

A INSTITUCIONALIZAÇÃO DO USO DA AYAHUASCA NO BRASIL: PRÁTICAS, ESTIGMAS E POLÍTICAS PÚBLICAS

*Igor Antunes **

Universidade de São Paulo - Brasil

Paulo Santos de Almeida †

Universidade de São Paulo - Brasil

Resumo: Neste artigo, buscou-se analisar o processo de institucionalização do uso da ayahuasca no Brasil. Para tanto, foi realizada análise bibliográfica em conjunto com trabalho etnográfico realizado em três centros ayahuasqueiros das regiões Norte, Sudeste e Sul. Foram abordados elementos relacionados à consolidação destes grupos, como as práticas culturais e os estigmas atrelados a eles, observando como a literatura acadêmica descreve estes dados e como eles são encontrados atualmente nos grupos estudados. Ademais, foram abordadas as políticas públicas que regulamentam sua atuação, as quais foram elaboradas em diversos âmbitos, dentre eles o de drogas, cultura e meio ambiente, mostrando a complexidade do processo de legitimação deste fenômeno no país.

Palavras-chave: Religião; Ayahuasca; Práticas culturais; Estigmas; Políticas públicas

Introdução

A ayahuasca é um chá de origem indígena inicialmente utilizado por populações tradicionais do bioma amazônico.¹ A origem da palavra pertence ao idioma “quíchua”, em que “Aya” significa “alma / espírito” e “Wasca” significa “corda / liana / cipó”. Portanto, uma de suas possíveis traduções seria “cipó das almas” (Luna, 1986). Historicamente, o uso da ayahuasca está presente em grupos indígenas e em populações rurais

* Mestre em Sustentabilidade pela Universidade de São Paulo. E-mail: igor.antunes@usp.br. ORCID iD: < <https://orcid.org/0000-0002-4420-0691> >.

† Professor na Escola de Artes, Ciências e Humanidades (EACH) da Universidade de São Paulo (USP). Doutor em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. E-mail: psalmeida@usp.br. ORCID iD: < <https://orcid.org/0000-0003-3240-4037> >.

daquela região, chamadas de vegetalistas. Algumas das funções do seu uso pelos indígenas são apresentadas por Luna (1986: 60): para explorar a natureza e o ambiente em que estavam inseridos, conhecendo a fauna e flora local; para entrar em contato com o mundo espiritual; para diagnosticar doenças e auxiliar na descoberta de processos curativos; para o desenvolvimento artístico e memorização de mitos.

Este chá é feito a partir da infusão de duas espécies vegetais, o cipó *Banisteriopsis caapi*, popularmente conhecido como jagube ou mariri, e as folhas do arbusto *Psychotria viridis*, popularmente conhecida como chacrona ou rainha. A bebida possui em sua composição o agente psicoativo N-N-dimetiltriptamina (DMT), presente nas folhas da *Psychotria*. Esta substância é proscrita pela Convenção de Substâncias Psicotrópicas (CSP) da Organização das Nações Unidas (ONU) de 1971, o que dá margem para um controverso debate sobre seu uso (Assis & Labate, 2014).

O uso da ayahuasca se inicia com as populações tradicionais do bioma amazônico. Porém, a partir da década de 1930, há uma expansão para além destas áreas, através de um fenômeno que posteriormente será reconhecido pela academia e pelo governo brasileiro como “religiões ayahuasqueiras”, que são separadas em três grupos principais: o Santo Daime, fundado por Raimundo Irineu Serra na década de 1930, a Barquinha, fundada por Daniel Pereira de Mattos em 1945, ambas na cidade de Rio Branco, no estado do Acre, e a União do Vegetal, fundada em 1961 por José Gabriel da Costa na cidade de Porto Velho, no estado de Rondônia. São grupos que vão incorporar elementos de diversas religiões na construção de suas crenças, sobretudo do catolicismo popular, do espiritismo kardecista, das religiões afro-brasileiras, assim como do xamanismo indígena, em um processo que Araújo (2009) descreve como uma “cosmologia em construção”. Para além destas religiões, atualmente também são encontrados grupos que inauguram usos distintos da ayahuasca ao que se via nas tradições religiosas. Estes novos grupos são denominados como “neoayahuasqueiros” e incorporam elementos diversos em conjunto aos rituais com a bebida, dentre eles técnicas de meditação e terapia corporal, além atividades atreladas à arte, como pintura, teatro e música (Labate, 2004).

A partir da década de 1970 o fenômeno do uso da ayahuasca passa a se expandir para além da região Norte do país, passando a estar presen-

te em outras regiões do território nacional e em outros países (Assis & Labate, 2014). Este processo gera uma série de dinâmicas sociais, que vão ser construídas desde sua origem, transcorrendo durante sua trajetória, na busca pela consolidação deste movimento. Neste contexto, este artigo tem por objetivo analisar os aspectos sociais atrelados à institucionalização do uso da ayahuasca no Brasil, abordando as práticas, os estigmas e as políticas públicas relacionadas à legitimação dos grupos no país.

Inicialmente serão apresentados os aspectos metodológicos a partir dos quais foi realizada a pesquisa. Para o seu desenvolvimento foi realizado levantamento bibliográfico de livros, artigos, dissertações, teses e documentos legais sobre a trajetória dos grupos ayahuasqueiros no Brasil, buscando observar os aspectos relacionados à sua origem, expansão e consolidação. Este conjunto de materiais foi abordado a partir de métodos de análise exploratória documental, que, segundo Gil (2002), consistem num conjunto de princípios metodológicos que permitem a exploração do contexto do objeto de pesquisa através da análise bibliográfica. Neste sentido, foram analisados quais os aspectos inerentes à trajetória dos grupos, abordando as práticas que foram fundamentais na origem e expansão deste fenômeno. Também foram observados os desafios relacionados à legitimação do uso da ayahuasca no país, relacionados sobretudo aos estigmas que os grupos sofreram e sofrem. Além destes fatores, a produção de políticas públicas que regulamentam sua atuação também foi abordada, sendo elemento essencial para sua consolidação no cenário nacional.

Para além do levantamento bibliográfico, foi realizado trabalho de campo em três centros ayahuasqueiros das regiões Norte, Sudeste e Sul. Esta etapa consistiu na obtenção de dados de campo através de observações e entrevistas. As observações foram realizadas através da participação nos rituais em que era consumida a bebida e nos eventos de feitiço, realizados em mutirão, onde procurou-se coletar dados para a melhor compreensão do objeto estudado. Já as entrevistas foram feitas de modo semiestruturado com os dirigentes dos centros em questão, permitindo o maior aprofundamento em determinadas questões que surgiram a partir do diálogo. Ademais, também foram obtidos dados através de diálogos informais com outros membros destas organizações. Deste modo, o conjunto de dados obtidos através do levantamento bibliográ-

fico, somado às observações de campo, permitiu a análise comparativa, mostrando como estes elementos são observados nos grupos estudados, realizando conexões entre ambos os materiais, este diálogo foi feito em caráter descritivo, contribuindo para análise da legitimação do fenômeno do Brasil.

A seguir serão apresentados os resultados e discussões atrelados ao objetivo do trabalho, tratados separadamente em diferentes seções. Primeiramente serão abordados os elementos relacionados às práticas e aos estigmas na trajetória dos grupos ayahuasqueiros. Posteriormente, a análise se centrará sobre as políticas públicas que regulamentam sua atuação. Por fim, serão apresentadas as conclusões da pesquisa, relacionadas à análise do processo de consolidação deste fenômeno do Brasil.

