”.

É necessário ressaltar que no momento inicial em que o uso religioso da ayahuasca se tornou objeto de disputas e de investigação por órgãos públicos, a produção acadêmica era extremamente escassa, contando apenas com um número reduzido de dissertações, artigos e livros sobre o tema, os quais tornaram-se matéria prima para a elaboração dos primeiros pareceres e relatórios do CONFEN. Em contrapartida, as iniciativas empreendidas a partir dos anos 2000, as quais abandonaram completamente a associação ayahuasca/droga em prol da categorização enquanto manifestações religiosas e culturais credoras de proteção estatal, confluíram com a consolidação da literatura sobre o tema no Brasil. De fato, não é coincidência que a categoria “religiões ayahuasqueiras brasileiras” foi veiculada pela primeira vez no mesmo ano em que as discussões sobre a regulamentação da ayahuasca foram retomadas pelo CONAD.

Como procurei demonstrar, o debate acadêmico partiu de um conjunto específico de elementos, categorias e de análises para construir um cenário capaz de projetar a história do Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal enquanto integrantes de uma mesma tradição religiosa e cultural de origem amazônica de consumo da ayahuasca. Tal tradição é associada pela literatura acadêmica a tradições indígenas e vegetalistas da

região amazônica, as quais teriam incorporado elementos atrelados ao catolicismo popular, ao kardecismo e às religiões afro-brasileiras<sup>49</sup>.

Nota-se, portanto, que a orientação dos atores envolvidos no processo de produção de políticas públicas de salvaguardar o uso religioso da ayahuasca enquanto parte da tradição e de manifestações culturais de origem indígena e afro-brasileiras não é fruto do acaso. Tal processo coincidiu com a consolidação no plano acadêmico do enquadramento dos grupos em pauta enquanto parte de uma mesma tradição religiosa e cultural de consumo da ayahuasca, tendo em vista que alguns dos mais proeminentes especialistas responsáveis pelo fomento do debate no Brasil participaram em grande medida das iniciativas do CONAD.

Como resultado, o processo de regulamentação do uso religioso da ayahuasca garantiu, por um lado, a legitimidade e o respaldo legal por parte do estado com relação às entidades ayahuasqueiras. Em contrapartida, tal processo foi acompanhado por uma tipificação de práticas e categorias, bem como um constrangimento sobre as formas aceitáveis para o consumo da ayahuasca. Considerando o desdobramento institucional do uso religioso da ayahuasca enquanto problema público, é possível afirmar que a ayahuasca deixou de ser considerada uma “droga” e passou a ser tratada como uma “tradição religiosa e cultural”. Noções como “dependência”, “alucinógeno”, “entorpecente”, perderam força e deixaram de ser veículas, dando lugar às categorias de “tradição”, “cultura”, “patrimônio”. Consequentemente, consolidou-se progressivamente a concepção de que o uso da ayahuasca possui um valor histórico e cultural, sendo apto a receber proteção por parte do estado brasileiro.

A consolidação da associação ayahuasca/religião/cultura não significou, contudo, que a legitimidade do fenômeno deixou de ser alvo de contestações por parte de diversos segmentos da sociedade brasileira, sobretudo no que concerne à categorização da ayahuasca enquanto “droga” e “alucinógeno”. Como destaquei na introdução, o ano de 2010 foi particularmente intenso para o debate público sobre o uso da ayahuasca no Brasil, sendo marcado pela Resolução nº1 do CONAD, que deu um passo importante em direção a consolidação da legitimidade do uso religioso da ayahuasca no Brasil. Logo após a decisão do CONAD, a revista *Isto É* veiculou a matéria *A Encruzilhada do Daime*, na qual questionava a decisão do órgão, além de chamar atenção para temas controversos

---

<sup>49</sup> Para uma análise de como a literatura acadêmica formulou a história do uso da ayahuasca no Brasil, ver Antunes (2011, 2012).

envolvendo as entidades ayahuasqueiras. A reportagem começava com a seguinte afirmação:

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. (ISTO É, 5 de fevereiro, 2010)

O ano de 2010 também foi marcado pelo assassinato do cartunista Glauco Vilas Boas, dirigente de um centro daimista na cidade de Osasco, por um ex-integrante do grupo, fato que gerou uma considerável comoção pública. Pouco tempo depois, a revista *Veja* publicou a reportagem *O Psicótico e o Daime*, relatando em detalhes o assassinato do cartunista e problematizando o fato do responsável pelo crime ser um ex-membro do Santo Daime, o qual teria sido diagnosticado com esquizofrenia. Além de detalhar os eventos que levaram ao assassinato de Glauco, a reportagem também questionou a decisão do CONAD, além de abordar o tema dos riscos do consumo da ayahuasca por pessoas com distúrbios psiquiátricos. De acordo com a reportagem, a Resolução nº1:

Foi o primeiro de uma sucessão de erros que culminou com a consagração do chá como “bebida sagrada”, título concedido à substância alucinógena pelo estado brasileiro em janeiro passado. O advogado criminalista Fernando Fragozo considera a interpretação casuística. “Uma droga não deixa de ser droga se for consumida no meio de um ritual. A substância é lícita ou não é”, diz. A Associação Brasileira de Psiquiatria também já se manifestou contra a liberação do chá, sob o argumento de que não existem estudos suficientes para descrever em profundidade a ação no cérebro da DMT presente na bebida<sup>50</sup>. (VEJA, 24 de março de 2010)

Outro exemplo digno de nota diz respeito ao programa de televisão “MTV Debate”, veiculado também em março de 2010, o qual focou principalmente na questão

---

<sup>50</sup> Ambas as reportagens foram alvo de críticas por parte de especialistas e estudiosos do tema. Neste contexto, vale destacar a iniciativa da antropóloga Beatriz Labate, que publicou uma série de artigos (LABATE, 2009, 2010a, 2010b) problematizando o enfoque dado pelas revistas, assim como apontando supostas discrepâncias com relação a algumas das informações veiculadas na mídia.

da regulamentação uso religioso da ayahuasca no Brasil. Intitulado “Daime: droga ou religião?”, o programa contou com a participação de especialistas das áreas da psicanálise, psiquiatria, psicologia, antropologia e toxicologia. Além deste conjunto de especialistas, também fizeram parte do programa integrantes de algumas das principais entidades ayahuasqueiras do país. Como destaquei anteriormente (ANTUNES, 2012), uma das questões centrais abordadas ao longo do programa diz respeito à polarização em torno de dois debates: o problema das drogas e o princípio de liberdade religiosa.

Dentre os argumentos apresentados, vale destacar a ênfase dada à legitimidade do caráter religioso atrelado ao uso da ayahuasca e a prerrogativa da liberdade de culto. Em contrapartida, alguns entrevistados salientaram que a regulamentação da ayahuasca poderia abrir precedentes para a legalização de outras substâncias psicoativas. O programa também empreendeu um recuo histórico acerca das políticas públicas sobre o uso da ayahuasca no Brasil, pontuando as medidas adotadas pelo CONFEN e, posteriormente, pelo CONAD, em relação à ayahuasca e destacando que o processo de regulamentação da bebida foi empreendido a partir de um conjunto de estudos pautados em diversas áreas do saber. Também foram levantadas questões sobre as possibilidades de uso terapêutico da ayahuasca, sua ação no organismo humano, assim como seus princípios ativos e contraindicações do ponto de vista farmacológico. Ademais, alguns entrevistados abordaram o tema da legitimidade do uso da ayahuasca enquanto tradição e manifestação cultural, tanto no que concerne ao contexto indígena e caboclo, quanto às práticas empreendidas por parte do Santo Daime, Barquinha e UDV.

Por fim, é necessário destacar o Projeto de Decreto Legislativo 2.491/10, de autoria do deputado Paes de Lira (Partido Trabalhista Cristão-SP), cujo objetivo era revogar a decisão do CONAD com relação à regulamentação do uso da ayahuasca. O projeto em questão defendia que “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” (BRASIL, 2010b, p. 3-4). O projeto teve uma enorme repercussão entre as entidades ayahuasqueiras e estudiosos do tema e acabou sendo arquivado em janeiro de 2011, após ser duramente criticado.

Esse conjunto de iniciativas evidencia que, apesar da associação progressiva do uso da ayahuasca às noções de religião, cultura e tradição, as práticas em torno da bebida continuaram alvo de controvérsia, gerando intensos debates no espaço público brasileiro.

Contudo, o arquivamento do projeto, assim como as duras críticas feitas à abordagem midiática, são indícios de que as contestações em torno da legitimidade do uso religioso da ayahuasca não tiveram ainda força suficiente para pôr em xeque a associação ayahuasca/religião/cultura, consolidada tanto no âmbito acadêmico, quanto nas políticas públicas do país.

### **3.4. A tradição em disputa: o uso religioso da ayahuasca como patrimônio imaterial da cultura brasileira**

Em 2006, mesmo ano em que o Grupo Multidisciplinar de Trabalho divulgou seu Relatório Final, as instalações do Centro de Iluminação Cristã Luz Universal-Alto Santo – centro originário do Santo Daime fundado por Mestre Irineu – foram tombadas como patrimônio histórico e cultural do estado do Acre por um decreto do governador Jorge Viana e do prefeito Raimundo Angelim (LABATE e GOLDSTEIN, 2009). Dois anos depois, representantes do Santo Daime, Barquinha e UDV, entraram com um pedido de reconhecimento da ayahuasca como patrimônio imaterial da cultura brasileira junto ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Em abril de 2010, a Assembleia Legislativa do Acre concedeu os títulos de cidadão do Acre aos fundadores do Santo Daime, Barquinha e UDV, Raimundo Irineu Serra, Daniel Pereira de Mattos e José Gabriel da Costa (LABATE, 2010c, p. 1).

Estes três episódios atestam que a associação ayahuasca/religião/cultura consolidou-se, especialmente no que concerne à produção de políticas públicas. Tal concepção fica evidente, por exemplo, no pedido de patrimonialização do uso religioso da ayahuasca<sup>51</sup>. De acordo com o documento encaminhado ao então ministro da cultura, Gilberto Gil:

---

<sup>51</sup> Em novembro de 2008, o Instituto do Patrimônio Histórico Artístico e Nacional (IPHAN) recusou o pedido de registro do uso da ayahuasca como patrimônio imaterial da cultura brasileira, partindo do argumento que comidas ou bebidas, bem como filosofias, teologias e crenças não poderiam ser consideradas bens culturais passíveis de registro, mas referências para a produção e reprodução de práticas culturais. Apesar da recusa inicial, o IPHAN designou a realização de um Inventário Nacional de Referências Culturais, cujo objetivo consistia em realizar um levantamento sobre os bens culturais associados ao uso ritual da ayahuasca. Em setembro de 2011, foi aberta a concorrência para contratação de pessoa jurídica interessada em realizar o inventário. A empresa vencedora começou a montar sua equipe, iniciando a realização do inventário em 2012 (GOULART e LABATE, 2016, p. 7-8). De acordo com Goulart e Labate (2016, p. 8): “A equipe completa do Inventário foi composta por: 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

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 étnicocultural e à criatividade humana. Com isso as Doutrinas do

---

Edson Lodi. A empresa (pessoa jurídica) que ganhou a concorrência do Edital lançado pelo IPHAN e que ficou responsável pela realização do Inventário foi a Marques & Barbosa - M&B Serviços Especializados, situada em Rio Branco (AC). Um ponto que chama a atenção é que os responsáveis por esta empresa são integrantes de um núcleo da UDV de Rio Branco”.

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. (PEDIDO DE PATRIMONIALIZAÇÃO DA AYAHUASCA, 2008)

O argumento central do documento consiste, aos moldes estipulados pela literatura acadêmica, em incluir o Santo Daime, Barquinha e União Vegetal em uma mesma tradição cultural ancestral de uso indígena da ayahuasca na região amazônica que teria sido ressignificada, dando origem a religiões sincréticas que passaram a ter um crescente papel social na formação da sociedade brasileira, sendo um fenômeno característico da diversidade étnica e cultural, e da identidade dos povos da Amazônia. No entanto, para além da construção de uma tradição comum, o processo de reconhecimento do uso religioso da ayahuasca como patrimônio imaterial da cultura brasileira também está permeado de tensões e disputas.

A dissonância de posições pôde ser evidenciada inicialmente no Encontro da Diversidade Ayahuasqueira, realizado na cidade do Rio de Janeiro em 2011. O encontro foi organizado pela vertente daimista ICEFLU e por entidades independentes, contando com a participação de representantes do IPHAN, do Ministério da Cultura e de integrantes de diversas entidades ayahuasqueiras e etnias indígenas do país. O intuito do evento teria sido identificar e registrar a “diversidade ayahuasqueira”, possibilitando uma ampliação do pedido de patrimonialização da ayahuasca empreendido pelas entidades ayahuasqueiras do Acre. Segundo Labate e Goulart (2016, p. 8-9) o evento foi marcado por duras críticas às entidades ayahuasqueiras que solicitaram a patrimonialização do uso religioso da ayahuasca em 2008.

Tendo em vista o objetivo dos organizadores, é necessário destacar dois documentos que resultaram do encontro: o “Manifesto da Diversidade Cultural Ayahuasqueira” e a “Carta para o Encontro da Diversidade Cultural Ayahuasqueira”, assinada por Alex Polari, membro do conselho doutrinário do ICEFLU. O “Manifesto” – assinado por grupos daimistas, entidades ayahuasqueiras independentes e etnias indígenas – reafirmou o lugar do uso religioso da ayahuasca na religiosidade e cultura brasileiras, ressaltando a necessidade de uma abertura para a “diversidade” que caracterizaria o “universo ayahuasqueiro”. De acordo com o documento:

No Brasil contemporâneo somos testemunhas e agentes da difusão de movimentos religiosos que tem em comum a centralidade do uso da bebida de origem amazônica ayahuasca em seus sistemas rituais. O que

hoje podemos chamar de campo ayahuasqueiro transbordou da floresta amazônica no decorrer do século XX, desde seus primórdios, implantando-se nos grandes centros de praticamente todos os estados brasileiros. O encontro dessa expressão da religiosidade brasileira com o mundo urbano de outras regiões encontrou ressonância em expressiva camada de adeptos – provocando um instigante gradiente de fusões e ressignificações. São as mais diversas expressões simbólicas que, para lá de sua catalogação imediata, expressa o ethos religioso e cultural brasileiro, que tem seu berço na miscigenação do povo brasileiro, em suas expressões e manifestações indígenas, afrodescendentes, orientais e europeias. [...] 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. Enquanto representantes de diversos e numerosos grupos ayahuasqueiros, nos reunimos para expressar e debater a natureza da diversidade dessa manifestação genuinamente brasileira e a afirmação de seu direito de expressão religiosa. Como tal, diante da originalidade cultural que expressa, precisamos de ações afirmativas, tais quais como desenvolve o Ministério da Cultura e suas instituições vinculadas e parceiras. [...] 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”, diversidade essa que aqui também manifestamos, é defender a riqueza de nossas expressões religiosas e culturais de tolerância que vêm nos caracterizando nesse período de liberdades democráticas e cultura de Paz. (MANIFESTO DA DIVERSIDADE CULTURAL AYAHUASQUEIRA, 2011, p. 1-2)

Em contrapartida, a carta enviada pelo representante do ICEFLU apresentou um tom mais duro e críticas contundentes aos modos como o processo de patrimonialização estava sendo formulado naquele momento. A crítica inicial mencionava a não inclusão de representantes das nações indígenas, detentoras ancestrais deste patrimônio segundo Polari, e condenava a exclusão de vertentes consideradas relevantes para a tradição do uso religioso da ayahuasca sem qualquer tipo de consulta ou debate prévio. Além disso,

Polari rejeitou a classificação dada ao ICEFLU, enquadrado na rubrica de “eclétrico”, ao invés de “tradicional”<sup>52</sup> (ALVERGA, 2011).

Labate e Goulart (2016, p. 15) buscaram demonstrar que as mobilizações atuais de grupos ayahuasqueiros brasileiros em torno do registro do uso da ayahuasca como patrimônio cultural nacional indicavam transformações importantes nas ações, estratégias políticas e discursos operados no debate. De acordo com as antropólogas, a passagem do tema da droga para o da cultura fez avançar o reconhecimento social dos grupos ayahuasqueiros. Por outro lado, tal mudança teria resultado em alterações nas classificações e autorrepresentações dos diferentes agentes como a nomenclatura desenvolvida pelas entidades que solicitaram a patrimonialização em 2008, que estipulou a classificação “campo dos tradicionais”, “campo dos ecléticos”, “campo dos originários”.

Paralelamente, Labate e Goulart defendem o argumento de que as fronteiras, alianças e distanciamentos entre agentes e instituições estariam se redefinindo a partir da intensificação das discussões e das negociações com agentes do estado, sendo a presença mais incisiva dos indígenas nas discussões sobre a patrimonialização da ayahuasca um dos exemplos mais claros. Segundo as antropólogas (2016, p. 10-11), a inclusão dos povos indígenas no debate sobre a patrimonialização da ayahuasca evidenciaria vários aspectos complexos e ambíguos. Tal ambiguidade referir-se-ia, sobretudo, à construção de novas alianças entre etnias indígenas, as “religiões ayahuasqueiras” e grupos “neo-ayahuasqueiros”<sup>53</sup>. Para as autoras, estas novas alianças, além de indicarem uma presença mais assídua dos indígenas no debate público sobre a ayahuasca, acabaram por borrar fronteiras, classificações e distinções previamente estabelecidas por algumas entidades ayahuasqueiras.

Essa nova configuração no debate público teria sido evidenciada também pelas antropólogas (GOULART e LABATE, 2017) na II Conferência Mundial da Ayahuasca,

---

<sup>52</sup> Analisando as disputas em torno do processo de patrimonialização da ayahuasca, Labate e Goulart (2016, p. 7) argumentam que as articulações entre entidades ayahuasqueiras no estado do Acre levaram à criação de um novo arranjo classificatório desenvolvido pelas primeiras, dando início a uma distinção entre o “campo dos tradicionais”, o “campo dos originários” e o “campo dos ecléticos”. O campo dos tradicionais estaria relacionado aos “três mestres fundadores” dos três “troncos ayahuasqueiros”, Santo Daime, Barquinha e UDV, os quais expressariam manifestações caboclas, brasileiras e amazônicas, no entanto, adotando uma postura marcadamente cristã. O campo dos “originários” seria expresso pelas etnias indígenas que fazem uso da ayahuasca. O campo dos “eclétricos”, por sua vez, teria sido inaugurado pelo grupo daimista do ICEFLU e incluiria também outras expressões, como as instituições enquadradas na categoria de “neo-ayahuasqueiros”.

<sup>53</sup> Para uma etnografia sobre tais alianças contemporâneas, ver Rose (2010).

realizada em Rio Branco, em outubro de 2016. Dentre as tensões narradas pelas autoras, ganham destaque as disputas em torno das noções de “autenticidade”, “originalidade” e “tradicionalidade”, bem como sobre a ideia de legitimidade e das formas inadequadas de uso da ayahuasca. Para Goulart e Labate, as disputas em torno de categorias que até então não fizeram parte das discussões são sintomáticas de um deslocamento no debate, que estaria tomando um novo fôlego a partir da inclusão dos indígenas. Os últimos, por sua vez, inseriram-se nas disputas, assim como foram apresentados por seus porta vozes, como “guardiões” da ayahuasca, reivindicando para si o papel de precursores e pondo em xeque o enquadramento de “tradicional” dado às entidades religiosas ayahuasqueiras.

Outro evento digno de nota diz respeito à 1ª Conferência Indígena da Ayahuasca, cuja pauta contemplou diversos pontos, como a importância da ayahuasca enquanto alicerce das culturas indígenas acreanas, as experiências de intercâmbio e divulgação da ayahuasca enquanto “medicina indígena” dentro e fora do Brasil, as tradições do uso da ayahuasca, o manejo para sustentabilidade do cipó e da folha, as implicações das resoluções do CONAD para as comunidades indígenas e o processo de patrimonialização da ayahuasca (DIAS, 2018).

Além disso, a conferência contou com a elaboração de um documento intitulado “Carta de Recomendações”, o qual estabeleceu que os grupos envolvidos deveriam se posicionar coletivamente e refletir acerca de questões como o uso da medicina tradicional e a proteção do conhecimento no contexto interno indígena, assim como as mudanças observadas nos usos tradicionais; as formas de intercâmbios com não indígenas; as formas de proteção do conhecimento sobre as medicinas tradicionais, tendo em vista as transformações decorrentes da expansão do uso da ayahuasca; e as possibilidades e limites para compartilhar os conhecimentos tradicionais com não indígenas (CARTA DE RECOMENDAÇÕES, 2017 apud DIAS, 2018).

Ao que tudo indica, portanto, as mobilizações e disputas em torno do registro do uso religioso da ayahuasca como patrimônio imaterial da cultura brasileira atestam transformações importantes nas ações, estratégias políticas e discursos operados, de modo que fronteiras, alianças e articulações entre atores e instituições foram se redefinindo a partir da intensificação das discussões e das negociações entre entidades ayahuasqueiras, etnias indígenas, agentes do estado e da sociedade civil. Nesse contexto, a progressiva inserção de etnias indígenas no processo de patrimonialização da ayahuasca gerou novas divisões e classificações, bem como complexificou algumas já existentes no debate,

indicando para um novo momento e uma nova configuração nos modos como o debate público sobre o uso da ayahuasca vem tomando forma no Brasil. Esse conjunto de disputas em torno dos usos adequados e das noções de tradição e originalidade reforçam nosso argumento acerca da consolidação da associação ayahuasca/religião/cultura, haja vista que o debate ultrapassou o âmbito circunscrito das políticas públicas de drogas, inserindo-se nos fóruns de patrimonialização e dando margem a novas formas de reivindicação de reconhecimento público e de políticas afirmativas perante o estado brasileiro.

### 3.5. O problema público do uso religioso da ayahuasca no Brasil

Tendo em vista os argumentos expostos, é possível afirmar que o processo de patrimonialização da ayahuasca se trata de um desdobramento recente das disputas em torno do problema público do uso religioso da ayahuasca no Brasil. Nosso argumento é que este passou a adquirir seus contornos iniciais a partir da década de 1980, na medida em que o fenômeno adquiriu uma crescente visibilidade, tornando-se matéria nos grandes veículos de comunicação, tema da produção acadêmica e objeto de políticas públicas, sobretudo após a proibição da ayahuasca em 1985, com a inclusão da *B. caapi* na lista de substâncias proscritas da DIMED.

Tal cenário fomentou a interpelação das autoridades governamentais por parte das entidades ayahuasqueiras. Reuniões foram realizadas e grupos de trabalho formados para investigar, analisar, levantar dados, entrevistar membros de entidades ayahuasqueiras, avaliar riscos para a saúde, assim como para a segurança pública do país. Estes envolveram profissionais e especialistas de diversas áreas do conhecimento e, em alguns casos, representantes de entidades ayahuasqueiras. Foram publicados pareceres, relatórios, artigos, coletâneas, reportagens em jornais e revistas, documentários e programas de televisão foram produzidos. Paralelamente, acadêmicos e entidades ayahuasqueiras organizaram congressos e eventos científicos sobre o tema. As primeiras avaliações psiquiátricas, psicológicas e estudos médicos tiveram início no país. Ao mesmo tempo, um número crescente de dissertações, teses e livros, principalmente na área das ciências humanas, foram produzidos.

No bojo deste processo, uma série de atores, direta e indiretamente envolvidos, se engajaram nas disputas em torno da questão da possibilidade de proibir ou regulamentar a ayahuasca, as quais culminaram eventualmente em processos de estabelecimento de

parâmetros e de definição dos usos aceitáveis da bebida no país. Ao longo das últimas três décadas, médicos, psiquiatras, psicólogos, antropólogos, sociólogos, filósofos, assistentes sociais, jornalistas, representantes de órgãos governamentais, membros das entidades ayahuasqueiras e, posteriormente, de etnias indígenas, se articularam em torno da delimitação e do estabelecimento de parâmetros aceitáveis para o uso da ayahuasca no país.

Em retrospecto, a análise das disputas em torno do processo de regulamentação da ayahuasca para uso religioso no Brasil nos possibilitou perceber como posições, categorias e argumentos presentes no debate acadêmico, provenientes em grande parte do debate antropológico, foram progressivamente incorporados nas discussões e posteriormente na elaboração de políticas públicas, em detrimento de um discurso biomédico que associava a ayahuasca à noção de droga e alucinógeno. Justificativas foram elaboradas, equivalências foram produzidas, genealogias históricas construídas. Em outras palavras, foi elaborado um conjunto de saberes que enquadravam o uso religioso da ayahuasca enquanto uma manifestação religiosa e cultural sociointegradora proveniente da região amazônica e associada às tradições ancestrais indígenas e afro-brasileiras.

Percorrendo as categorias de droga, religião e cultura, o consumo da ayahuasca passou de uma prática relativamente desconhecida a uma manifestação credora de proteção estatal. Assim, o problema público do uso religioso da ayahuasca no Brasil tomou sua forma atual, e a bebida, bem como os grupos que a consomem, tornaram-se credores de proteção e salvaguarda estatal enquanto parte das manifestações religiosas e culturais tradicionais de nosso país, apesar da pressão de alguns segmentos em associar seu uso à prática do abuso de substâncias psicoativas. Tal processo culminou no reconhecimento público das entidades ayahuasqueiras enquanto legítimos representantes do panteão religioso brasileiro.