As práticas e os estigmas na trajetória dos grupos ayahuasqueiros

Antes de tratar propriamente da análise, vale citar brevemente o histórico das organizações estudadas.² A organização acreana, que é a sede a qual as demais organizações são vinculadas e que possui cerca de trinta membros, foi fundada no ano de 1997 na cidade de Rio Branco (AC) pelo pai do padrinho acreano entrevistado. Já a organização paulista possui cerca de vinte membros, tendo sido fundada em 2008 na cidade de Sorocaba (SP) e, em 2018, migrado para a cidade de Tapiraí (SP). Por fim, a organização paranaense possui cerca de trinta membros e foi fundada no ano de 2011, na cidade de Paranaguá (PR).

A institucionalização do uso da ayahuasca no Brasil está atrelada a aspectos das práticas e os estigmas presentes na trajetória destes grupos, desde o momento de sua origem, como algo local da região Norte do país – principalmente das regiões rurais do bioma amazônico –, até sua expansão para as demais regiões do território nacional e internacional, através do fenômeno das religiões ayahuasqueiras. No período de surgimento do primeiro grupo religioso ayahuasqueiro, o Santo Daime, o estado do Acre passava por um momento de fragilidade socioeconômica, uma vez que a exploração da borracha diminuía, tornando-se uma atividade menos rentável. Como consequência deste processo, a zona rural da cidade de Rio Branco via sua infraestrutura se precarizar, de modo que os habitantes locais procuravam o êxodo para a zona urbana da

cidade, que não possuía infraestrutura suficiente para suprir as novas demandas.

Neste contexto, Moreira e MacRae (2011) apontam a importância do fundador daquela religião, Raimundo Irineu Serra, para o desenvolvimento local daquelas comunidades. Através da articulação deste ator com outras lideranças locais, como membros do governo, conseguia-se alguns benefícios para aquela região. Dentre eles, os autores citam a melhoria da estrada Custódio Freire, que dá acesso à comunidade religiosa, a construção de uma escola de primeiro grau no local – fato extremamente importante, dado que a maioria de seus seguidores não era alfabetizado –, além da construção de um centro de beneficiamento de produtos agrícolas, contribuindo para o fortalecimento daqueles grupos.

Além da melhoria da infraestrutura local, que contribuía para o estabelecimento da comunidade naquelas áreas, é possível apontar que a origem do grupo também é marcada por práticas culturais que construía este movimento como algo local da região amazônica. Neste sentido, Goulart (2009) indica como o resgate de determinadas práticas foi fundamental para consolidar a nova comunidade fundada por Raimundo Irineu. Dentre elas, a antropóloga destaca o mutirão, as relações de compadrio e as festas aos santos cristãos. Para a autora, “os três eram importantes mecanismos de coesão dos bairros do meio rústico brasileiro, estabelecendo profundos vínculos entre seus membros” (Goulart, 2009: 283). Desse modo, fica evidente como, a partir do estabelecimento de determinados procedimentos, os grupos adquiriam um caráter de coesão.

Em relação a estes aspectos sociais apontados pela antropóloga, pode-se dizer que eles ainda são observados nos grupos estudados, porém com algumas diferenças e mudanças de contexto. Sobre os mutirões, no início deste fenômeno eles eram praticados em caráter comunitário, de modo que os adeptos da religião residiam no mesmo local e auxiliavam na realização de tarefas, feitas dentro daquelas comunidades. Como é observado por Magalhães (2016) sobre a origem da Barquinha:

No ano de 1958, os membros da irmandade – pouco mais de trinta pessoas – iniciam a construção da igrejinha em alvenaria. A ação comunitária de construir a igreja destacou-se como um decisivo projeto na definição de um espaço religioso fundamental para o encontro do grupo. A construção em alvenaria da Igrejinha de São Francisco constituiu-se numa situação de mutirão entre os adeptos do culto, assim como outros exemplos de atividades associativas que repousavam no

sentimento de pertencer à irmandade, agindo situacionalmente como “irmãos”. (Magalhães, 2016: 169)

Nota-se como esta era uma prática essencial na organização dos grupos. Sobre este elemento, os mutirões ainda são evidenciados através das observações de campo, porém com algumas modificações. Os centros ayahuasqueiros estudados não configuram comunidades em si, haja vista que nas propriedades em que se localizam residem apenas os dirigentes com suas famílias. Em contrapartida, os membros das organizações, que residem próximos a ela ou nas cidades próximas, se deslocam para os centros em questão para realizar as tarefas de benfeitoria nos locais. Os objetivos dos mutirões são de plantio das espécies vegetais que compõem a ayahuasca, a produção da bebida, além da construção das infraestruturas dos locais, como as próprias sedes onde são realizados os rituais e as casas de feitio, onde é produzido o chá.³ Assim, os mutirões são importantes para a forma como os grupos se organizam, de modo que facilitam a realização de tarefas, além de auxiliar na redução com custos de mão de obra. Outro fator observado é que, assim como na origem do fenômeno, estes mutirões continuam contribuindo para a construção de um senso de pertencimento dos membros à organização, auxiliando para a coesão dos grupos.

Neste sentido, foi constatado que estes eventos de mutirão ocorrem com distintas finalidades. Parte dos membros deslocam-se diariamente para as organizações em que estes eventos são realizados, contribuindo na realização das tarefas e posteriormente retornando para suas residências, enquanto outra parte dos integrantes permanece no local, através de acampamentos montados nestas organizações. Notou-se que os mutirões para plantio das espécies vegetais são realizados com uma quantidade menor de participantes – por volta de dez pessoas – e duram cerca de três a sete dias. Já os eventos de feitio são realizados em mutirões que contam com uma maior quantidade de pessoas – cerca de vinte a trinta participantes – e possuem duração de uma a três semanas. Isto reflete em um maior engajamento destes membros neste tipo de evento, devido à maior necessidade de sua participação pela complexidade das tarefas a se realizar no feitio, o que parece influenciar de modo mais intenso para este senso de pertencimento aos grupos.

Sobre as relações de compadrio, na origem deste fenômeno são marcadas pela estima entre os adeptos destas religiões aos seus fundado-

res, que passam a serem considerados entre os membros das comunidades como “padrinhos”. Goulart (2008) cita como esse fato era observado em relação ao fundador do Santo Daime, Raimundo Irineu:

O Mestre Irineu era mais do que um líder com capacidade de organização material de um grupo, pois a maioria daqueles que acabaram ingressando no culto que ele fundou, já antes, o consultavam, constantemente, para resolver questões de ordem moral, problemas com a polícia, desavenças entre casais, para aconselhamentos de filhos, para tratar enfermidades, para decidir que trabalho seguir e uma diversidade de outros assuntos. (Goulart, 2008: 258)

Portanto, observa-se como na origem do Santo Daime estas relações eram pautadas na estima dos membros ao fundador da religião, que era procurado na busca por curas, aconselhamentos ou soluções de conflitos, como também é evidenciado por Moreira e MacRae (2011) na trajetória deste ator. Atualmente, este tipo de relações ainda é encontrado nos grupos estudados, porém com diferenças de contexto. Os dirigentes dos centros ayahuasqueiros estudados relataram seguir seu padrinho, que é dirigente da sede acreana a qual os centros são vinculados. Porém, através do relato destes atores, as suas relações com o padrinho acreano estão mais baseadas na busca pela preservação das raízes da tradição do Santo Daime, uma vez que com a expansão da religião, diversas mudanças passaram a ser incorporadas tanto na cosmologia quanto nos rituais. Estas mudanças podem ser explicadas pela própria forma como as religiões ayahuasqueiras foram moldadas, uma vez que, como aponta Araújo (2009), há um grande sincretismo na construção de suas cosmologias, além destas religiões apresentarem a característica de “miscibilidade”, que Assis e Labate (2014) consideram como a capacidade de incorporar elementos e práticas de diversas religiões em seu desenvolvimento.

Neste contexto, a partir do relato dos dirigentes entrevistados, pode-se observar que as questões relacionadas a aconselhamentos ou solução de conflitos são secundárias, possuindo uma menor importância, em parte sendo substituídas pela busca da preservação das tradições da religião, fato que adquire uma maior relevância, sendo mais representativo na construção das relações de compadrio pelos grupos.

Deste modo, as relações de compadrio encontradas nos grupos estudados possuem o foco na preservação dos aspectos atrelados a tradição desta religião. Isto é representado por diversos detalhes incorporados nas práticas destes grupos, elementos que são baseados na trajetória de

seu padrinho acreano. Podem ser citados como exemplo de tais práticas o modo de cantar, bailar e tocar o maracá durante as canções nos rituais, seguindo as formas e repetições estabelecidas por Raimundo Irineu, fundador da religião. Para além das práticas inerentes aos rituais desta linha ayahuasqueira, outros detalhes também são mantidos como, por exemplo, a maceração manual do cipó através de marretas de madeira na produção do chá. Esta é uma prática que vem sendo abandonada, uma vez que há relatos de organizações que vêm utilizando máquinas mecânicas para desfibrar o vegetal. Neste sentido, observa-se que, apesar do fenômeno do uso da ayahuasca incorporar mudanças na medida que os grupos expandem, há ainda certo rigor destes grupos em manter as práticas tradicionais da religião.

Vale salientar que, na origem deste fenômeno, estas relações auxiliavam no fortalecimento de comunidades locais da zona rural do bioma amazônico, uma vez que, como dito anteriormente, a articulação entre os fundadores destas religiões e lideranças locais contribuía para a melhoria da infraestrutura local (Moreira & Macrae, 2011) – além da própria construção das estruturas sociais através do resgate de práticas culturais tradicionais (Goulart, 2009). A expansão deste fenômeno para outras regiões do território nacional foi acompanhada pelo desenvolvimento de redes nacionais, com a mobilização de atores de outras regiões do país. Isso contribuiu para a circulação de pessoas entre os centros existentes – por exemplo para ajudar trabalhando nos mutirões e na participação nos rituais –, além da própria circulação de materiais, como sementes e mudas do cipó e da chacrona, os vegetais coletados para utilização na produção da ayahuasca. Essa circulação também foi acompanhada do repasse da bebida para centros que não são autossuficientes, mostrando como a expansão destes grupos gera mudanças em suas dinâmicas.

Finalizando a discussão acerca deste aspecto, pode-se citar que apenas o dirigente da sede acreana é considerado padrinho pelos demais membros desta linha ayahuasqueira. Isso porque os dirigentes das organizações paulista e paranaense não são enquadrados nesta categoria por parte dos membros destes centros. Este fato mostra como o título de padrinho desta religião é incorporado na medida que o ator possui certa experiência com esta tradição religiosa e estima entre seus seguidores, estando para além do fato de dirigir ou não uma organização. O padri-

nho acreano, por possuir mais de cinquenta anos de experiência com esta religião e ser muito respeitado por seus seguidores, está em posição privilegiada para ser enquadrado nesta categoria.

Já em relação às festas aos santos cristãos, estas práticas são representadas pela realização de rituais em que há o consumo da ayahuasca em datas festivas a estes santos, dentre eles os dias de São João, São José, Virgem da Conceição, São Francisco, entre outros. Sobre este aspecto, estas datas festivas ainda são encontradas nas organizações ayahuasqueiras estudadas, porém também foram acrescentadas novas datas para a realização de rituais pelos grupos, de modo que o calendário das organizações se estende para além destas festividades que eram desenvolvidas inicialmente.

Além das datas festivas aos santos cristãos, o calendário daimista também incorpora trabalhos mensais conhecidos como trabalho de “concentração”, realizados todos os dias 15 e 30 de cada mês. Porém, as organizações em que foi realizado o trabalho de campo também incorporam outras datas para a realização de rituais. Nestes grupos são realizados dois trabalhos de cura a cada mês, em dois sábados. Isto pode ser observado por duas perspectivas: se por um lado contribui para um maior envolvimento dos membros com a organização, por outro lado reflete no aumento do consumo anual da ayahuasca pelos grupos, o que por sua vez pode gerar uma maior pressão sobre as espécies vegetais que a compõe, influenciando na sustentabilidade do fenômeno.

Para além destas práticas culturais que foram importantes para a construção deste movimento, é importante citar que a legitimação destes grupos no cenário nacional também foi marcada por desafios, sobretudo no que diz respeito aos estigmas pelos quais os grupos passaram e passam durante sua trajetória. A origem deste movimento é marcada por comunidades de negros e mestiços, e lideradas por negros e nordestinos, como é o caso de Raimundo Irineu, fundador do Santo Daime, e Daniel Pereira, fundador da Barquinha, ambos negros e maranhenses. O contexto social no qual estava inserido este fenômeno era marcado pela recente abolição da escravidão e, portanto, os estigmas raciais ainda fortemente presentes na sociedade do período se estendiam para estes grupos. Neste sentido, Goulart (2008) destaca como as religiões ayahuasqueiras sofreram processos similares às religiões afro-brasileiras, especificamente sobre os estigmas e perseguições atrelados às noções de “macumba”, “trabalho”

e “feitiço”. Além de acusações de “curandeirismo” e “charlatanismo”, por estes grupos utilizarem métodos alternativos ao tratamento de doenças, como a fitoterapia. Segundo a antropóloga:

Esse conjunto de acusações e estigmas, por sua vez, se mostrava relacionado a uma desconfiança de setores dominantes ou representantes das autoridades locais (policiais, delegados, tenentes etc.) em relação a uma camada da população bastante carente, na sua maioria de negros e que se organizava por meio da ação de líderes religiosos carismáticos e também negros. Nesse sentido, a perseguição das práticas religiosas organizadas pelo mestre Irineu, e talvez em menor escala pelo mestre Daniel, em Rio Branco, da década de trinta aos anos cinquenta, evidenciava uma tentativa de controle social de um grupo desfavorecido, uma minoria discriminada. (Goulart, 2008: 262)

Fica evidente como a formação deste movimento religioso passava por dificuldades relacionadas à perseguição de suas práticas. Este fato também é observado por Moreira e MacRae (2011) na origem do Santo Daime, onde os grupos enfrentavam diversos conflitos na busca por sua consolidação na zona rural da cidade de Rio Branco. Um fator que contribuía para que essa situação fosse contornada era o estabelecimento de boas relações entre os fundadores das religiões ayahuasqueiras e autoridades locais, propiciando maior proteção para seus grupos. Algumas dessas relações são evidenciadas pelos autores na trajetória de Raimundo Irineu, como, por exemplo, a sua amizade com Fontele de Castro na passagem de ambos pela Força Policial, quando ocupavam a posição de cabo. Posteriormente, Fontele prosseguiu na carreira militar chegando ao posto de coronel e sendo algumas vezes governador e secretário geral do Território Federal do Acre. Ademais, Raimundo Irineu também mantinha boas relações com o major Guiomard dos Santos, que o teria procurado por motivos de saúde. Guiomard chegou ao posto de general do exército, além de ser eleito deputado federal por duas vezes (Moreira & Macrae, 2011: 276). Através desta articulação entre os fundadores das religiões ayahuasqueiras e outras lideranças locais, como membros do exército e do governo, era possível que este movimento se consolidasse, na medida que estas relações contribuía com maior proteção para a manutenção de suas práticas e legitimação do fenômeno.