Por outro lado, o reconhecimento foi acompanhado de um processo de normatização e tipificação daquilo que poderia ser entendido como o uso responsável da ayahuasca, criando os parâmetros e recomendações para as práticas dos grupos ayahuasqueiros. Posteriormente, o debate adquiriu um novo fôlego, extrapolando os limites do debate sobre psicoativos e do âmbito das políticas de drogas e adentrando o domínio das políticas afirmativas de patrimonialização e de reconhecimento cultural. Consequentemente, novos atores, pautas, alianças, disputas e reivindicações passaram a

orbitar o problema público do uso da ayahuasca no Brasil, lhe conferindo novos contornos e uma nova roupagem, atestando seu caráter dinâmico, mutável e inacabado.

Vale lembrar que, apesar do processo de regulamentação da ayahuasca apresentar um estudo de caso *sui generis* sobre os processos de construção da “religião” no espaço público, tal fenômeno não se trata de uma novidade no que diz respeito ao contexto brasileiro. Como argumenta Montero (2006, 2009), historicamente, a formação do estado brasileiro enquanto uma esfera política autônoma foi marcada pela ocorrência de intensos conflitos em torno da autonomia e da liberdade de manifestar-se publicamente de práticas culturais de matriz não-cristã, como aquelas que recebiam a rubrica de “feitiçaria”, “curandeirismo” e “batusques”. Os conflitos em pauta centravam-se principalmente no questionamento acerca da repressão das manifestações em pauta em nome de uma ordem pública baseada no quadro científico higienista da época e fomentaram debates que envolveram uma série de atores sociais, dentre eles, juristas, jornalistas, médicos, intelectuais e integrantes da igreja católica (MONTERO, 2006, p. 49, 2009, p. 10-11).

Em uma perspectiva mais ampla, Montero assinala que a constitucionalidade jurídica da República se deparou com a dificuldade de delimitar, a partir do quadro de práticas da população brasileira, o que poderia ser considerado como “religião”, instituição que possuía o direito à proteção legal por parte do estado, e o que deveria ser classificado “magia”, entendida como uma prática antissocial que deveria ser reprimida. De fato, a situação ganhou novos contornos a partir da promulgação do Código Penal de 1890, quando uma série de manifestações populares foram classificadas sob os rótulos de “curandeirismo”, “charlatanismo” e “prática ilegal da medicina” (SCHRITZMEYER, 2004, p. 76). Nesse contexto, a criação do charlatanismo enquanto desvio tinha por pano de fundo a questão da hegemonia da medicina enquanto prática terapêutica única, tendo em vista que, a partir do estabelecimento do novo Código Penal, uma série de práticas terapêuticas populares, como mezinhas, garrafadas e benzeduras tornaram-se oficialmente desacreditadas e alvo de repressão, apesar de continuarem amplamente aceitas nas camadas populares (MONTERO, 1985, p. 36).

Assim, um conjunto de manifestações não-oficiais passou por processos de disputas os quais envolveram negociações, acomodações e a supressão de certas práticas que eram consideradas ofensivas aos novos padrões médicos, legais e sanitários da República. Em resposta, diversas práticas que eram constantemente associadas às noções de charlatanismo e curandeirismo conseguiram obter legitimidade perante o estado

brasileiro mediante a sua reinvenção simbólica como religiões, valendo-se de uma gramática convergente com o modelo católico (MONTERO, 2006).

Nesse cenário, diversos atores sociais como médicos, advogados, curandeiros, pais-de-santo, intentaram influenciar aos seus modos os processos classificatórios em torno de tais categorias. A descriminalização das práticas mediúnicas espíritas, por exemplo, se efetivou principalmente a partir de um debate médico-jurídico cujos desdobramentos produziram a dissociação entre “fraude”, associada ao exercício ilegal da medicina, e “culto”, atrelada ao princípio da crença em divindades. Por outro lado, a possessão, relacionada às práticas afro-brasileiras, foi transformada em um rito religioso com raízes étnicas, a partir de um debate entre as ciências médicas e antropológicas (MONTERO, 2006, p. 55).

Em uma perspectiva mais ampla, Montero assinala que a delimitação de tais práticas ganhou inteligibilidade e contornos específicos a partir de um universo jurídico-legal que definiu o “religioso” em referência ao “católico”. Nesta configuração, o princípio da “crença em Deus”, entendido como o elemento básico do que poderia ser aceito como “religião”, foi considerado um referente universal para todas as práticas em questão.

Esse duplo substrato — a fé em Deus e os ritos civis — faz do catolicismo a língua universal da tradução de qualquer prática em rito religioso e o referencial de uma publicização legítima. Essa convertibilidade, percebida quase como natural, é potencializada pelos vínculos históricos que, como vimos, ligaram tendas de umbanda, roças de candomblé e centros espíritas no processo histórico de suas institucionalizações como religiões. (MONTERO, 2006, p. 61)

Deste modo, Montero conclui que, no caso brasileiro, a produção de novas religiões foi fruto de um desdobramento histórico resultante de um amplo debate político-científico em torno do que o estado poderia legitimamente reconhecer e aceitar enquanto “prática religiosa”, mas que tinha por modelo legítimo de religião as práticas da igreja católica (MONTERO, 2009, p. 10). Vale destacar, no entanto, como ressaltou a antropóloga, que os conflitos em pauta extrapolaram o âmbito estatal, fomentando debates que envolveram juristas, jornalistas, médicos, intelectuais e integrantes da igreja católica, os quais se conformaram temporariamente sobre determinadas questões, contribuindo para o processo social de construção de “religiões” no espaço público brasileiro.

De acordo com a antropóloga, portanto, a construção de novas religiões tomou forma no Brasil a partir da repressão médico-legal de uma série de práticas percebidas enquanto ameaças à moralidade pública, como o transe mediúnico, a possessão e as práticas terapêuticas não convencionais. Consequentemente, as formas pelas quais as práticas presentes na Umbanda, Candomblé e no Espiritismo Kardecista foram ressignificadas enquanto religiosas são resultantes, em grande parte, de um processo de recodificação. Assim, médiuns e pais e mães-de-santo tiveram que se mobilizar com relação aos constrangimentos de um quadro jurídico-legal em transformação, constituindo novos repertórios a partir de determinadas combinações dos códigos culturais disponíveis.

Tendo em vista tal debate, é evidente que encarar o uso religioso da ayahuasca no Brasil enquanto um problema público implica também atentar para os modos como a questão de práticas populares foi historicamente equacionada no país, remetendo aos domínios do estado, mas também ultrapassando-o, ao envolver uma miríade de atores que se articularam publicamente para conferir legitimidade a um conjunto de práticas populares. Apesar dos casos da Umbanda e do Kardecismo referirem-se ao movimento da “macumba”, “feitiçaria” e “prática ilegal da medicina” à “religião”, enquanto no caso da ayahuasca trata-se da passagem da “droga” à “religião” e, posteriormente, ao “patrimônio cultural”, as semelhanças são marcantes.

Retomando os debates empreendidos nos capítulos iniciais, é possível argumentar que a complexidade dos processos em torno da regulamentação do uso religioso da ayahuasca nos obriga a reformular alguns dos problemas apresentados tanto para o viés analítico de Taylor e Habermas, quanto de Asad e Mahmood. Se encarmos tais processos a partir da perspectiva do estado enquanto um árbitro que procurou equacionar o problema da diversidade, ou um poder soberano que construiu religiões, continuaríamos a privilegiar um olhar de cima para baixo, deixando de atentar para os modos pelos quais as disputas em torno da regulamentação da ayahuasca agregaram temporariamente um conjunto heterogêneo de atores, direta e indiretamente afetados por tal conjuntura, que conformaram uma arena pública, mobilizando não somente a esfera estatal, mas diversos setores da sociedade civil, como a área acadêmica e, em menor medida, a midiática. Além disso, não podemos negligenciar o papel ativo das próprias entidades ayahuasqueiras, as quais buscaram recorrentemente um protagonismo e um lugar de fala, procurando pautar os modos pelos quais o uso da ayahuasca deveria ser regulamentado.

Deve ficar claro, portanto, que nossa leitura acerca dos limites analíticos da literatura sobre o secularismo não procura minimizar ou ignorar a centralidade do estado para a regulação da religião, tendo em vista que processos de regulamentação perpassam necessariamente as instituições estatais. O intuito, ao contrário, é buscar explicações alternativas, procurando olhar para os atores, discursos, categorias e dinâmicas que permeiam tais processos. Não se trata, por exemplo, de negar a proposição de Asad e Mahmood, que argumentam no sentido da prerrogativa do estado em regular a vida social e seus conteúdos. Se, de um lado, é correto afirmar que o estado moderno assume um papel sem precedentes enquanto agente regulador da vida social, de outro, seria impreciso defender que os modos pelos quais as disputas se efetivam e são equacionadas são determinadas exclusivamente pela atuação de agências estatais, tendo em vista a complexidade dos processos de regulamentação da ayahuasca no Brasil e o conjunto de atores neles envolvidos.

Além disso, é de extrema relevância que as instituições estatais foram permeadas a todo momento por uma série de atores da sociedade civil, os quais procuraram pautar a percepção pública do fenômeno, bem como suas formas de regulamentação. No entanto, para além do domínio estatal, é necessário ressaltar, como indicado acima, as iniciativas das próprias entidades ayahuasqueiras, as quais organizaram congressos e eventos científicos, contribuíram para as primeiras pesquisas biomédicas, empreenderam processos de institucionalização, além de desenvolver um documento estipulando os fundamentos para sua autorregulação, a Carta de Princípios de 1991, que se tornou o modelo a partir do qual foram definidos os parâmetros para o uso responsável da ayahuasca na década de 2000.

Por fim, como aponte ao longo do capítulo, é digna de nota também a contribuição da produção acadêmica, sobretudo a antropológica, que teve um papel estratégico na construção e consolidação da concepção do uso da ayahuasca e dos grupos ayahuasqueiros enquanto legítimos representantes do universo religioso brasileiro. De fato, o movimento acadêmico foi fundamental para estipular genealogias, delinear suas tradições e enquadrar os grupos do Santo Daime, Barquinha e UDV em uma mesma categoria analítica, as “religiões ayahuasqueiras brasileiras”, contribuindo substancialmente para conferir a tais grupos uma história em comum e, conseqüentemente, garantir a legitimidade ao uso religioso da ayahuasca e às entidades ayahuasqueiras.

Tal configuração remete-nos novamente ao debate sobre problemas públicos. Como apontou Gusfield, os modos de conceber a realidade do fenômeno influenciam diretamente em seus modos de resolução, sobretudo, no que concerne às reivindicações de autoridade sobre as áreas e pessoas conectadas ao fenômeno. Logo, há múltiplas maneiras e formas alternativas de se conceber um problema, de modo que as atribuições causais estão sujeitas a múltiplas interpretações. Ademais, nem todos possuem a mesma capacidade de moldar as definições de problemas públicos e de sua realidade. Tais atribuições e capacidades variam com o tempo, assim como as formas de percepção sobre determinado problema. Por isso Gusfield defende a análise da ordem conceitual institucional atrelada aos problemas públicos, tendo em vista que o status dos fenômenos são disputados por diversas partes interessadas, as quais possuem autoridades em áreas diferentes.

Traçando um paralelo com o estudo de caso empreendido aqui, é possível afirmar que o uso da ayahuasca esteve sujeito a múltiplas categorizações, como “droga”, “alucinógeno”, “tóxico”, “sacramento”, “religião”, “patrimônio cultural”, de sorte que a consolidação da associação ayahuasca/religião/cultura não seria possível sem uma mobilização substancial de atores da área acadêmica, sobretudo das ciências humanas, os quais conferiram uma proeminência ao discurso antropológico, em detrimento do saber biomédico, na produção de políticas públicas. É inegável, portanto, que especialistas – com suas atribuições e capacidades, seja enquanto membros da comunidade acadêmica, ou enquanto integrantes das comissões e grupos de trabalho – foram dotados de um lugar de fala privilegiado, sendo fundamentais para dar forma ao debate, contribuindo para delinear a embocadura dada ao uso da ayahuasca enquanto objeto de interesse público.

Novamente, é necessário frisar que nosso objetivo não é negar a relevância do estado e de suas instituições, mas de problematizá-la, explicitando as nuances que envolvem os processos de ocupação de órgãos estatais e sua interação com outras esferas, iluminando as tensões, articulações e negociações, bem como a construção de saberes que alicerçaram a consolidação dos processos de regulamentação da ayahuasca no país. De fato, tais dinâmicas não apenas contribuíram para dar forma às práticas estatais, mas também para borrar seus limites e fronteiras. Nesse sentido, olhar para a regulamentação da ayahuasca no Brasil enquanto fruto de um conjunto de disputas que dão forma a uma arena pública se apresenta como uma opção metodologicamente estratégica, privilegiando uma postura analítica capaz de descentrar o protagonismo do estado,

deixando de encará-lo como um todo homogêneo e uniforme, ao focar nas disputas e nos modos pelos quais uma série de atores e instituições se articularam temporariamente em torno do problema do uso religioso da bebida, constituindo-o enquanto um objeto de interesse público e mobilizando-se em torno de sua definição e normatização.

#### **Capítulo 4 - Sobre direitos e riscos: a regulamentação da ayahuasca para uso religioso nos Estados Unidos**

O quarto capítulo tem por objetivo analisar o segundo estudo de caso, baseado nas disputas entre o governo estadunidense e duas entidades ayahuasqueiras, um centro da UDV localizado no Novo México e um centro ligado ao Santo Daime no estado do Oregon, que culminaram na regulamentação do uso religioso da ayahuasca para as instituições. Tendo em vista a semelhança entre ambos os casos, optamos por dar maior ênfase na disputa legal iniciada pela UDV, pois esta se efetivou anteriormente ao processo instaurado pelo centro de Santo Daime, chegando até a última instância do judiciário estadunidense, a Suprema Corte.

A escolha por privilegiar o caso da UDV deveu-se ao fato de este ter estabelecido a jurisprudência que abriu o caminho para o processo instaurado pelo centro de Santo Daime. No entanto, tendo em vista que a disputa entre o Santo Daime e o governo estadunidense se efetivou nos mesmos parâmetros, mas com algumas diferenças pontuais, nos pareceu relevante abordar o processo em questão na medida em que este nos permitirá analisar, a partir de um segundo exemplo, as estratégias legais adotadas pelas entidades ayahuasqueiras, o modus operandi do governo com relação às primeiras, bem como os posicionamentos das cortes do país, nos proporcionando subsídios extras para apreender os modos como o uso religioso da ayahuasca tornou-se um problema de interesse público no país.

Tendo em vista nosso objeto e objetivos, o material a ser analisado consiste principalmente de uma série de documentos legais, dentre eles, pedidos de liminar, queixas contra o governo federal, depoimentos de especialistas, decisões judiciais, acordos legais entre as instituições e o governo estadunidense. O capítulo também recorre à literatura acadêmica concernente às disputas entre os grupos em questão e o governo federal, sobretudo, para suprir lacunas temporais e obter informações não disponíveis nos documentos legais. Além disso, contamos, em menor medida, com entrevistas realizadas com dirigentes e integrantes de entidades ayahuasqueiras do país. Partindo deste conjunto de documentos, será possível problematizar as particularidades das formas de regulamentação do uso religioso da ayahuasca nos Estados Unidos.

Inicialmente, será descrita brevemente a inserção da UDV nos EUA e o início das tensões com algumas das principais agências governamentais do país. Em seguida, o foco

muda para a análise das disputas legais entre a instituição e representantes do governo estadunidense, e para as formas como a regulamentação da ayahuasca se efetivou. Por fim, o capítulo contará com uma seção sobre a disputa legal entre o centro daimista e o governo federal<sup>54</sup>. Assim como no capítulo anterior, o objetivo é analisar as tensões, negociações e disputas, atentando para as categorias presentes no debate e os modos como estas são operadas em meio a este processo. Nossa atenção também será direcionada para as formas pelas quais diferentes atores operam uma variedade de leis, estatutos e decisões judiciais, culminando em procedimentos normativos referentes à regulamentação do uso religioso da ayahuasca para as entidades ayahuasqueiras. Tal percurso nos permitirá, ao final do capítulo, delinear as formas particulares pelas quais o uso religioso da ayahuasca tornou-se um problema público nos Estados Unidos.

#### **4.1. A inserção da UDV nos Estados Unidos e o início das tensões com o governo estadunidense**

A UDV chegou aos Estados Unidos em 1987, a pedido de um estadunidense que conheceu o grupo em visita ao Brasil, solicitando à instituição que enviasse dois mestres para o país. Apesar desta primeira iniciativa, um esforço em solidificar a presença da UDV nos Estados Unidos se intensificou somente na década seguinte. Em 1990, Jeffrey Bronfman<sup>55</sup> fez sua primeira viagem ao Brasil e, conjuntamente com outros membros da instituição, começou a articular a ida de um número maior de mestres aos EUA com o intuito de dar início às cerimônias da UDV no país. Três anos depois, a UDV se oficializou enquanto igreja no estado do Novo México.

Segundo Bronfman, a UDV manteve reuniões e sessões durante seis anos, período em que se expandiu para diferentes cidades. No entanto, o final da década de 1990 representaria o início das tensões entre a instituição e o governo estadunidense. Em maio de 1999, agentes da U.S. Customs Service e do Federal Bureau of Investigation (FBI)

<sup>54</sup> Para uma análise pormenorizada sobre as disputas entre o centro daimista o governo estadunidense ver Antunes (2018).

<sup>55</sup> Jeffrey Bronfman é educador e ambientalista. Conheceu a ayahuasca e a União do Vegetal em uma viagem que empreendeu a Amazônia para criar uma reserva de proteção ambiental. Se tornou membro da UDV em 1992 e, em 1994, se tornou o primeiro mestre da instituição fora do Brasil (BRONFMAN, 2015, p. 3). Atualmente, atua como vice-presidente da instituição nos EUA e membro da diretoria. Além de participar diretamente das disputas em torno da regulamentação da Hoasca no Novo México e publicar uma série de artigos sobre o tema (BRONFMAN, 2006 [2004], 2011a, 2011b, 2013, 2015), Bronfman é o responsável por coordenar todas as relações institucionais da UDV no país.

foram ao escritório de Bronfman para realizar uma “entrega controlada”. Após aceitar a entrega de um carregamento de Hoasca enviado do Brasil, uma equipe da SWAT adentrou seu escritório. Segundo Bronfman, os agentes permaneceram no local por cerca de oito horas, confiscando computadores, registros pessoais e uma série de documentos. Tal iniciativa teria dado início a uma investigação sobre a atuação da UDV no país, quando agentes teriam sido enviados para cinco estados diferentes com o intuito de encontrar informações que pudessem ser usadas contra a instituição em um caso criminal (BRONFMAN, 2006 [2004], p. 12).

Apesar de nenhum membro da UDV ter sido preso, a instituição foi informada que o governo estaria considerando processá-la por violação do Controlled Substances Act (CSA)<sup>56</sup> no que diz respeito à importação, distribuição e consumo de Dimetiltriptamina (DMT), uma substância controlada de acordo com a lei de drogas do país. Além disso, ameaças de destruição da Hoasca apreendida também teriam sido dirigidas à instituição, fato posteriormente apontado pela UDV como um “sacrilégio” e uma “blasfêmia”.

De acordo com representantes da UDV, a apreensão da Hoasca e a ameaça de sofrerem um processo legal fez com que suspendessem suas atividades, impondo assim um fardo às práticas religiosas de seus integrantes e colocando em risco a própria existência da instituição no país (ESTADOS UNIDOS, 2000, p. 9-10). Após a interrupção de suas atividades, Bronfman e outros integrantes da UDV se reuniram com representantes do Departamento de Justiça para tentar chegar a um acordo que fosse satisfatório para ambas as partes. Em um artigo de 2004, o representante da UDV descreve brevemente o cenário em questão:

Plantas têm sido utilizadas como ferramentas para adquirir consciência da dimensão espiritual da vida por dezenas de milhares de anos. Elas têm desempenhado um papel fundamental na história religiosa da humanidade. Eu sou um membro de uma igreja contemporânea chamada de União do Vegetal, que surgiu no Brasil e continua essa nobre tradição do uso de plantas sagradas em um contexto religioso. Alguns anos atrás, o governo dos Estados Unidos tomou medidas legais contra a religião que eu pratico, iniciando um processo legal contra mim. Fui ameaçado com anos de prisão se continuasse a praticar a minha fé religiosa. Eu e

---

<sup>56</sup> O Controlled Substances Act (CSA) é o estatuto federal referente ao controle de substâncias psicoativas nos EUA.

alguns membros da igreja nos reunimos com representantes do Departamento de Justiça para tentar ajudá-los a compreender o significado do chá sagrado que usamos em nossa prática religiosa. Trouxemos um grupo de especialistas para fazer apresentações. Entre eles estavam cientistas, médicos, antropólogos e membros da UDV. (BRONFMAN, 2006 [2004], p. 2, tradução nossa)

Após dezoito meses de tentativas infrutíferas para negociar um acordo com representantes do Departamento de Justiça no qual, afirma Bronfman (206 [2004] , p. 12-13), o órgão governamental não teria apresentado qualquer sinal de trabalhar em direção a uma decisão consensual, a UDV tomou a iniciativa de instaurar uma ação no Tribunal do 10º Circuito – que possui jurisdição sobre o estado do Novo México – contra o U.S. Customs Service , o Departamento de Justiça e a Drug Enforcement Agency (DEA). De acordo com Bronfman, a ação em questão tratou-se de uma reação ao posicionamento oficial do governo federal, que defendia o enquadramento do uso da ayahuasca pela UDV como uma atividade criminosa e insistia que a prática em questão violava as leis de controle de drogas nacionais e tratados internacionais, apresentando riscos à saúde dos membros da UDV, assim como à segurança pública do país.

#### **4.2. O pedido de liminar da UDV contra o governo federal**

Temos assumido uma posição para o direito de ser capaz de receber os presentes da natureza e usá-los de forma disciplinada, segura e estruturada, reverente e sagrada. Por mais de quarenta anos, este tem sido o caso no Brasil moderno, e também tem sido o caso na região amazônica através dos séculos. As pessoas que conheci no Brasil que bebem este chá Hoasca há vinte, trinta, quarenta anos, são lúcidas, de coração aberto, humildes e gentis. Elas tinham sabedoria para compartilhar e famílias saudáveis com crianças cujos olhos brilhavam de felicidade e paz. Nosso governo tem tomado uma posição de proibir a utilização de uma substância que realmente parece oferecer grandes benefícios sociais a quem faz o uso cerimonial. (BRONFMAN, 2006 [2004], p. 8-9, tradução nossa)

Após a intervenção do governo estadunidense, representantes da UDV instauraram uma ação legal contra uma série de agências governamentais em 22 de dezembro 2000, argumentando que houve uma aplicação arbitrária da lei de drogas do

país, infringindo a liberdade religiosa de seus membros. Na queixa, a UDV se apresentou como uma organização religiosa cristã brasileira e solicitou uma liminar contra o governo, atestando que a interpretação deste com relação ao enquadramento da ayahuasca como substância controlada seria ilegal e inconstitucional, causando um ônus para o uso religioso da bebida. A instituição também afirmou que o governo federal agiu para além de sua autoridade legal, ao realizar buscas e apreensões nas propriedades dos seus integrantes. Partindo de tal posicionamento, a UDV solicitou uma declaração de que a Hoasca não fosse enquadrada como substância controlada e que a lei de drogas não deveria ser aplicada ao uso sacramental da bebida. Por fim, há um pedido para que a corte ordenasse a devolução e proteção da propriedade apreendida pelo governo (ESTADOS UNIDOS, 2000).

Em resposta, o Departamento de Justiça teria reunido, segundo Bronfman (2006 [2004]: 13), uma equipe de advogados das áreas do direito penal, civil, constitucional, internacional e da saúde pública para lidar com a ação da UDV, além de integrantes da Food and Drug Administration e da DEA. Posteriormente, o governo federal respondeu à queixa da UDV argumentando que “certamente, nem o Controlled Substances Act, nem o Religious Freedom Restoration Act exigiam que o governo esperasse até que estivesse diante de uma ‘epidemia de drogas em larga escala’ antes que tentasse conter a onda de uso” (BRONFMAN, 2006 [2004], p. 14, tradução nossa).

O governo federal argumentou que era sua responsabilidade proteger a saúde pública, alegando não haviam estudos suficientes sobre o tema, podendo haver riscos associados ao uso da ayahuasca que ainda não haviam sido considerados. Neste sentido, os representantes das agências federais basearam sua defesa em três argumentos centrais: o respeito aos tratados e convenções internacionais dos quais o país é integrante, os supostos riscos do uso da ayahuasca para a saúde dos membros da UDV e para a saúde pública, e os perigos do seu uso fora do contexto religioso.