Tal situação se modificou posteriormente, com a expansão destas religiões para além da região Norte do país, por volta das décadas de 1970 e 1980. O país passava por um momento delicado, marcado pela presença do governo da ditadura militar, no qual existia um forte

apelo à repressão ao uso de drogas, em parte influenciado pela política norte-americana, que via eclodir em seu território o movimento da contracultura. Neste contexto, os grupos ayahuasqueiros, que em um primeiro momento sofriam perseguições atreladas à categoria de raça, em um segundo momento vão sofrer uma mudança nestes estigmas, que desta vez vão estar atrelados à categoria de “drogados” (Goulart, 2008). Assim, o foco das perseguições e repressões aos grupos deixa de ser suas práticas rituais e culturais, e passa a incidir sobre o uso de uma substância psicoativa, que vai adquirir o protagonismo na transformação dos estigmas relacionados aos grupos.⁴

Analisando estes aspectos apontados através das observações de campo, pode-se constatar, a partir dos relatos dos dirigentes entrevistados, que nenhuma das organizações sofreram perseguições. Isto em parte pode ser influenciado pela descrição dos grupos na divulgação da realização dos rituais. Em contrapartida, alguns membros destas entidades relataram sofrer dificuldades para aceitação entre amigos e familiares. Deste modo, através do trabalho etnográfico, pode-se perceber que os estigmas não são relatados em um nível institucional, onde nenhuma das organizações sofreu perseguições para interrupção de suas práticas. Porém, esses estigmas são encontrados em um nível individual, na medida que os membros das organizações relataram dificuldades para aceitação por outros indivíduos.

Como mencionado anteriormente a partir do trabalho de Goulart (2008), em relação a estes estigmas ainda presentes na trajetória dos grupos, através dos relatos coletados em campo, notou-se que eles estão mais atrelados à categoria de “drogados”. Isto em parte pode ser explicado por uma mudança no perfil dos seguidores desta religião. Na origem deste fenômeno, na região Norte do país, eram encontradas comunidades relativamente pobres, ligadas ao seringal, e formadas majoritariamente por negros e mestiços. Já nas outras regiões do país onde houve sua expansão, o perfil dos seguidores está mais atrelado à população urbana de classe média, formada majoritariamente por brancos que possuem um maior nível educacional (Assis & Labate, 2014). Este fato pode ter contribuído para a desassociação destes grupos aos estigmas atrelados à categoria de raça e, em conjunto como a mudança no contexto nacional e a produção midiática, passou a influenciar na adoção destes novos estigmas relacionados à categoria de “drogados”.

A partir destas considerações, percebe-se como a consolidação dos grupos ayahuasqueiros no Brasil está relacionada à uma trajetória marcada por práticas culturais essenciais para sua organização e coesão, as quais se encontram presentes atualmente, porém com algumas mudanças. Além dos desafios relacionados aos estigmas que os grupos sofreram e sofrem, mostrando a complexidade para a afirmação deste fenômeno no país.

As políticas públicas referentes à ayahuasca

A legitimação do uso da ayahuasca no Brasil também vai estar atrelada à elaboração de políticas públicas que vão regulamentar as atividades destes grupos no território nacional. Neste sentido, tais políticas vão ter início na década de 1980, mais especificamente no ano de 1985, através de Portaria 02/85 da Divisão Nacional de Vigilância Sanitária (DIMED), que incluiu o cipó *Banisteriopsis caapi* na lista de produtos proscritos (Conselho Federal de Entorpecentes, 1987). Vale salientar a peculiaridade de que a Portaria em questão faz menção apenas à espécie do cipó, não havendo referência alguma à *Psychotria viridis*, o outro vegetal que compõe a bebida e que possui o DMT, que é a substância proscrita internacionalmente. De qualquer forma, ficou-se subtendido que a medida se voltava para a ayahuasca em si.

Em resposta a esta iniciativa, a União do Vegetal manifestou-se com petição dirigida ao então presidente no Conselho Federal de Entorpecentes (CONFEN), o advogado Técio Lins e Silva, solicitando a revisão da questão. Como consequência deste fato, foi designada a criação de um Grupo de Trabalho (GT), através da Resolução 04/85 de 30 de junho de 1985. O grupo em questão teria como objetivo desenvolver estudos sobre as comunidades ayahuasqueiras, buscando compreender o contexto de uso da bebida, para posteriormente emitir um parecer sobre suas práticas. Para abordar este fenômeno em sua complexidade, o GT foi formado por profissionais de diversas áreas, considerando aspectos sociológicos, antropológicos, médicos, químicos e de saúde (Conselho Federal de Entorpecentes, 1987).

Após alguns meses de estudos, em que os membros do GT visitaram algumas comunidades ayahuasqueiras, em janeiro de 1986 é emitido um parecer inicial aceito por decisão unânime entre os membros do grupo. O documento em questão menciona que os estudos iniciais mostraram

não haver nenhum tipo de prejuízo social aos membros destas comunidades, sendo favorável à manutenção de suas práticas, apontando para a necessidade de suspensão do cipó da lista de produtos proscritos pela DIMED. Este fato resultou na Resolução 06 de 4 de fevereiro de 1986, que suspendeu temporariamente a proscrição da ayahuasca. O GT ainda solicitou um adiamento para que fossem realizados maiores estudos, contemplando uma gama maior de comunidades ayahuasqueiras, para que fosse emitido um parecer final sobre o uso da ayahuasca por estes grupos (Conselho Federal de Entorpecentes, 1987).

Dando continuidade acerca dos estudos sobre o tema, os membros GT passaram a visitar algumas comunidades ayahuasqueiras em diferentes locais no território nacional. Os grupos religiosos eram formados principalmente por membros do Santo Daime e da União do Vegetal, localizados nas cidades de Rio Branco, Rio de Janeiro, Visconde de Mauá, além de uma comunidade da Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal (ICEFLU), comunidade do Santo Daime localizada no interior da floresta Amazônica, no estado do Amazonas. As incursões feitas a estas comunidades tinham como objetivo a imersão no objeto de estudo para a melhor compreensão do contexto de uso da bebida por estes atores. Neste sentido, as observações apontaram para a valorização de aspectos éticos e morais entre os grupos, estando não apenas em conformidade com os padrões da sociedade em geral, como também algumas vezes haveria certo rigor no comportamento dos membros destas comunidades (Conselho Federal de Entorpecentes, 1987). A partir destas colocações, percebe-se como o contexto em que os grupos estavam inseridos, assim como seus valores e práticas, contribuíram para a construção de uma imagem positiva entre os membros do GT, modificando as impressões geradas pelos estigmas atrelados aos grupos.

Já no ano de 1987, são concluídos os estudos realizados pelo GT e é emitido o parecer final pelo grupo. O documento segue a mesma linha do parecer inicial, sendo indicado que não foram encontrados prejuízos individuais ou coletivos que motivassem a proscrição da ayahuasca pela DIMED. Para o GT:

O que é possível afirmar é que a busca de uma forma peculiar de percepção, empreendida pelos usuários da ayahuasca, em seus diversos “trabalhos” não parece alucinação, se tomado o termo na acepção de desvario ou insanidade mental. Houve sim, em todos os grupos visitados, a constatação de um projeto, rigorosamente comum, a todos

eles: a busca do sagrado e do autoconhecimento. Não cabe, também ao Grupo de Trabalho definir se a forma de experienciar o sagrado ou o autoconhecimento é ilusão, devaneio ou fantasia – acepções outras de alucinação (Conselho Federal de Entorpecentes, 1987: 29).

Dessa forma, o GT indica o parecer positivo em relação à manutenção das práticas dos grupos ayahuasqueiros, contribuindo para a legitimação do uso religioso da bebida por estas comunidades, e dando início à elaboração de políticas públicas referentes à ayahuasca no âmbito das políticas sobre drogas.

Posteriormente, na década de 2000, a questão das políticas públicas que regulamentam as práticas destes atores foi revisitada, desta vez pelo Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas (CONAD), órgão normativo do Sistema Nacional de Políticas Públicas sobre Drogas (SISNAD), e que substituiu em atuação o CONFEN. Através da Resolução 05 de 10 de novembro de 2004, é criado o Grupo Multidisciplinar de Trabalho (GMT), que seria responsável por estabelecer a deontologia do uso da ayahuasca por estes grupos, ou seja, determinar as diretrizes que regulamentam suas práticas, indicando tanto os direitos como os deveres aos quais os grupos estariam sujeitos em sua atuação.

A formação do GMT manteve o caráter multidisciplinar na abordagem sobre os estudos destas comunidades. O grupo foi formado por seis profissionais de variadas áreas, buscando considerar os aspectos antropológicos, farmacológicos/bioquímicos, sociais e psiquiátricos. Em conjunto a estes profissionais, o GMT também foi formado por seis membros de entidades ayahuasqueiras (Conselho Nacional de Políticas Sobre Drogas, 2006). É importante citar que a participação de membros das próprias comunidades representou a abertura de diálogo com a sociedade civil, onde os próprios atores foco das regulamentações puderam contribuir para a elaboração destas políticas.

Na elaboração destes princípios a serem seguidos pelas organizações ayahuasqueiras em sua atuação, foram discutidos alguns pontos pelo GMT, dentre eles: cadastramento de entidades; aspectos jurídicos e legais sobre a regulamentação do uso religioso e a liberdade de culto; regulação das atividades de produção, uso, envio e transporte da ayahuasca; procedimentos necessários para a recepção de novos interessados; e questões relacionadas ao uso terapêutico. Estes pontos estão presentes no Relatório Final emitido pelo grupo no ano de 2006 (Conselho Nacional de Políticas Sobre Drogas, 2006). O documento ganhou ampla publicida-

de com a Resolução 01 de 25 de janeiro de 2010 (Conselho Nacional de Políticas Sobre Drogas, 2010). Estes, dentre outros temas, foram objeto de discussão pelo GMT, que procurou determinar as diretrizes sobre as quais os grupos deveriam se pautar na manutenção de suas práticas, auxiliando no processo institucional de reconhecimento e legitimação do uso da ayahuasca por estes atores no cenário nacional.

Sobre este aspecto, autores como Antunes (2012) e MacRae (2008) apontam haver similaridades entre os processos de legitimação das religiões afro-brasileiras e dos grupos ayahuasqueiros no Brasil. Isto pode ser observado através da participação de atores de diversos segmentos sociais, como médicos, intelectuais, acadêmicos, líderes religiosos, juristas, dentre outros, na trajetória de afirmação destes grupos. Esta participação foi fundamental para a legitimação do uso religioso da ayahuasca no contexto social e na esfera pública.

Além das políticas no âmbito das drogas, atualmente vem sendo desenvolvido pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) o estudo acerca da possibilidade de reconhecimento da ayahuasca como patrimônio imaterial da cultura brasileira. Neste sentido, a busca pelo reconhecimento das práticas destes grupos se dá num contexto de valorização do multiculturalismo, que pode ser entendido enquanto um movimento que defende a “coexistência de formas culturais ou de grupos caracterizados por culturas diferentes no seio de sociedades modernas” (das Neves, 2017: 147). Deste modo, o fenômeno do uso da ayahuasca no Brasil, que teve início com populações tradicionais do bioma amazônico – como povos indígenas e populações ligadas aos seringais –, mas que depois atingiu outra escala no cenário nacional, pode ser entendido como a luta de minorias para a garantia de manifestação de suas práticas culturais.

O processo de patrimonialização da ayahuasca teve início através de alguns conflitos internos dentro da linha daimista do Alto Santo⁵ por determinadas propriedades localizadas na comunidade, sendo feito o pedido de tombamento de alguns elementos arquitetônicos do local. Posteriormente, no entanto, o pedido foi adquirindo outro caráter, na medida que houve o interesse e envolvimento de outros atores vinculados a diferentes linhas ayahuasqueiras, dentre elas a Barquinha e a União do Vegetal. Foi neste segundo momento que se passou a ser discutida a inclusão de outros elementos e expressões da cultura ayahuasqueira

para o reconhecimento enquanto patrimônio imaterial da cultura brasileira (Assis & Labate, 2018).

Neste cenário, não há consenso entre os grupos. Pelo contrário, a existência de uma série de conflitos dificulta sua coesão e por consequência o pedido de patrimonialização. Os grupos já disputavam a classificação das categorias nas quais são enquadrados e este processo intensificou essas disputas. Alguns atores buscam a distinção entre as linhas ao afirmarem estarem mais vinculados às raízes do movimento, acusando linhas que possuem um caráter mais diversificado em relação ao uso da ayahuasca de incorporarem novos elementos ao fenômeno, fugindo ao que chamam “tradição” do uso da bebida. Neste contexto, membros do Alto Santo, da Barquinha e da União do Vegetal formaram alianças na busca pelo reconhecimento dos próprios grupos, excluindo a vertente do ICEFLU, povos indígenas e os neoayahuasqueiros do pedido de reconhecimento enquanto patrimônio. Estes grupos excluídos passaram, então, a se articular para o pedido de sua inclusão no processo de estudos realizados pelo IPHAN. O órgão manifestou-se positivamente em relação ao pedido de inclusão destes grupos, de modo a reconhecer a pluralidade do uso da ayahuasca no Brasil (das Neves, 2017).

O envolvimento de novos atores no pedido de patrimonialização mostra o caráter diverso do uso da ayahuasca no país. Esse é o caso, por exemplo, da participação de grupos indígenas que não estavam presentes no primeiro momento de elaboração de políticas referentes a este tema, quando se deram no âmbito de políticas sobre drogas. Assim, a abertura para a participação destes atores contribui para o reconhecimento da diversidade de grupos ayahuasqueiros, auxiliando na construção de um movimento plural.

Neste sentido, a diversidade de atores que fazem uso da ayahuasca no país traz por consequência novas demandas na elaboração de políticas públicas. Atores que possuem certa dificuldade em se enquadrarem na categoria de religião, sobretudo os grupos indígenas, atravessam obstáculos, por exemplo, para a circulação com a bebida pelo território nacional, gerando uma série de conflitos na medida que estes grupos expandem para outras regiões do país (Antunes & Antunes, 2022; Labate, Antunes & Antunes, 2023). Como consequência deste processo, na medida que os grupos indígenas vêm adentrando os circuitos urbanos de consumo da bebida, novas alianças vêm sendo formadas entre eles,

grupos neoayahuasqueiros e determinados atores vinculados às religiões ayahuasqueiras, contribuindo para a legitimação do uso da ayahuasca por grupos indígenas e, de certo modo, reconfigurando este campo (Labate & Coutinho, 2014).