Do outro lado da disputa, a UDV acusou o governo dos Estados Unidos de violar o princípio de livre exercício de religião previsto na Primeira Emenda da Constituição, além de infringir a Quarta e Quinta Emendas da Constituição<sup>57</sup> e a cláusula de igual

---

<sup>57</sup> A Quarta Emenda discorre sobre o direito à inviolabilidade de pessoas, casas, papéis, contra buscas e apreensões, excetuando casos de causa provável. Já a Quinta Emenda postula que nenhuma pessoa deve ser detida para responder por um crime, a não ser em uma denúncia ou acusação perante um júri. Tampouco qualquer pessoa responderá pelo mesmo crime duas vezes, não sendo obrigada em qualquer processo criminal a ser testemunha contra si mesma, ou privada da vida, liberdade, ou propriedade, sem o devido processo legal, ou ter sua propriedade privada expropriada para uso público, sem justa compensação.

proteção perante a lei da Décima Quarta Emenda<sup>58</sup> (ESTADOS UNIDOS, 2002a, p. 3). Além deste argumento inicial, a ação legal da UDV pautou-se em estudos biomédicos sobre os efeitos físicos e psicológicos do consumo da Hoasca e, principalmente, no Religious Freedom Restoration Act (RFRA)<sup>59</sup> de 1993, o qual proíbe qualquer agência, departamento ou oficial dos Estados Unidos ou qualquer estado de onerar substancialmente o exercício de religião de uma pessoa, mesmo se o ônus resultar de uma regra de aplicação geral, exceto quando o governo demonstrar que a aplicação do fardo promove um interesse governamental necessário e é o meio menos restritivo de promover este interesse.

Por fim, a instituição fez uso do direito internacional, recorrendo a várias declarações da Organização das Nações Unidas (ONU) sobre a questão da liberdade religiosa. Tendo em vista o conjunto acusações apresentadas acima, a UDV solicitou um mandato judicial garantindo que o governo não havia permissão em interferir com a prática religiosa da instituição, que o chá fosse devolvido e que a Alfândega e a DEA passassem a permitir a importação da bebida para os Estados Unidos (BRONFMAN, 2006 [2004], p. 14).

Dentre os pontos principais apresentados pela UDV em sua queixa original, cabe destacar o argumento de que sua religião seria protegida pela Primeira Emenda da Constituição e pelo RFRA, e que todos os membros da instituição nos EUA são adeptos sinceros dos ensinamentos da UDV. No documento em pauta, a instituição afirmou que a

---

<sup>58</sup> Segundo a cláusula em questão, nenhum estado poderá fazer ou executar qualquer lei que restrinja os privilégios ou imunidades dos cidadãos dos Estados Unidos; tampouco qualquer estado pode privar alguém do direito à vida, liberdade ou propriedade sem o devido processo legal, ou negar a qualquer pessoa dentro de sua jurisdição a igual proteção das leis.

<sup>59</sup> A promulgação do Religious Freedom Restoration Act (RFRA) pelo Congresso estadunidense foi uma resposta à orientação da Suprema Corte ao caso *Employment Division, Department of Human Resources of Oregon v. Smith*, de 1990, o qual estipulou que uma lei que estabelece um fardo sobre uma prática religiosa não precisa ser justificada desde que seja comprovado que a lei é neutra e de aplicação geral. No caso em questão, Al Smith, um indígena que trabalhava em uma clínica de reabilitação de dependentes químicos, foi demitido após se recusar a parar de fazer uso do peiote em cerimônias da Native American Church (NAC). Smith argumentou que o estado do Oregon violou o seu direito constitucional de livre exercício da religião ao utilizar a proibição do peiote e sua participação na NAC como justificativas para sua demissão. A decisão da Suprema Corte foi desfavorável à Smith, sustentando que o direito de livre exercício de religião não exclui um indivíduo da obrigação de cumprir com uma lei válida, neutra e de aplicação geral. No caso *Smith*, a Suprema Corte considerou que a Lei de Drogas do Estado do Oregon – que proibia a posse do peiote, dentre outras substâncias – não permitia exceções para o uso religioso de substâncias controladas. Assim, Smith foi demitido e não teve acesso aos benefícios trabalhistas, pois a corte considerou que este fazia uso de uma substância controlada, mesmo que em cerimônias religiosas (ESTADOS UNIDOS, 2002a, p. 8). A decisão adquiriu uma grande visibilidade, gerando uma repercussão negativa em diversos segmentos da sociedade estadunidense. Pouco tempo depois, o Congresso aprovou o RFRA como uma resposta à orientação da Suprema Corte.

comunhão por meio do chá seria uma atividade necessária e essencial de suas práticas e cerimônias religiosas. A UDV também destacou que o uso da ayahuasca é legalmente reconhecido e protegido de acordo com as leis brasileiras.

Com relação à bebida mais especificamente, o documento afirma que a Hoasca, que é produzida exclusivamente em um contexto ritual com a supervisão de líderes religiosos treinados chamados de “mestres”, trata-se de um sacramento. Os representantes da entidade ayahuasqueira argumentaram que seus adeptos recebem o “Divino Espírito Santo” ao ingerirem seu sacramento, pois, para os membros da UDV, o espírito da Hoasca seria uma manifestação divina que estaria contida dentro do chá. Ademais, a instituição alegou que suas cerimônias constituem o núcleo de sua religião, sendo que muitos dos ensinamentos essenciais para os seguidores são ministrados apenas em rituais nos quais o chá é consumido. Assim, a UDV alegou que a proibição da Hoasca impediria completamente os membros da instituição de exercerem livremente sua religião<sup>60</sup> (ESTADOS UNIDOS, 2000, p. 6-7).

O documento também indicou que a maioria dos membros da UDV nos EUA eram cidadãos americanos e que alguns integrantes possuíam nacionalidade brasileira e, em muitos casos, nasceram no interior da religião ou eram membros há décadas. Segundo a UDV, estes indivíduos migraram para os EUA com a confiança de que sua tradição de tolerância religiosa permitiria a continuidade de seu livre exercício da religião. A instituição também alegou que possuía métodos de controle rigorosos sobre o recebimento e distribuição da Hoasca no país para assegurar que o chá nunca fosse utilizado fora do contexto dos rituais.

Para fortalecer sua queixa, a instituição alegou que estudos científicos sobre o uso religioso da Hoasca no contexto ritual da UDV concluíram que o chá não apresentava potencial de abuso e não causava males à saúde humana, não possuindo os riscos comumente associados às substâncias controladas. Finalmente, o documento destacou que, segundo pesquisas antropológicas, o chá seria utilizado de modo seguro em contextos religiosos por mais de mil e quinhentos anos (ESTADOS UNIDOS, 2000, p. 7-8).

No que tange às acusações direcionadas diretamente ao governo, a UDV enfatizou a importância da violação do RFRA. A queixa apresentada pela instituição destacou que

---

<sup>60</sup> Vale ressaltar que a UDV suspendeu o consumo de Hoasca até a decisão final emitida pela Suprema Corte, optando por consumir apenas água durante suas cerimônias.

o RFRA foi aprovado pelo Congresso estadunidense com o intuito de impedir que o governo onerasse o livre exercício da religião. Na perspectiva da UDV, a interpretação do governo sobre o enquadramento da Hoasca como uma substância controlada criou um fardo ao exercício da religião de seus integrantes. A instituição argumentou que a criminalização do uso religioso da ayahuasca não representava um interesse governamental necessário e, caso o fosse, seu banimento por completo não configuraria o meio menos restritivo de lidar com a questão (ESTADOS UNIDOS, 2000, p. 10-11).

Assim, a UDV acusou o governo de empreender uma aplicação imprópria da lei de drogas, contestando a posição de que a presença de DMT em um dos vegetais que compõem a ayahuasca seria suficiente para enquadrar a bebida na Lista I de Substâncias Controladas. Seguindo esta linha argumentativa, os representantes da UDV defenderam que a Hoasca não era contemplada pelas leis do país, destacando que o Congresso dos Estados Unidos explicitou a inclusão de plantas na lista de substâncias controladas quando julgou necessário, como no caso do peiote, e da substância química nele contida, a mescalina.

A UDV também argumentou que a presença de uma substância química não implicava automaticamente a inclusão de uma planta na lista de substâncias controladas e que nenhuma das plantas que compõem a Hoasca está presente na lista do CSA. Assim, a UDV manteve a posição de que a apreensão da bebida e as ameaças de processos legais por importação posse e distribuição de uma substância controlada foram baseadas em uma determinação errônea e ilegal de que a Hoasca seria uma substância controlada de acordo com o estatuto de drogas do país (ESTADOS UNIDOS, 2000, p. 14-15).

No que se refere às violações da Primeira Emenda da Constituição, a UDV valeu-se da interpretação da suprema corte acerca do caso *Employment Division, Department of Human Resources of Oregon v. Smith*, 1990, o qual estipulou que uma lei que estabelece um fardo sobre uma prática religiosa não precisa ser justificada desde que seja comprovado que a lei é neutra e de aplicação geral. Na concepção da UDV, a lei de drogas do país não seria neutra, tampouco possuiria aplicabilidade geral, pois esta favorecia a NAC em relação às demais religiões, visto que esta possui imunidade com relação à lei para o uso cerimonial do peiote.

Além disso, o documento da UDV destaca a existência de outras exceções previstas no CSA, como a utilização de substâncias controladas para uso médico ou em pesquisas científicas, o que contribuiria para colocar em xeque a neutralidade e

generalidade da lei (ESTADOS UNIDOS, 2000, p. 12-13). Segundo Bronfman (2006 [2004], p. 13), o recurso à Décima Quarta Emendas também se deveu ao caso citado anteriormente da NAC, a qual foi concedida o direito de utilizar uma substância controlada em suas cerimônias religiosas<sup>61</sup>.

Com relação à violação da Quarta Emenda, a UDV alegou que a importação e o recebimento do chá não seriam contra a lei, pois a Hoasca não configurava uma substância controlada. Consequentemente, a instituição acusou o governo de apreender seu sacramento sem uma causa provável. O governo também foi acusado de não notificar a UDV ou estabelecer uma audiência antes de apreender o carregamento de Hoasca, privando seus integrantes do direito à propriedade e violando, assim, a Quinta Emenda da Constituição. A UDV também defendeu que o governo violou o *Administrative Procedures Act* ao efetivar uma ação “arbitrária e caprichosa, um abuso de discricionariedade em desacordo com a lei; contrária aos direitos constitucionais e legais dos queixosos; um excesso de jurisdição e autoridade legais; e uma não observância dos procedimentos exigidos por lei” (ESTADOS UNIDOS, 2000, p. 16-17, tradução nossa).

Em seu argumento final, a UDV acusou o governo dos EUA de violar leis e tratados internacionais. A instituição valeu-se da doutrina de *comity*, estabelecida pelo direito internacional para encorajar entidades políticas como estados e nações a reconhecer mutuamente seus atos judiciais, executivos e legislativos. A UDV destacou que o governo dos EUA reconhecia a doutrina de *comity*, sendo que algumas agências federais a destacavam como guia para decisões que envolviam interesses internacionais.

Deste modo, a instituição assinalou que a regulamentação do uso religioso da Hoasca pela UDV no Brasil deveria ser respeitada, estando de acordo com a política internacional do país. A UDV também recorreu ao princípio de liberdade religiosa conforme defendido pela Declaração Universal dos Direitos Humanos e pelo Pacto Internacional sobre os Direitos Civis e Políticos das Nações Unidas, e ao International Religious Freedom Act, que prevê medidas para desenvolver iniciativas multilaterais que

---

<sup>61</sup> Vale destacar que a NAC apresentou pouco antes da decisão judicial um relatório *amicus curiae* se opondo ao pedido de liminar da UDV. No documento em questão, a NAC indicou que não se tratava de apresentar novas evidências, mas assessorar a corte no processo em pauta, preservando seu interesse maior de proteger a exceção feita ao uso religioso do peiote. De acordo com a instituição, o intuito seria auxiliar a corte com relação a temas relacionados aos direitos religiosos e constitucionais indígenas. Mais especificamente, a NAC criticou ambas as partes envolvidas no caso, pois estas não teriam considerado a relação *sui generis* entre tribos indígenas e o governo dos EUA (ESTADOS UNIDOS, 2002b, p. 1-3).

promovam o princípio de liberdade religiosa entre nações (ESTADOS UNIDOS, 2000, p. 17-18).

#### **4.3. O Centro Espírita Beneficente União do Vegetal v. Ashcroft**

Entre 22 de outubro e 2 de novembro de 2001, a Corte do 10º Circuito realizou audiências nas quais as partes interessadas defenderam seus posicionamentos. As audiências também contaram com a participação de especialistas das mais diversas áreas, como religião, saúde, psiquiatria, segurança pública, políticas de drogas, dentre outras. Em 12 de agosto de 2002, o juiz Parker, do Distrito Federal do Novo México, emitiu sua decisão. Inicialmente, o juiz reconheceu a UDV como uma religião, ao considerar que se tratava de uma igreja que mesclava aspectos da teologia cristã com crenças religiosas tradicionais indígenas. Parker também frisou que o consumo da Hoasca assumia um papel central nas cerimônias religiosas do grupo. No entanto, tal reconhecimento foi apenas o passo inicial da disputa legal entre a UDV e o governo federal.

##### **4.3.1. A lei de drogas e o princípio de liberdade religiosa**

O ponto de partida da decisão focou no argumento da UDV de que a aplicação arbitrária da lei de drogas infringia o direito de seus integrantes de exercerem o livre exercício da religião de acordo com a Primeira Emenda da Constituição. Em resposta, a posição do juiz Parker pautou-se em duas decisões da Suprema Corte. A primeira indicava que não seria necessário comprovar um interesse governamental quando se estabelece que uma lei é neutra e dotada de aplicação geral, mesmo que a lei possa causar um fardo incidental a uma prática religiosa. A segunda postula que, ao contrário, quando a neutralidade e aplicabilidade geral da lei não é estabelecida, é necessário que o governo comprove que há um imperioso interesse governamental associado à medida (ESTADOS UNIDOS, 2002a, p. 7).

Assim, a corte argumentou que toda ação que envolve a cláusula do livre exercício da religião deveria iniciar comprovando que uma determinada ação governamental causou um ônus a uma prática religiosa em particular. Inicialmente, a corte não contestou o argumento da UDV de que o enquadramento da Hoasca enquanto uma substância controlada causou um ônus ao exercício da religião de seus membros. Todavia, tendo em

vista o posicionamento adotado pela Suprema Corte, cabia estabelecer se o CSA era de fato neutro e possuía aplicabilidade geral.

O argumento da UDV defendia que a lei de drogas não preenchia tais requisitos, pois, além da exceção prevista para a NAC, a lei estabelecia uma série de exceções e licenças permitindo o uso de substâncias controladas em ambientes não religiosos, como o uso em pesquisas ou o uso medicinal. A corte do Novo México, por sua vez, retomou os argumentos da Suprema Corte nos casos *Smith v. The Oregon Employment Division* (ESTADOS UNIDOS, 1990)<sup>62</sup>, citado anteriormente, e *United States v. Meyers* (ESTADOS UNIDOS, 1996), no qual um réu acusado de crimes associados à *cannabis* alegou pertencer à Church of Marijuana.

No caso *United States v. Meyers*, a Suprema Corte rejeitou o argumento de que a proibição da distribuição da *cannabis* contrariava seu direito ao livre exercício da religião. O argumento que prevaleceu em ambos os casos é de que o CSA é uma lei neutra e de aplicabilidade geral que não isenta os indivíduos de cumpri-la, mesmo se suas reivindicações se basearem no direito do livre exercício da religião. Logo, na interpretação da suprema corte, que foi aplicada também ao caso da UDV, o governo não precisava demonstrar um interesse convincente na aplicação da lei de drogas (ESTADOS UNIDOS, 2002a, p. 9).

No entanto, a UDV reafirmou que as exceções para pesquisas científicas e outros usos destituíam a neutralidade e a aplicabilidade geral da lei de drogas. Assim, a corte do Novo México decidiu analisar a neutralidade e generalidade do CSA a partir do caso *Church of the Lukumi Babalu Aye, Inc. v. Hialeah* (ESTADOS UNIDOS, 1993), no qual uma igreja associada à Santeria se posicionou contra uma série de determinações legais estabelecidas pela cidade de Hialeah na Flórida.

No caso em questão, o conselho da cidade de Hialeah aprovou uma série de determinações proibindo o sacrifício ritual de animais pouco tempo depois de serem alertados sobre a criação de uma casa de culto ligada à Santeria. A Suprema Corte

---

<sup>62</sup> É relevante enfatizar aqui a afirmação do juiz Parker de que o congresso justificou sua decisão em instituir o RFRA como uma reação ao direcionamento dado pela Suprema Corte ao caso *Smith*, tomando a iniciativa de restituir o *compelling interest test* por parte do governo. O teste em questão trata-se de um método do direito estadunidense para determinar a constitucionalidade de uma lei que restringe a prática de um direito fundamental ou apresenta uma distinção entre pessoas devido a uma classificação dúbia. Para instaurar uma queixa com base no RFRA, o requerente precisa comprovar que houve um fardo substancial imposto pelo governo no exercício sincero de sua religião. Se comprovado o ônus, cabe ao governo demonstrar que a medida é não somente necessária, como a forma menos restritiva possível de lidar com o problema (ESTADOS UNIDOS, 2002a, p. 26-27).

concluiu que o quadro regulatório estabelecido pela cidade de Hialeah não era neutro e não possuía aplicabilidade geral, pois a cidade proibia o sacrifício ritual, enquanto permitia uma série de modos não religiosos de tirar a vida de animais. Na visão da corte, as determinações municipais foram arbitrárias ao perseguir o interesse governamental apenas no que diz respeito a condutas motivadas por crenças religiosas (ESTADOS UNIDOS, 2002a, p. 10-11).

O caso Lukumi estabeleceu que, para demonstrar a parcialidade de uma lei, é necessário comprovar que esta tem por objetivo a supressão da religião. Adotando a perspectiva em questão, a corte decidiu que o CSA é dotado de neutralidade, na medida em que não possui por objetivo reprimir ou estipular uma discriminação do uso religioso de substâncias controladas. Nesse sentido, a corte entendeu que o estatuto de drogas não estabelece um tratamento diferenciado entre usos religiosos e seculares ao permitir exceções para usos seculares de substâncias controladas, como o científico, médico e industrial.

A corte defendeu seu posicionamento afirmando que o CSA é contrário a uma categoria específica de uso secular, o consumo recreativo. O argumento da corte é que há uma grande porcentagem da população que pretende fazer uso recreativo de substâncias controladas que tem sua liberdade de uso cerceada, de modo que o CSA não distinguiria entre usuários religiosos e seculares. Portanto, o juiz entendeu que a UDV não conseguiu comprovar que a forma com a qual o governo federal opera a lei de drogas tem por objetivo proibir o uso religioso de substâncias controladas (ESTADOS UNIDOS, 2002a, p. 11-12).

No entanto, o juiz Parker reconheceu que o governo não poderia impor de modo arbitrário um fardo a uma conduta apenas por ser motivada por crenças religiosas. Assim, uma lei não possui um alcance geral se o propósito a que se destina falha em coibir as práticas não religiosas enquanto proíbe as condutas religiosas. No caso Lukumi, a cidade de Hialeah alegou que um dos objetivos da lei era prevenir a crueldade contra animais. Contudo, a Suprema Corte entendeu que muitas mortes de animais praticadas por atos não religiosos não eram proibidas ou possuíam uma aprovação expressa, haja vista que práticas como a pesca, a caça, o extermínio de roedores e a eutanásia de animais em abrigos gozavam de legalidade. No caso em questão, a Suprema Corte decidiu que apesar do interesse da cidade em coibir a crueldade contra animais, a determinação foi

direcionada exclusivamente a um número pequeno de mortes ocasionada por sacrifícios religiosos (ESTADOS UNIDOS, 2002a, p. 12-13).

Seguindo a linha de raciocínio estabelecida pelo caso Lukumi, a corte avaliou a aplicação geral do CSA à Hoasca a partir da seguinte questão: a lei falha em coibir condutas não religiosas que colocam em risco os interesses do estado da mesma forma com que proíbe o uso cerimonial de substâncias controladas? Sua conclusão apontou que o foco principal da lei era secular, a saber, coibir o uso recreativo de substâncias controladas. Deste modo, a corte defendeu que alguns usos de substâncias controladas em pesquisas científicas ou tratamentos médicos não contrariavam o interesse governamental de promover a saúde pública, ao contrário do uso não regulado de substâncias controladas em um contexto religioso, o qual poderia apresentar riscos à saúde. Tendo em vista a presente linha de argumentação, a corte concluiu que o CSA cumpria com o requisito de aplicação geral, na medida em que a lei se aplica aos usos de substâncias controladas que colocam em risco a saúde pública, sejam eles seculares ou religiosos (ESTADOS UNIDOS, 2002a, p. 12-13).

Além de analisar a neutralidade e a aplicabilidade geral da lei de drogas, a corte também analisou a questão específica do enquadramento da Hoasca na legislação em questão, haja vista que a UDV argumentou que a bebida não era uma substância controlada. A UDV reconheceu que uma das plantas que compõem a ayahuasca, a *Psychotria viridis*, possui pequenas quantidades de DMT. No entanto, a instituição argumentou que apenas a DMT sintética é proibida pelo CSA e não as plantas que possuem a substância naturalmente.

Para resolver a questão em pauta, a corte recorreu ao próprio CSA. De acordo com o estatuto em questão, a DMT é enquadrada como uma substância alucinógena pertencente à Lista I de substâncias controladas, a categoria regulada com maior restrição<sup>63</sup>. A corte baseou-se no princípio da mesma lei que estabelece que “qualquer material, composto, mistura ou preparação, que contém qualquer quantidade das seguintes substâncias alucinógenas” enquadra-se na Lista I (ESTADOS UNIDOS, 1970, tradução nossa). A definição em questão foi o alicerce para a decisão da corte de que a

---

<sup>63</sup> Uma substância enquadrada na Lista I é considerada um psicoativo com alto potencial para o abuso e que não há tratamento médico aceito para tais substâncias nos Estados Unidos (ESTADOS UNIDOS, 1970).

Hoasca deveria ser considerada uma substância controlada (ESTADOS UNIDOS, 2002a, p. 19-20).

Em resposta ao posicionamento da corte, a UDV recorreu ao direito internacional, indicando que a interpretação do CSA que proibia a Hoasca entrava em conflito com a legislação brasileira, além de ser contrária aos princípios gerais de liberdade de crença e práticas religiosas presentes em tratados internacionais dos quais os Estados Unidos fazem parte, como o Pacto Internacional sobre os Direitos Civis e Políticos. A UDV contou com o depoimento do médico Dr. Glacus de Souza Brito, que participou do Projeto Hoasca, atestando na audiência que o consumo religioso da ayahuasca é permitido no Brasil e que as entidades ayahuasqueiras gozam de reconhecimento legal enquanto legítimas religiões. A instituição também valeu-se do International Religious Freedom Act, aprovado com o intuito de promover o princípio de liberdade religiosa como uma política externa dos Estados Unidos para advogar em nome dos indivíduos perseguidos em países estrangeiros devido a condutas religiosas.

Mesmo admitindo que os princípios do direito internacional apresentavam argumentos a favor de interpretações ambíguas sobre o uso de substâncias controladas, a corte considerou que a lei de drogas dos Estados Unidos, que teria precedência aos tratados internacionais, não deixava margem para esta interpretação. Assim, o juiz Parker decidiu que o enquadramento da Hoasca no CSA como uma substância controlada da Lista I não infringia o direito constitucional de livre exercício da religião presente na Primeira Emenda da Constituição do país (ESTADOS UNIDOS, 2002a, p. 24-25).

#### **4.3.2. O Religious Freedom Restoration Act e a preeminência da liberdade de religião**

Após decidida a questão do enquadramento da Hoasca de acordo com a lei de drogas do país e da possível violação do princípio de liberdade de religião previsto na Primeira Emenda da Constituição, a corte deu início à análise da reivindicação da UDV baseada na alegação de que o posicionamento do governo federal infringia os pressupostos do RFRA. Contudo, antes de abordar a procedência do pedido da UDV, a corte destacou duas distinções entre o caso em pauta e os demais casos em que indivíduos ou instituições contestaram a lei de drogas do país com base no princípio de liberdade

religiosa<sup>64</sup>. Como ponto de partida, Parker considerou que a UDV é uma religião e que os integrantes acreditam sinceramente em seus princípios, e que a aplicação do CSA ao uso cerimonial da Hoasca causou um fardo substancial à prática de sua religião. Em sua leitura, o governo dos Estados Unidos não contestou a posição do juiz e reconheceu que o CSA impunha um fardo substancial sobre o exercício sincero da religião dos membros da UDV. Logo, coube ao governo comprovar que a proibição da Hoasca constituía um interesse governamental necessário, além de ser a forma menos restritiva possível de lidar com o uso cerimonial da bebida (ESTADOS UNIDOS, 2002a, p. 26-27).

Conforme apontado anteriormente, o governo argumentou que havia ao menos três interesses concernentes à proibição da importação da Hoasca, a saber: prevenir os riscos à saúde e à segurança pública associados ao consumo da ayahuasca, prevenir que esta fosse desviada para o uso recreativo, e a adesão do país à Convenção sobre Substâncias Psicotrópicas da ONU de 1971.

Em sua decisão, o juiz Parker reconheceu que a falta de conhecimento sobre a ayahuasca fez da bebida objeto de disputas, de modo que especialistas foram apresentados por ambas as partes, defendendo interpretações distintas sobre diversos pontos,

---

<sup>64</sup> Sobre essa questão, Parker mencionou uma série de outros casos que se valeram do RFRA para contestar a aplicação da legislação de drogas, nos quais as crenças apresentadas pelos requerentes não foram consideradas religiosas, ou que os mesmos não mantinham sinceramente tais crenças. A corte fez referência, mais uma vez, ao caso *United States v. Meyers* (ESTADOS UNIDOS, 1996). No caso em pauta, Meyers teria testemunhado que seria o fundador e reverendo da Church of Marijuana e que possuía a crença sincera de que sua religião lhe impelia a utilizar, possuir, cultivar e distribuir maconha para o bem da humanidade e do planeta Terra. A corte considerou se as convicções de Meyers eram “crenças religiosas”, ou se tratavam-se de uma “filosofia ou modo de vida”. A Suprema Corte argumentou que, à luz da natureza secular de pontos de vista apresentados por Meyers sobre os benefícios médicos, terapêuticos e sociais da *cannabis*, suas crenças se enquadrariam com mais precisão como uma filosofia ou modo de vida do que uma religião (ESTADOS UNIDOS, 2002a, p. 28). No julgamento em questão, não se tratava de questionar a sinceridade da crença de Meyers, mas se essas crenças eram, de fato, religiosas. Por outro lado, tendo em vista a falta de critérios para se determinar se uma crença é ou não religiosa, a corte procurou estabelecer um conjunto de elementos para esclarecer a natureza religiosa de um grupo, a saber: colocam questões sobre a vida e a morte, envolvem crenças metafísicas, são dotadas de valores éticos e morais, apresentam símbolos e apetrechos religiosos, possuem fundadores, profetas ou professores, apresentam escritos importantes, locais de encontro, rituais, estrutura, organização? Partindo deste conjunto de elementos, a corte decidiu que as crenças de Meyers não se tratavam de crenças religiosas (ESTADOS UNIDOS, 1996). Outras iniciativas anteriores também sobre os parâmetros de definição do que constitui uma “religião” são dignas de nota. Além do caso Meyers, Labate e Feeney (2012) mencionam um caso de 1968, no qual um tribunal federal norte americano entendeu que um grupo – conhecido pelo nome “Neo-American Church” – o qual considerava substâncias psicodélicas como seus sacramentos, não poderia ser considerado religioso, pois não apresentava “evidência de crença em um ser supremo, disciplina religiosa, ritual, ou princípios para guiar a existência cotidiana dos indivíduos” (ESTADOS UNIDOS, 1968, p. 444 apud LABATE e FEENEY, 2012, p. 158). Nesse âmbito, vale destacar o paradoxo apontado por Sullivan (2005), haja vista que o cumprimento de leis que garantem a liberdade religiosa exige, em contrapartida, que um tribunal, uma legislatura ou órgão administrativo, definam o que é uma “religião” para que possam determinar se uma prática pode ser legalmente reconhecida como religiosa.

especialmente no que diz respeito aos seus supostos riscos à saúde. Sobre esse tema, a corte destacou que, apesar da centralidade da bebida para cerimônias religiosas e para as práticas devocionais dos integrantes da UDV, não havia um número considerável de pesquisas sobre os efeitos físicos e psicológicos do uso cerimonial da ayahuasca. Apesar de reconhecer a escassez de pesquisas, a UDV argumentou que os estudos científicos empreendidos até aquele momento indicavam que o uso religioso da ayahuasca não apresentava riscos comprovados à saúde (ESTADOS UNIDOS, 2002a, p. 33-34).

Para corroborar seu argumento, a UDV apresentou o testemunho do Dr. Charles Grob, professor do departamento de psiquiatria da University of California, Los Angeles, o qual liderou a equipe de pesquisadores na realização do Projeto Hoasca<sup>65</sup>. Segundo Grob, apesar de suas limitações, a investigação identificou que não foram detectados efeitos prejudiciais causados pelo uso da ayahuasca em um grupo de indivíduos do sexo masculino que tinham consumido a bebida por muitos anos em um contexto religioso. Ao contrário, Grob argumentou que a equipe de pesquisa destacou a consistência dos dados com relação ao alto status funcional dos sujeitos que fizeram uso prolongado da ayahuasca. Por fim, Grob ressaltou que muitos dos sujeitos relataram nas entrevistas sobre suas trajetórias de vida que tinham um comportamento autodestrutivo antes de integrarem a UDV e que suas experiências com a Hoasca lhes permitiram levar vidas responsáveis e significativas (ESTADOS UNIDOS, 2002a, p. 34).

Em contrapartida, o governo manteve a posição de que possuía evidências que demonstravam que o uso da Hoasca oferecia sérios riscos à saúde. Inicialmente, o governo questionou a confiabilidade do Projeto Hoasca em demonstrar a segurança do uso da bebida. Os especialistas do governo argumentaram que a pesquisa apresentava muitas limitações, sobretudo do ponto de vista metodológico. Um dos exemplos citados pelos especialistas refere-se ao fato de ter sido baseada em uma pequena amostra. Também foi apontado que o estudo não apresentava dados de base que pudessem ser utilizados para comparar informações sobre os pesquisados antes e após a participação nos rituais da UDV.

Além disso, o Dr. Alexander Walker, professor de Epidemiologia na Harvard School of Public Health, expressou a opinião de que o viés de seleção minou os resultados da pesquisa. O especialista argumentou que, ao selecionar membros de longo prazo da

---

<sup>65</sup> Como apontei no capítulo anterior, trata-se do primeiro estudo voltado para a análise dos efeitos físicos e psicológicos do uso prolongado da ayahuasca entre membros da UDV no Brasil.

UDV, a equipe responsável pelo projeto incluiu necessariamente pessoas capazes de seguir os preceitos da igreja durante longos períodos, fator que garantiu que o grupo escolhido teria um perfil psicológico favorável. O Dr. Lorne Dawson, especialista apresentado pelo governo referente à área de estudos da religião, corroborou tal análise ao afirmar que a limitação da amostra aos usuários de longo prazo também gerava preocupações metodológicas, afirmando que seria ideal pautar-se em uma amostra maior que incluísse pessoas pertencentes à igreja por um curto período de tempo e pessoas que deixaram a igreja por uma série de circunstâncias (ESTADOS UNIDOS, 2002a, p. 35-36).

Além das questões específicas concernentes aos resultados do Projeto Hoasca, o governo também pontuou um conjunto de questões relacionadas ao consumo religioso da ayahuasca pela UDV. O Dr. Sander Genser, membro do National Institute on Drug Abuse, destacou em seu depoimento uma série de estudos sobre os potenciais riscos associados à DMT. No entanto, Genser procurou reafirmar que suas preocupações com a segurança do uso da Hoasca diziam respeito não somente às informações conhecidas sobre outras formas de DMT, mas também a dados sobre outros tipos de substâncias alucinógenas.

O representante do governo listou uma ampla gama de efeitos neuropsicológicos adversos associados à utilização de outros alucinógenos, como o ácido lisérgico (LSD). Os estudos apresentados por Genser ressaltaram o risco que o LSD apresenta de produzir prolongadas reações psicóticas em indivíduos com uma psicopatologia pré-existente. O especialista também frisou que os usuários de LSD podem estar sujeitos a desenvolver uma persistente desordem conhecida como “flashbacks”, na qual indivíduos revivem os efeitos do LSD nos momentos em que eles não estão sob a influência da substância (ESTADOS UNIDOS, 2002a, p. 36-37).

A UDV contestou que as provas do governo representavam fortes indícios de que o uso cerimonial da Hoasca pela instituição acarretava riscos significativos aos seus usuários. No que diz respeito aos estudos citados por Genser, nos quais a DMT foi aplicada de forma intravenosa, os peritos da UDV enfatizaram que as diferenças no método de administração de uma substância se traduzem em diferenças importantes no modo como esta é experimentada. A UDV argumentou que a DMT intravenosa tem um início muito mais rápido e os seus efeitos possuem uma duração muito mais curta do que a Hoasca, que é ingerida por via oral.

O especialista apresentado pela UDV, Dr. David Nichols, professor de Química Medicinal e Farmacologia Molecular na University of Purdue, observou que a Hoasca ingerida oralmente produz um estado alterado de consciência menos intenso, mais manejável e mais seguro psicologicamente. Quanto às provas apresentadas pelo governo sobre os riscos associados ao consumo de outros alucinógenos, como o LSD, o especialista afirmou que havia falta de provas ligando a Hoasca a flashbacks (ESTADOS UNIDOS, 2002a, p. 36-37).

Além disso, Nichols enfatizou que as circunstâncias do consumo de uma substância alucinógena, o “set” e “setting”<sup>66</sup>, são cruciais para determinar o tipo de experiência que um indivíduo vivencia ao ingerir uma substância. Reafirmando tal perspectiva, Grob argumentou, referindo-se ao Projeto Hoasca, que a investigação indicou que a UDV construiu uma estrutura para o uso ritual, otimizando a segurança e minimizando a probabilidade de consequências adversas. Para reforçar as afirmações de Grob, a UDV destacou que emprega uma variedade de medidas com o intuito de proteger a segurança das pessoas que ingerem Hoasca, como um processo de seleção quanto à estabilidade psicológica de novos membros, além da observação de problemas durante as cerimônias na igreja (ESTADOS UNIDOS, 2002a, p. 38).

No entanto, os representantes do governo sugeriram outras indicações de que o uso da Hoasca pela UDV não apresentava o grau de segurança que os membros da instituição afirmavam. Para respaldar tal posicionamento, foram apresentados alguns dados sobre episódios de surtos psicóticos entre membros da UDV coletados pelo DEMEC, o Departamento Médico-Científico da UDV brasileira. Desde 1996, o DEMEC reuniu relatos de casos de problemas psicológicos experimentados por membros da igreja das três regiões mais densamente povoadas do Brasil. De acordo com o órgão, foram registrados vinte e quatro casos de psicose entre os usuários em cerimônias religiosas no período em questão (ESTADOS UNIDOS, 2002a, p. 41).

Os especialistas apresentados pela UDV, por sua vez, negaram que o uso Hoasca seria suscetível de causar eventos psicóticos graves. Discutindo os documentos do DEMEC, Grob afirmou que muitos dos problemas psiquiátricos relatados eram de natureza relativamente transitória e foram resolvidos. Nos poucos casos de doença mental muito séria, argumentou o especialista, os indivíduos indicavam ter distúrbios de longa

---

<sup>66</sup> O “set” diz respeito às condições psicológicas e sociais do usuário, enquanto o “setting” refere-se ao ambiente social no qual a substância é consumida (MACRAE, 1992).

data, sendo precipitado supor que a Hoasca foi um elemento chave em vários dos episódios relatados. Além disso, Grob procurou reafirmar sua posição alegando que, em vista da quantidade de pessoas que participam das cerimônias e o tempo que a instituição dedicou em estudar tais episódios, os relatórios apresentavam um número não considerável de casos (ESTADOS UNIDOS, 2002a, p. 42-43).

Ao considerar os argumentos apresentados por ambas as partes, a corte decidiu que, em outros contextos, os riscos que o governo identificou seriam suficientes para apoiar uma decisão contrária à permissão para o consumo da Hoasca até que houvessem estudos mais aprofundados sobre o tema. O juiz destacou que até mesmo os peritos científicos da UDV pareceram reconhecer a necessidade de pesquisas adicionais sobre as consequências para a saúde referentes ao consumo religioso da bebida. Dito isto, Parker decidiu que os representantes do governo federal e seus especialistas não obtiveram êxito na comprovação de seu interesse sobre a questão dos riscos de saúde para os membros da UDV, haja vista o equilíbrio entre as provas apresentadas por ambas as partes (ESTADOS UNIDOS, 2002a, p. 44-45).

Todavia, os representantes do governo alegaram que, além da questão da garantia da saúde física e psicológica dos membros da UDV, também possuíam um interesse em garantir a segurança de indivíduos que buscassem ingerir a bebida em um ambiente não-religioso. O governo argumentou que, caso a UDV fosse autorizada a utilizar a Hoasca em suas cerimônias religiosas, o chá poderia ser eventualmente consumido em contextos potencialmente prejudiciais, não-religiosos e sem a devida supervisão.

Para tentar estabelecer essa premissa, o governo apresentou o parecer do Dr. Donald Jasinski, professor da Johns Hopkins School of Medicine, que abordou a questão do ponto de vista farmacológico, expressando a opinião de que o risco de abusos associados à Hoasca seria substancial, tendo em vista os efeitos comumente associados ao uso da DMT, como alterações transitórias de humor, pensamentos, sentimentos e percepções. Nesse sentido, Jasinski argumentou que os efeitos relacionados à sensação de euforia poderiam ser considerados como um dos principais fatores que levam as pessoas a experimentar e usar repetidamente uma substância, levando a um uso abusivo (ESTADOS UNIDOS, 2002a, p. 45-46).

Além de Jasinski, os representantes do governo recorreram ao depoimento de Terrance Woodworth, vice-diretor do Drug Enforcement Administration's Office of Diversion Control. Woodworth identificou vários fatores que seriam relevantes para a

avaliação do potencial do uso recreativo de uma substância controlada, incluindo a própria forma da substância, a existência de um mercado ilegal para esta, seu custo, suas formas de circulação, os níveis de controle a ela atrelados, a possibilidade de comercialização e a publicidade sobre seu consumo.

Woodworth assinalou que, de acordo com os padrões de consumo de drogas nos Estados Unidos, a ayahuasca apresentava um potencial significativo para abuso. Durante a audiência probatória, Woodworth citou os resultados do Household Survey on Drug Abuse, o qual indicava que o uso de alucinógenos no país teria aumentado substancialmente nos últimos anos. O agente da DEA expressou a opinião de que a existência de um interesse crescente e de um aumento da demanda com relação ao uso de alucinógenos aumentaria significativamente o potencial para o abuso de qualquer substância que tenha qualidades alucinógenas. O especialista também atribuiu o nível relativamente baixo de abuso da ayahuasca nos Estados Unidos à falta de disponibilidade das plantas utilizadas na produção da bebida. Woodworth argumentou que a permissão de importar a Hoasca aumentaria a presença física da substância nos Estados Unidos, contribuindo para a probabilidade de desvios e usos indevidos.

Em resposta, a UDV contestou a possibilidade de desvio para usos não religiosos, reafirmando que a bebida não possuía o potencial significativo de abuso atribuído pelo governo. Para corroborar seu ponto de vista, a UDV recorreu ao depoimento do Dr. Kleiman, professor de Policy Studies da University of California, Los Angeles, o qual defendeu que a demanda pela bebida seria relativamente baixa, principalmente por causa dos efeitos colaterais negativos associados à substância e à disponibilidade de substitutos para esta.

Kleiman argumentou que pessoas que utilizam alucinógenos estariam menos dispostas a tolerar náuseas do que usuários de outros tipos de drogas, além de assinalar que, de acordo com a literatura especializada, substâncias alucinógenas, incluindo a DMT, apresentam uma tendência consideravelmente menor para criar dependência do que outras substâncias, como os opiáceos, por exemplo. O especialista também enfatizou que a ampla disponibilidade de substitutos farmacologicamente equivalentes à DMT, alguns deles com menos efeitos colaterais indesejados e riscos legais menos aparentes, contribuiriam para reduzir substancialmente a motivação para desvios com fins de abuso (ESTADOS UNIDOS, 2002a, p. 50-51).

Ademais, o especialista ressaltou que a UDV possuía uma forte motivação para impedir que o fornecimento da bebida fosse desviado, pois o chá é considerado um sacramento dentro da instituição e seu uso fora do contexto religioso seria visto por seus membros como um sacrilégio. Kleiman destacou que, de acordo com a doutrina da igreja, a UDV possui um sério interesse em prevenir o uso indevido da bebida, sendo possível assumir que a instituição iria cooperar com as autoridades governamentais para rastrear qualquer carregamento que fosse eventualmente desviado (ESTADOS UNIDOS, 2002a, p. 51-52).

Tendo em vista os argumentos apresentados pelos especialistas ao longo da audiência preliminar, a corte decidiu que ambas as partes apresentaram provas equilibradas sobre o risco do desvio de remessas para usos não religiosos. Deste modo, o juiz Parker considerou, tal qual na questão anterior, que o governo falhou em comprovar um interesse convincente com relação à preocupação acerca do uso abusivo da ayahuasca. Assim, os representantes do governo foram derrotados nas duas primeiras frentes de argumentação a partir das quais buscavam sustentar a imposição do ônus ao uso religioso da ayahuasca aos membros da UDV. Faltava, portanto, analisar o terceiro ponto (ESTADOS UNIDOS, 2002a, p. 52).

O argumento final do governo para sustentar a proibição da ayahuasca pautou-se na adesão do país a um tratado internacional específico, a Convenção de Substâncias Psicotrópicas (CSP) das Nações Unidas de 1971. O governo alegou que o respeito aos termos da CSP configuraria um interesse necessário, tendo em vista a exigência das nações em honrar os princípios do direito internacional, bem como as obrigações presentes em tratados. Além disso, foi destacada a centralidade da posição que o país ocupa no debate sobre drogas e seu interesse particular em aderir à convenção, sobretudo no que concerne à obtenção de cooperação de outras nações na luta contra o tráfico internacional de drogas. Em última instância, o governo afirmou que violar as obrigações estabelecidas na CSP iria minar os esforços dos Estados Unidos em incentivar outros países a cumprir o acordo, podendo interferir com a posição de outras nações para formar tratados com o país no futuro. Dito isto, os representantes do governo defenderam que a convenção exigia a proibição do consumo cerimonial da Hoasca (ESTADOS UNIDOS, 2002a, p. 54).

Para Bronfman (2013, p. 16), a alegação por parte do governo federal de sua responsabilidade em honrar tratados internacionais foi um argumento problemático para

a UDV. De acordo com o dirigente da instituição, após uma longa pesquisa sobre comentários do tratado, representantes da UDV encontraram, em uma biblioteca de acordos internacionais na Áustria, uma cópia completa e comentada do tratado que indicava que este não tinha como alvo o uso histórico vegetais no interior de cerimônias religiosas. Para corroborar seu argumento, Bronfman cita um trecho da convenção comentada:

A Lista I do tratado não lista qualquer um dos alucinógenos naturais materiais em questão, mas apenas as substâncias químicas que constituem os princípios ativos nelas contidos. Nem a coroa, frutas ou o botão do cacto peiote [...] nem os próprios cogumelos *psilocybe* estão incluídos no Anexo I, mas apenas seus respectivos princípios ativos – mescalina, DMT e psilocibina. (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 1971, apud BRONFMAN, 2013, p. 16, tradução nossa)

A corte reconheceu a posição da UDV de que a CSP incluía uma disposição que permite às nações estabelecerem exceções para usos religiosos tradicionais de plantas psicoativas. Segundo a fala do juiz Parker, a possibilidade de uma proibição futura do cacto peiote, dos cogumelos *psilocybe* ou de outras plantas alucinógenas utilizadas em rituais mágicos ou religiosos tradicionais pressupõe, em contrapartida, que as partes poderiam solicitar um pedido de exceção assegurando-lhes o direito de continuar a praticar o uso tradicional em questão. Partindo dos argumentos expostos, Parker adotou a posição de que a ayahuasca não estaria contemplada na CSP. O juiz concluiu que o interesse declarado pelo governo de acatar as normas previstas no tratado não justificava estender a proibição da DMT ao uso cerimonial da ayahuasca.

No entender da corte, o governo falhou em cumprir o primeiro critério estipulado pelo RFRA, ou seja, comprovar que havia de fato um interesse convincente em proibir a ayahuasca nas três frentes argumentadas. Além de considerar o fracasso em demonstrar um interesse imperioso em proibir a Hoasca, a corte concluiu que a medida do governo com relação às práticas religiosas dos membros da UDV também não cumpriu o segundo requisito do RFRA, pois não foi considerada a forma menos restritiva possível de lidar com a questão do uso religioso da ayahuasca (ESTADOS UNIDOS, 2002a, p. 58).

Em sua conclusão, o juiz Parker sustentou que a UDV demonstrou uma probabilidade substancial de vitória com sua reivindicação ao RFRA, obtendo sucesso

sobre o mérito da questão ao demonstrar que haveriam danos irreparáveis se a liminar fosse negada e que o fardo em pauta superava os possíveis prejuízos para o governo estadunidense. O juiz concluiu que a concessão da liminar para a UDV não seria adversa ao interesse público, tendo em vista o posicionamento de que as violações dos direitos de liberdade religiosa protegidos pelo RFRA representariam danos irreparáveis à instituição e seus membros. Em apoio a esta proposição a corte citou novamente o caso Kimura cuja sentença declarou que “a negação do direito do requerente ao livre exercício de suas crenças religiosas é um mal que não pode ser adequadamente compensado monetariamente” (ESTADOS UNIDOS, 1996 apud ESTADOS UNIDOS, 2002, p. 59, tradução nossa).

#### **4.4. A Corte de Apelações e a decisão final da Suprema Corte**

Uma seita religiosa com origens na Amazônia recebe a comunhão ao beber um chá sacramental, fabricado a partir de plantas singulares da região que contém um alucinógeno regulado pelo governo federal sob o Controlled Substances Act. O governo reconhece que esta prática é um exercício sincero de religião, no entanto, procura proibir a pequena filial americana da seita de se envolver na prática pelo fato do Controlled Substances Act barrar todos os usos do alucinógeno. (ESTADOS UNIDOS, 2006, p. 1, tradução nossa)

Em 2002, A Corte do 10º Circuito expediu uma liminar proibindo o governo e seus agentes de interferir com a importação, distribuição e uso religioso da Hoasca pela UDV. Em contrapartida, a liminar determinou que a UDV importasse a Hoasca em conformidade com as autoridades federais, restringindo o controle sobre o chá para pessoas de autoridade da igreja e exigindo que alertasse seus membros sobre seus possíveis riscos. A corte impôs a condição de que o governo coordenasse seus esforços com os integrantes da UDV para regular a importação e distribuição da bebida (ESTADOS UNIDOS, 2005a, p. 7-8). A liminar também previa que, caso o governo acreditasse na existência de novas evidências de que Hoasca teria afetado negativamente a saúde dos membros da UDV, ou que um carregamento de Hoasca conteria níveis particularmente perigosos de DMT, o primeiro poderia recorrer ao tribunal para uma revogação da autorização do uso religioso da bebida (ESTADOS UNIDOS, 2006, p. 6).

O governo recorreu da decisão em questão junto à Corte de Apelações que, apesar de discordar em partes da linha argumentativa da Corte do 10º Circuito, manteve a decisão inicial<sup>67</sup>. A juíza Seymour sustentou que a balança de danos deveria ser o foco principal da análise preliminar da liminar. Em sua opinião, a decisão do tribunal distrital foi adequada porque o dano à UDV, que estaria realmente ocorrendo, superava os riscos potenciais de desvio, os possíveis riscos à saúde e a ameaça para a segurança nacional alegados pelo governo. A juíza também amenizou os danos decorrentes da violação da CSP argumentando que, no momento da adesão ao tratado, os Estados Unidos possuíam o direito, como consta na convenção, de estabelecer exceções referentes à proibição do uso de substâncias controladas para plantas nativas tradicionalmente usadas por determinados grupos em rituais mágicos ou religiosos.

Em outro parecer, o juiz McConnell concordou com a opinião da maioria de que o pedido de liminar da UDV era justificável. O juiz ressaltou que o governo não conseguiu demonstrar que a proibição seria o meio menos restritivo de promover o seu interesse em conformidade com a CSP. Além disso, McConnell frisou que, em sua opinião, o governo federal era legalmente obrigado a estipular uma acomodação para o uso religioso da Hoasca (ESTADOS UNIDOS, 2005a, p. 10-11).

O juiz Murphy discordou da decisão da maioria, argumentando que o governo sofreria danos irreparáveis se fosse proibido de impor suas leis penais. Na visão do juiz, o Congresso teria definido que a importação e consumo de substâncias controladas são contrários ao interesse público, de modo que uma liminar exigindo que os Estados Unidos violem uma convenção internacional comprometeria seriamente a capacidade do governo federal de obter a cooperação de outras nações no controle do fluxo internacional de substâncias ilícitas. Para Murphy, as deliberações do congresso estabelecem que o governo possui um interesse convincente que estaria sendo promovido a partir dos meios menos restritivos no que concerne à lei de drogas do país. Logo, o juiz defendeu que o interesse do governo em controlar o uso e circulação de substâncias controladas não poderia ser contornado pelo RFRA (ESTADOS UNIDOS, 2005a, p. 9-12).

---

<sup>67</sup> De acordo com o documento enviado pelos representantes do governo à Suprema Corte dos Estados Unidos, a Corte de Apelações, em sua decisão, afirmou que a conclusão da Corte do 10º Circuito de que a ayahuasca não se aplicaria à Convenção de Substâncias Psicotrópicas de 1971 apresenta uma considerável tensão com a linguagem do tratado, correndo o risco de contrariar os postulados do CSA de que toda substância que contém DMT possui um alto potencial para abuso, não apresenta segurança e tampouco é aceita para usos medicinais (ESTADOS UNIDOS, 2005a, p. 7).

Apesar das opiniões divididas, a Corte de Apelações manteve a decisão inicial da Corte do 10º Circuito. A maioria dos juízes decidiu que um pedido de liminar que alterasse o status quo deveria ser justificado de modo convincente. No caso em questão, foi considerado que o status quo se referia ao período anterior à ação do governo contra a UDV, quando os membros da instituição exerciam o direito de liberdade religiosa. Partindo desta interpretação, a maioria defendeu que, devido ao equilíbrio de evidências apresentado perante a Corte do 10º Circuito, o governo falhou em comprovar os riscos à saúde e os riscos de desvio para uso recreativo, e que o argumento de que a DMT apresenta um risco inaceitável à saúde pública seria insuficiente para satisfazer as exigências do RFRA.