Vale salientar que além destes desafios, o pedido de reconhecimento da ayahuasca enquanto patrimônio imaterial da cultura brasileira ainda apresenta dificuldades relacionadas ao que exatamente se pretende registrar enquanto patrimônio: se a bebida em si, as práticas culturais dos grupos ou outros elementos da cultura ayahuasqueira. Assim, há uma mudança no foco de produção de políticas públicas referentes à ayahuasca, que passam a deixar o âmbito de políticas sobre drogas para adentrar o âmbito das políticas culturais. Porém, vale indicar que mesmo que haja o reconhecimento da ayahuasca enquanto patrimônio, isto não necessariamente reflete em mudanças nas políticas que regulamentam as práticas dos grupos no país (Assis & Labate, 2018).

Neste contexto, Antunes (2019) parte da perspectiva que o uso da ayahuasca no Brasil teria se construído enquanto um problema público, na medida em que a expansão dos grupos gerou uma maior atenção de segmentos da sociedade e do poder público. Por consequência, a legitimação dos grupos na sociedade e na esfera pública é resultado da articulação de diversos atores que disputam e se articulam em torno de categorias, atrelando o fenômeno à noção de religião e cultura.

Para além das políticas no âmbito das drogas e da cultura, a regulamentação das práticas dos grupos ayahuasqueiros também vai ser foco de órgãos ambientais. Isto acontece em um contexto de expansão do uso da ayahuasca no território nacional e em outros países, o que gera uma maior demanda pela bebida e uma consequente pressão sobre as espécies vegetais que a compõe, refletindo na preocupação com a sustentabilidade deste fenômeno e com a conservação do cipó e da chacrona. Neste contexto, houve o envolvimento do Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) no estado do Acre, que através da Portaria N°4 de 16 de outubro de 2001 regulamentou as atividades extrativistas de recursos florestais por estes grupos. O órgão determinou que, para a extração de cipó e de chacrona em mata nativa, as organizações devem solicitar a Autorização para Transporte de Produtos Florestais (ATPF) e, para que isso possa ser feito, as entidades devem estar previamente cadastradas no IBAMA. Além deste ponto,

também são determinadas as técnicas que devem ser adotadas para a extração e coleta destes recursos, de modo que seja garantida a conservação destas espécies, além da preservação do habitat em que estão inseridas (Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis, 2001).

Posteriormente, esta questão das políticas ambientais que regulamentam as atividades dos grupos no estado do Acre foi revisitada, desta vez com o envolvimento de outros órgãos ambientais: o Conselho Estadual de Meio Ambiente, Ciência e Tecnologia (CEMACT) e o Conselho Estadual de Florestas (CFE), que elaboraram a Resolução Conjunta Nº4 de 20 de dezembro de 2010. O documento vai basicamente corroborar o que foi proposto anteriormente pelo IBAMA, porém trazendo novos elementos. Há a necessidade de cadastro para o pedido da ATPF, porém diferentemente da Portaria do IBAMA, os órgãos indicam que o cadastro deve ser feito no Instituto de Meio Ambiente do Acre (IMAC). Além deste ponto, também são determinadas as técnicas a serem adotadas nas atividades extrativistas, que vão ao encontro do que foi indicado pelo IBAMA. Um dos pontos novos desta legislação é a definição de uma cota máxima a ser explorada de cipó e de chacrona em mata nativa por vez e anualmente, o que contribui para a conservação destas espécies em seu habitat natural.⁶ Além disto, os órgãos propõem a dispensa do licenciamento para comunidades tradicionais, povos indígenas e para o uso individual ou familiar realizados nas próprias áreas de coleta destes recursos (Conselho Estadual de Meio Ambiente, Ciência e Tecnologia & Conselho Estadual de Florestas, 2010).

Para além do estado do Acre, mas ainda na região Norte do país, a Assembleia Legislativa do Estado de Rondônia promulgou a Lei Nº 3.653, que reconhece a liberdade religiosa dos grupos ayahuasqueiros no estado e regulamenta suas atividades extrativistas (Assembleia Legislativa do Estado de Rondônia, 2015). No documento também é indicada a necessidade de cadastro junto ao órgão ambiental para a exploração das espécies vegetais em mata nativa, porém sem indicar as técnicas a serem adotadas nestas atividades. Assim, se a questão do cadastro é comum a ambos estados, a definição de como este manejo deve ser feito é exclusiva ao estado do Acre.

Neste sentido, vale destacar a importância destas iniciativas pelos órgãos ambientais do estado do Acre e pela Assembleia Legislativa do

Estado de Rondônia, haja vista que a expansão do uso da ayahuasca para outras regiões pode, em parte, comprometer a sustentabilidade deste fenômeno, caso não haja a devida preocupação com a conservação das espécies do cipó e da chacrona, em conjunto com o habitat em que estão inseridas.

Deste modo, sobre o contexto político atrelado aos grupos e às políticas públicas referentes à ayahuasca, Goulart (2019) aponta que esta interação pode ser dividida em três fases distintas. Inicialmente, entre as décadas de 1930 e 1960, na origem deste fenômeno como algo local da região Norte do país, os grupos sofriam estigmas atrelados à categoria de raça e os fundadores daquelas religiões procuravam a articulação com lideranças locais, o que resultava em apoio para a legitimação de suas práticas. Já a segunda fase seria marcada pela expansão deste fenômeno para além da região amazônica, que ocorreu a partir da década de 1970. Nesse período, os grupos passaram a sofrer estigmas atrelados à categoria de “drogados”, o que resultou no envolvimento de órgãos regulamentadores de políticas sobre drogas. Por fim, a fase atual se inicia na década de 2000, sendo marcada pelo processo de reconhecimento da ayahuasca enquanto patrimônio imaterial da cultura brasileira, onde há o envolvimento de novos atores no debate, como grupos indígenas e neoayahuasqueiros (Goulart, 2019). Ademais, é importante ressaltar que esta última fase também é marcada pelo desenvolvimento de políticas ambientais que vão regulamentar as atividades extrativistas dos grupos, representando a preocupação com a sustentabilidade deste fenômeno no cenário nacional. Neste contexto, vale salientar que alguns elementos, como por exemplo a questão dos estigmas atrelados aos grupos, estão presentes em diferentes fases, mostrando como alguns aspectos são encontrados em etapas distintas, além da possibilidade de coabitarem em uma mesma etapa.

A partir dos pontos abordados é possível compreender a complexidade do processo de consolidação do uso da ayahuasca no Brasil, ao se analisar aspectos formais relacionados à produção de políticas públicas que regulamentam as atividades destes grupos, as quais são desenvolvidas nos âmbitos de drogas, cultura e ambiente.

Conclusões

Este artigo teve por objetivo analisar como se deu o processo de institucionalização do uso da ayahuasca no Brasil. Para isto, foram tratados os elementos inerentes à trajetória destes atores, como por exemplo as práticas culturais que foram fundamentais na construção deste fenômeno, inicialmente como algo local da região amazônica, mas posteriormente como um fenômeno presente nas demais regiões do território nacional. Dentre estas práticas destacou-se o mutirão, as relações de compadrio e as festas aos santos cristãos, observando a forma como eram encontradas na origem deste movimento e de que modo se encontram atualmente no contexto dos grupos estudados, mostrando como ainda são presentes, porém com algumas modificações, contribuindo para a coesão e fortalecimento destas organizações.