Em relação ao argumento do governo de que a CSP proíbe a importação da ayahuasca, ficou estabelecido que o governo não foi capaz de demonstrar que o cumprimento da convenção era o meio menos restritivo possível de defender o interesse governamental de respeitar tratados internacionais (ESTADOS UNIDOS, 2005a, p. 8-9). Assim, a Corte de Apelações manteve a decisão inicial, indicando a preeminência do RFRA sobre a lei de drogas e sobre os tratados internacionais dos quais os Estados Unidos são signatários. Assim como a Corte do 10º Circuito, a Corte de Apelações considerou que o governo federal falhou em cumprir os requisitos necessários de acordo com os critérios estabelecidos pelo RFRA, pois, segundo a corte, cabia ao governo justificar o ônus causado à UDV.

Após a derrota junto à Corte de Apelações, o governo recorreu à Suprema Corte. O governo baseou seu pedido no questionamento da aplicabilidade do RFRA, que garantiu a permissão para a UDV importar, distribuir, possuir e fazer uso de uma substância controlada. O governo federal alegou que a decisão foi contrária a todos os posicionamentos anteriores com relação a exceções religiosas para a legislação nacional antidrogas, solicitando à Suprema Corte uma aplicação nacional uniforme da lei de drogas como uma solução para as posições conflitantes entre as cortes distritais. Na perspectiva dos representantes do governo, a decisão da Corte de Apelações impedia a aplicação de uma lei criminal sobre o uso e posse de drogas no país, deixando de reconhecer a posição do Congresso de que não haveria uso seguro de substâncias controladas presentes na Lista I do CSA. Para o governo, a recusa de diversas cortes em rever decisões administrativas sob o argumento do princípio de liberdade religiosa expressaria por si só os riscos do consumo de substâncias controladas, independente da motivação, secular ou religiosa, e,

que o equilíbrio de evidências apresentados por ambas as partes deveria servir de evidência com relação aos riscos do uso da Hoasca (ESTADOS UNIDOS, 2005a, p. 13-19).

O governo também alegou que, ao abrir suas fronteiras para a importação e distribuição da bebida, estaria violando a CSP, ameaçando o compromisso de cooperação internacional para o combate do tráfico transnacional de narcóticos e a credibilidade do país como um líder na implementação de legislações antidrogas, propiciando possíveis problemas diplomáticos. Assim, os representantes do governo mantiveram o argumento da preeminência do CSA e da CSP, cujo objetivo seria a prevenção e o controle do uso de drogas pela população em geral, sejam estes parte de um mercado existente, como a maconha, ou de um potencial mercado, como a ayahuasca. O governo federal defendeu, portanto, que a proibição da Hoasca envolvia não somente riscos à saúde para seus usuários, mas também colocava em xeque esforços do país em implementar uma legislação antidrogas de caráter internacional, comprometendo as relações intergovernamentais e enfraquecendo a capacidade do país em pressionar outras nações para que cumpram suas obrigações junto aos Estados Unidos (ESTADOS UNIDOS, 2005a, p. 19-29).

No dia 1 de novembro de 2005, a Suprema Corte dos Estados Unidos ouviu os argumentos do governo federal com relação à liminar concedida à UDV. Na ocasião em questão, os representantes do governo, Edwin Kneedler, e da UDV, Nancy Hollander, apresentaram seus posicionamentos e responderam as perguntas dos juízes. De acordo com a representante da UDV, dezenas de organizações de defesa das liberdades civis e religiosas produziram ou assinaram documentos em apoio à petição da UDV, os quais foram encaminhados à Suprema Corte. Dentre as organizações, Bronfman cita The Catholic Bishops of North America, The Joint Baptist Committee, The National Council of Evangelical Christians, The Presbyterian Church of The United States, The American Civil Liberties Union, e The American Jewish Congress (BRONFMAN, 2006 [2004] , p. 18). O governo, por sua vez, manteve sua posição inicial, defendendo que possuía um interesse convincente em uma aplicação uniforme do CSA, de modo que nenhuma exceção à proibição da utilização do alucinógeno poderia ser feita para acomodar as práticas religiosas da UDV.

De acordo com o documento elaborado pela Suprema Corte, com relação à discussão sobre os potenciais danos à saúde, assim como sobre a questão dos riscos de

desvio da Hoasca para fins não-religiosos, o governo não contestou as conclusões da Corte do 10º Circuito, tampouco contrariou a conclusão de que as provas apresentadas sobre estas questões eram equilibradas (ESTADOS UNIDOS, 2006, p. 1-6). Em resposta, Edwin Kneedler questionou a forma como o RFRA foi aplicado no caso em questão, estabelecendo uma exceção que poderia comprometer o cumprimento da lei de drogas do país. Contrariando o governo federal, no entanto, a Suprema Corte entendeu que a UDV demonstrou efetivamente que o seu exercício sincero de religião foi substancialmente lesado e que o governo não conseguiu demonstrar que a aplicação do ônus à UDV tratava-se de um interesse convincente e da forma menos restritiva possível de lidar com o uso religioso da ayahuasca (ESTADOS UNIDOS, 2005b).

Mesmo reconhecendo a evidência da Corte Distrital acerca do equilíbrio relacionado aos interesses defendidos pelo governo – o risco à saúde aos membros da UDV e o risco de desvio da Hoasca para fins não religiosos – a posição da Suprema Corte partiu do princípio que a decisão pautou-se numa balança entre uma medida do governo que causava danos irreparáveis reais e um risco potencial que não fez jus às evidências apresentadas. Em contrapartida, o representante do governo argumentou que caberia à UDV refutar os interesses apresentados pelo governo. A Suprema Corte rejeitou tal posição, estipulando que o ônus da prova incidia sobre o governo, de modo que a probabilidade de sucesso apenas seria real se o governo demonstrasse que as alternativas propostas pela corte eram menos eficazes do que a proposta inicial de proibição, o que não aconteceu na perspectiva da Suprema Corte (ESTADOS UNIDOS, 2006, p. 7-8).

A segunda linha de argumentação do governo baseou-se no CSA. Na perspectiva de Kneedler, o fato de a ayahuasca conter uma substância inscrita na Lista I do CSA por si só excluiria quaisquer considerações sobre possíveis exceções. O representante do governo procurou demonstrar que o regime regulatório estabelecido pelo CSA não poderia funcionar com o rigor e abrangência necessários se submetido a isenções judiciais. Segundo Kneedler, não haveria maneira garantir a aplicabilidade da lei uma vez reconhecida a exceção para uso religioso, pois tal medida daria margem a interpretações errôneas sinalizando que a substância em questão não seria de todo prejudicial à saúde. Assim, o representante do governo defendeu que o CSA servia a um propósito convincente e simplesmente não admitia exceções (ESTADOS UNIDOS, 2006, p. 9).

Em resposta, a Suprema Corte destacou a importância do RFRA para o caso. A decisão da Suprema Corte enfatizou que o RFRA exige que o governo demonstre que o

teste de interesse convincente foi cumprido ao se aplicar uma lei que onere o exercício sincero da religião de algum indivíduo. De acordo com os pressupostos de tal teste, a orientação é voltar o olhar para além dos interesses que justificam a aplicabilidade geral das determinações do governo e examinar os possíveis danos em autorizar isenções específicas para determinadas práticas religiosas. No caso da UDV, a exigência do teste proposto pelo RFRA exigia da parte do governo uma justificativa para além da mera invocação da lei de drogas.

Apesar de reconhecer a posição apresentada pelo governo de que as substâncias presentes na Lista I, tais como DMT, são excepcionalmente perigosas, a Suprema Corte manteve o argumento de que não há nenhuma indicação de que a classificação da DMT na Lista I levou em consideração os danos decorrentes do uso religioso da Hoasca circunscrito à UDV. Mesmo considerando a posição do Congresso no que diz respeito à lei de drogas, a Suprema Corte decidiu que a determinação em questão simplesmente não fornecia uma resposta categórica que desobrigaria o governo de comprovar seu interesse de acordo com os critérios estipulados pelo RFRA (ESTADOS UNIDOS, 2006, p. 11).

A Suprema Corte ressaltou que, há mais de três décadas, uma exceção para uso religioso foi feita para o uso do peiote pela NAC. Na perspectiva da corte, a posição do governo sobre a Hoasca se aplicaria em igual medida ao peiote. Contudo, tanto o poder executivo, quanto o Congresso, concederam uma exceção do CSA para o uso religioso do peiote pela NAC, enquanto negavam uma exceção para a UDV. Considerando todos os argumentos, a Suprema Corte concluiu que o fato do uso do peiote ser permitido para centenas de milhares de americanos nativos tornaria difícil a exclusão de uma exceção semelhante para uma centena de membros da UDV que buscavam praticar sua religião (ESTADOS UNIDOS, 2006, p. 12-13).

Além disso, a Suprema Corte argumentou que a exceção estabelecida para o uso religioso do peiote também se opunha à posição defendida pelo governo de que o CSA estabelece um sistema de regulação fechado que não admite exceções baseadas no RFRA. Contrariando o posicionamento da corte, o representante do governo sustentou que a eficácia do CSA seria necessariamente fragilizada se a lei não fosse aplicada uniformemente. Em resposta, a Suprema Corte alegou que a exceção para o uso do peiote estaria em vigor desde o início do CSA e não havia nenhuma evidência de que esta teria comprometido a capacidade do governo para fazer cumprir a lei de drogas do país.

O representante do governo, por sua vez, recorreu a alguns casos para reafirmar a necessidade de uniformidade na rejeição de pedidos de isenções religiosas sob a Cláusula de Livre Exercício, mas a corte considerou os casos muito distintos do apresentado pela UDV. Dentre os casos citados, a Suprema Corte mencionou *United States v. Lee* (ESTADOS UNIDOS, 1982) e *Braunfeld v. Brown* (ESTADOS UNIDOS, 1961). No caso *Estados Unidos v. Lee* (1982), a Suprema Corte rejeitou uma exceção para a obrigação de pagar impostos de seguridade social. A corte frisou que a participação obrigatória é indispensável para a vitalidade fiscal do sistema de seguridade social e que o sistema fiscal não podia funcionar se denominações fossem autorizadas a desafiá-lo ao alegar que o pagamento de impostos viola a sua crença religiosa.

Em *Braunfeld v. Brown* (1961), a Suprema Corte negou uma exceção para as leis de fechamento dominical, pois tais exceções poderiam fornecer uma vantagem econômica para os requerentes. No entender da corte, o objetivo de um dia uniforme de descanso para todos os trabalhadores não teria sido cumprido caso aprovasse tais exceções. Estes casos comprovaram, na opinião da Suprema Corte, que o governo poderia demonstrar um interesse convincente em aplicar determinada lei de modo uniforme, oferecendo evidências de que a concessão de acomodações religiosas comprometeria seriamente a sua capacidade administrativa, o que não foi estabelecido no caso da UDV (ESTADOS UNIDOS, 2006, p. 14).

Ainda sobre esse mérito, a Suprema Corte argumentou que a tréplica do governo pautou-se em um argumento simplista de que uma exceção abriria brechas para mais exceções. Em contrapartida, a corte sustentou que o RFRA exigia a consideração de exceções a regras de aplicação geral, determinando um teste para avaliar o equilíbrio entre o princípio de liberdade religiosa, quando competindo com interesses governamentais. A corte reconheceu que poderia haver casos em que a necessidade de uniformização se oporia ao reconhecimento de exceções religiosas às leis do país. Mas este não seria o caso, considerando a isenção de longa data do CSA para o uso religioso do peiote e o fato de que o escopo da promulgação do RFRA pelo Congresso foi justamente fazer frente a uma decisão de negar o direito invocado ao uso religioso de uma substância controlada. Nesse sentido, a corte assinalou que o governo não ofereceu provas que demonstrassem que a concessão de uma isenção à UDV causaria o tipo de dano administrativo postulado como um interesse convincente (ESTADOS UNIDOS, 2006, p. 15-16).

A Suprema Corte também retomou a alegação do governo com relação ao seu interesse em aplicar a CSP, tendo em vista suas obrigações internacionais. A decisão da Suprema Corte destacou que a rejeição do argumento em questão por parte da Corte do 10º Circuito deveu-se ao fato de esta considerar que a CSP não contemplaria a Hoasca. No entanto, a Suprema Corte adotou uma interpretação diferente, entendendo que a CSP estabelece que uma preparação está sujeita às mesmas medidas de controle que a substância psicotrópica nela contida. Ao contrário da corte distrital, portanto, a Suprema Corte estipulou que, segundo o tratado, a Hoasca configuraria um preparado que contém DMT, e que o fato de ser produzida pelo simples processo cozinhar plantas em água, ao invés de algum método mais avançado, não excluía seu enquadramento na categoria de substância controlada (ESTADOS UNIDOS, 2006, p. 16-17).

Todavia, o fato da Hoasca ser contemplada pela CSP não significou automaticamente, segundo a Suprema Corte, que o governo demonstrou um interesse convincente em aplicar o CSA, que implementa a convenção em pauta. A corte destacou que o governo não apresentou qualquer prova abordando as consequências internacionais de concessão de uma isenção para a UDV, oferecendo unicamente duas declarações por funcionários do Departamento de Estado que atestavam a importância geral de honrar as obrigações internacionais e de manter a posição de liderança dos Estados Unidos na guerra internacional contra as drogas. Assim, a Suprema Corte não questionou a validade dos interesses apresentados pelo governo, assim como de seu interesse geral na promoção da saúde e segurança públicas através da aplicação do CSA. Todavia, a corte declarou que a mera proposição de tais interesses não seria suficiente para dar ganho de causa ao governo federal, tendo em vista as exigências previstas no RFRA (ESTADOS UNIDOS, 2006, p. 17).

Por fim, a Suprema Corte destacou que o governo invocou repetidamente os resultados e objetivos subjacentes ao CSA, mas ressaltou que o Congresso também possuía um forte interesse ao promulgar o RFRA. Assim, a corte manteve que o RFRA claramente contemplava a possibilidade de tribunais reconhecerem exceções, e que uma pessoa cujo exercício religioso tenha sido onerado poderia instaurar uma reclamação ou processo judicial e obter reparação adequada por parte do governo. Ademais, a corte reafirmou em sua conclusão que o posicionamento do Congresso a esse respeito partiu de um reconhecimento de que leis neutras poderiam criar um fardo ao exercício religioso, de modo que instituíram o teste de interesse imperioso como um instrumento para que as

cortes pudessem estabelecer um equilíbrio entre o princípio de liberdade religiosa e os interesses governamentais. A partir da aplicação desse teste, a Suprema Corte concluiu que a Corte do 10º Circuito não cometeu um erro na determinação de que o governo não conseguiu demonstrar um interesse convincente em proibir o uso religioso da Hoasca (ESTADOS UNIDOS, 2006, p. 18-19).

#### **4.5. O acordo com a DEA e o desfecho da disputa com o governo estadunidense**

Após a decisão da Suprema Corte favorável à UDV, a questão de como o uso religioso da ayahuasca seria administrado ou regulado permaneceu em aberto. Assim, o caso foi enviado para o Tribunal do 10º Circuito que havia expedido a decisão inicial, o qual decidiu que a UDV e o DEA deveriam negociar um acordo. Bronfman salientou que a necessidade de estabelecer um acordo deveu-se ao enquadramento da ayahuasca como uma substância controlada, cuja importação, distribuição e utilização estaria sujeita a certas regulamentações, procedimentos e controles do DEA. De acordo com Bronfman (2013, p. 4), a UDV escolheu não apelar do posicionamento da corte, optando buscar uma relação de cooperação com o governo federal e as agências governamentais responsáveis pelo cumprimento das leis de drogas do país<sup>68</sup>.

Logo, um acordo foi estabelecido, culminando em um documento de vinte e uma páginas que definiu quais regulamentos relacionados ao uso de substâncias controladas seriam aplicados à UDV. Antes de adentrar nos termos do documento, é necessário destacar que o estabelecimento de um acordo não implicou uma concessão de ambas as partes sobre os pontos principais da disputa. De um lado, a UDV manteve a todo momento a posição de que, enquanto religião, suas práticas não poderiam ser reguladas de modo apropriado por funcionários do governo. No entanto, a instituição concordou em acomodar muitas de suas atividades aos procedimentos da DEA<sup>69</sup>. Em contrapartida, a DEA afirmou que, apesar de concordar em procurar uma saída amigável para o problema, não tinha intenção de abrir mão de sua posição inicial de que o uso de substâncias controladas não era passível de exceções. Assim, ficou estabelecido que o acordo não

---

<sup>68</sup> Segundo informações providas por Bronfman, doze comunidades religiosas ligadas à UDV nos Estados Unidos possuem, atualmente, registro junto à DEA como importadores licenciados, fabricantes e distribuidores de um produto pertencente a Lista 1 de Substâncias Controladas.

<sup>69</sup> É importante frisar que a NAC, que também utiliza uma substância controlada em suas cerimônias, é isenta de regulamentação e, portanto, suas práticas não estão sujeitas a qualquer dos códigos de regulação da DEA (BRONFMAN, 2013, p. 6).

barraria qualquer agência governamental de aplicar as leis do país à UDV e seus membros, com exceção à não aplicação do CSA ao uso religioso da Hoasca (ESTADOS UNIDOS, 2010, p. 3-4).

Como parte do acordo, a UDV concordou em obedecer a certas práticas exigidas a farmácias e pesquisadores ao importar, distribuir e armazenar substâncias controladas. Por outro lado, a DEA concordou em não impor ou esperar que a UDV adequasse suas práticas a outros regulamentos que são aplicados a licenciados não religiosos. Um dos exemplos citados por Bronfman (2013, p. 5) diz respeito ao código de regulamentos federais, o qual requer que importadores e distribuidores de substâncias controladas registrem a “potência de dosagem” de cada lote de um medicamento que está sendo importado, com base nos níveis e concentrações dos compostos ativos que são considerados de uso controlado. No caso em questão, esse requisito não se aplicaria à UDV.

Outro exemplo significativo apresentado pelo dirigente da UDV é que os regulamentos federais concedem autoridade ao DEA para o licenciamento específico daqueles que distribuem substâncias controladas dentro de um centro de tratamento de narcóticos. Segundo Bronfman, seria inadmissível estender a mesma autoridade para o caso da UDV, pois seria dado o direito ao DEA para determinar quem poderia ou não ser um “Mestre”, o líder religioso que ministra o sacramento aos membros da igreja durante as cerimônias. Assim, por meio de negociações entre as instituições, ficou determinado que a autoridade de licenciamento para distribuição pelo DEA seria inaplicável a atividades religiosas da UDV.

Partindo da leitura do documento, é possível notar um descompasso com as medidas estabelecidas pelo acordo e o *modus operandi* da DEA para regulamentar substâncias controladas. A exceção à aplicação do CSA ao uso da ayahuasca garantida pela Suprema Corte obrigou a agência antidrogas a acomodar as práticas da UDV em um acordo no qual alguns elementos foram negociados segundo as necessidades e posicionamentos de ambas as partes. De um lado, a DEA tentou instaurar mecanismos de controle e fiscalização previamente estabelecidos. De outro, teve que abrir mão de algumas formas de controle, como a escolha de pessoas para ministrar a bebida e até mesmo da linguagem utilizada em suas normatividades, tendo em vista que as noções como “potência” e “concentração” foram destituídas de sua aplicabilidade.

O que parece um descompasso pode ser entendido como o resultado da necessidade de se estabelecer uma normatividade quando duas partes divergem sobre pontos essenciais da disputa, tanto em termos da forma como a norma é cumprida, mas também no nível semântico e na própria aplicabilidade, ou não, de certas categorias e termos. Tal configuração diverge substancialmente do caso brasileiro. Conforme indiquei anteriormente (ANTUNES 2012, 2015), uma vez consolidada a concepção do uso da ayahuasca enquanto uma tradição cultural e religiosa, a categorização da bebida enquanto droga perdeu força no âmbito das políticas públicas, sendo excluída definitivamente dos pareceres do CONAD a partir dos anos 2000. Assim, a consolidação da categorização da bebida a partir da noção de sacramento, elemento central de uma tradição religiosa e cultural, implicou na exclusão normativa de noções associadas ao uso de psicoativos. Diferentemente, o caso da UDV no estado do Novo México se trata de uma normatividade cujo objetivo seria estabelecer mecanismos para a inclusão de uma droga nos critérios de regulamentação de substâncias controladas, adequando as medidas e a linguagem do acordo às vicissitudes e negociações decorrentes entre as partes.

#### **4.6. A disputa legal entre um centro de Santo Daime e o governo federal**

Deixando de lado momentaneamente o caso da UDV, a presente seção focará na disputa legal entre um centro de Santo Daime, The Church of the Holy Light of the Queen (CHLQ), sediado no estado do Oregon, e o governo federal. No entanto, antes de abordar o tema em pauta, apresentaremos brevemente a inserção do Santo Daime nos Estados Unidos e o início das tensões com as agências federais do país.

O primeiro centro de Santo Daime inaugurado nos Estados Unidos, denominado de Céu do Beija-flor, foi fundado no ano de 1988 no estado de Massachusetts. Dois anos após iniciarem as atividades no país, o líder do grupo, Rex Beynon, foi preso após a interceptação de um carregamento de Daime proveniente do Brasil, permanecendo quatro meses sob custódia. Contudo, o caso nunca foi a julgamento, pois a promotoria retirou as acusações e Beynon foi deportado permanentemente para o país de Gales. Tais acontecimentos levaram ao encerramento das atividades do Santo Daime nos Estados Unidos por um período de três anos.

De acordo com Jonathan Goldman, um dos membros da igreja, tal iniciativa teria sido fruto de uma decisão mútua entre integrantes dos Estados Unidos e do Brasil, pois,

na época, não havia Santo Daime disponível no país e ambas as partes decidiram não se responsabilizar em enviar e receber novos carregamentos. No entanto, em 1993, Goldman pediu autorização para o padrinho Alfredo – dirigente do ICEFLU – para fundar um centro de Santo Daime no Oregon, a CHLQ. Assim, entre os anos de 1993 e 1999, Goldman presidiu o centro daimista, recebendo carregamentos de Santo Daime do Brasil, sem encontrar qualquer problema junto às autoridades estadunidenses<sup>70</sup>.

Todavia, em 1999, um carregamento de Santo Daime foi apreendido, dando início às disputas entre o governo federal e os integrantes da CHLQ. Segundo informações presentes na queixa instaurada pela instituição, em 20 de maio de 1999, uma remessa de Santo Daime proveniente do Brasil e destinada à Jonathan Goldman foi interceptada por agentes do governo federal<sup>71</sup>. Com o apoio do Departamento do Tesouro e da Justiça, a DEA obteve um mandado judicial de busca e apreensão para a residência de Goldman. Os agentes adentraram sua casa portando armas de fogo, vasculharam sua residência, confiscaram uma quantidade de Santo Daime e uma série de itens pessoais. Goldman foi preso, permanecendo doze horas sob custódia até ser liberado sob fiança (ESTADOS UNIDOS, 2008a, p. 8).

Pouco tempo após o ocorrido, a CHLQ entrou em contato com o State of Oregon's Board of Pharmacy (SOBP), o qual possui jurisdição sobre a questão da distribuição das substâncias controladas no estado, solicitando uma permissão para realizarem suas cerimônias em um contexto religioso (HABER, 2011, p. 307). O SOBP realizou uma audiência em novembro de 2000, ocasião em que a CHLQ apresentou os mesmos argumentos presentes na queixa que instaurou posteriormente contra o governo em 2008. O órgão determinou que o estado de Oregon “não considera que o uso sacramental do chá do Santo Daime em cerimônias religiosas da igreja constitui abuso de uma substância controlada”, argumentando que “não possui ou pretende exercer autoridade reguladora no que diz respeito às práticas religiosas da igreja Santo Daime no Oregon” (ESTADOS UNIDOS, 2008a, p. 9, tradução nossa).

Segundo representantes da CHLQ, apesar da decisão do SOBP, que segundo os princípios do federalismo estadunidense teria a responsabilidade primária para decidir

---

<sup>70</sup> Entrevista Jonathan Goldman, 09/12/2016.

<sup>71</sup> É necessário ressaltar que, apesar da CHLQ formalizar a queixa contra as autoridades federais dois anos depois da decisão da Suprema Corte sobre o caso da UDV, a prisão de Goldman ocorreu na mesma época em que Jeffrey Bronfman foi detido no estado do Novo México, evidenciando um esforço conjunto das autoridades federais estadunidenses em coibir o uso da ayahuasca no país.

sobre questões de saúde pública, o governo federal ameaçou contornar as conclusões do órgão estadual, declarando que o chá era não só inseguro, mas configurava também uma ameaça à saúde pública do país (ESTADOS UNIDOS, 2008a, p. 10).

Segundo os representantes da igreja, apesar de Goldman e o restante da instituição não terem sido processados formalmente, a instituição foi notificada por um ex-procurador do estado do Oregon em outubro de 2001 de que “a decisão de processá-los por sua conduta continua a ser uma questão aberta pendente a decisão do Departamento de Justiça dos Estados Unidos sobre seu pedido de isenção substância controlada” (ESTADOS UNIDOS, 2008a, p. 8, tradução nossa). Oito dias depois, o Departamento de Justiça dos Estados Unidos informou a CHLQ que “acredita que a proibição de importação, distribuição e posse de chá ayahuasca é o meio menos restritivo de promover um interesse imperioso do governo”, porém, sem indicar especificamente, segundo a instituição, de qual interesse se tratava (ESTADOS UNIDOS, 2008a, p. 9, tradução nossa). Segundo Goldman, os membros da CHLQ entenderam que a recusa do governo em chegar a um acordo com relação à importação do chá configurava uma ameaça constante para suas atividades.

Assim, mesmo com o posicionamento favorável na esfera estadual, as ameaças de prisão pelos órgãos federais permaneciam. Tendo em vista tal conjuntura, os membros da CHLQ decidiram continuar a praticar suas cerimônias em segredo, interrompendo os registros de fornecimento de Santo Daime e das atividades da igreja. Ao contrário da UDV, portanto, que suspendeu a importação do chá e passou a realizar suas cerimônias utilizando água no lugar da Hoasca, a CHLQ optou por manter suas práticas, mesmo correndo os riscos de seus integrantes serem presos e processados (ESTADOS UNIDOS, 2009, p. 8).

Ao que tudo indica, as tentativas de chegar a um acordo se encerraram em meados de 2001. Em 2008, seis anos após a queixa da UDV e dois anos após a decisão final da Suprema Corte, a CHLQ decidiu processar o governo federal, pautando-se nos mesmos argumentos apresentados pela UDV em 2000. Segundo Goldman, esse hiato entre o início dos conflitos com o governo e a formalização da queixa deveram-se, entre outros fatores, a divergências entre a instituição e outras igrejas de Santo Daime no país e também com relação ao ICEFLU, que não concordavam com a iniciativa de processar o governo<sup>72</sup>.

---

<sup>72</sup> A informação em questão foi corroborada por uma entrevista realizada em setembro de 2016 com Paul Sulla, advogado e dirigente do Céu do Hawaai, um dos principais centros de Santo Daime nos Estados

Tendo em vista tal impasse, a CLHQ decidiu se separar da instituição sede no Brasil, tornando-se uma entidade independente. Após a separação, a CHLQ optou por sua posição inicial, instaurando uma queixa contra o governo estadunidense.

O processo foi movido pela CHLQ, que se apresentou como uma religião cristã. No documento, Jonathan Goldman, os membros do Conselho de CHLQ e outros integrantes da igreja, acusaram o governo federal de violar uma série princípios legais, privando-os dos direitos, privilégios e imunidades garantidos pela lei. Assim como a UDV, a CHLQ acusou o governo de violar o RFRA e alegou que este infringiu os direitos previstos na Primeira, Quinta e Décima Quarta Emendas da Constituição dos Estados Unidos.

Mais especificamente, os autores da queixa tentaram obter um mandato judicial afirmando que as ameaças do governo de prender e processar membros da religião do Santo Daime, por importarem seu sacramento para os Estados Unidos e consumirem em suas cerimônias religiosas, seriam inconstitucionais e ilegais, na medida em que oneravam a prática religiosa de seus integrantes. Por fim, a CHLQ solicitou uma liminar ordenando que o governo federal não impedisse a importação ou uso do chá em cerimônias religiosas, tampouco ameaçasse prender ou processar os membros da igreja que buscassem ingerir o chá em contexto ritual (ESTADOS UNIDOS, 2008a, p. 1-2).

Seguindo a estratégia traçada pela UDV, a CHLQ também se descreveu como integrante de uma religião brasileira com origens ancestrais atreladas a tradições ameríndias centenárias, procurando enfatizar como tais tradições foram incorporadas a crenças cristãs devido às ações de missionários na região, dando início a religiões sincréticas no coração da Amazônia. Após esta breve introdução sobre o contexto histórico de formação do Santo Daime, o documento focou na centralidade da bebida para as crenças e práticas da instituição, assim como sua relação com o cristianismo. Segundo a CHLQ, o sacramento Daime seria necessário para a realização das cerimônias da igreja, pois, acredita-se que apenas tomando o chá, um membro da igreja poderia ter uma experiência direta com Jesus Cristo, considerado pelos membros da igreja como seu salvador.

---

Unidos. Segundo Sulla, os dirigentes de algumas igrejas e também da sede no Brasil não compartilhavam da posição de Goldman de processar o governo, pois entendiam que a decisão da Suprema Corte de 2006, em favor da UDV, havia estabelecido um precedente legal para os centros de Santo Daime em todo o país, de modo que não seria necessário tomar medidas legais contra o governo federal.

A instituição defendeu o argumento de que o Santo Daime não seria apenas um veículo para a comunhão direta com Deus, mas a própria personificação do Espírito Santo, na forma narrada nos hinos da igreja. De acordo com a CHLQ, a doutrina da igreja, que afirma a presença do Daime como a presença de Cristo, seria ensinada através dos hinos recebidos pelos seus líderes religiosos ao longo do século passado durante as cerimônias em que o chá era consumido. Assim, sem o chá, não haveria a possibilidade da existência da religião, pois este é um elemento essencial do ritual da igreja, no qual os membros da CHLQ depositam sua fé, consumindo o Daime como uma forma de comunhão (ESTADOS UNIDOS, 2008a, p. 4-5).

A CHLQ também abordou a questão das plantas utilizadas na produção da bebida e de sua composição química. Em sua queixa, ficou destacado que a *Banisteriopsis caapi*, um dos vegetais que compõem a ayahuasca, contém três alcalóides, nenhum dos quais estão listados no CSA, enquanto que a *Psychotria viridis*, possui pequenos traços de DMT. Além de discutir a composição química e o enquadramento legal da ayahuasca na perspectiva da instituição, a CHLQ também mencionou o processo de regulamentação da ayahuasca no Brasil como um modelo exemplar de políticas públicas para o uso religioso de substâncias psicoativas. A instituição destacou que, no final da década de 1980, o CONFEN deu início a um extenso estudo de dois anos sobre as práticas religiosas dos grupos ayahuasqueiros.

Em seguida, a CHLQ dedicou-se a apresentar os elementos principais do caso da UDV contra o governo estadunidense. A instituição enfatizou que, de acordo com todas as cortes em que a questão foi analisada, o governo não demonstrou que tinha um interesse convincente para impedir a importação, distribuição e ingestão da ayahuasca em cerimônias religiosas, fracassando no argumento de que o chá era perigoso para a saúde dos membros da UDV ou para o público, ou que haveria probabilidade de desvio para o uso recreativo. Partindo dessa linha de argumentação, a CHLQ alegou que, da mesma forma, o governo não possuía um interesse convincente para proibir a importação do Santo Daime, tendo em vista a semelhança entre ambos os casos.

A CHLQ ressaltou que o governo federal estaria impedido de revisitar questões de segurança e saúde pública, tendo em vista que, em novembro de 2007, este teria admitido não possuir evidências para sustentar sua posição. E, ainda, que o governo federal não dispunha de nenhuma evidência adicional de que haveria uma oferta para o desvio do chá para mercados ilícitos. Assim, partindo dos argumentos que deram a vitória

a UDV, a CHLQ alegou que as constantes ameaças de perseguição e apreensão do chá tiveram por efeito a violação dos direitos de seus integrantes de praticar sua religião. A CHLQ também assinalou que alguns de seus integrantes possuíam dupla cidadania, brasileira e estadunidense, gozando do direito de praticar sua religião no Brasil, mas sujeitos à prisão nos Estados Unidos (ESTADOS UNIDOS, 2008a, p. 17-18).

A instituição também argumentou que as ações do governo não apenas violavam seus direitos fundamentais, mas também tratavam-se de atos ilegais praticados às margens da lei. Segundo os representantes da instituição, a insistência por parte do governo em perseguir, intimidar e impedir os integrantes da CHLQ de praticar suas crenças religiosas configuraria um excesso de autoridade que não possuiria respaldo na lei. Com o intuito de reafirmar tal posição, a instituição mencionou a iniciativa da United States Commission on International Religious Freedom que, em seu relatório “Year 2000”, teria reconhecido e honrado a tolerância do Brasil com relação a “religiões sincréticas”, das quais o Santo Daime seria uma dentre as reconhecidas pelo governo brasileiro e por outras instituições civis e religiosas, como a Igreja Católica brasileira. Partindo desta posição, a CHLQ argumentou que as ações do governo seriam não somente ilegais, mas uma violação da doutrina do *comity*, adotada por ambos os países, tendo em vista a decisão do CONFEN em permitir o uso religioso da ayahuasca no Brasil na década de 1980 (ESTADOS UNIDOS, 2008a, p. 19).

Por fim, a CHLQ alegou que a decisão de permitir que os membros da UDV consumissem a ayahuasca para fins religiosos, enquanto este mesmo direito seria negado aos integrantes do Santo Daime, configuraria uma violação dos direitos de igual proteção garantido pela Décima Quarta Emenda da Constituição dos Estados Unidos. Assim, a instituição argumentou que a balança de danos pesava em favor da CHLQ e que o governo não possuía um remédio adequado na lei, de modo que seus integrantes continuariam a sofrer danos irreparáveis e prejuízos, a menos que o governo fosse impedido pela justiça de tomar qualquer outra ação contra o grupo e suas práticas.

Deste modo, a CHLQ entrou com um pedido de medida cautelar contra o governo dos Estados Unidos com o intuito de garantir que seus direitos não fossem violados novamente. Além da medida cautelar, a instituição também solicitou uma liminar permanente proibindo o governo de deter, julgar, ou ameaçar prender membros da igreja do Santo Daime por importarem ou consumirem seu sacramento (ESTADOS UNIDOS, 2008a, p. 20-25).

#### 4.6.1. A decisão da justiça no estado do Oregon

Um ano após a instauração da queixa pela CHLQ, a corte distrital emitiu sua decisão sobre o caso. O juiz Panter iniciou sua argumentação destacando a credibilidade do testemunho de Jonathan Goldman, apresentado como líder espiritual, ou “padrinho”, da CHLQ. O juiz frisou que Goldman viajou ao Brasil para estudar a religião do Santo Daime há mais de duas décadas, retornando com frequência ao país, onde aprendeu a língua portuguesa com o intuito de receber instruções de líderes e compreender os hinos do Santo Daime, os quais constituem a doutrina da igreja. Panter ressaltou que Goldman foi iniciado no Santo Daime há quase vinte anos, fundando a CHLQ em 1993, com autorização da igreja matriz Santo Daime no Brasil. Em seu parecer, Panter sublinhou a conduta de Goldman à frente da CHLQ, alegando que este havia demonstrado sua sinceridade e dedicação ao Santo Daime (ESTADOS UNIDOS, 2009, p. 1-2).

Além de destacar brevemente a trajetória da CHLQ e de parte de seus integrantes, a corte fez um recuo sobre a história do Santo Daime no Brasil. Panter valeu-se da categorização do Santo Daime enquanto uma religião sincrética, que agrega elementos do catolicismo com crenças indígenas da região amazônica e de tradições africanas, a qual é recorrente na literatura antropológica sobre a ayahuasca no Brasil (GOULART, 2004, 2008; LABATE e ARAÚJO, 2002; MACRAE, 2008), e que foi incorporada nas políticas públicas sobre o uso da ayahuasca no país. Foi destacado também que os seguidores da religião do Santo Daime acreditam que o chá seria o sangue de Cristo, análogo ao vinho na comunhão católica, e que a bebida em si seria um ser sagrado de grande poder, sendo consumida durante todas as cerimônias do Santo Daime, de modo que uma igreja como a CHLQ não poderia sobreviver sem o chá (ESTADOS UNIDOS, 2009, p. 3-4).

Por fim, Panter concluiu seu recuo sobre a trajetória do Santo Daime apresentando um curto histórico do processo de regulamentação da ayahuasca no Brasil, enfatizando que o governo brasileiro, depois de estudar as práticas Santo Daime e os efeitos do chá, reconheceu a instituição como uma religião legítima, permitindo o uso religioso da bebida. Ademais, Panter mencionou o caso da UDV, reconhecida pelo governo brasileiro como uma religião sincrética que, apesar de diferir do Santo Daime em questões doutrinárias e em suas práticas, também utiliza a ayahuasca como sacramento em suas cerimônias religiosas (ESTADOS UNIDOS, 2009, p. 5).

Além da contextualização histórica do Santo Daime e do processo de regulamentação no Brasil, a decisão judicial focou no tema dos efeitos do consumo da ayahuasca para a saúde, dedicando um segmento inteiro do documento ao assunto. De acordo com Panner, ambas as partes problematizaram a extensão do perigo representado pelo consumo do chá durante as cerimônias do Santo Daime. Para o juiz, não restava dúvida de que a bebida poderia ser perigosa caso fosse usada incorretamente. Por outro lado, o juiz Panner destacou que uma série de especialistas apresentados pela CHLQ sugeriram que o chá poderia apresentar benefícios para a saúde física e mental dos membros da igreja, embora alertassem para a necessidade de estudos científicos de maior amplitude e mais rigorosos para confirmar possíveis benefícios para a saúde (ESTADOS UNIDOS, 2009, p. 8).

Em contrapartida, a corte destacou que o governo não apresentou provas de que o chá poderia causar dependência ou problemas de saúde a longo prazo, visto que os especialistas do governo, dentre eles Frankenheim<sup>73</sup> e Tella<sup>74</sup>, pautaram-se em estudos sobre o LSD e DMT em estado puro e outros alucinógenos. Na perspectiva de Panner, os estudos sobre o uso intravenoso de LSD e DMT em sua forma pura eram apenas marginalmente relevantes na avaliação dos riscos do consumo do Santo Daime em cerimônias religiosas. Panner destacou também que o consumo intravenoso da DMT ou via inalação seria muito mais poderoso, embora a duração dos efeitos fosse mais curta do que a DMT consumida no chá do Santo Daime (ESTADOS UNIDOS, 2009, p. 9-10).

Ainda na questão dos riscos à saúde, a corte mencionou um estudo realizado pelo psiquiatra John H. Halpern, o qual teve o respaldo dos membros da CHLQ. O juiz Panner destacou que Halpern escreveu extensivamente sobre o uso e abuso de drogas alucinógenas, incluindo um trabalho sobre a saúde dos membros da NAC (HALPERN et al., 2005). Além disso, Panner ressaltou o relatório de Halpern sobre a CHLQ, publicado em agosto de 2008, como o único estudo realizado entre os membros da igreja do Santo Daime nos Estados Unidos (HALPERN et al., 2008). Apesar de enfatizar que o psiquiatra

---

<sup>73</sup> Jerry Frankenheim é neurocientista e neurofarmacologista e atua como diretor do programa Functional Neuroscience Research Branch e da Division of Neuroscience & Behavioral Research no National Institute on Drug Abuse (NIDA), National Institutes of Health (NIH) e do U.S. Department of Health and Human Services (DHHS) (ESTADOS UNIDOS, 2008b, p. 1).

<sup>74</sup> Srihari Tella é farmacóloga, atuando como docente no departamento de farmacologia da Georgetown University School of Medicine. A partir de 2002, integrou a DEA na área de farmacologia (ESTADOS UNIDOS, 2008c).

reconheceu as limitações do estudo, Panter considerou a pesquisa relevante e útil para avaliar os efeitos de saúde do Santo Daime entre os membros da CHLQ.

Segundo Panter, os resultados apresentados por Halpern estariam de acordo com as constatações do Projeto Hoasca, que teria observado que participantes da UDV normalmente perdiam o interesse no consumo de álcool, cocaína e outras substâncias causadoras de dependência (CALLAWAY et al., 1999). Panter ressaltou as conclusões de Halpern de que o consumo da bebida em um contexto religioso não apresentou prejuízos físicos e sociais, até mesmo para os membros mais suscetíveis a problemas de saúde mental. Ao contrário, muitos apresentaram melhoras em casos de ansiedade e síndrome do pânico (ESTADOS UNIDOS, 2009, p. 10-11).

Finalizando o debate sobre os potenciais riscos à saúde, os representantes do governo federal argumentaram que o consumo do Santo Daime poderia ser fatal. Todavia, afirmou Panter, nenhuma evidência teria sido apresentada constatando que o Santo Daime ou a Hoasca causaram mortes. Ao contrário, os especialistas apresentados pela CHLQ declararam que o risco de uma dose excessivamente tóxica seria minimizado pelo efeito emético da bebida. Panter também mencionou que, no Brasil, milhares de pessoas consomem a bebida diversas vezes ao mês e que o governo brasileiro não permitiria que as igrejas da UDV e do Santo Daime operassem, caso houvessem provas de que o chá estaria matando membros da igreja.

Outro ponto abordado por Panter diz respeito à proibição de proselitismo por parte das igrejas do Santo Daime. Tendo em vista tal questão, o juiz mencionou o processo de triagem de novos membros. Valendo-se de informações apresentadas pela CHLQ, Panter ressaltou que os novos integrantes geralmente ouvem a respeito da igreja por amigos ou parentes e que, geralmente, os candidatos devem ter um membro da igreja como seu responsável. No caso, se as respostas durante o processo de triagem forem consideradas aceitáveis, o neófito recebe material de leitura sobre o Santo Daime e uma orientação sobre sua possível participação. Panter destacou o argumento de Goldman de que o Santo Daime seria um caminho espiritual árduo que não é adequado para a maioria das pessoas e que, em seu processo de triagem, a CHLQ tenta selecionar apenas aqueles participantes que têm uma postura séria de respeito com relação à religião, procurando afastar candidatos com perfil de usuários recreativos, tendo em vista o sério compromisso de tempo e energia que a instituição demanda (ESTADOS UNIDOS, 2009, p. 12-13).

A corte também ressaltou que o consumo do Santo Daime é restrito aos rituais, de modo que os integrantes da CHLQ ingerem a bebida participando de uma cerimônia religiosa controlada. O juiz assinalou que o acesso ao chá é limitado a três ou quatro líderes da igreja e que o líder espiritual que realiza o ritual é responsável por ministrar o chá individualmente a cada participante. Logo, o consumo do chá fora do ambiente da igreja seria considerado um sacrilégio. (ESTADOS UNIDOS, 2009, p. 14-15).

Com relação à possibilidade de desvio, o governo levantou a possibilidade de a CHLQ permitir o uso do chá para não integrantes da igreja, incluindo pessoas que buscam fazer apenas um uso recreativo. Para corroborar seu argumento, o governo contou com o depoimento da Diretora Adjunta da DEA, Denise Curry. Curry afirmou que a quantidade de chá confiscada na residência de Goldman indicava que a CHLQ possuía uma quantidade maior do que o necessário para seus membros. Entretanto, a corte ressaltou que o governo não apresentou evidências de que a CHLQ havia permitido que o chá fosse consumido sem a autorização da igreja. O juiz Panter argumentou que, de acordo com a perspectiva de seus integrantes, o Santo Daime é um sacramento e o uso fora da igreja violaria seus preceitos básicos. Panter também indicou que o governo não apresentou provas de um mercado viável para o chá, além de afirmar que a DMT não é uma droga comumente consumida de forma excessiva. Por fim, a corte enfatizou que, exceto quando os integrantes da CHLQ praticavam sua religião em segredo, de 1999 a 2006, eles mantiveram registros detalhados, rastreando a circulação do chá, e que apenas três ou quatro líderes de cada igreja tinham acesso ao fornecimento da bebida (ESTADOS UNIDOS, 2009, p. 16-17).

Assim, após examinar as questões relevantes à saúde e a possibilidade de desvio para uso recreativo, a corte emitiu sua decisão, considerando que o governo falhou em apresentar evidências concretas em ambos os casos. Em sua conclusão final, a corte destacou que o RFRA proibia o governo federal de onerar o exercício da religião de uma pessoa, mesmo se o fardo resultasse de uma regra de aplicabilidade geral. Panter ressaltou que a corte do Nono Circuito explicou recentemente que, para estabelecer uma reivindicação pautada no RFRA, devem ser apresentadas provas suficientes para permitir que um juiz encontre a existência de dois elementos. Em primeiro lugar, as práticas sobre as quais se aplicam o fardo governamental deveriam ser caracterizadas como um “exercício sincero da religião”. Em segundo lugar, a ação do governo deveria onerar substancialmente o exercício da religião do grupo ou da pessoa que reivindica a aplicação

do RFRA. Caso esses critérios fossem atendidos, argumentou Panner, o ônus da prova se deslocaria para o governo, o qual deveria provar que a ação governamental desafiada foi instituída em prol de um interesse governamental convincente e implementada através dos meios menos restritivos. Caso o governo não cumprisse com tais exigências, o tribunal deveria estabelecer que houve, de fato, uma violação do RFRA (ESTADOS UNIDOS, 2009, p. 17-18).

De acordo com a corte, a CHLQ foi bem-sucedida em comprovar sua alegação de que são sinceros em suas crenças religiosas e que o uso cerimonial do chá Daime é essencial para a sua religião. Deste modo, afirmou Panner, seria óbvio que proibir o consumo de Santo Daime iria constituir um fardo substancial para o exercício da religião da CHLQ. A corte parafraseou a observação da Suprema Corte da Califórnia sobre o papel do peiote na NAC, afirmando que o uso religioso do Daime é condição *sine qua non* da fé da CHLQ, constituindo o único meio pelo qual os seus integrantes praticam sua religião, sem o qual não poderiam praticar sua fé. Logo, a aceitação da premissa de exercício sincero da religião deslocou o fardo de comprovar a necessidade da proibição da ayahuasca para os representantes do governo (ESTADOS UNIDOS, 2009, p. 18-19).

O governo federal, por sua vez, afirmou que demonstrou interesses convincentes em proibir o Santo Daime, dentre eles, a proteção da saúde dos integrantes da CHLQ e de outros que consomem a bebida, bem como o controle para que o chá não fosse desviado para o uso recreativo. Os representantes do governo também apontaram, segundo Panner, que a proibição iria de encontro com a proteção da integridade da atuação da DEA para regulamentar substâncias controladas. Todavia, Panner concluiu que o governo não demonstrou que esses interesses justificavam a proibição do Santo Daime.

Panner reconheceu que o governo possui um interesse imperioso em regulamentar substâncias controladas, afirmando que não há dúvidas de que a bebida poderia ser perigosa se mal utilizada. No entanto, o RFRA exigia uma investigação mais específica sobre os interesses do governo. Tendo em vista tal posicionamento, a corte concluiu que o governo não demonstrou que a proibição do chá seria o meio menos restritivo de promover seus interesses. O juiz Panner destacou que boa parte dos especialistas apresentados pelo governo no litígio com a UDV também testemunharam no caso da CHLQ, e que as pesquisas concluídas desde a decisão do tribunal distrital em 2002 sobre o caso da UDV minaram ainda mais os argumentos do governo para a proibição do Santo Daime.

A corte também destacou que o estado do Oregon considerou o uso sacramental do Santo Daime por parte da CHLQ em cerimônias religiosas como uma prática que não estaria sujeita à regulamentação e que o uso do peiote pela NAC em cerimônias religiosas estabelecia um precedente relevante para a viabilidade de permissão para o uso religioso do Santo Daime. Deste modo, pautando-se no RFRA, a corte decidiu conceder uma liminar isentando a CHLQ da aplicação do CSA para o uso religioso do Santo Daime (ESTADOS UNIDOS, 2009, p. 21-22).

Por fim, Panner decidiu emitir um parecer cujo intuito foi permitir que as partes concordassem acerca dos procedimentos para a importação, armazenamento, distribuição e uso do Santo Daime para cerimônias da CHLQ. No entanto, de acordo com informações fornecidas por Jonathan Goldman, até o momento, nenhum acordo formal foi estabelecido entre a DEA e a CHLQ sobre a regulamentação do uso religioso do Santo Daime, de modo que a igreja está operando sem qualquer tipo de contrato ou documento que regule suas práticas.

#### **4.4. Uma balança de direitos e riscos: o estado e a regulação da religião**

Partindo de uma análise dos estudos de caso em pauta, acreditamos ser possível apreender as disputas em torno do uso religioso da ayahuasca enquanto um problema público, sobretudo, a partir dos desdobramentos da iniciativa da UDV e da CHLQ de processar as agências federais do país que criaram empecilhos legais para suas práticas. Em retrospecto, a iniciativa de investigar, delimitar e procurar uma resolução para o problema partiu das próprias entidades ayahuasqueiras, enquanto uma reação à posição dos órgãos governamentais, tendo em vista a impossibilidade de alcançarem um acordo.

Assim, novos processos de associação, discussão, experimentação, investigação e cooperação foram postos em prática. Em decorrência de tais iniciativas, investigações foram empreendidas, pessoas foram interrogadas, poderes públicos foram interpelados, responsabilidades foram imputadas, culpados foram apontados. Além disso, a participação de especialistas se tornou uma constante nas audiências judiciais, ora com o intuito de defender, ora de contestar a legitimidade do uso religioso da ayahuasca e do reconhecimento legal das entidades ayahuasqueiras enquanto religiões.

A semelhança dos casos da UDV e da CHLQ não é aleatória, ao contrário, e nos ajuda a compreender os modos pelos quais o problema do uso religioso da ayahuasca

assumiu seus contornos no país. Ao nosso ver, as disputas legais e seus desdobramentos são fruto da forma particular pela qual o enquadramento legal da ayahuasca foi estabelecido ao final das disputas, ou seja, enquanto uma substância controlada, mas que goza de uma exceção para o uso religioso da aplicação da lei de drogas do país. Tal enquadramento destoou tanto da posição das entidades ayahuasqueiras, para as quais a categorização da ayahuasca enquanto droga se apresentou como problemática, quanto para o governo federal, que alegou a improcedência legal do estabelecimento de exceções para lei de drogas do país.