Os mutirões possuem grande importância para o modo como os grupos se organizam, contribuindo para a realização de tarefas como o plantio do cipó e da chacrona, a produção da ayahuasca, além da construção das infraestruturas nestas organizações, auxiliando na criação de um senso de pertencimento à organização entre os participantes. Embora as relações de compadrio ainda sejam mantidas nos grupos estudados, atualmente elas são mais pautadas na busca de preservação das tradições da religião, que em parte se alteram na medida em que ela se expande, o que parece ser inevitável haja vista a forma plural como a ayahuasca vem sendo utilizada por diversos grupos no cenário nacional. Ademais, as festas aos santos cristãos ainda fazem parte do calendário das organizações estudadas, incluindo, no entanto, outras datas festivas, ampliando assim o número anual de rituais e a demanda pela ayahuasca nestes locais.

Também foram tratados os desafios relacionados à consolidação do uso da ayahuasca por estes grupos no país, representados principalmente pelos estigmas aos quais estes atores estavam sujeitos na origem deste fenômeno, atrelados à noção de raça, e o modo como foram modificados durante sua trajetória, migrando para a noção de droga. Observou-se como tais estigmas ainda são encontrados nos grupos estudados, sobretudo aqueles relacionados à categoria de “drogados”. Isso pode ser explicado pela influência de alguns fatores, como por exemplo a expansão do uso da bebida para outras regiões a partir da década de 1970, acompanhada da mudança no contexto nacional representada

pela repressão ao uso de drogas. Outro fator que colaborou para essa associação foi a influência da mídia. Além destes elementos, pode-se citar a própria alteração no perfil dos seguidores, que na origem do fenômeno eram formados por negros e mestiços ligados aos seringais, mas posteriormente em outras regiões são formados por uma população urbana de classe média e branca. Portanto, este conjunto de fatores contribuiu para a adoção destes estigmas.

Por fim, foram abordadas as políticas públicas que regulamentam a atuação destes grupos no país, sendo elemento essencial para sua legitimação. A peculiaridade deste movimento religioso, que tem por base o uso de uma substância psicoativa, influenciou no início do desenvolvimento destas políticas no âmbito das drogas, garantindo a manutenção das práticas destes atores. O histórico e a trajetória destes grupos, desde a origem destas religiões, onde seus fundadores mantinham boas relações com lideranças locais, e durante sua expansão, quando passaram a ser desenvolvidos estudos pelos órgãos regulamentadores de políticas sobre drogas, mostraram que o contexto de uso da bebida por estes atores não representava um risco a eles ou à sociedade, legitimando suas práticas que passavam a ser relacionadas à categoria de religião, inaugurando a produção de políticas públicas referentes à ayahuasca. Após um período de aproximadamente duas décadas, a questão passa a ser revisitada através da elaboração de estudo multidisciplinar em conjunto com membros das organizações ayahuasqueiras, que estabeleceram as diretrizes para a manutenção do uso religioso da ayahuasca no país, com a participação da sociedade civil na elaboração de políticas públicas sobre drogas.

Posteriormente, a elaboração das políticas relacionadas aos grupos vai se dar no âmbito da cultura, na tentativa de reconhecimento da pluralidade deste fenômeno – representado pela diversidade de grupos que fazem uso da bebida no Brasil –, através do estudo sobre a patrimonialização da ayahuasca. Neste processo, a inclusão de outros atores que anteriormente estavam ausentes no debate, como os grupos indígenas e os neoayahuasqueiros, mostra um caráter mais inclusivo no desenvolvimento de tais políticas. Estes atores, que muitas vezes possuem dificuldades para se enquadrar na categoria de religião, trazem uma nova problemática para o campo, onde o uso da ayahuasca passa

a ser atrelado à categoria de cultura, mostrando como a complexidade deste fenômeno faz emergir novas questões.

Já a expansão do uso da ayahuasca para outras regiões do Brasil e outros países gerou como consequência a preocupação com a sustentabilidade destes grupos, de modo que órgãos ambientais passaram a regulamentar suas atividades extrativistas, adentrando o âmbito das políticas ambientais. Esta iniciativa é de grande importância, uma vez que para a manutenção das práticas dos grupos é necessário que a demanda pela bebida seja suprida, o que só acontece caso haja a oferta das espécies vegetais que a compõe. Deste modo, a adoção de práticas sustentáveis por estes atores se mostra necessária, e o desenvolvimento de políticas ambientais que vão ao encontro de tais práticas é fundamental para influenciar a atuação destes grupos neste sentido.

Neste contexto, depreende-se a complexidade do processo de institucionalização do uso da ayahuasca no Brasil, onde a trajetória dos grupos é marcada por práticas culturais fundamentais para sua organização, desafios relacionados aos estigmas a eles atrelados, assim como a produção políticas públicas em diversos âmbitos, que vão legitimar sua atuação. Dessa forma, fica evidente a importância do debate público sobre o uso da ayahuasca no país, na medida que toca uma série de temas caros à sociedade civil e ao poder público brasileiro.

Referências bibliográficas

ANTUNES, Henrique F. Droga, religião e cultura: um mapeamento da controvérsia pública sobre o uso da ayahuasca no Brasil. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

_____. O uso da ayahuasca como problema público: um contraponto entre os casos do Brasil e dos Estados Unidos. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

ANTUNES, Henrique F.; ANTUNES, Igor F. A legislação ambiental sobre a ayahuasca e os povos indígenas: tensões e controvérsias em perspectiva. In: CARDOSO, Luís F. C.; NETO, Joaquim S.; FERNANDES, Ricardo C.;

VIEIRA, Judith C. (orgs.). *Diálogos convergentes: Populações Tradicionais e Práticas Jurídicas*. São Luís: EDUFMA, 2022, pp. 73-85.

ARAÚJO, Wladimir S. *A Barquinha: espaço simbólico de uma cosmologia em construção*. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir S. (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. São Paulo: Mercado das letras, 2009, pp. 541-556.

ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO ESTADO DE RONDÔNIA. *Lei N° 3.653 de 9 de novembro de 2015*. Rondônia, 2015. Disponível em: < <https://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2016/04/Lei-3653-Rondonia-2015.pdf> > (Acessado em: 11/05/2022).

ASSIS, Glauber L.; LABATE, Beatriz Caiuby. *Dos Igarapés da Amazônia para o outro lado do Atlântico: a expansão e internacionalização do Santo Daime no contexto religioso global*. In: *Religião & Sociedade*, v.34, n.2, pp. 11-35, 2014.

ASSIS, Glauber L.; LABATE, Beatriz Caiuby. *Genealogia do processo de patrimonialização da ayahuasca no Brasil*. In: LABATE, Beatriz Caiuby; POLICARPO, Frederico (orgs.). *Drogas: Perspectivas em Ciências Humanas*. São Paulo: Terceiro Nome, 2018, pp. 207-230.

CONSELHO ESTADUAL DE MEIO AMBIENTE, CIÊNCIA E TECNOLOGIA; CONSELHO ESTADUAL DE FLORESTAS. *Resolução Conjunta N°4 de 20 de dezembro de 2010*. Acre, 2010. Disponível em: < https://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2008/08/Resolucao_CEMACT_CFE_N_004_20_Dez_2010.pdf > (Acessado em: 05/06/2021).