Assim, em todas as etapas das disputas analisadas aqui, foi possível destacar um esforço por parte de agências governamentais federais em classificar a ayahuasca como uma substância controlada e em cercear e delimitar as ações das entidades ayahuasqueiras. Em ambos os casos o governo questionou os possíveis riscos à saúde apresentados pela ayahuasca, o potencial de desvios para o uso recreativo, além de alegar que possíveis exceções colocariam em xeque a capacidade de suas instituições em implementar políticas públicas, bem como seu papel de liderança na guerra às drogas frente a outras nações. Além disso, durante todo o desdobramento das disputas legais, os representantes do governo federal e seus especialistas insistiram em defender a classificação da ayahuasca como uma substância controlada, argumentando que ambos os grupos não possuíam o direito de reivindicar uma exceção para o uso religioso.

Por outro lado, as instituições em questão sustentaram a todo momento que a ayahuasca não deveria ser enquadrada na legislação de drogas do país e que o governo não dispunha de legitimidade, tampouco dos mecanismos legais adequados para regular seu livre exercício de religião. Tanto a UDV, quanto a CHLQ, fizeram um esforço para ressaltar que a bebida se tratava de um sacramento, cujos riscos à saúde eram irrisórios desde de que seu consumo fosse realizado de forma controlada, em um contexto religioso. Assim, em momento algum foi estabelecido um consenso acerca dos argumentos e posições das instituições do governo federal e das entidades ayahuasqueiras.

A decisão das cortes, por sua vez, foi distinta de ambas as posições. Mesmo considerando a ayahuasca uma substância controlada, todas as cortes nas quais a questão foi analisada decidiram que o RFRA possuía precedência sobre a lei de drogas do país. Assim, mesmo classificando a bebida como uma “droga”, as cortes decidiram que o governo deveria comprovar que possuía um interesse legítimo, demonstrando que o uso religioso da ayahuasca configurava um risco real, e justificando a necessidade de sua

proibição não somente como necessária, mas como a forma menos restritiva possível de tratar o problema em questão.

Em última análise, o desdobramento final das disputas pode ser melhor descrito a partir da metáfora de uma balança na qual pesou, de um lado, o ônus imposto ao exercício de liberdade religiosa dos membros das entidades ayahuasqueiras e, de outro, um risco em potencial que a bebida apresentaria para seus usuários e para o governo. No entender de todas as cortes, a balança em questão pendeu, via de regra, para as entidades ayahuasqueiras.

Nesse cenário, uma série de elementos estiveram em disputa, dentre eles, o significado e aplicabilidade de certas categorias, como liberdade religiosa, exercício sincero da religião, substâncias controladas, sacramento, preparado, alucinógeno, droga, etc. Em uma perspectiva mais ampla, também esteve em jogo a orientação a ser tomada pelas cortes do país quando deparadas com casos nos quais a questão dos limites do estado em impor fardos à liberdade religiosa de seus cidadãos é colocada como um elemento central do debate. Assim, não apenas categorias e terminologias foram operadas de modos distintos por especialistas de ambas as partes, mas também diferentes estratégias e concepções legais acerca da preeminência e aplicabilidade de um conjunto heterogêneo de leis e jurisprudências.

Apesar das diferenças pontuais entre os casos, é possível afirmar que a resolução final de ambas as disputas focou nos mesmos princípios. Assim, a questão central partiu de uma problematização dos limites do governo federal em intervir nas liberdades e direitos constitucionais dos seus cidadãos. Tendo em vista tal panorama, é possível argumentar que o posicionamento relativamente recente do congresso, ao instaurar o RFRA no início da década de 1990, delineou um novo cenário legal para as cortes do país, reafirmando a importância da liberdade religiosa como um direito fundamental cuja violação deve ser justificada, mesmo quando o ônus é causado por uma lei neutra e de aplicabilidade geral. Tal posicionamento, que dota o RFRA de preeminência sobre os demais estatutos do país, possibilitou que a UDV e a CHLQ conquistassem o direito de consumir uma substância controlada em um contexto religioso, obtendo uma exceção para a lei de drogas.

Logo, é possível argumentar que o problema público do uso religioso da ayahuasca orbitou em torno de uma questão central: Qual é o alcance e, em contrapartida, os limites do estado em impor restrições que interferem nos direitos

fundamentais de seus cidadãos, no caso, a liberdade de religião?<sup>75</sup> Em última análise, os estudos de caso em questão parecem corroborar a hipótese de que, no caso dos EUA, a preeminência do RFRA sobre os demais estatutos do país indica a relevância que o direito de livre exercício da religião possui no interior de seu sistema legal, configurando um elemento central que norteia a forma como a hierarquia entre normatividades e regimes legais é estipulada.

É possível afirmar, portanto, a questão do uso religioso da ayahuasca nos Estados Unidos ultrapassou os limites do princípio de neutralidade estatal em relação à religião, questão cara ao debate sobre secularismo. De acordo com o RFRA, não basta que o estado atue de modo neutro e imparcial. Se uma lei ou estatuto apresentar alguma forma de discriminação com relação ao exercício sincero da religião, o estado poder ser acionado, devendo justificar sua posição, bem como as medidas tomadas. Tal conjuntura deu margem ao questionamento da atuação de instituições estatais e para a possibilidade de estipular exceções que ultrapassem o escopo original de leis e medidas governamentais supostamente neutras.

Ao analisarmos as disputas em torno da regulamentação da ayahuasca, acreditamos que a noção de arena pública pode apresentar um ganho metodológico para analisar os casos em pauta, pois uma arena pública implica um número limitado de repertórios em torno de definições de situações problemáticas e de respostas para resolvê-las, pressupondo um conjunto de atores, posições, argumentos, instituições e instrumentos técnicos que organizam a capacidade de se apoderar de um problema e de lhe apresentar soluções. Assim, uma arena pública remete a uma variedade de disputas onde estariam em jogo uma série de dinâmicas envolvendo a defesa de bens, práticas e objetos percebidos como públicos. Nela, os atores estão sujeitos a gramáticas da vida pública que lhes são impostas a partir do momento que se inserem em situações de embate, articulando repertórios de conceitos, argumentos e motivos que lhes permitem encenar discursivamente a publicização de questões percebidas como objeto de interesse público. Tal nos parece ser o caso das disputas legais em torno da regulamentação do uso religioso da ayahuasca.

---

<sup>75</sup> Para análises históricas sobre o credo político estadunidense, sua ética antiestatal e sobre o receio de um governo centralizador como uma ameaça às liberdades civis, ver Brandwein (1999), Cristi (2001), DeLombard (2007), Parker (2011) e Hovenkamp (2015).

Como apontou Cefai, uma arena pública não é um lugar de consenso entre valores, atitudes e opiniões, tampouco um espaço de reconhecimento mútuo entre atores. Ao contrário, esta envolve uma pluralidade de maneiras de julgar e argumentar, expressas por meio das dinâmicas de investigações e experimentações em torno de questões levantadas como públicas. Nesse cenário, os atores devem respeitar um certo número de regras imanescentes ao jogo para alcançar seus objetivos e encontrar formas de controlar e resolver as situações em disputa. Para além disso, uma arena pública se desdobra dentro de um quadro normativo estabelecido por hierarquias de princípios constitucionais, dispositivos legais, marcos institucionais e lógicas organizacionais, ações administrativas, judiciais, como evidenciado nas disputas envolvendo as entidades ayahuasqueiras e o governo federal.

Deste modo, assim como no caso brasileiro, as noções de problemas públicos e de arena pública se apresentam como alternativas metodológicas relevantes para apreender as disputas em torno dos processos de regulamentação da ayahuasca nos Estados Unidos. Retomando a discussão sobre o secularismo e seus limites analíticos acerca da relação entre estado e religião, acreditamos que abordagem em pauta nos apresenta novos elementos para pensar a regulação da religião para além de uma política de tolerância, na qual o estado atuaria como um árbitro para as demandas sociais em nome da religião, ou como uma instituição soberana capaz de determinar e ditar os cursos da regulação da vida social. Assim, acreditamos que o enfoque metodológico proposto pelo pragmatismo pode contribuir para complexificar a análise dos processos de regulação da religião, deixando de focar na relação institucional entre estado e religião enquanto entidades autônomas e separadas, e voltando o olhar para as disputas e os atores nelas envolvidos.

Vale lembrar, no que diz respeito à noção de secularismo político proposta por Mahmood, que a antropóloga destacou a utilização pelas cortes egípcias da noção de ordem pública como um instrumento legal para banir templos, instituições e a performance pública de ritos que destoavam com as práticas do Islã. Mahmood defendeu que o uso da ideia de ordem pública no âmbito judiciário atestava a capacidade da soberania estatal de regular a religião, instituir minorias e acirrar desigualdades, cabendo a este o direito de limitar expressões e manifestações não reconhecidas como legítimas. Para a antropóloga, o princípio de ordem pública seria um exemplo, portanto, dos modos pelos quais os estados modernos são capazes de restringir os direitos básicos de seus cidadãos quando sua coesão moral e legal estiver sob ameaça.

Todavia, no que diz respeito ao contexto estadunidense, por sua vez, foi possível notar a recorrência do recurso das agências estatais às noções de segurança e saúde públicas na tentativa de justificar o enquadramento da ayahuasca enquanto uma substância controlada e, conseqüentemente, de propor sua proibição. No entanto, os representantes do governo, quando confrontados com os argumentos apresentados pelos especialistas convocados pelas entidades ayahuasqueiras, não conseguiram comprovar que o uso religioso da ayahuasca configuraria, de fato, uma ameaça tanto à saúde quanto à segurança pública.

Assim, acreditamos que o estudo de caso em questão nos permite recolocar o problema do papel do estado, tal qual postulado pelo debate sobre o secularismo político, em determinar os rumos da regulação da religião no espaço público ao valerm-se de noções como “ordem pública”, “saúde pública” ou “segurança pública”. Não se trata de negar que tais conceitos podem servir de instrumentos de governança estatais capazes de restringir direitos sociais, mas, que no caso em questão, tais conceitos também foram objetos de disputa, de modo que as agências governamentais foram obrigadas a justificar legalmente suas ações, sendo incapazes de comprovar sua posição perante as cortes do país, diante do conjunto de argumentos apresentados pelos especialistas dos grupos ayahuasqueiros. Focando, portanto, nas disputas em torno de noções como saúde pública, segurança, dentre outras, foi possível deslocar o foco da análise, deixando de encarar o processo em pauta a partir da chave analítica institucional centrada no estado enquanto agente regulador da religião, para apreender os posicionamentos dos atores na cena pública e seus modos de justificar a necessidade de proibir ou regular o uso religioso da ayahuasca.

Apesar de tal postura, é necessário ressaltar que as disputas em torno da regulação pautaram-se necessariamente no âmbito da esfera estatal, tendo em vista que o uso da ayahuasca foi regulamentado pelas cortes do país. Por outro lado, é necessário reconhecer que agências estatais foram réus em processos, de modo que estiveram em jogo os limites e competências de órgãos governamentais ao lidarem com os grupos que fazem uso da ayahuasca. Ademais, uma série de atores governamentais e não governamentais, como juízes, advogados, membros de órgãos federais, integrantes das entidades ayahuasqueiras, antropólogos, psiquiatras, especialistas na área de religião e de estudos sobre psicoativos, dentre outros, participaram das discussões e disputas em torno da regulamentação da ayahuasca.

Esses atores se engajaram em uma disputa pública cujo equacionamento não se limitou em discutir, disputar e definir parâmetros para o uso da ayahuasca, mas também em colocar em xeque as competências e modos de ação das agências governamentais do país ao imporem restrições a determinadas práticas sociais. Assim, não somente a regulação da religião esteve em jogo, mas também, em contrapartida, a problematização e questionamento dos limites, das formas de atuação e possibilidades de intervenção das agências estatais na vida social de seus cidadãos.

Ao encarmos a regulação da ayahuasca a partir da perspectiva de uma arena pública, é possível observar melhor as complexidades que envolveram tais disputas, atentando para os modos pelos quais o poder executivo foi colocado na posição réu e julgado no âmbito judiciário, recorrendo não somente a jurisprudências e estatutos, mas também à autoridade de um conjunto de especialistas de diversas áreas do saber, os quais disputaram definições, categorias, bem como a aplicabilidade das leis do país e os limites legais do estado. Novamente, não se trata de negar o papel privilegiado do estado moderno no que diz respeito ao seu papel na regulação da vida social, mas de questionar seu poder soberano e ubíquo de determinar o desfecho de disputas sociais, assim como de definir os parâmetros aceitáveis para o que pode ou não ser considerado “religião”.

## Conclusão

Esta pesquisa conclui um ciclo de quase uma década de estudos sobre o debate público em torno do uso da ayahuasca no Brasil e internacionalmente. Em retrospecto, a presente tese buscou aprofundar algumas questões e temas presentes em minha dissertação sobre a controvérsia pública em torno do uso da ayahuasca no Brasil, mas também expandir o alcance analítico, empreendendo uma comparação entre os contextos nacional e internacional, a partir de uma interlocução com dois importantes debates da atualidade. Mais especificamente, o objetivo da tese foi encarar a emergência e desdobramentos dos processos de regulamentação do uso religioso da ayahuasca no Brasil e nos Estados Unidos enquanto problemas públicos. Tal iniciativa pode ser encarada enquanto uma alternativa metodológica para problematizar a questão da regulação da religião pelo estado, tal qual formulada no debate sobre o secularismo.

Em ambos os estudos de caso, nossa análise evidenciou uma série de elementos característicos dos problemas públicos, conforme apontados pela literatura do pragmatismo. Dentre eles, é possível indicar a presença de uma constelação de atores, como advogados, promotores, juízes, representantes de agências governamentais e de entidades ayahuasqueiras, médicos, psiquiatras, psicólogos, sociólogos, filósofos, historiadores, jornalistas, alguns deles com pertencimentos múltiplos, atuando como porta vozes, se envolvendo nas disputas, reivindicando direitos, propondo categorias e normatividades.

Além disso, uma série de objetos fizeram parte de tais processos: a própria bebida, moléculas, princípios ativos, leis, tratados internacionais, artigos, teses, livros, coletâneas, congressos científicos, reportagens, relatórios, pareceres, projetos de lei, decisões legais. Por meio da análise das dinâmicas em torno das disputas concernentes à ayahuasca e seus usos, foi possível perceber como o fenômeno do uso religioso da bebida foi se tornando progressivamente um assunto a ser investigado, analisado, debatido, solucionado, ou seja, foi assumindo a roupagem de um problema público, o qual se institucionalizou progressivamente na forma de políticas públicas, de decisões judiciais e acordos institucionais.

Como apontado pela literatura sobre os problemas públicos, os desdobramentos em torno do uso religioso da ayahuasca e do reconhecimento das entidades ayahuasqueiras enquanto religiões envolveram não somente pessoas e grupos diretamente

afetados, mas contaram com a participação de uma miríade de agentes e instituições governamentais e não governamentais, especialistas de diversas áreas do conhecimento, além dos membros das próprias entidades ayahuasqueiras, os quais disputaram a percepção pública do fenômeno do uso da ayahuasca, bem como suas possíveis formas de regulação.

No caso brasileiro, a questão foi equacionada, sobretudo, a partir do estabelecimento de grupos de trabalho formados por especialistas de diversas áreas do conhecimento e, posteriormente, por integrantes das entidades ayahuasqueiras. Inicialmente, o debate focou na possibilidade de proibição ou de regulamentação da bebida. Em um segundo momento, o cerne do debate deixou de ser o questionamento da legitimidade do uso religioso da ayahuasca e dos grupos ayahuasqueiros, passando a privilegiar o desenvolvimento de mecanismos institucionais com o objetivo de preservar aquilo que ficou instituído nas políticas públicas enquanto “uso responsável da ayahuasca”.

Além das iniciativas das próprias entidades ayahuasqueiras, as quais buscaram a todo momento um lugar de fala ativo e um protagonismo no debate, ao propor novas formas de institucionalização e promover pesquisas e eventos científicos, é necessário ressaltar novamente a atuação de pesquisadores e especialistas, participando dos grupos de trabalho, fóruns públicos, congressos, produzindo e publicando pesquisas. Sem dúvida, a produção de saberes e a consequente incorporação de argumentos e categorias da literatura acadêmica no âmbito das políticas públicas foram fundamentais para o estabelecimento da legitimidade das práticas e, consequentemente, do reconhecimento legal dos grupos que fazem uso da ayahuasca no Brasil enquanto religiões. Como procurei demonstrar, o discurso das ciências humanas, principalmente da antropologia, foi crucial para a elaboração das políticas públicas, definindo o uso da ayahuasca como uma manifestação religiosa e cultural de origem amazônica, caracterizada por seu caráter marcadamente sociointegrador, com seus rituais, padrões morais e éticos, seus estilos comunitários de vida.

Além disso, é digno de nota que o processo de regulamentação do uso religioso da ayahuasca e de reconhecimento das entidades ayahuasqueiras enquanto religiões deu margem a um novo desdobramento que não havia sido inicialmente previsto, o recente processo de patrimonialização. Essa guinada no debate vem apresentando novas dinâmicas por iniciativa, sobretudo, das entidades ayahuasqueiras do Acre, as quais

passaram a reivindicar seu lugar no debate sobre o reconhecimento do uso religioso da ayahuasca enquanto patrimônio imaterial da cultura brasileira e, também, da progressiva inserção de uma série de etnias indígenas nas disputas em torno dos processos de patrimonialização.

Deste modo, a passagem do processo de institucionalização do fórum de políticas de drogas para o âmbito das políticas afirmativas de patrimonialização, por iniciativa dos próprios integrantes de entidades ayahuasqueiras e de etnias indígenas que consomem a ayahuasca, vem dando uma nova forma para o debate em torno do uso religioso da ayahuasca. Consequentemente, novas disputas emergiram acerca de noções como conhecimentos tradicionais, medicinas tradicionais, medicina indígena, uso religioso, dentre outras. Concomitantemente, congressos e conferências foram organizadas sobre o tema e novas pesquisas e análises estão sendo produzidas. Assim, é possível argumentar que o problema público sobre o uso religioso da ayahuasca no Brasil está adquirindo uma nova configuração e novos contornos, sobretudo a partir da inserção de atores, instituições e categorias que não estavam presentes nas disputas e articulações em torno do uso religioso da ayahuasca até recentemente.

No caso dos Estados Unidos, por sua vez, o problema público do uso religioso da ayahuasca envolveu dois grupos ayahuasqueiros e seus membros, uma série de agências governamentais e seus representantes, o sistema judiciário do país, advogados, emendas constitucionais, a lei de drogas, estatutos referentes à liberdade de religião, tratados internacionais, acordos legais, além da participação de uma série de especialistas de uma variedade de áreas. Diferentemente do caso brasileiro, no qual o foco foi a constituição de grupos de trabalho com o intuito de investigar a viabilidade do uso religioso da ayahuasca no país, o caso estadunidense girou em torno de disputas judiciais entre os grupos ayahuasqueiros e o governo federal.

Após o início das tensões com o governo, as entidades ayahuasqueiras decidiram processar uma série de agências governamentais alegando que estas infringiram seus direitos fundamentais, especialmente o princípio de liberdade religiosa e de livre exercício da religião. Em contrapartida, o governo federal alegou que a ayahuasca apresentava riscos à saúde dos integrantes dos grupos e também para a saúde pública do país, que a ayahuasca poderia ser desviada para o uso recreativo, criando assim um problema de abuso de drogas, e, por fim, de que seu papel de liderança no combate às

drogas e a sua capacidade de implementar políticas públicas seria comprometida, caso uma exceção para o uso religioso da ayahuasca fosse permitida.

Mesmo reconhecendo a ayahuasca como uma substância proscrita, todas as cortes nas quais a questão foi analisada mantiveram a preeminência do estatuto federal referente a liberdade religiosa em relação à lei de drogas do país. Deste modo, o reconhecimento das práticas da UDV e do Santo Daime enquanto exercício sincero da religião e da proibição do uso da ayahuasca enquanto um fardo para as instituições e seus membros, fez com que o ônus da prova fosse transferido para o governo, o qual teve que demonstrar que possuía um interesse legítimo na proibição do uso religioso da ayahuasca e que a proibição consistia no meio menos restritivo de lidar com a questão.

Em ambos os casos, foram apresentados especialistas e provas de ambas as partes, discutindo possíveis riscos à saúde, riscos de desvio para uso recreativo, apresentando diferentes categorias e interpretações legais sobre o enquadramento que deveria ser dado à bebida e ao uso religioso da ayahuasca. Tanto no caso da UDV quanto da CHLQ, as cortes consideraram que ambas as partes apresentaram um equilíbrio com relação aos argumentos e provas apresentadas. Consequentemente, estas julgaram que o governo federal não conseguiu demonstrar que havia um interesse legítimo na proibição da ayahuasca, de modo que as decisões foram favoráveis aos grupos ayahuasqueiros.

Como apontei anteriormente, os casos em questão foram construídos a partir de uma balança entre direitos e riscos, os direitos dos integrantes das entidades ayahuasqueiras e os fardos a estes impostos de um lado, e, de outro, os potenciais riscos à saúde e à segurança pública alegados pelo governo federal. Ao longo das disputas legais, esteve em jogo, sobretudo, os limites das agências federais em interferir na vida de seus cidadãos e de lhes imporem restrições. Vale destacar que, ao contrário do caso brasileiro, no qual a regulamentação do uso religioso da ayahuasca assumiu uma amplitude federal, a regulamentação do uso religioso da ayahuasca nos Estados Unidos se efetivou a partir de casos individuais de instituições que tiveram problemas com órgãos governamentais e decidiram processar o governo federal pelo direito de fazer o uso religioso da ayahuasca.

Logo, enquanto no Brasil o problema público do uso religioso da ayahuasca tomou forma de modo a garantir uma ampla legitimidade a nível nacional, sobretudo a partir do reconhecimento do CONFEN, CONAD e IPHAN do uso religioso da ayahuasca enquanto manifestação cultural credora de proteção estatal, nos Estados Unidos, o alcance da regulamentação do uso religioso da ayahuasca não se estendeu para além das entidades

que ganharam legalmente o direito de fazer o uso da bebida. Em uma perspectiva mais ampla, no Brasil, o modelo de políticas públicas centrou-se na construção do uso da ayahuasca enquanto manifestações religiosas e culturais credoras de proteção estatal. Por outro lado, nos Estados Unidos, a questão central foi pautada na questão das fronteiras e limites do estado em interferir nos direitos e liberdades individuais de seus cidadãos.

É interessante notar que, em ambos os casos, a noção de liberdade religiosa foi operada. Contudo, no Brasil, a categoria foi empregada a partir de uma concepção coletivista no sentido de preservar a liberdade e salvaguardar uma tradição cultural de cunho religioso, ao passo que, no caso estadunidense, a noção de liberdade religiosa partiu de uma aceção individualista, operada no sentido de garantir os direitos e liberdades individuais dos cidadãos, haja vista que as vitórias da UDV e CHLQ não garantiram o mesmo direito para as demais instituições ayahuasqueiras presentes no país.

Para além das particularidades de cada caso, a análise do uso religioso no Brasil e nos EUA enquanto problema público também nos possibilita retomar uma questão apresentada nos capítulos iniciais da tese e apreender as possíveis imbricações entre estado e religião a partir de um novo olhar. Ao olharmos de perto para as disputas em torno dos processos de regulamentação da ayahuasca para o uso religioso a partir do enfoque metodológico proposto pelo pragmatismo, o que observamos não pode ser reduzido a simples afirmativa de que o estado agiu de modo a regular a religião. Trata-se, ao contrário, de processos extremamente complexos, os quais envolveram uma série de atores e grupos propondo formas de autorregulação, interpelando órgãos estatais e, por vezes, integrando-os, buscando avançar categorizações e agendas específicas, de modo a disputar o controle da percepção pública do uso religioso da ayahuasca enquanto um problema público.

Tal postura nos permite, portanto, problematizar alguns dos pressupostos presente no debate sobre o secularismo, deixando de encarar o estado a partir de um plano institucional macro, no qual este atua como um árbitro ou mediador dos conflitos, acomodando as diferenças religiosas, ou como um poder soberano capaz de regular a vida social, produzindo e intensificando diferenças e desigualdades. Assim, ao analisarmos os processos de regulamentação da ayahuasca enquanto problemas que emergem e tomam forma a partir da constituição de uma arena pública, a qual conforma temporariamente agências estatais, órgãos não-governamentais, entidades ayahuasqueiras, agentes da sociedade civil, além de uma multiplicidade de objetos e saberes, é possível problematizar

os modos pelos quais as formas de atuação estatais e as possibilidades de regulação dos fenômenos religiosos são negociadas e disputadas na prática. Em outras palavras, argumentamos ser possível apreender, por meio da análise das disputas que conformam os problemas públicos e possibilitam a emergência de arenas públicas, as imbricações, articulações e negociações que caracterizam as formas de apresentação, atuação e constituição mútua de instituições estatais e de organizações religiosas.