CONSELHO FEDERAL DE ENTORPECENTES - Grupo de Trabalho. *Relatório final*. Brasília, 1987. Disponível em: < <https://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2008/08/Relatorio-Final-GT-Confen-1987.pdf> > (Acessado em: 10/10/2021).

CONSELHO NACIONAL DE POLÍTICAS SOBRE DROGAS - Grupo Multidisciplinar de Trabalho - Ayahuasca. *Relatório Final*. Brasília, 2006. Disponível em: < https://www.bialabate.net/pdf/texts/gmt_conad_port.pdf > (Acessado em: 09/10/2021).

CONSELHO NACIONAL DE POLÍTICAS SOBRE DROGAS. *Resolução N° 1 de 25 de janeiro de 2010*. Brasília, 2010. Disponível em: < <https://>

www.bialabate.net/wp-content/uploads/2008/08/Resolucao-Conad-1_25_01_2010.pdf > (Acessado em: 06/06/2021).

DAS NEVES, André C. Reflexões sobre a patrimonialização da ayahuasca: Conquistas, disputas e tensões. 2017. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017.

GIL, Antonio C. Como elaborar projetos de pesquisa. São Paulo: Atlas, 2002.

GOULART, Sandra L. Estigmas de grupos ayahuasqueiros. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra L.; FIORE, Maurício; MACRAE, Edward; CARNEIRO, Henrique (orgs.). Drogas e cultura: novas perspectivas. Salvador: EDUFBA, 2008. pp. 251-287.

_____. O contexto de surgimento do culto do Santo Daime: formação da comunidade e do calendário ritual. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir S. (orgs.). O uso ritual da ayahuasca. São Paulo: Mercado das letras, 2009, pp. 277-301.

_____. A política das religiões ayahuasqueiras: droga, religião e direitos. In: *Religião & Sociedade*, v.39, n.2, pp.200-221, 2019

INSTITUTO BRASILEIRO DE MEIO AMBIENTE E DOS RECURSOS NATURAIS RENOVÁVEIS. Portaria N°4 de 16 de outubro de 2001. Acre, 2001. Disponível em: < http://www.mestreirineu.org/portaria_004_ibama.htm > (Acessado em: 05/06/2021).

LABATE, Beatriz Caiuby. A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos. São Paulo: Mercado das Letras, 2004.

_____. As Encruzilhadas da imprensa: Uma análise da reportagem de capa da Revista Isto É sobre a ayahuasca. *Revista de Antropologia da UFSCAR*. São Carlos, vol.1, n.2, pp.105-115, 2009.

LABATE, Beatriz Caiuby; ANTUNES, Henrique F.; ANTUNES, Igor F. “Authorization? That’s Outrageous:” Ayahuasca Environmental Legislation and Indigenous Populations in Brazil. In: LABATE, Beatriz Caiuby; CAVNAR, Clancy (orgs.). *Religious Freedom and the Global Regulation of Ayahuasca*. Abington: Routledge, 2023, pp. 160-176.

LABATE, Beatriz Caiuby; COUTINHO, Tiago. “O meu avô deu a ayahuasca para o Mestre Irineu”: reflexões sobre a entrada dos índios no circuito

urbano de consumo da ayahuasca no Brasil. In: *Revista de Antropologia*, v.57, n.2, pp.215-250, 2014.

LUNA, Luis E. *Vegetalismo: Shamanism among the mestizo population of Peruvian Amazon*. Estocolmo: Alquimist and Wiksell International, 1986.

MACRAE, Edward. A elaboração das políticas públicas brasileiras em relação ao uso religioso da ayahuasca. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra L.; FIORE, Maurício; MACRAE, Edward; CARNEIRO, Henrique (orgs.). *Drogas e cultura: novas perspectivas*. Salvador: EDUFBA, 2008, pp. 289-313.

MAGALHÃES, Eloi S. Um barquinho para navegar: Devoção e habitus religioso na constituição da Capelinha de São Francisco. In: *Religião & Sociedade*, v.36, n.2, pp.161-187, 2016.

MOREIRA, Paulo; MACRAE, Edward. *Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros*. Salvador: EDUFBA, 2011.

Notas

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

² Os nomes das entidades nas quais foi realizado o trabalho de campo, assim como o nome dos dirigentes entrevistados, serão preservados com objetivo de atender os critérios do Comitê de Ética ao qual a pesquisa foi submetida e aprovada.

³ A casa de feitiço conta com estruturas como o salão de bateção, onde o cipó é macerado, além da fornalha onde são colocadas as panelas para a produção do chá.

⁴ A esse respeito, vale ressaltar que a consolidação destes estigmas também esteve atrelada à produção midiática. Labate (2009), por exemplo, faz uma série de críticas a uma reportagem mais recente da revista *IstoÉ* sobre a ayahuasca, veiculada no ano de 2010. Segundo a autora, o material trouxe claramente um viés na abordagem do fenômeno, ignorando uma vasta produção acadêmica sobre o tema através de um tom pejorativo na descrição das práticas dos grupos. Isto reforça a ideia de como os estigmas atrelados a estes atores vão se consolidar a partir da contribuição de uma diversidade de fatores.

⁵ Esta foi a primeira comunidade daimista a ser fundada por Raimundo Irineu Serra, na origem do Santo Daime.

⁶ A quantidade máxima destes recursos a serem exploradas pelos grupos é de: 1200kg de cipó e 180kg de chacrona por vez; 4800kg de cipó e 720kg de chacrona por ano (Conselho Estadual de Meio Ambiente, Ciência e Tecnologia & Conselho Estadual de Florestas, 2010).

Recebido em: 21/02/2023

Aprovado em: 09/10/2023

*La institucionalización del uso de la ayahuasca en Brasil:
prácticas, estigmas y políticas públicas*

Resumen: Este artículo buscó analizar el proceso de institucionalización del uso de la ayahuasca en Brasil. Para ello, se realizó un análisis bibliográfico en conjunto con un trabajo etnográfico realizado en tres centros de ayahuasca de las regiones Norte, Sureste y Sur, se abordaron elementos relacionados con la consolidación de estos grupos, como las prácticas culturales y los estigmas vinculados a ellos, observando cómo la literatura académica describe estos datos y cómo se encuentran actualmente en los grupos estudiados. Además, se abordaron las políticas públicas que regulan sus actividades, las cuales se desarrollaron en diferentes áreas, entre ellas drogas, cultura y medio ambiente, mostrando la complejidad del proceso de legitimación de este fenómeno en el país.

Palabras clave: Religión; Ayahuasca; Practicas culturales; Estigmas; Políticas públicas

*The Institutionalization of the Use of Ayahuasca in Brazil:
Practices, Stigmas and Public Policies*

Abstract: This article sought to analyze the process of institutionalizing the use of ayahuasca in Brazil. To this end, a bibliographical analysis was carried out in conjunction with ethnographic work carried out in three ayahuasca centers in the North, Southeast and South regions. Elements related to the consolidation of these groups were addressed, such as cultural practices and the stigmas linked to them, observing how academic literature describes these data and how they are currently found in the studied groups. Furthermore, the public policies that regulate its activities were addressed, which were developed in different areas, including drugs, culture and the environment, showing the complexity of the process of legitimizing this phenomenon in the country.

Keywords: Religion; Ayahuasca; Cultural practices; Stigmas; Public policy