Todavia, seria ingênuo de nossa parte não reconhecer a existência prévia e a presença de instituições e agências atreladas ao estado, bem como de entidades civis, que orbitaram em torno da construção do uso religioso da ayahuasca enquanto um problema público. No entanto, seus limites, fronteiras, campos de atuação, configurações, competências, etc., não estavam definidos de antemão. Ao contrário, somente a partir da eclosão de momentos de crise, da emergência de questões e de um problema em disputa, da inserção de agentes, organizações e instituições se articulando em torno do controle do problema público e da constituição de uma arena pública, que as possibilidades de ação, os limites, as fronteiras, os desdobramentos e normatividades tomaram forma e assumiram suas configurações possíveis. O ganho metodológico, portanto, da análise dos estudos de caso em pauta enquanto problemas públicos reside na possibilidade de apresentar um novo olhar ao debate, capaz de problematizar as formas de construção e apresentação concomitantes da religião – de sua delimitação, definição, enquadramento legal – e do estado – de suas agências e, conseqüentemente, de suas competências, fronteiras, limites, campos de atuação – por meio das disputas, articulações e agenciamentos que permearam os processos de regulamentação do uso religioso da ayahuasca e de reconhecimento de entidades ayahuasqueiras enquanto religiões.

### Referências bibliográficas

I ENCONTRO DA DIVERSIDADE CULTURAL AYAHUASQUEIRA. **Manifesto da Diversidade Cultural Ayahuasqueira – 07 a 09/2011**. Rio de Janeiro, 2011. Disponível em: [https://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2009/07/Manifesto\\_Diversidade\\_Cultural\\_Ayahuasqueira\\_RJ\\_2011.pdf](https://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2009/07/Manifesto_Diversidade_Cultural_Ayahuasqueira_RJ_2011.pdf). Acesso 23/11/2018.

A SEITA do barato. **Revista Veja**. 10 de janeiro, 1996.

ACRE. **Carta de Princípios das entidades religiosas usuárias do chá Hoasca**. Rio Branco, 1991. Disponível em: [http://udv.org.br/wp-content/uploads/2016/12/carta\\_p.pdf](http://udv.org.br/wp-content/uploads/2016/12/carta_p.pdf). Acesso em: 23/11/2018.

ALVERGA, Alex Polari de. **Comunicado da Igreja do Santo Daime (ICEFLU- Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal. Patrono: Padrinho Sebastião Mota)**. Carta enviada ao Encontro da Diversidade Ayahuasqueira, 2011.

ANTUNES, Henrique Fernandes. A literatura antropológica e a reconstituição histórica do uso da ayahuasca no Brasil. **R@U: Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCAR**, v.3, n.2, pp. 76-103, 2011.

\_\_\_\_\_. **Droga, religião e cultura: um mapeamento da controvérsia pública sobre o uso da ayahuasca no Brasil**. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

\_\_\_\_\_. Políticas públicas, religião e patrimônio cultural: mapeando a controvérsia pública sobre o uso da ayahuasca no Brasil. In: MONTERO, Paula (org.). **Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos**. São Paulo, SP: Editora Terceiro Nome; Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015.

\_\_\_\_\_. A regulamentação do Santo Daime no estado do Oregon. In: LABATE, Beatriz Caiuby; POLICARPO, Frederico (orgs.). **Drogas: perspectivas em Ciências Humanas**. Rio de Janeiro: Gramma, Terceiro Nome, Neip, 2018

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. **Modernidade e religião em Habermas**. São Paulo: Loyola, 1996.

ASAD, Talal. **Thinking about secularism and law in Egypt**. Leide: Isim, 2001.

\_\_\_\_\_. **Formations of the secular modern: Christianity, Islam, Modernity**. Stanford: Stanford University Press, 2003.

\_\_\_\_\_. Trying to understand French secularism. In: VRIES Hent de; SULLIVAN Lawrence E. (orgs.). **Political Theologies: Public religions in a post-secular world**. Fordham University Press, 2006.

BOLTANSKI, Luc; THÉVENOT, Laurent. **On justification:** economies of worth. Princeton: Princenton University Press, 1991.

\_\_\_\_\_. The Sociology of Critical Capacity. **European Journal of Social Theory** v.2, n.3, pp. 359–377, 1999.

BRANDWEIN, Pamela. **Reconstructing Reconstruction:** The Supreme Court and the Production of Historical Truth. Durham: Duke University Press, 1999.

BRASIL. Divisão de Medicamentos (DIMED). **Portaria nº 02/85.** Brasília, 1985a. Disponível em: <https://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2008/08/Portaria-02-de-marco-de-1985-da-DIMED.pdf>. Acesso em 23/11/2018.

\_\_\_\_\_. Conselho Federal de Entorpecentes (CONFEN). **Resolução nº 04/85.** Brasília, 1985b. Disponível em: <https://www.bialabate.net/pdf/texts/Resolu%C3%A7%C3%A3o%20n%C2%BA04%20de%201985.htm>. Acesso em 23/11/2018.

\_\_\_\_\_. Conselho Federal de Entorpecentes (CONFEN). **Resolução nº 06/86.** Brasília, 1986. Disponível em: [https://www.bialabate.net/pdf/texts/resolucao\\_06.pdf](https://www.bialabate.net/pdf/texts/resolucao_06.pdf). Acesso em: 23/11/2018.

\_\_\_\_\_. Conselho Federal de Entorpecentes (CONFEN). **Relatório Final do Grupo de Trabalho 1987.** Brasília, 1987. Disponível em: <http://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2008/08/Relatório-Final-GT-Confen-1987.pdf>. Acesso em: 23/11/2018.

\_\_\_\_\_. Conselho Federal de Entorpecentes (CONFEN). **Parecer do Dr. Domingos Bernardo de Sá – 02/06/1992.** Brasília, 1992.

\_\_\_\_\_. Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas (CONAD). **Resolução nº 26 de 31/12/2002.** Brasília, 2002. Disponível em: [https://www.bialabate.net/pdf/texts/resolucao\\_26.pdf](https://www.bialabate.net/pdf/texts/resolucao_26.pdf). Acesso em: 23/11/2018.

\_\_\_\_\_. Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas (CONAD). **Parecer da Câmara de Assessoramento Técnico-Científico – 17/08/2004.** Brasília, 2004a. Disponível em: [https://www.bialabate.net/pdf/texts/parecer\\_catc.pdf](https://www.bialabate.net/pdf/texts/parecer_catc.pdf). Acesso em: 23/11/2018.

\_\_\_\_\_. Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas (CONAD). **Resolução nº 05 – 04/11/2004.** Brasília, 2004b. Disponível em: [https://www.bialabate.net/pdf/texts/resolucao\\_05.pdf](https://www.bialabate.net/pdf/texts/resolucao_05.pdf). Acesso em: 23/11/2018.

\_\_\_\_\_. Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas (CONAD). **Relatório Final – Grupo Multidisciplinar de Trabalho Ayahuasca.** Brasília, 2006. Disponível em: [https://www.bialabate.net/pdf/texts/gmt\\_conad\\_port.pdf](https://www.bialabate.net/pdf/texts/gmt_conad_port.pdf). Acesso em 23/11/2018.

\_\_\_\_\_. Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas (CONAD). **Resolução nº 01 – 25/01/2010.** Brasília, 2010a. Disponível em: <https://www.bialabate.net/wp->

[content/uploads/2008/08/Resolucao-Conad- 1 25 01 2010.pdf](#). Acesso em: 23/11/2018.

\_\_\_\_\_. **Projeto de Decreto Legislativo 2.491 de 2010**. Brasília, 2010b. Disponível em: [http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop\\_mostrarintegra?codteor=756337](http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=756337). Acesso em: 23/11/2018.

BRONFMAN, Jeffrey. **The Extraordinary Case of the United States Versus the União do Vegetal Church**. Bioneers Conference. Oregon, 2006 [2004].

\_\_\_\_\_. The legal case of the União do Vegetal vs. the government of the United States. In: LABATE, Beatriz; JUNGABERLE, Henrik (orgs.). **The Internationalization of Ayahuasca**. Berlin: Lit, 2011a.

\_\_\_\_\_. A luta pela liberdade religiosa da União do Vegetal nos Estados Unidos: Um caso histórico. In: BERNARDINO-COSTA, J. (org.). **Hoasca: ciência, sociedade e meio ambiente**. Campinas: Mercado de Letras, 2011b.

\_\_\_\_\_. **Federal government licensing of ayahuasca use and related issues of personal and religious freedom**. MAPS Psychedelic Science Conference. Oakland, 2013.

\_\_\_\_\_. The Globalization of Ayahuasca: Public Policy Considerations. In: **Maps Bulletin Special Edition: Psychedelics and Policy**, v. 25, n. 1, 2015.

CADY, Linel E.; HURD, Elizabeth Shakman. Comparative secularisms and the politics of modernity: an introduction. In: CADY, Linel E.; HURD, Elizabeth Shakman (orgs.). **Comparative secularisms in a global age**. New York: Palgrave Macmillan, 2010.

CALHOUN, Craig; JUERGENSMEYER, Mark; VANANTWERPEN, Jonathan. Introduction. In: CALHOUN, Craig [et al] (orgs.). **Rethinking Secularism**. New York: Oxford University Press, 2011.

CALLAWAY, Jace C. Projeto Hoasca: um depoimento pessoal 15 anos depois. In: BERNARDINO-COSTA, J. (org.). **Hoasca: ciência, sociedade e meio ambiente**. Campinas: Mercado de Letras, 2011b.

CALLAWAY, J.C.; MCKENNA, D.J.; GROB, C.S.; BRITO, G.S.; RAYMON, L.P.; POLAND, R.E.; ANDRADE, E.N.; ANDRADE, E.O.; MASH, D.C.. Pharmacokinetics of Hoasca alkaloids in healthy humans. **J Ethnopharmacol.**, v. 65, n. 3, pp. 243-56, 1999.

CAPRA, Fritjof. **O Tao da física: uma exploração dos paralelos entre a física moderna e o misticismo oriental**. Editora Presença: Lisboa, 1975.

CASTILLA, Alícia. **Santo Daime: fanatismo e lavagem cerebral**. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1995.

CEFAÏ, Daniel. Qu'Est-ce qu'une Arène publique? Quelques pistes pour une approche pragmatiste. In: CEFAÏ, Daniel; JOSEPH, Isaac (Orgs.). **L'Héritage du pragmatisme**. La Tour d'Aigues: L'Aube, 2002.

\_\_\_\_\_. Como nos mobilizamos? A contribuição de uma abordagem pragmatista para a sociologia da ação coletiva. **Dilemas**, v. 4, n., pp. 11-48, 2009.

\_\_\_\_\_. Públicos, problemas públicos, arenas públicas: O que nos ensina o pragmatismo (Parte 1). **Novos Estudos Cebrap**, v. 36, n. 1, pp. 187-213, 2017.

\_\_\_\_\_. Público, Socialização e Politização: Rer John Dewey na companhia de George Herbert Mead. In: CORRÊA, Diogo Silva et al (org.). **Crítica e pragmatismo na sociologia**: Diálogos entre Brasil e França. São Paulo: Annablume Editora, 2018.

CEFAÏ, Daniel; PASQUIER, Dominique. (2003) Introduction. In: CEFAÏ, Daniel; PASQUIER, Dominique (org.). **Les sens du public**: Publics politiques, publics médiatiques. Paris: PUF, 2003

CHATEAURAYNAUD, Francis. Pragmatique des transformations et sociologie des controverses: Les logiques d'enquête face au temps long des processos. **Raisons pratiques**, v. 25, 2016.

CORRÊA, Diogo Silva; DIAS, Rodrigo de Castro. Crítica e os momentos críticos: De la Justification e a guinada pragmática na sociologia francesa. **Mana**, v. 22, n.1, pp. 67-99, 2016.

CRISTI, Marcela. **From Civil to Political Religion**: The Intersection of Culture, Religion and Politics. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2001.

DELOMBARD, Jeannine Marie. **Slavery on trial**: Law, Abolitionism, and Print Culture. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2007.

DIAS, Maíra. **1ª Conferencia indígena da ayahuasca yubaka-hayra no Acre a sabedoria dos antigos**. Disponível <https://www.bialabate.net/news/1a-conferencia-indigena-da-ayahuasca-yubaka-hayra-no-acre-a-sabedoria-dos-antigos>, acesso em 19/11/2018.

DIVINA piração. **Revista Veja**. 09 de novembro, 1983.

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos**. Martins Fontes: São Paulo, 1991.

ESTADOS UNIDOS. **Braunfeld v. Brown**. Washington, 1961.

\_\_\_\_\_. **Controlled substances act, 1970**. US Department of JUSTICE – Drug Enforcement Administration. Washington, 1970. Disponível em: <https://www.deadiversion.usdoj.gov/21cfr/21usc/811.htm>. Acesso em 23/11/2018.

\_\_\_\_\_. **United States v. Lee**. Washington, 1982.

\_\_\_\_\_. **Employment Division, Department of Human Resources of Oregon v. Smith.** Washington, 1990.

\_\_\_\_\_. **Church of the Lukumi Babalu Aye, Inc. v. Hialeah.** Washington, 1993.

\_\_\_\_\_. **United states v. Meyers.** Washington, 1996.

\_\_\_\_\_. **Plaintiff's Original Complaint for Declaratory and Injunctive Relief.** Albuquerque, 2000. Disponível em: [https://www.bialabate.net/pdf/udv\\_usa/1%2011.21.00%20complaint.pdf](https://www.bialabate.net/pdf/udv_usa/1%2011.21.00%20complaint.pdf). Acesso em 23/11/2018.

\_\_\_\_\_. **O Centro Espírita Beneficente União do Vegetal v. Ashcroft.** Albuquerque, 2002a. Disponível em: [https://www.bialabate.net/pdf/udv\\_usa/88%208.12.01%20memorandum.pdf](https://www.bialabate.net/pdf/udv_usa/88%208.12.01%20memorandum.pdf). Acesso em: 23/11/2018.

\_\_\_\_\_. Motion amicus curiae NAC. **O Centro Espírita Beneficente União do Vegetal v. Ashcroft.** Albuquerque, 2002b. Disponível em: [https://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2010/07/NAC\\_Motion\\_to\\_File-Amicus\\_UDV\\_USA.pdf](https://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2010/07/NAC_Motion_to_File-Amicus_UDV_USA.pdf). Acesso em: 23/11/2018.

\_\_\_\_\_. Petition for a writ of certiorari, 2005a. **Gonzales v. o Centro Espirita Beneficente União do Vegetal.** Washington, 2006.

\_\_\_\_\_. Argument transcripts, 2005b. **Gonzales v. o Centro Espirita Beneficente União do Vegetal.** Washington, 2006. Disponível em: [https://www.bialabate.net/pdf/udv\\_usa/UDV%20SCOTUS%20oral%20argument%20transcript%20Nov%201%202005.pdf](https://www.bialabate.net/pdf/udv_usa/UDV%20SCOTUS%20oral%20argument%20transcript%20Nov%201%202005.pdf). Acesso em: 23/11/2018

\_\_\_\_\_. **Gonzales v. o Centro Espirita Beneficente União do Vegetal.** Washington, 2006. Disponível em: [https://www.bialabate.net/pdf/udv\\_usa/SCOTUS%20decision%2021%20feb%202006.pdf](https://www.bialabate.net/pdf/udv_usa/SCOTUS%20decision%2021%20feb%202006.pdf). Acesso em: 23/11/2018.

\_\_\_\_\_. The Church of the Holy Light of the Queen complaint. **The church of the holy light of the queen complaint v. Mukasey et al.** Portland, 2008a. Disponível em: <https://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2009/04/1-90508-complaint1.pdf>. Acesso em: 23/11/2018.

\_\_\_\_\_. Mended expert witness statement of Jerry Frankenheim. **The church of the holy light of the queen complaint v. Mukasey et al.** Portland, 2008b. Disponível em: <https://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2009/04/77-120808-frankenheim-statement.pdf>. Acesso em: 23/11/2018.

\_\_\_\_\_. Mended expert witness statement of Srihari Tella. **The church of the holy light of the queen complaint v. Mukasey et al.** Portland, 2008c. Disponível em:

<https://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2009/04/78-120808-tella-witness-statement.pdf>. Acesso em: 23/11/2018

\_\_\_\_\_. **The Church of the Holy Light of the Queen complaint v. Mukasey et al.** Portland, 2009. Disponível em: <https://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2009/04/161-31909-permanent-injunction.pdf>. Acesso em 23/11/2018.

GOLDSTEIN, Ilana; LABATE, Beatriz Caiuby. Ayahuasca-From Dangerous Drug to National Heritage: An Interview with Antonio A. Arantes. **International Journal of Transpersonal Studies**, v. 28, n. 1, pp. 53-64, 2009.

GOMES, Hélio. A encruzilhada do daime. **Revista Isto É**, São Paulo, 5 fev., 2010. Disponível em: <https://www.google.com.br/search?q=a+encruzilhada+do+daime&oq=a+encru&aqs=chrome.69i59j69i60j69i57j0l3.1474j0j4&sourceid=chrome&ie=UTF-8>. Acesso em: 23/11/2018.

GOULART, Sandra Lúcia; LABATE, Beatriz Caiuby. **Religião, Política e Cultura: o uso da ayahuasca como patrimônio cultural**. 30a Reunião Brasileira de Antropologia. João Pessoa, 2016.

\_\_\_\_\_. **Da Amazônia ao Norte Global e de Volta: As Várias Ayahuascas da II Conferência Mundial da Ayahuasca**. V Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología - XVI Congreso de Antropología en Colombia. Bogotá, 2017.

GOULART, Sandra Lúcia. **Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica: as religiões da ayahuasca**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Campinas, Campinas: Unicamp, 2004.

\_\_\_\_\_. Estigmas de grupos ayahuasqueiros. In: LABATE, Beatriz Caiuby et al. (Orgs.). **Drogas e cultura: novas perspectivas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

GROB, C. S.; MCKENNA, D. J.; CALLAWAY, J. C.; BRITO, E. O.; ANDRADE, G.; OBERLAENDER, G.; SAIDE, O. I.; LABIGANI JR, E.; TACLA, C. ; MIRANDA, C. T., STRASSMAN, R. J.; BOONE, K. S.; NEVES, E. S. Farmacologia humana da Hoasca: efeitos psicológicos. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (orgs.). **O uso ritual da ayahuasca**. São Paulo/Campinas: FAPESP/Mercado das Letras, 2002.

GUSFIELD, Joseph. **The Culture of Public Problems: Drinking, driving and the symbolic order**. Chicago: Chicago University Press, 1981.

HABER, Roy. The Santo Daime road to seeking religious freedom in the USA. In: LABATE, Beatriz; JUNGABERLE, Henrik (orgs.). **The Internationalization of Ayahuasca**. Berlin: Lit, 2011.

HABERMAS, Jürgen. **The theory of communicative action**. Boston: Beacon Press, 1984.

\_\_\_\_\_. **Entre naturalismo e religião:** estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

\_\_\_\_\_. Notes on a Post-Secular Society. **New Perspectives Quarterly**, v. 25, pp. 17-29, 2008.

HALPERN, J.H.; SHERWOOD, A.R.; HUDSON, J.I.; YURGELUN, Todd D.; POPE, H.G. Jr. Psychological and cognitive effects of long-term peyote use among Native Americans. **Biol Psychiatry**, v. 58 n. 8, pp. 624-31, 2005.

HALPERN, J.H.; SHERWOOD, A.R.; PASSIE, T.; BLACKWELL, K.C.; RUTTENBER, A.J. Evidence of health and safety in American members of a religion who use a hallucinogenic sacrament. **Med Sci Monit**, v. 14, n. 8, pp. 15-22, 2008.

HOVENKAMP, Herbert. **The Opening of American Law:** Neoclassical Legal Thought, 1870–1970. Oxford and New York: Oxford University Press, 2015.

LABATE, Beatriz Caiuby. Dimensões legais, éticas e políticas da expansão do consumo da ayahuasca. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lúcia (Orgs.). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas: Mercado de Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. As encruzilhadas da imprensa: uma análise da reportagem de capa da revista IstoÉ sobre a ayahuasca. **R@U: Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCAR**, v. 1, n. 2, pp. 105-115, 2009.

\_\_\_\_\_. **Notas sobre a pseudo-reportagem de capa da revista IstoÉ sobre a ayahuasca**. São Paulo: Casa Amarela, 2010a. Disponível em: [www.neip.info](http://www.neip.info). Acesso em: 20 abr. 2010.

\_\_\_\_\_. **A lamentável reportagem da revista Veja sobre a morte de Glauco**. São Paulo: Casa Amarela, 2010b. Disponível em: [www.neip.info](http://www.neip.info). Acesso em: 20 abr. 2010.

\_\_\_\_\_. As religiões ayahuasqueiras, patrimônio cultural, Acre e fronteiras geográficas. **Revista PontoUrbe**, v.4, n. 7, pp. 1-9, 2010c.

LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (orgs.). **O uso ritual da ayahuasca**. São Paulo/Campinas: FAPESP/Mercado das Letras, 2002.

LABATE, Beatriz Caiuby; FEENEY, Kevin. Ayahuasca and the process of regulation in Brazil and internationally: Implications and challenges. **International Journal of Drug Policy**, v. 23, pp.154-161, 2012.

MACRAE, Edward John Baptista das Neves. **Guiado pela lua**. São Paulo: Brasiliense, 1992.

\_\_\_\_\_. Santo Daime e Santa Maria: usos religiosos de substâncias psicoativas lícitas e ilícitas. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lúcia (Orgs.). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas: Mercado de Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. A elaboração das políticas públicas brasileiras em relação ao uso da ayahuasca. In: LABATE, Beatriz Caiuby et al. (Orgs.). **Drogas e cultura: novas perspectivas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

MAHMOOD, Saba. Can Secularism be otherwise? In: WARNER, M., VAN ANTWERPEN, J., CALHOUN, C., (Orgs.) **Varieties of Secularism in a Secular Age**. Cambridge: Harvard University Press, 2010.

\_\_\_\_\_. **Religious difference in a Secular Age: a minority report**. New Jersey: Princeton University Press, 2015.

MCKENNA, D. J.; CALLAWAY, J. C.; GROB, C. S. The scientific investigation of Ayahuasca: a review of past and current research. **The Heffter Review of Psychedelic Research**, n. 1, pp. 65-77, 1998.

MONTERO, Paula. **Da doença à desordem: a magia na umbanda**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

\_\_\_\_\_. **Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil**. Revista Novos Estudos. Edição 74, março 2006, pp. 47-65.

\_\_\_\_\_. **Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil**. Etnográfica, maio, Vol. 13, No1, 2009, pp. 7-16.

MOURÃO, Jorge. **Tragédia na seita do Daime**. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1995.

ONU. Assembleia Geral das Nações Unidas. **Convenção de 1971 sobre as Substâncias Psicotrópicas**. Viena, 1971. Disponível em: [http://www.sicad.pt/BK/Institucional/Legislacao/Lists/SICAD\\_LEGISLACAO/Attachments/858/convencao\\_1971.pdf](http://www.sicad.pt/BK/Institucional/Legislacao/Lists/SICAD_LEGISLACAO/Attachments/858/convencao_1971.pdf). Acesso em: 23/11/2018.

O PSICÓTICO e o Daime. **Revista Veja**, São Paulo, 24 março, 2010.

PARKER, Kunal M. **Common Law, History, and Democracy in America, 1790–1900**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

QUEIROZ, Daniel Santana de et al. **Pedido de Tombamento da Ayahuasca**. Rio Branco, 2008. Disponível em: [https://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2009/07/Pedido\\_Tombamento\\_Ayahuasca\\_IPHAN.pdf](https://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2009/07/Pedido_Tombamento_Ayahuasca_IPHAN.pdf). Acesso em: 18/11/2017.

QUEIROZ, Maria José de. **A literatura alucinada: do êxtase das drogas à vertigem da loucura**. São Paulo: Atheneu Cultura, 1990.

QUÉRÉ Louis. Le public comme forme et comme modalité d'expérience. In: CEFAÏ, Daniel; PASQUIER, Dominique (orgS.). **Les sens du public: Publics politiques, publics médiatiques**. Paris: PUF, 2003.

ROSE, Isabel Santana de. **Tata endy rekoe – Fogo Sagrado. Encontro entre os Guarani, a ayahuasca e o Caminho Vermelho.** Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis: UFSC, 2010.

SALES, Lilian. **O Conceito de Controvérsia em Perspectiva.** Relatório de Pós-Doutorado. São Paulo: FAPESP, 2018.

SANTO Daime: a droga da Amazônia. **Revista Manchete.** 04 de janeiro, 1984.

SEITA do Santo Daime usa em rituais alucinógeno amazônico. **O Globo.** 06 de novembro, 1983.

SEITA no Acre usaria drogas em cerimônias. **Folha de São Paulo.** 17 de agosto, 1982.

SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. **Sortilégios de saberes:** curandeiros e juizes nos tribunais brasileiros – (1900-1990). São Paulo: IBCCRIM, 2004.

SULLIVAN, Winnifred. **The Impossibility of Religious Freedom.** Princeton: Princeton University Press, 2005.

TAYLOR, Charles. Modes of Secularism. In: BHARGAVA, Rajeev (org). **Secularism and its Critics.** Delhi: Oxford University Press, 1998.

\_\_\_\_\_. **A Secular Age.** Cambridge: Harvard University Press, 2007.

\_\_\_\_\_. The meaning of Secularism. **The Hedgehog Review**, v.12, n. 3, 2010, pp. 23-34, 2010.

TAYLOR, Charles e MACLURE, Jocelyn. **Secularism and Freedom of Conscience.** Cambridge: Harvard University Press, 2011.

WARNER, Michael et al (Org.) **Varieties of Secularism in a Secular Age.** Cambridge: Harvard University Press, 2010.